

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

10

Издание Московской Патриархии

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДЫДУЩИХ СБОРНИКОВ «БОГОСЛОВСКИХ ТРУДОВ»

СБОРНИК ТРЕТИЙ

Статьи

Проф.-прот. М. К. Сперанский. Святой апостол и евангелист Матфей (Историко-экзегетический очерк) . . . . . 5—33

Доц. В. Д. Сарычев. Святоотеческое учение о богопознании . . . . . 34—63

Доц.-прот. Л. А. Воронов. Вопрос об англиканском священстве в свете русской православной богословской науки . . . . . 64—144

П. А. Черемухин. Учение о Домостроительстве спасения в византийском богословии (епископ Николай Мефонский, митрополит Николай Кавасила и Никита Акоминат) 145—185

Публикации

Диалог св. священномученика **Мефодия** «О свободе воли». Русский перевод, изложение и предисловие епископа *Михаила (Чуб)* . . . . . 187—208

СБОРНИК ЧЕТВЕРТЫЙ

Статьи

Архиепископ Василий (Кривошеин). Символические тексты в Православной Церкви 5—36

Ь. И. Сове. Биографическая справка 37

Проф. Н. Д. Успенский. О Гоаре . . . . . 37—38

Ь. И. Сове. Русский Гоар и его школа . . . . . 39—84

Проф. Н. Д. Успенский. Из личных воспоминаний об А. А. Дмитриевском . . . . . 85—89

И. В. Уржумцев. Школа «Русского Гоара» в Ленинградской духовной академии . . 91—93

Свящ. Л. Махно. Список трудов проф. А. А. Дмитриевского в порядке их публикации 95—107

Доц. Д. П. Огицкий. Проблема церковного календаря . . . . . 109—116

Проф. С. В. Троицкий. Святой Мефодий или Болгарский князь Борис составил Закон судный людем? . . . . . 117—126

Проф. И. В. Попов. Св. Иларий, епископ Пиктавийский . . . . . 127—168

Проф.-прот. Л. Воронов. К вопросу о так называемом «тайном» чтении священнослужителем евхаристических молитв во время Божественной литургии . . . . 169—180

Прот. Н. Деснов. Недоуменный вопрос из чина литургии св. Иоанна Златоуста . . 181—189

Проф. Н. Д. Успенский. Кондаки святого Романа Сладкопевца . . . . . 191—201

Арнольдсхайн-I (Богословские собеседования, I)

Протокол богословского собеседования между членами Русской Православной Церкви и Евангелической Церкви Германии с 27 по 29 октября 1959 года . . . . . 203—216

Проф. Н. Д. Успенский. Спасение через веру . . . . . 217—220

Проф. В. И. Талызин. Церковное предание . . . . . 221—225

Проф. д-р Г. Кречмар. Предание Древней Церкви в Церкви Евангелической . . . 227—231

Проф. д-р Г. Иванд. Учение об оправдании; вера и дела . . . . . 233—238

Проф. д-р В. Г. Фогель. Когда добрые дела бывают добрыми . . . . . 239—241

Проф. д-р Э. Шлинк. Тезисы к диалогу между православными и евангелическими богословами о проблеме Предания . . . . . 243—248

Публикации

Епископ Питирим (Нечаев). Арсений, архиепископ Элассонский, и его поэма об учреждении русского патриаршества . . . . . 251—256

Труды и странствование смиренного **Арсения**, архиепископа Элассонского, и повествование об установлении Московского патриаршества . . . . . 257—279

Библиография

Архиепископ Михаил (Чуб). Христологические проблемы в западном богословии . . . 281—288

СБОРНИК ПЯТЫЙ

Статьи

Архиепископ Леонид (Поляков). Афон в истории русского монашества . . . . . 5—24

Ь. И. Сове. Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX—XX веках 25—68

Проф. И. В. Попов. Св. Иларий, епископ Пиктавийский (*Продолжение*) . . . . . 69—151

Богословские собеседования, II

Протокол *богословского собеседования* между *членами* Русской Православной Церкви и Евангелической Церкви Германии . . . . . 153—195

Проф. Н. Д. Успенский. Спасающие и освящающие действия Божии через Святого Духа в богослужении и таинствах . . . . . 196—204

Проф. Г. Харбсмайер. Спасающее и освящающее действие Божие, осуществляемое Духом Святым в богослужении и таинствах . . . . . 205—214

Епископ Питирим. Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с конца XIX века . . . . . 215—226

Выступление **проф. А. И. Георгиевского** по докладу епископа Питирима . . . . . 227—229

Проф. Э. Вольф. К современному положению евангелического богословия в Германии 230—243

Доц. Н. А. Заболотский. Богословское и экклезиологическое значение Вселенских и Поместных Соборов в Древней Церкви . . . . . 244—254

Проф. Г. Кречмар. Богословско-экклезиологическое значение Вселенских и Поместных Соборов в вопросе Церкви и Предания . . . . . 255—263

Доц. В. Д. Сарычев. К критике и продолжению важнейших позиций евангелическо-православных переговоров I . . . . . 264—270

Д-р Р. Сленска. Соображения к богословскому собеседованию между представителями Русской Православной Церкви и Евангелической Церкви Германии . . . . 271—276

Публикации

«Апостольское предание» св. Ипполита Римского. Перевод с латинского и предисловие **свящ. П. Бубуруза.** . . . . . 277—282

Св. **Ипполит Римский.** Апостольское предание . . . . . 283—296

МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

СБОРНИК ДЕСЯТЫЙ

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

МОСКВА • 1973

СОСТАВ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ СБОРНИКА „БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ"

Председатель редколлегии — Преосвященный архиепископ Минский и Белорусский **Антоний**

Члены редколлегии:

Преосвященный архиепископ Волоколамский **Питирим**, профессор Московской духовной академии, председатель Издательского отдела Московской Патриархии
Преосвященный архиепископ Дмитровский **Филарет**, ректор Московской духовной академии
Преосвященный епископ Тихвинский **Мелитон**, ректор Ленинградской духовной академии
Преосвященный архиепископ Вологодский и Великоустюжский **Михаил**
Преосвященный епископ Астраханский и Енотаевский **Михаил**
Протоиерей **Александр Ветелев**, профессор Московской духовной академии
Протоиерей **Михаил Сперанский**, профессор Ленинградской духовной академии
Протоиерей **Иоанн Белевцев**, профессор Ленинградской духовной академии
Протоиерей **Георгий Тельпис**, преподаватель Ленинградской духовной академии
Михаил Старокадомский, профессор Московской духовной академии
Николай Успенский, профессор Ленинградской духовной академии
Димитрий Огицкий, профессор Московской духовной академии
Василий Сарычев, профессор Московской духовной академии
Алексий Осипов, доцент Московской духовной академии
Евгений Карманов, ответственный секретарь редакции «Журнала Московской Патриархии»
Алексий Буевский, секретарь Отдела внешних церковных сношений
Павел Уржумцев, литературный редактор «Журнала Московской Патриархии»

Сдано в набор 2/III 1973 г. Подписано в печать 9/VIII 1973 г. Заказ 3329

Московская типография № 5 «Союзполиграфпрома» при Государственном комитете Совета Министров СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. Москва, Мало-Московская, 21.

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Архиепископ Михаил (Чуб). Св. священномученик Мефодий и его богословие 7

Архиепископ Антоний (Мельников). О христианстве в Помпеях и Геркулануме 59

Прот. Владимир Сорокин. Догмат Римско-Католической Церкви о взятии Божией Матери в небесную славу с православной точки зрения 67

Богословские собеседования IV между представителями Евангелическо-Лютеранской и Русской Православной Церквей

Резюме 90

Тезисы 91

Доц. Д. П. Огицкий. Крещенный человек как сотрудник в примиряющем действии Бога в мире 94

Проф. Э. Вольф. Крещенный человек как соработник в примиряющем воздействии Божием на мир 97

Епископ Михаил (Мудьюгин). Комментарии к 3-й главе Евангелия от Иоанна 102

Проф.-прот. Михаил Сперанский. 6-я глава Послания апостола Павла к Римлянам (Экзегетический анализ содержания) . . 109

Проф. Л. Гоппельт. Крещение и новая жизнь по Евангелию от Иоанна, глава 3-я, и Посланию к Римлянам, глава 6-я . . . 112

Архиепископ Михаил (Чуб). Духовность Православия в выдающихся его представителях 117

Архимандрит Агафангел (Саввин). Духовность Православия в выдающихся его представителях 120

Проф. Ф. фон Лилиенфельд. Образцы евангелического благочестия в XX веке 128

Проф.-прот. Ливерий Воронов. Крещение и принадлежность к Церкви. Взгляд на состояние некрещенного человека (по учению святых отцов до IV—V в.) 135

Проф. Р. Сленска. Крещение и принадлежность к Церкви . . . 140

Проф.-прот. Александр Ветелев. Служение крещенного человека в мире по свидетельству отцов Церкви 142

Проф. Г. Кречмар. Служение крещенного миру по свидетельству отцов Церкви 149

Митрополит Никодим (Ротов). Сотрудничество крещенных и нехристиан в совместном служении благу человечества . . . 156

Прот. Иоанн Белевцев. Крещенные и нехристиане в их совместном служении на благо человечества 160

Свящ. Владимир Сорокин. Свидетельство делами крещенных 163

Проф. Г. Харбсмайер. Деятельное свидетельство крещенного в социально-этическом аспекте 165

Епископ Михаил (Мудьюгин). Основы православного учения о личном спасении по Священному Писанию и святоотеческим высказываниям. (Основы православной субъективной сотериологии) 171

ПУБЛИКАЦИИ

Архиепископ Питирим. О Волоколамском Патерике 175
Архиепископ Питирим. Из древних сокровищ Эфиопской Церкви 225

Об авторах 252

The Moscow Patriarchate

«THEOLOGICAL STUDIES», volume X

CONTENTS

Archbishop Michail Chub. The Holy Martyr St. Methodius and his theology 7

Archbishop Anthony Melnikov. On Christianity in Pompeii and Herculaneum 59

Archpriest Vladimir Sorokin. The Orthodox view of the dogma of the Roman Catholic Church on the Assumption of the Virgin Mary to Heavenly Glory 67

THEOLOGICAL COLLOQUIUM IV BETWEEN REPRESENTATIVES OF THE EVANGELICAL LUTHERAN AND THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCHES

Summary 90

Theses 91

Ass. Prof. D. P. Ogitsky. Baptised man as a collaborator in the conciliatory action of God on earth 94

Prof. E. Wolf. Baptised man as co-worker in God's conciliatory influence on the world 97

Bishop Michail Mudyughin. Commentaries to the third chapter of the Gospel according to St. John 102

Archpriest Michail Speransky. Chapter 6 of the Epistle of the Apostle Paul to the Romans (Exegetic analysis of contents) 109

Prof. Dr. L. Goppelt. Baptism and new life in keeping with the Gospel according to St. John, chapter 3, and the Epistle to the Romans, chapter 6 112

Archbishop Michail Chub. The spirituality of Orthodoxy and its outstanding representatives 117

Archimandrite Agathangel Savvin. The spirituality of Orthodoxy and its outstanding representatives 120

Prof. F. von Lilienfeld. Examples of Evangelical piety in the 20th century 128

Archpriest Prof. L. Voronov. Baptism and membership of the Church. A review of the condition of an unbaptised person (according to the teaching of the Holy Fathers up to the 4th — 5th centuries) 135

Prof. R. Slenzka. Baptism and membership of the Church 140

Archpriest Prof. A. Vetelev. Service of a baptised person in the world according to the witness of the Church Fathers 142

Prof. G. Kretschmar. Service of a baptised person to the world according to the witness of the Church Fathers 149

Metropolitan Nikodim Rotov. Cooperation between the baptised and the non-Christian in joint service for the good of mankind . . . 156

Archpriest Ioann Belevtsev. The baptised and the non-Christian in their joint service for the good of mankind 160

Rev. Vladimir Sorokin. Witness through the deeds of the baptised . . 163

Prof. H. Harbsmeier. The socio-ethical aspect of the active witness of the baptised 165

Bishop Michail Mudyughin. The fundamentals of the Orthodox teaching on personal salvation according to Holy Writ and the pronouncements of the Holy Fathers. (Fundamentals of Orthodox subjective soteriology) 171

PUBLICATIONS

Archbishop Pitirim. On the Volokolamsk Paterikon 175
Archbishop Pitirim. From the ancient treasures of the Ethiopian Church 225

Few Words About our Authors 252

МИХАИЛ,
архиепископ Вологодский и Великоустюжский

СВЯТОЙ СВЯЩЕННОМУЧЕНИК МЕФОДИЙ И ЕГО БОГОСЛОВИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Святой священномученик Мефодий оставил в наследство христианскому миру свои творения, в которых можно найти многие характерные черты церковного самосознания в эпоху, непосредственно предшествовавшую Миланскому эдикту и Первому Вселенскому Собору Изображая исключительно яркими и выпуклыми чертами высокие Евангельские идеалы и вдохновенно призывая своих учеников, читателей и последователей к овладению этими духовными высотами, св. епископ выразительно пишет и о том, чем и как фактически жила современная ему христианская община, к чему она стремилась и на что надеялась. Нашли свое место в его творениях и те проблемы, теоретические и практические, которые осложняли в ту эпоху жизнь Церкви, ее клира и рядовых мирян.

Истолковывая с церковных позиций Священное Писание, умело привлекая к этому истолкованию данные философии и классической литературы, св. Мефодий считал одной из важнейших своих задач защиту чистоты веры и традиционного учения Церкви от искажений, грозивших ей как со стороны различных проявлений гностицизма, так и со стороны языческого неоплатонизма. В связи с этой апологетической деятельностью св. епископа находится и его общеизвестная полемика с оригенизмом: св. Мефодий, стоявший на страже церковной традиции, отчетливо видел, что Ориген, за которым надолго утвердилась слава авторитетнейшего богослова, своим чрезмерным увлечением схемами греческой философии сделал возможным проникновение антицерковных тенденций в богословие.

Апологетические и полемические аспекты диалогов и трактатов св. Мефодия в полной мере подтверждают тот ореол защитника чистоты церковного учения, которым окружено его имя в летописях Церкви. Но в то же время именно эти его апологетические и полемические выступления вызвали самое отрицательное отношение к нему со стороны тех, против кого он вооружался, в первую очередь, со стороны оригенистов. Это обстоятельство, несомненно, играло немалую роль в последующих судьбах литературного наследства св. Мефодия: оно было, в значительной доле, подвергнуто незаслуженному забвению и частично приписано другим авторам, в то время как в период раннего средневековья с именем св. Мефодия стали соединять такие сочинения, которые ему не принадлежали. (Необходимо иметь в виду, что интригами оригенистов отнюдь не исчерпываются причины временного забвения писаний св. Мефодия.)

Патрология новейшего времени в числе своих несомненных заслуг может считать внесение ясности в сложный вопрос о судьбе литературного наследства св. Мефодия. В решение этой проблемы исключительно важный вклад был внесен приобщением к ранее сделанным публикациям греческих текстов вновь открытых славянских переводов его

творений, значительно дополнивших объем сведений, которыми обладали в данном случае патрологи старших поколений.

Вторым, не менее важным, достижением новейшей патрологии в комплексе вопросов, относящихся к богословию св. Мефодия, следует признать привлечение всеобщего интереса к тому, что долгое время как бы скрывалось на втором плане за его апологетикой и полемикой. Мы имеем теперь все основания считать самым драгоценным сокровищем богословия св. Мефодия его мистико-аскетическое учение о духовной жизни Церкви и о христианском совершенстве. Страницы творений св. епископа, посвященные раскрытию этой темы, следует рассматривать как один из важнейших истоков учения о внутреннем совершенствовании, которое было развито писателями-аскетами, трудившимися в последующие века в уединении пустынь и в тиши монастырских келлий.

Принятые в тексте сокращения:

Ловягин — «Св. Мефодий, епископ и мученик, отец Церкви III века. Полное собрание его творений, переведенных с греческого под ред. профессора СПб. духовной академии Евграфа Ловягина». (Изд. 2-е, СПб., 1905).
Б. труды II — «Богословские труды». Сб. II. Изд. Московской Патриархии, М., 1961.
Б. труды III — «Богословские труды». Сб. III. Изд. Московской Патриархии, М., 1964.
БО — N. G. Bonwetsch. Methodius. (Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. B. 27.) Leipzig, 1917.
Bonwetsch. «Die Theologie»... — N. G. Bonwetsch. «Die Theologie des Methodius von Olympus». Berlin, 1903.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Сведения о жизни святого Мефодия. Его литературная деятельность. Рукописная передача творений. Изучение литературного наследства

Глава I

СВЕДЕНИЯ О ЖИЗНИ СВЯТОГО МЕФОДИЯ

Всеми специалистами по истории древнехристианской литературы отмечена чрезвычайная ограниченность сохранившихся сведений о жизни и деятельности св. Мефодия. В распоряжении историков и патрологов по этому вопросу имеются лишь немногочисленные очень краткие высказывания (подчас весьма противоречивые), принадлежащие различным авторам, обладавшим далеко не одинаковой степенью осведомленности. В творениях самого св. Мефодия автобиографический элемент крайне скуден.

Писатели позднейших поколений приложили немало усилий для того, чтобы согласовать имеющиеся в источниках неувязки и противоречия, но выводы, полученные этим путем, в свою очередь, звучат далеко не одинаково.

Желание выяснить, по возможности, хотя бы отдельные факты, относящиеся к биографии св. Мефодия, заставляет исследователя погрузиться в лабиринт ранее сделанных противоречивых высказываний, мнений и догадок, в надежде на то, что критическая оценка различных теорий даст возможность в какой-то мере приблизиться к уяснению поставленной проблемы.

Следует, прежде всего, подчеркнуть, что в результате вышеуказанных противоречий, имеющихся в источниках, рядом с именем св. Ме-

фодия до настоящего времени нет твердо установившегося эпитета, который указывал бы на неоспоримый факт его архипастырского служения в определенном городе. В самом начале исследования должно быть отмечено также то обстоятельство, что в завершенной к 325 г. «Церковной истории» Евсевия Кесарийского, где св. Мефодию по праву должно бы было принадлежать почетное место, о нем вовсе не упоминается. Причину этого замалчивания, по мнению некоторых патрологов, следует искать в общеизвестном ярко выраженном антиоригенизме св. Мефодия. Если эта догадка справедлива, то умолчание о нем такого восторженного почитателя Оригена, каким был Евсевий, приобретает оттенок личной неприязни и является, безусловно, вопиющим нарушением принятых еще в древности правил историографии. Правда, в VI книге своей «Апологии Оригена» Евсевий, по свидетельству блаж. Иеронима, делает своеобразное упоминание о св. Мефодии, но это упоминание имеет полемический характер, касается лишь частностей и ничего не говорит об обстоятельствах жизни св. епископа: здесь речь идет о том, будто бы Мефодий относился прежде к доктринам Оригена снисходительно, а впоследствии стал полемизировать с ним [1].

За отсутствием соответствующих сведений у «отца церковной истории» приходится обращаться к другим авторам [2].

Наиболее раннее свидетельство о месте и времени епископского служения св. Мефодия принадлежит блаж. Иерониму, который утверждает, что он был «епископом Олимпа в Ликии и затем Тира» и «увенчался мученичеством в конце последнего гонения или же, как уверяют другие, при Декии и Валериане». Местом мученической кончины св. Мефодия блаж. Иероним считает «Греческую Халкиду» [3].

Как видно, блаж. Иероним называет в своем сообщении три возможные, но различные даты мученической смерти св. Мефодия. Эти даты настолько далеко отстоят одна от другой, что необходимо сразу же определить, которая из них является наиболее достоверной, чтобы в дальнейшем этот вопрос не вызывал недоразумений. В патрологической науке твердо установилось убеждение в том, что более достоверной является дата, указанная самим блаж. Иеронимом, а те сведения, которые он приводит с чьих-то слов («как уверяют другие»), не заслуживают доверия. К решению поставленной проблемы исследователи обычно подходят на основании очень простого рассуждения: считается достоверным фактом, что св. Мефодий писал против языческого философа и антихристианского полемиста Порфирия, книга которого «Против христиан» появилась около 270 г.— значительно позднее эпохи Декия и Валериана. Таким образом легко прийти к выводу о необходимости датировать мученическую кончину св. епископа последними годами Диоклетианова гонения.

А. Гарнак высказывает ряд соображений, проливающих некоторый свет на вопрос об источниках оговорки автора сочинения «О знаменитых мужах», заключающейся в словах: «при Декии и Валериане» [4]. Те

---

[1] Quomodo ausus est Methodius nunc contra Origenem scribere, qui haec et haec de Origenis locutus est dogmatibus? (Hieronimus. Contra Rufin, I, 11). Поскольку Евсевий, замалчивая имя св. Мефодия в своей «Истории», осуждает его в другом сочинении, как противника Оригена, и еще в одном случае цитирует его творения под чужим именем (об этом будет сказано в дальнейшем изложении), постольку необходимо сразу же подчеркнуть, что вопрос об отношении Евсевия к св. Мефодию и его творениям должен быть признан исключительно сложным.

[2] «Свидетельства древних», относящиеся к св. Мефодию, собраны в капитальном исследовании A. Harnack und E. Preuschen. Die Überlieferung und der Bestand der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Leipzig, 1893, S. 468—478.

[3] ...Methodius Olympi Lyciae et postea Tyri episcopus... ad extremum novissimae persecutionis, sive ut alli adfirmant sub Decio et Valeriano, in Chalcide Graeciae martyrio coronatus est. (Hieronimus. De viris illustribus, 83. Migne, PL, t. 23.)

[4] A. Harnack. Die Chronologie der altchristlichen Literatur. Leipzig, 1904, S. 147—149.

«другие» (alii), которые утверждают, что св. Мефодий пострадал при Декии и (или?) Валериане, возможно, смешали св. епископа с каким-то неизвестным для нас более ранним мучеником, имя которого было тоже Мефодий. Объединив эту догадку с допущением, что слова «в Греческой Халкиде» относятся к мнению только этих «других», а не самого блаж. Иеронима, А. Гарнак приходит к окончательному выводу о том, что этот более ранний мученик Мефодий пострадал при Декии или при Валериане в Халкиде на о. Евбея. Казалось бы, что таким объяснением не только удовлетворительно разрешается та хронологическая путаница, которая имеется в сообщении блаж. Иеронима, но и отпадает необходимость в построении различных, подчас весьма замысловатых предположений о том, как св. епископ Мефодий мог быть перемещен откуда-то издалека (например, из Ликии или из Тира) на Евбею.

Таких предположений различными авторами уже давно было высказано очень много[1]. Эти авторы в своих догадках исходили из предположения о том, что епископская кафедра св. Мефодия обязательно должна была находиться где-то очень далеко от Евбеи. Не исключена возможность решения этой проблемы и в другом плане в связи с тем, что епископская кафедра св. Мефодия фактически могла находиться в непосредственной близости от о. Евбеи[2].

Попытки уточнения указанной самим блаж. Иеронимом даты мученичества св. Мефодия — «в конце последнего гонения» — основываются до известной степени на указании, имеющемся в VI книге «Апологии Оригена» Евсевия Кесарийского. Автор «Апологии» говорит здесь о св. Мефодии (называя его в данном случае по имени) как о живом[3]. Слова Евсевия о св. Мефодии сопоставляют с обстоятельствами появления VI книги «Апологии Оригена», которая была написана в то время, когда друг Евсевия св. пресвитер Памфил уже совершил свой мученический подвиг: это было в 309 г. Большинство исследователей считает на этом основании наиболее вероятной датой мученической кончины св. Мефодия 311 г.

Вопрос о месте епископского служения св. Мефодия является исключительно сложным. Прежде чем перейти к решению этой проблемы, необходимо оговориться, что кроме вышеупомянутого свидетельства блаж. Иеронима об «Олимпе» и «Тире» имеется ряд указаний на различные города, сделанных позднейшими авторами.

Следующий по времени за блаж. Иеронимом свидетель — церковный историк Сократ Схоластик — говорит (в середине V в.) о св. Мефодии, как о епископе Ликийского города Олимпа[4]).

У Леонтия Византийского († ок. 543 г.) местом епископского служения св. Мефодия именуется Патара в Ликии[5]. За Леонтием следует св. Иоанн Дамаскин и другие более поздние авторы. Таким образом получает самое широкое распространение версия о том, что св. Мефодий был Патарским епископом. Сведения, основанные на этом сравнительно позднем греческом предании, попали в месяцесловы и синаксари, а оттуда в различные справочники, в житийную литературу и в богослужебные книги.

В приписываемых св. Максиму Исповеднику († 662 г.) «Схолиях» на сочинения, приписываемые Дионисию Ареопагиту, названо сочине-

---

[1] Herzog und Hauck. Real-Encyclopädie für protestant. Theologie und Kirche. 2 Auflage B. IX. Art. v. W. Möller, S. 724—726. Ловягин, 12—13.

[2] F. Diekamp. Über den Bischofssitz des heiligen Märtirers und Kirchenvaters Methodius. (Theologische Quartalschrift. Tübingen, 1928, S. 285—308.)

[3] Указание Евсевия сохранено блаж. Иеронимом (см. выше).

[4] Harnack und Preuschen. Op. cit., S. 473.

[5] Там же.

ние «О воскресении», которое принадлежит Мефодию, св. мученику и епископу Адрианополя [1].

В отдельных случаях встречаются и такие указания на местонахождение епископской кафедры св. Мефодия, которые заранее должны быть исключены из исследования, ввиду своей очевидной несостоятельности. Так, в древних сирийских рукописях, содержащих в себе переводы творений св. Мефодия, он в большинстве случаев именуется «Ликийским епископом» без точного обозначения города; однако в одной из них вместо «Ликийский епископ» читается «Лаодикийский епископ». Вне всякого сомнения, это простая описка [2].

К числу таких же недостоверных обозначений места епископского служения св. Мефодия следует причислить эпитет «Мирский». Этот эпитет встречается неоднократно. В 817 г. Константинопольский патриарх Никифор цитирует в своих «Antirrhetika» «Слово во святых отца нашего Мефодия, епископа Мир Ликийских, на день Сретения» [3]. Кроме этого указания, сделанного патриархом Никифором, имеется еще ряд заголовков, относящихся к цитатам из подлинных творений св. Мефодия, в которых он именуется епископом Мирским [4]. Можно подумать, что для появления «Мир» в его архипастырском титуле имеется достаточное основание в словах блаж. Иеронима об «Олимпе» и «Тире». Ведь ассоциация «Олимп и Миры» гораздо естественнее (поскольку оба города находятся в восточной Ликии), чем сочетание «Олимп и Тир»: один из них находится в Ликии, а другой в Финикии; легко допустить, что именно этим путем «Тир» под пером переписчика превратился в «Миры». Но такому предположению противоречит одно существенное в данном случае обстоятельство: в рукописных текстах «Миры» никогда не сочетаются с «Олимпом». Гораздо более правдоподобным представляется другое истолкование возникновения эпитета «Миры», согласно которому это слово появилось в рукописях в результате неправильной расшифровки древней лигатуры μρ, употреблявшейся в рукописях вместо полного обозначения μάρτυρ — мученик [5]. К слову сказать, «Миры» в титуле св. Мефодия появились весьма поздно — не ранее IX в., как об этом свидетельствуют рукописи [6].

Исключив из исследования «Лаодикию» и «Миры», необходимо разобраться в вопросе о том, как согласовать противоречивые известия о епископстве св. Мефодия в «Олимпе», в «Тире» и в «Патаре». Несколько особняком стоит приписываемое св. Максиму Исповеднику известие об «Адрианополе».

Немало различных предположений было высказано для объяснения проблемы, возникшей в связи с двойным указанием блаж. Иеронима на место епископского служения св. Мефодия. Его указание было повторено несколько позднее латинскими писателями. Основываясь на этих свидетельствах, отдельные патрологи и историки защищали мысль о

---

[1] Принадлежность этих «Схолий» св. Максиму нельзя считать неоспоримо доказанной. Дикамп считает с полным основанием эту «адрианопольскую» версию опиской, так как в некоторых рукописях «Схолий» рядом с упоминанием сочинения св. Мефодия названы труды Аммона, епископа Адрианопольского. Diekamp. Op. cit., S. 293.

[2] Harnack und Preuschen. Op. cit., S. 478. Что касается термина «Ликийский епископ», то необходимо отметить крайне неопределенный характер этого выражения; неопределенность эта, надо полагать, обусловлена недостаточной осведомленностью сирийцев-переводчиков; вполне достаточной причиной для подобного обозначения могло явиться наличие ряда «ликийских» мотивов в творениях св. Мефодия.

[3] J. B. Pitra. Spicilegium solesmense. Vol. I, p. 346. Неправильно приписанная св. Мефодию проповедь на Сретение помещена у Миня, PG, t. 18, col. 347—382; Ловягин, 141—160.

[4] Diekamp. Op. cit., S. 291.

[5] Там же, с. 292.

[6] В некоторых древних катенах имеется (на полях) еще одно территориальное обозначение рядом с именем св. Мефодия — «Сидский». Возможно, что здесь идет речь не о епископской кафедре автора, а о месте его рождения.

действительности епископства св. Мефодия в Тире[1], но ряд соображений говорит о несостоятельности этой теории. В самом деле, если бы св. Мефодий — известный церковный писатель — был Тирским епископом и пострадал в последнее гонение, как архипастырь этого знаменитого в древности города, то было бы очень трудно объяснить, как такое событие могло бесследно исчезнуть из церковного предания на Востоке; ведь о Тире, как о месте епископского служения св. Мефодия, говорят лишь западные писатели. Следует помнить при этом, что более поздние авторы только повторяют слова блаж. Иеронима о Тире, не располагая по этому вопросу другими сведениями. Найти место для св. Мефодия в ряду исторически засвидетельствованных Тирских епископов не представляется возможным. Евсевий Кесарийский, повествуя об известнейших мучениках Финикии во время гонения, начатого Диоклетианом, называет и имя тогдашнего Тирского епископа. Это был Тираннион, пострадавший в 306 г.[2] Поскольку св. Мефодий претерпел мученическую кончину в конце гонения (вероятно, в 311 г.), постольку он мог быть только преемником Тираннион и предшественником Павлина[3]. У Евсевия, непосредственно вслед за падением Максимина (313 г.), епископом Тира уже назван Павлин. И нет никаких данных для того, чтобы предположить, что он был возведен на эту кафедру перед самым открытием Тирского Собора (315 г.).

Можно возразить, что значение приведенных здесь соображений теряет свою силу из-за того, что в этом случае приходится аргументировать данными, заимствованными у Евсевия Кесарийского, который, как об этом уже говорилось, отнюдь не был добросовестен по отношению к св. Мефодию.

Действительно, пристрастное отношение Евсевия к св. Мефодию следует считать доказанным фактом; но вместе с тем необходимо иметь в виду, что Евсевий (если он действительно был таким недобросовестным автором) мог систематически замалчивать данные, относящиеся к жизни и деятельности несимпатичного ему антиоригениста, только в том случае, если этот последний епископствовал где-то в отдалении, на большом расстоянии от места деятельности самого Евсевия.

Если бы св. Мефодий был, хотя и недолго, епископом Тира, перед Евсевием встали бы непреодолимые трудности, ибо замалчивать то, о чем все знают, едва ли возможно[4].

Положительное решение вопроса о «Тире» затруднено в особенности тем обстоятельством, что греческие источники — наиболее осведомленные — вовсе не высказываются по данному вопросу, как об этом уже было упомянуто. По-видимому, следует прийти к выводу о том, что блаж. Иероним, к которому восходят все упоминания позднейших латинских авторов о «Тире», был введен по этому поводу каким-то образом в заблуждение. Возникает вполне законное недоумение: каким образом могла произойти такая ошибка? В патрологической литературе по этому поводу часто повторяются соображения, впервые высказанные Т. Цаном[5]. Эти соображения основаны на двух предпосылках: первая из них предполагает со стороны блаж. Иеронима более или менее легкомысленное отношение к имевшимся в его распоряжении материалам, а вторая базируется на возможности отождествления названий Ὄλυμπος и Φοινικοῦς.

---

[1] M. Le-Quien Orients Christianus, Vol. II, p. 803. Ловягин, 6; Архиеп. Филарет. Историческое учение об отцах Церкви, с. 145.

[2] Евсевий. Церковная история, VIII, 13.

[3] Там же, X, 4.

[4] L. S. Tillemont. Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique», vol. V, 3, p. 390.

[5] T. Zahn. Studien zu Justinus Martyr. (Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1886, B. VIII, S. 20.)

Обе указанные гипотезы построены на твердом убеждении в действительности епископского служения св. Мефодия в Олимпе Ликийском. Ссылаясь на Страбона (XIV, 3, 8), Т. Цан утверждает, что Φοινικοῦς было древним названием города Олимпа в Ликии, а также названием той горы, у подножия которой он расположен. По мнению Т. Цана, во времена Страбона и Плиния Старшего более распространенным было название Ὄλυμπος, а впоследствии опять вошло в употребление древнейшее Φοινικοῦς. Блаж. Иероним, как предполагает Т. Цан, вероятно, имел перед глазами приблизительно такой текст: «Μεθόδιος Ὀλύμπου τῆς Λυκίας τοῦ καὶ Φοινικοῦντος ἐπίσκοπος...» Прочитав эти слова, вероятно, наспех и зная кое-что о Финикии и о ее городах, блаж. Иероним легко мог прийти к догадке о том, что св. Мефодий был «Финикийским епископом». Без сомнения, Тир — наиболее подходящее место для кафедры «Финикийского епископа». Кроме того, Тир в Финикии — наилучшая резиденция для такого известного противника неоплатоника Порфирия, уроженца Тира, каким был св. Мефодий[1]. Рассуждая таким образом, Т. Цан для подтверждения своих выводов ссылается на фундаментальное руководство по древней географии А. Форбигера. А. Форбигер действительно утверждает на основании сличения целого ряда источников с указаниями Страбона, что Φοινικοῦς и Ὄλυμπος являются названиями одного и того же города, стоявшего у подножия Ликийского Олимпа[2]. Однако, по новейшим данным, опирающимся не только на свидетельства древних авторов (не всегда достаточно ясные), но и на обширный эпиграфический материал археологических находок, оказывается, что наименования Ὄλυμπος и Φοινικοῦς взаимозаменяемы только для Ликийской горы, но не для стоявшего у ее подножия города. Город называется Олимпом на всех древних надписях; кроме того, установлено, что на половине пути между Олимпом и Гагами находилось селение «Финека», или «Финик». Все эти данные, как видно, не подтверждают рассуждений Т. Цана.

Несколько иное объяснение этой проблемы дает знаток исторической географии Малой Азии В. Рамсей. Не отрицая безусловно догадки, предложенной Т. Цаном, он предлагает более простое объяснение источников предания о епископстве св. Мефодия в Тире. Соображения, предложенные В. Рамсеем, укладываются в следующую схему: город Олимп был расположен у подножия горы Φοινικοῦς. На склонах горы, возможно, находилось небольшое селение, имевшее одинаковое с горой название. (Это селение следует отличать от одноименного населенного пункта, находившегося на половине пути из Олимпа в Гаги.) Нагорный «Финик», надо думать, в церковном отношении был подчинен епископу Олимпа. Одновременное объединение двух (и даже большего числа) смежных селений под управлением одного епископа не является для тех отдаленных времен делом совершенно неслыханным; в частности, такое совмещение епископских кафедр можно считать доказанным для ликийских городов Пинары и Сидимы, для Коридалла и Родиаполя. Можно предположить, что и в епископском служении св. Мефодия могла создаться обстановка подобного рода. В перечне епископов посленикейского периода в ряде случаев упоминается только епископ Олимпа в Ликии. В других случаях поименованы только епископы Финика. Полный епископский титул мог даже включать в себя оба названия, а такое своеобразное наименование, как «епископ Олимпа и Финика», легко могло ввести в заблуждение блаж. Иеронима, который,

[1] Фрагменты из сочинения «Против Порфирия», известные с именем св. Мефодия (БО 503—507; Ловягин, 280—285), не могут быть признаны подлинными (по крайней мере, в большей своей части). Тем не менее факт наличия полемики против Порфирия со стороны св. Мефодия засвидетельствован достаточно надежно (V. Buchheit. Studien zu Methodios von Olympos. Berlin, 1958, S. 120—129).

[2] A. Forbiger. Handbuch der alten Geographie. Hamburg, 1877, B. II, S. 260.

так сказать, «расшифровал» этот титул по-своему (Финик превратился в Финикию, а центр Финикии, как известно,— Тир). Так, по мнению В. Рамсея, и возникла формула, в соответствии с которой св. Мефодий был епископом Олимпа, а впоследствии — Тира (в Финикии) [1].

Доказывая правдоподобность своего предположения, В. Рамсей ссылается на аналогичный случай, имевший место в той же Ликии: расположенный на западном берегу город Тельмесс и находящийся неподалеку от него остров Макре состояли под управлением одного епископа.

Оценивая теорию В. Рамсея, следует сделать одну серьезную оговорку: если бы было доказано, что св. Мефодий действительно епископствовал в Олимпе Ликийском, то объяснение, предложенное В. Рамсеем, было бы правдоподобным. Однако, как будет видно из дальнейшего изложения, едва ли можно считать доказанным факт местонахождения епископской кафедры св. Мефодия в Олимпе.

Имеется еще одно решение рассматриваемого вопроса, принадлежащее А. Гарнаку. Это решение основано на совершенно иных предпосылках, чем у Т. Цана и В. Рамсея, и не имеет своим исходным пунктом теории, предполагающей своеобразное легкомыслие блаж. Иеронима, который, по мнению А. Гарнака, не был способен придумывать столь мало обоснованные «объяснения» непонятных для него словосочетаний. А. Гарнак считает, что св. Мефодий в конце последнего всеобщего гонения христиан в Римской империи был увезен в Тир (может быть, вместе с другими епископами) и там мученически скончался. Представляется наиболее вероятным, что блаж. Иероним располагал какими-то сведениями по этому вопросу, но эти сведения были настолько неясными, что он пришел к мысли о епископском служении св. Мефодия в Тире [2].

Только что приведенное мнение А. Гарнака подкупает своей простотой и кажется наиболее убедительным, но и его нельзя принять безоговорочно, потому что тот же блаж. Иероним выразительно говорит о другом месте мученической кончины св. Мефодия — в греческой Халкиде. Желая отстоять свою теорию, А. Гарнак меняет место запятой в общепринятом чтении текста блаж. Иеронима и придает ему такой вид: «Methodius Olympi Liciae et postea Tyri episcopus... ad extremum novissime persecutionis, sive ut alii adfirmant sub Decio et Valeriano in Chalcide, Graeciae, martyrio coronatus est». Однако в общепринятом чтении этого текста запятая стоит после слов «sub Decio et Valeriano», а известие о «Греческой Халкиде» всегда считали принадлежащим не «другим», а самому автору. Как видно, А. Гарнак в данном случае прибегает к своеобразному искажению прямого смысла текста. С достаточной степенью достоверности установлено, что блаж. Иероним придавал исключительно большое значение сведениям о месте кончины и погребения тех деятелей Церкви, о которых он пишет [3]. В сочинении «О знаменитых мужах» он указывает место кончины не только в том случае, когда это место не совпадает со сферой предшествующей деятельности данного лица, но и в случае совпадения того и другого [4]. Если бы он хотел сказать, что мнение тех лиц, которые считают Халкиду местом мученической кончины св. Мефодия, для него неприемлемо (как это следует из объяснения, предложенного А. Гарнаком), то он, надо думать, как-нибудь оговорил бы это обстоятельство. Загадку «Тира», упомянутого блаж. Иеронимом в связи с именем св. Мефодия, по всей видимости в настоящее время нельзя считать удовлетворительно разрешенной. Тем не менее, как уже было сказано, имеются все осно-

[1] W. M. Ramsay. The Historical Geography of Asia Minor. London, 1890, p. 424; Methodius Bishop of Olympus. Classical Review, 1893, vol. VII, p. 311.

[2] A. Harnack. Die Chronologie der altchristlichen Literatur. B. II, S. 147.

[3] Diekamp, Op. cit., S. 290.

[4] Hieronimus. De viris illustribus, 54, 62, 67, 85 etc.

вания утверждать, что св. Мефодий епископом Тира не был, а потому для установления действительного места его архипастырского служения необходимо обратиться к двум другим городам, обычно упоминаемым в связи с его именем — Патаре и Олимпу.

Путь к решению проблемы «Олимп или Патара» неоднократно намечался в попытках согласования данных блаж. Иеронима и Сократа с данными Леонтия Византийского и его последователей. Некоторыми авторами было высказано предположение, что св. епископ управлял одновременно обеими кафедрами [1]. Однако это предположение должно быть признано несостоятельным. Правда, факты объединения в руках одного епископа управления двумя кафедрами для рассматриваемого периода несомненны, но в данном случае этот довод не идет к делу: между Патарою и Олимпом имеется весьма значительное расстояние (110 километров по прямой линии; фактически в гористой местности дорога значительно длиннее) [2]. Поскольку теория объединения «Олимпа» и «Патары» в одних руках не выдерживает критики, постольку надлежит сделать выбор: «Олимп» или «Патара». Вопрос решается сопоставлением дат: «Олимп» засвидетельствован писателем IV в., а «Патара» названа впервые около 600 г. Как видно, сравнение далеко не в пользу «Патары». Т. Цан, объясняя возможное происхождение ошибки Леонтия Византийского, указывает, что речь о Патаре идет в самом большом по объему (из сохранившихся) произведений св. епископа — в антиоригенистическом трактате «О воскресении»; Патара упоминается в начале этого произведения; местом действия названного диалога является та же Патара. Известно далее, что в древности ни одно из сочинений св. Мефодия не читалось и не цитировалось хотя бы приблизительно столь же часто, как именно этот трактат «О воскресении». По началу этого произведения позднейшие составители многочисленных сборников святоотеческих творений узнавали автора — «епископа, мученика и философа Мефодия». Именно в таких условиях и возникла теория о том, что автор этого широко известного произведения был епископом Патары. Можно утверждать, что в данном случае исследователь имеет дело с так называемым «ученым преданием», которое было вычитано позднейшими поколениями из текста творений св. епископа. Критической проверки этого «предания», как видно, в свое время не было сделано [3]. Ценность такого «ученого предания» очень мала, но оно укоренилось и весьма широко распространилось в последующие столетия. Так, почти во всех известных в настоящее время греческих рукописях «Пира десяти дев» при имени автора стоит прилагательное «Патарский» (древнейшие рукописи «Пира», известные в настоящее время, относятся к XI в.). Наименование «Патарский» получило особое распространение и стало, можно сказать, знаменитым в Средние века в связи с исключительной популярностью апокрифического «Откровения о последних временах», составленного в VII в. и приписанного «Мефодию Патарскому» [4].

Необходимо отметить, что при внимательном чтении текста сочинения «О воскресении» со всей отчетливостью выясняется необоснованность мнения о том, будто св. Мефодий епископствовал в Патаре: из текста ясно следует, что автор этого диалога был в Патаре не постоянным жителем, а всего лишь гостем.

Наиболее надежно засвидетельствованным и общепринятым до по-

---

[1] Le-Quien. Op. cit., vol. I, p. 976.

[2] На половине дороги между Патарою и Олимпом находятся Миры — древняя епископская кафедра, митрополия Ликии.

[3] Zahn. Op. cit. S. 16 ff.

[4] M. B. Ogle. Petrus Comestor, Methodius and the Saracens. Speculum, Cambridge-Massachusettes, 1946, p. 318—324; M. Kmosko. Das Rätsel des Pseudo-Methodius. Byzantion, Bruxelles, 1931, vol. VI, p. 273—296.

следнего времени в патрологии считалось свидетельство блаж. Иеронима о епископстве св. Мефодия в Олимпе Ликийском. Как уже указывалось, это свидетельство было повторено Сократом. Надо полагать, что на основании этих двух указаний Олимп, как место епископского служения св. Мефодия, назван и в «Церковной истории» неизвестного сирийского компилятора VI в., приписываемой Захарии Митиленскому.

Необходимо отметить, что сохранившиеся до наших дней греческие и славянские рукописи творений св. епископа ни разу не называют его «Мефодием Олимпским»[1], только в некоторых сирийских сборниках выдержки — переводы из его произведений — обозначены, как принадлежащие «Мефодию Олимпскому».

Внутренние данные (правда, очень немногочисленные), имеющиеся в творениях св. Мефодия, на первый взгляд, свидетельствуют о вероятной возможности его епископства в Олимпе: в уже упоминавшемся сочинении «О воскресении» автор, в роли очевидца, повествует о горе Олимп, у основания которой и был расположен одноименный город, бывший в давние времена одним из видных членов известного «Ликийского союза».

Сопоставив все имеющиеся по этому вопросу данные, исследователи в свое время пришли к выводу, что епископство св. Мефодия в Олимпе Ликийском не подлежит сомнению. Т. Цан, Н. Г. Бонвеч, О. Барденгевер, отчасти А. Гарнак и многие другие специалисты-патрологи и знатоки древней церковной истории были убеждены в правильности своих выводов. Наименование «Мефодий Олимпский» сделалось общепринятым в науке. Русские богословы проф. А. И. Бриллиантов, митрополит Макарий (Оксиюк), проф. Н. И. Сагарда и проф. А. И. Сагарда тоже не сомневались в правильности наименования «Мефодий Олимпский».

Прежде чем переходить к дальнейшему изложению, необходимо еще раз подчеркнуть, что все возражения, делавшиеся против «Олимпа» в пользу «Патары», как следует из вышеприведенных данных, относящихся к этой теме, должны быть признаны несостоятельными. Можно сказать, что теория «Олимпа» вышла с честью из борьбы с теорией «Патары». Но, как оказалось, авторы, защищавшие версию епископства св. Мефодия в Олимпе, считали свои доводы настолько убедительными и неопровержимыми, что нашли возможным выступать против одного очень серьезного аргумента, говорящего отнюдь не в пользу Олимпа. Аргумент этот — многочисленные славянские рукописи, в заголовках которых св. Мефодий назван епископом Филиппийским[2].

Славянский перевод творений св. Мефодия, утверждающий его епископство в Филиппах (в Македонии), не одинок в этом вопросе: имеются и греческие рукописи, хранящиеся в Париже, в Риме и в Лондоне, представляющие собою сборники цитат из сочинений разных авторов, в которых выписки из творений св. Мефодия обозначены как принадлежащие «Мефодию, епископу Филипп»[3].

Вполне понятно, что совершенно игнорировать свидетельство указанных здесь рукописей было невозможно. Поэтому предлагались различные объяснения, имевшие целью доказать, что «Филиппы» отнюдь не могут конкурировать с «Олимпом» в вопросе о месте епископского служения св. Мефодия.

Т. Цан, например, утверждал, что исследователя нисколько не должно смущать то обстоятельство, что в славянских рукописях имеется

[1] Проф. Н. Г. Бонвеч в одной из своих статей, посвященных св. Мефодию, ошибочно утверждал, что «в рукописях он назван епископом Олимпа». Фактически ни одна из описанных рукописей не дает оснований к такому утверждению (Real-Encyclopädie für protest. Theologie und Kirche herausgegeb. v. Herzog und Hauck. 3 Auflage, B. XIII, S. 26).

[2] Имеющиеся в рукописях разночтения: «Пафилипийский», «Пафиликийский», «Памфилийский» и т. п. — сводятся к ошибкам переписчиков.

[3] Diekamp. Op. cit., S. 296—297; Harnack und Preuschen. Op. cit., S. 477.

обозначение «Мефодий, епископ Филиппийский». По его мнению, это наименование следует объяснить как ошибку, возникшую при переводе с греческого языка на славянский: словосочетание Μεθόδιος φιλόσοφος ἐπίσκοπος τῆς Λυκίας превратилось будто бы в «Мефодий, епископ Филиппийский». Следует иметь в виду, что Т. Цан имел только косвенные сведения о славянских рукописях творений св. Мефодия, сообщенные в свое время кардиналом Питрой (Analecta Sacra, III, 616) [1].

Н. Г. Бонвеч тоже сводит появление титула «Филиппийский» к ошибке переводчика, но считает, что «камнем преткновения» явилось не слово φιλόσοφος, а греческое название города Олимп, которое и было якобы переделано в «Филиппы» [2].

А. Гарнак указывает, что ни Ὄλυμπος, ни φιλόσοφος не могут сами по себе служить для такого объяснения происхождения эпитета «Филиппийский», которое обладало бы признаками неоспоримой достоверности [3], однако и этот авторитетнейший знаток церковной истории склоняется к общепринятому в науке наименованию св. Мефодия епископом Олимпским: именно такое наименование, прилагаемое к имени св. епископа, усвоено А. Гарнаком во всех его патрологических и церковноисторических сочинениях.

Есть все основания предполагать, что славянский переводчик, выполнивший свою работу, по-видимому, в X в. [4], имел перед собою такой сборник творений св. Мефодия, в котором он был вполне отчетливо назван на греческом языке «Филиппийским». Об этом свидетельствует наличие неоднократного наименования св. Мефодия «епископом Филиппийским» в заглавиях различных его сочинений, входящих в состав различных славянских рукописных сборников.

Не только рукописи свидетельствуют против «Олимпа». Еще более серьезные доводы против нахождения епископской кафедры св. Мефодия в этом городе имеются в арсенале исторической географии. Весьма сомнительно, существовала ли вообще епископская кафедра в Олимпе на исходе III столетия.

Для правильного решения этого вопроса необходимо иметь некоторое представление об истории города Олимпа [5]. Во времена процветания «Ликийского союза» (163 г. до Р. Х. — 43 г. по Р. Х.) Олимп в течение долгого времени был одним из виднейших членов этой политической организации и, наравне с Ксанфом, Патарою, Пинарою, Мирами и Тлосом, стоял во главе союзного совета. Страбон, говоря про Олимп, называет его «большим городом». Латинские авторы, упоминая Олимп, употребляют выражение urbs clarissima. У Цицерона имеется такой отзыв об Олимпе: «Urbs antiqua et omnibus rebus aucta et ornata».

В ту эпоху, когда Рим вел войну с Митридатом, чрезвычайно возросла активность морских разбойников, наводивших ужас на жителей прибрежных городов. Олимп жестоко пострадал от них, а один из вождей пиратов — Зеникет — сделал соседнюю гору центром своих разбойничьих вылазок; на склонах горы разбойниками был построен укрепленный замок с дозорной башней. Хозяйничая в прилегающих к городу районах, Зеникет делал отсюда свои дерзкие вылазки. Сервилий Исавр, предводитель карательной экспедиции римлян, изгнал отсюда морских разбойников, но во время военных действий Олимп вновь был сильно разрушен. Город подвергся в это время такому погрому, что еще Пли-

[1] Zahn. Op. cit., S. 18.

[2] N. G. Bonwetsch. Methodius von Olympus. I. Schriften. Erlangen und Leipzig, 1891, S. XXXIII.

[3] Harnack. Die Chronologie..., S. 147.

[4] Проф. Н. Г. Бонвеч и русские палеографы Горский и Невоструев относят перевод к XI в., а французский лингвист А. Вайян — к X в.

[5] Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft herausgegeben v. Pauly-Wissowa. B. XIII, S. 2270—2291.

ний Старший († 79 г. по Р. Х.) застал его в руинах. «Oppidum ibi fuit nunc sunt montana», — так пишет он об Олимпе в «Естественной истории» (V, 18, 100). Известно далее, что в 142 году по Р. Х. частично восстановленный Олимп еще раз был сильно разрушен землетрясением.

Солин (Solinus), писавший около 250 г., сообщает такие сведения: «Olympus quoque inter alia ibi oppidum fuit nobile, sed intercidit; nunc castellum est infra quod aquae regiae ob insigne fluoris spectaculo sunt visentibus» (Collecta rerum mirabilium, 39, 2).

Выражение «nunc castellum est» говорит о том, что былая слава города жила в середине III в. лишь в преданиях. Едва ли имеются, таким образом, веские основания для того, чтобы допустить возможность возникновения и существования епископской кафедры в таком незначительном и малолюдном в те времена селении[1]. Впоследствии Олимп, правда, был восстановлен и даже играл более или менее заметную роль среди других городов Ликии. Но это восстановление произошло, надо полагать, уже в IV в.; во всяком случае история знает Олимпийских епископов на Вселенских Соборах 431 и 451 гг.

Ф. Дикамп, взвесив все исторические данные, имеющие отношение к рассматриваемому вопросу, приходит к выводу о том, что св. Мефодий был епископом отнюдь не в Олимпе, а в Филиппах.

Ход его рассуждений представляется в следующем виде: память об архипастырском служении св. Мефодия в Филиппах потускнела уже в древности; отчасти это, может быть, объясняется тем, что его мученическая кончина совершилась в другом месте (в Халкиде), отчасти тем, что в его творениях имеется ряд ясно выраженных «ликийских» (даже «олимпских») мотивов; во всяком случае не подлежит сомнению, что значительная часть его произведений была написана еще в Ликии, но св. Мефодий епископом там не был; недаром в заглавиях ряда произведений он назван одним только именем «Мефодий» без епископского титула и без обозначения кафедры. Надо думать, что блаж. Иероним, хорошо зная о епископском достоинстве св. Мефодия и не имея вместе с тем сведений о том, где он епископствовал, усмотрел в тексте его творений достаточные, с его точки зрения, мотивы для помещения его епископской кафедры в Олимпе. На самом деле внимательное чтение текстов, как будто свидетельствующих в пользу «Олимпа», приводит к прямо противоположным выводам. Те исследователи, которые «вычитали» в творениях св. Мефодия подтверждение данных блаж. Иеронима, повторили на свой лад ту же ошибку, которая отмечена выше при разборе теории, помещающей епископскую кафедру св. Мефодия в Патаре.

Чрезвычайно авторитетное свидетельство в пользу епископства св. Мефодия в Филиппах имеется в одном из писем Иоанна Антиохийского († 441 г.), который играл видную роль во время несторианских споров. После примирения с св. Кириллом и осуществления унии он приблизительно в 435 г. направил специальное послание св. Проклу Константинопольскому[2]. В этом послании он усматривает, что современные ему восточные епископы и по духу и по букве содержат ту же самую веру, как и те епископы, пребывающие в любви Божией, которые жили ранее. Затем он перечисляет живших ранее этих епископов, указывая местности, представителями которых они являются: «...Intellegimus vero eam traditamque recipimus circa intellectum et verbum et sermonem, sicut hi qui ante nos fuerunt Deo amicissimi Episcopi, in occidente quidem Damasus, Innocentius, Ambrosius et alii patres, in Hellade vero et Illyrico Methodios et alii patres que pietate claruerunt, et in Africa Cyprianis, in Alexandria Alexander, Athanasius, Theophilus, in Constantinopoli Nectarius, Ioannes, Atticus, in Ponto qui circa Basilium

[1] Diekamp. Op. cit., S. 301—302.
[2] S. Baluzius. Nova collectio conciliorum, t. I. Paris, 1683, p. 892—894.

atque Gregorium, in Asia Amphilochius, Optimus, in oriente Eustathius, Meletius, Flavianus et omnes quicunque similiter talibus pietate micuerunt» [1].

Антиохийский епископ называет в своем послании ряд самых выдающихся представителей Православия из разных областей обширной Римской империи. Местом епископского служения св. Мефодия у него является не какой-нибудь город Ликии (и не Тир, который принадлежал к его собственному диоцезу), а Эллада и Иллирик [2]. Особенно характерно, что для такой обширной области наиболее видным и авторитетным представителем Православия назван именно св. Мефодий.

По связи мыслей здесь уместно еще раз вспомнить слова блаж. Иеронима о том, что св. Мефодий претерпел мученическую кончину в греческой Халкиде. Если бы св. Мефодий был епископом Олимпа, то едва ли это сообщение выглядело бы правдоподобным. Правда, в эпоху гонений не раз случалось так, что христианских мучеников увозили в дальнее изгнание и они кончали свою жизнь на чужбине. Но уже Тиллемоном было замечено, что в 311 г. Олимп и Халкида находились под управлением разных властителей. Азией управлял Максимин, Элладой—Ликиний. Едва ли осуществима была в этих условиях пересылка Ликийского епископа на Евбею [3]. В то же время Филиппы вместе с Евбеей находились под управлением Ликиния.

Как видно, Филиппы в качестве епископской кафедры св. Мефодия достаточно надежно засвидетельствованы заглавиями многих рукописей, посланием Иоанна Антиохийского и рядом историко-географических сопоставлений.

Чрезвычайно интересно отметить, что русские палеографы из «Общества Истории и Древностей Российских» уже давно — значительно раньше западных исследователей — считали принципиально правильным наименование св. Мефодия епископом Филиппийским. Об этом свидетельствует обозначение рукописи творений св. Мефодия XVII в., хранящейся в настоящее время в Москве в Библиотеке им. В. И. Ленина и вошедшей туда из собрания только что названного Общества. Сборник оформлен и записан как принадлежащий «Мефодию Филиппскому». Такое обозначение, по всей вероятности, сделано на основании заглавий, имеющихся в тексте рукописи, В. М. Ундольским (1815—1864), который был библиотекарем вышеупомянутого Общества [4].

Заканчивая обзор различных мнений, высказанных разными авторами о месте епископского служения св. Мефодия, можно с полной определенностью сказать, что Филиппы в Македонии должны быть признаны в настоящее время наиболее надежно удостоверенной кафедрой святителя, которого принято было в течение весьма долгого времени называть то Патарским, то Олимпским, то даже Тирским. К этому следует добавить, что «Филиппы» нельзя объяснить как обозначение, возникшее на основе знакомства с текстом творений св. епископа. В его произведениях нет даже малейшего намека на что-нибудь, из чего можно было бы «вычитать» указание на Филиппы, Элладу или Македонию. Таким образом, титул «Филиппийский епископ» не зависит от содержания его произведений, в то время как наименования «Патарский» и «Олимпский» в какой-то степени — может быть, даже в очень значительной — базируются именно на содержании произведений, неправильно понятых в свое время читателями.

[1] E. Schwartz. Acta conciliorum oecumenicorum. V. I, 3. Berlin, 1922, p. 208.

[2] Под «Иллириком» здесь подразумевается префектура «Иллирик», или «Иллирия». Филиппы в Македонии были, очевидно, в то время своего рода ключом к Элладе и всему Балканскому полуострову.

[3] Tillemont. Op. cit., p. 390.

[4] На обороте последнего листа рукописи (№ 137) имеются скрепы П. Строева, В. Ундольского и М. Хавского. Описание рукописи принадлежит П. Строеву (Библиотека Общества Истории и Древностей Российских. М., 1815, с. 49 и след.).

Вопрос о родине св. Мефодия едва ли можно было бы вообще ставить (за отсутствием прямых сведений о ней в церковном предании), если бы исследователями не были открыты возможные намеки на эту его родину в некоторых древних катенах, в которых содержатся отрывки из его толкований на книгу Иова. Согласно указаниям, имеющимся на полях катен, автором отрывков является «Мефодий Сидский»[1]. Т. Цан видит здесь указание на родину св. Мефодия и предполагает, что он имел в Сиде гражданство[2].

Ни об учителях, ни об образовании св. Мефодия сведений не имеется. Однако на основании знакомства с его творениями можно вывести заключение, что он, кроме глубокого знания Священного Писания, отличался большой осведомленностью и в области раннехристианской литературы. Внимательный читатель сочинений св. епископа легко может убедиться в том, что автор их был хорошо знаком с творениями апостольских мужей и апологетов, а также более близких к нему по времени знаменитых учителей Церкви — св. Иринея Лионского, Климента Александрийского и Оригена. Можно утверждать также, что св. Мефодию были столь же хорошо известны и те многочисленные произведения древнехристианской литературы, которые обычно обозначаются как апокрифические и которые играли исключительно важную роль в духовной жизни первоначальной иудео-христианской общины, а позднее, в значительной своей части, были источником вдохновений для многих представителей восточной богословской и аскетической литературы и гимнографии[3].

Произведения св. Мефодия свидетельствуют о том, что он был хорошо знаком с античной философией и литературой, владел искусством риторики и поэтическим мастерством.

Хотя в патрологической науке давно установилось мнение, что св. Мефодий — один из виднейших богословов Малоазийской школы[4], но особенности цитации Нового Завета, встречающиеся в его творениях, дают повод называть его имя рядом с именами святых Дионисия и Александра — типичных представителей Александрийской богословской школы[5]. Применяемые им экзегетические методы тоже во многом напоминают александрийцев. (Особенно характерно в этом отношении широкое использование им аллегории.)

Содержание произведений св. Мефодия свидетельствует о том, что он не малое время провел в Малой Азии — в Ликии — и прекрасно был знаком с местной обстановкой[6].

Здесь уместно привести некоторые — к сожалению, крайне малочисленные — данные из его произведений, имеющие автобиографический характер и позволяющие добавить ряд подробностей к чрезвычайно скудным сведениям о нем, сохраненным историей.

Жизнь св. Мефодия, по его собственным словам, не была свободна от треволнений. В сохранившемся на славянском языке трактате «О разлучении яди» («О различении яств») имеются такие слова: «Нам бы следовало удовольствоваться этими сочинениями, ибо многочисленны те (произведения), которые были составлены ранее. Обуреваемые многими искушениями, мы не нашли еще избавления от них. Ведь ты знаешь, Френопия, как совершавшая вместе с нами подвиги и принявшая участие во многих трудах и молитвах и лишениях (знаешь), как

---

[1] БО 509—519.

[2] Zahn. Op. cit., S. 18.

[3] J. Daniélou. Théologie de Judéo-Christianisme. Tournai, 1958, p. 147, 173, 346, 358.

[4] O. Bardenhewer. Geschichte der altchristlichen Literatur. B. II, Freiburg in Breisgau, 1903, S. 291—305.

[5] H. v. Soden. Die Schriften des Neuen Testaments. B. I, 3. Berlin, S. 1521—1522.

[6] Наибольшее число «Ликийских мотивов» находится в диалоге «О воскресении».

часто бывала ты со мною в каждом искушении (ради) слова! Какие страдания причинил мне сатана по окончании труда «О девстве» из-за этого сочинения! Какие напасти учинил он мне снова, не позволив кончить сочинение «О воскресении»! Он воздвиг (против) нас волны, как бы непроходимые горы, — говорю об обидах, — нагромождая искушения, так что мы не надеялись (остаться) в живых, хотя такие случаи служат на пользу. А нынешние люди больше любят клевету и мерзость, обвинения и обманы даже (по отношению) к благодетелям, охотнее слушая о ближних худое, нежели доброе. Однако, если и такие неприязненные бури обрушились на меня, я не перестану писать»[1].

Несмотря на эти неблагоприятные обстоятельства, св. Мефодий имел возможность создать ряд произведений, соединяющих высоту богословских умозрений с литературной и философской эрудицией. Стиль его сочинений почти всегда весьма своеобразен, а способ выражения мыслей имеет такой яркий индивидуальный отпечаток, что даже при чтении текста, сохранившегося лишь в славянском переводе, чувствуется особый «Мефодиевский» язык[2]. Из вышеприведенной выписки видно, что автор говорит о бедствиях, постигших его в связи с написанием сочинения «О девстве» (или «Пир десяти дев»), и скорбит о том, что ему не удалось закончить сочинение «О воскресении» в том объеме, в котором оно было запланировано. За отсутствием данных нельзя, однако же, представить себе, какого именно рода были эти бедствия и кто были те люди, которые упомянуты св. Мефодием в качестве обидчиков. Во всяком случае характерно, что эти жалобы св. Мефодия на неудачи и скорби имеют непосредственную связь с его литературной деятельностью, поскольку речь здесь идет о тех злоключениях, которые выпали на долю автора именно по поводу написанных им произведений. Он подчеркивает здесь же свое стремление продолжать литературную деятельность, несмотря ни на какие препятствия. Из этого можно сделать вывод, что св. Мефодий рассматривал свой писательский труд как дело чрезвычайной важности. Следует отметить при этом, что потомство знает св. Мефодия исключительно как церковного писателя.

По поводу тех невзгод, о которых говорит св. епископ, можно высказать лишь предположения, что он имеет здесь в виду, между прочим, то негодование, которое могло обрушиться со стороны противников на автора произведений, имевших своей задачей обличение инакомыслящих, в частности — надо думать — приверженцев Оригена, дуалистов и гностиков. Поскольку сочинение «О воскресении», своевременное завершение которого оказалось неисполнимым, впоследствии все же было дописано (в известном нам виде оно имеет вполне законченную форму, о чем ярко свидетельствует его конец)[3], постольку можно утверждать, что эпохи неурядиц и бедствий в жизни святителя чередовались с более благоприятными временами и он имел, после пережитых испытаний, возможность продолжать свои богословские труды.

На основании произведений св. Мефодия можно, до некоторой степени, реконструировать и ту обстановку, в которой протекала его литературная работа[4]. Мы имеем право представить его себе в окружении

---

[1] БО 427; Б. труды, II, 160.

[2] A. Vaillant. Le De autexusio de Méthode d'Olympe. Patrologia Orientalis, XXII, p. 634.

[3] БО 420—424; Б. труды, II, 152—153. Не исключена, конечно, возможность того, что первоначальный план произведения включал в себя значительно больше того, что было написано в последующее время.

[4] A. Puech e. Histoire de la littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du IV siècle. Vol. II. Paris, 1928, p. 513. В данном случае предлагаемая реконструкция многими своими частями висит, так сказать, в воздухе: нельзя поручиться безоговорочно, что собеседники и корреспонденты св. Мефодия, фигурирующие в его творениях, были реальными личностями. Но подобного рода допущения признаются, как правило, закономерными при анализе произведений древней литературы.

избранных друзей, почитателей и учеников, а также людей, ищущих истину, и любителей бесед на богословские и философские темы. Те лица, с которыми он общается, обладают, как и сам он, высокой умственной культурой. Круг тех вопросов и идей, внутри которого совершалось умственное движение в среде образованных христиан и других слушателей и корреспондентов св. Мефодия, был чрезвычайно обширен. Среди своих друзей он является авторитетным и уважаемым глашатаем истины, наставником и учителем, которого все слушают с вниманием. К нему стремятся, у него хотят поучиться, с ним переписываются. Во всей своей деятельности он выступает как последовательный и энергичный защитник чистоты церковного учения. Для этой цели он пользуется всевозможными средствами, какие находились в его распоряжении. Толкуя Священное Писание и используя известные ему труды христианских авторов, он не чуждается философской диалектики. Он умеет иллюстрировать свои положения не только библейскими цитатами и ссылками на классические произведения античной литературы, но и живыми примерами из окружающей действительности. Оставаясь постоянно на страже церковного предания, св. Мефодий стремится дать ответ на все запросы окружавшей его жизни духа и мысли, никогда не выпуская из вида высочайшие идеалы христианства.

Внутренняя обстановка в Церкви вызывает самые серьезные опасения св. епископа: он с горечью обличает понижение нравственного уровня клира и мирян, скорбит об отхождении многих из числа своих единоверцев от Евангельского идеала. С негодованием говорит он о тех христианах, которые живут «хуже некрещенных». С еще большей силой он обличает коррупцию, проникнувшую в клир и даже в среду епископов[1].

Надо полагать, что почти вся жизнь св. Мефодия прошла в Малой Азии — в Ликии, а епископское служение его в Филиппах, которое приходится на последние годы его жизни, было очень непродолжительным. (Может быть, этим обстоятельством отчасти объясняются вышеуказанные странности, встречающиеся в упоминаниях древних авторов о св. Мефодии, в частности у Евсевия Кесарийского, когда он называется по имени, но без епископского титула.)

Та решительность суждений, которой отмечены многие страницы творений св. Мефодия, та целеустремленность нравственных рекомендаций и тот энтузиазм, с которым он отстаивает святыню христианской веры и чистоту христианской жизни, то вдохновение, которое вложено им в начертанный им идеал христианского совершенства, — всё это заставляет видеть в нем одного из наиболее самобытных учителей древней Церкви, наделенных особым, харизматическим даром. Он посвятил свой богодарованный талант именно учительству, назиданию и наставлению своих слушателей, в числе которых, по обычаям того времени, могли быть не только полноправные члены общины, но и люди, заинтересовавшиеся христианством, ищущие истину, а также лица, в той или иной мере увлеченные различными модными гностическими и спиритуалистическими теориями, но не переставшие искать совершенства познания. Именно перед такой аудиторией — перед людьми, охваченными неодолимой жаждой истины, — св. Мефодий выступал как учитель христианской веры, как проповедник Евангелия. Его произведения носят на себе печать неповторимой своеобразности, которая сказывается и в их литературной форме — преимущественно диалогической, и в подборе и расстановке действующих лиц его диалогов, и в пейзаже, и в отдельных деталях и оборотах речи. Заслуживает внимания и то обстоятельство, что в большинстве случаев св. Мефодий выступает в своих произведениях под именем «Еввулия». Такое наименование весьма много-

[1] «О проказе» 16, 7—10; 17; 18 (БО 472—474; Б. труды, II, 182—183).

значительно. Εὐβούλιος — это тот человек, который хорошо знает свое дело, хорошо понимает его, полностью в нем осведомлен, а потому может дать хороший (εὐ) совет (βουλή). Не подлежит сомнению, что св. Мефодий хотел таким наименованием наиболее отчетливым образом охарактеризовать себя и взятую им на себя обязанность быть добрым советчиком, внимательным и заботливым указателем истинного пути, который ничем не насилует совести и разума людей, ждущих его наставлений.

Когда совершилось переселение св. Мефодия из Ликии в Македонию, как и при каких обстоятельствах он получил сан епископа и кафедру в Филиппах — всё это вопросы, на которые нет возможности найти хотя бы приблизительные ответы.

В распоряжении исследователей имеется только одно указание, весьма общего характера, на продолжительность жизни св. Мефодия. Автор «Панария» — св. Епифаний Кипрский, сохранивший в этом своем произведении большой отрывок из принадлежащего св. Мефодию сочинения «О воскресении», называет его «старцем»: «Ὁ καλλίων ἡμῶν πρεσβύτης καὶ μακαριστὸς ἀνὴρ Μεθόδιος»[1]. Такого рода наименование не дает, конечно, необходимых для историка данных, на основании которых можно было бы делать более или менее определенные выводы. Несомненно лишь то, что святитель дожил, по свидетельству автора «Панария», до преклонных лет. Древнее церковное предание именует св. Мефодия священномучеником.

Как все великие отцы Восточной Церкви, св. Мефодий представляется взору исследователя принципиальным борцом за идею, до конца преданным ей. Он готов положить свою душу за паству и, подобно св. Игнатию Богоносцу, мечтает о мученическом венце[2]. И венец этот действительно ждет его. Несмотря на длительный мир, которым пользовались христиане перед последним гонением, несмотря на благоприятные обстоятельства, способствовавшие распространению и утверждению христианства во многих областях Римского государства (особенно в Малой Азии), Церковь продолжала оставаться юридически недозволенным учреждением. Св. Мефодий ясно видел опасность, угрожавшую христианству, и знал, что гонения могут возобновиться в любой момент. Эта мысль неоднократно повторяется в его творениях[3].

Буря последнего гонения, налетевшая на Церковь в конце царствования Диоклетиана, положила насильственный конец плодотворной богословской деятельности св. Мефодия: он мученически скончался, вернее всего, в 311 г. Совершилось это, как сообщает блаж. Иероним, в греческой Халкиде[4]. В греческом месяцеслове говорится, что он скончался через отсечение главы. Это же известие подтверждено греческим синаксарием[5].

Неустойчивая и даже двусмысленная форма сообщения блаж. Иеронима о мученичестве св. Мефодия привела к тому, что некоторыми позднейшими исследователями было высказано сомнение в самом факте мученической кончины св. епископа[6]. Т. Цан, критикуя такую скептическую точку зрения, утверждает, что неясность текста не дает права отвергать общецерковное древнее предание о мученичестве св. Мефодия. Скептики, говорит Т. Цан, могли бы с гораздо бо́льшим основанием сослаться на отсутствие имени св. Мефодия в древнейшем мартирологе,

---

[1] Panarion, 67.

[2] «О воскресении» I, 16. 9 (БО 317; Ловягин, 237).

[3] «Пир» 8, 12—13 (БО 96—97; Ловягин, 100—101), «О проказе» 6, 1 (БО 457; Б. труды, II, 176); «О мучениках» (БО 520; Ловягин, 285).

[4] «Греческая Халкида» блаж. Иеронима, по общепринятому пониманию,— Халкида на о. Евбея. Было много и других пунктов с таким наименованием.

[5] Migne, PG, t. 18, col. 25.

[6] Dictionary of Christian Biography, ed. by Smith and Wace, v. III, p. 909.

который является, в основной своей части, сирийским переводом греческого календаря второй половины IV века. (Сирийская рукопись датируется 412 годом.) Но такого рода аргумент отнюдь не был бы убедительным, так как следует считать доказанным, что этот календарь был создан в арианских кругах, а св. Мефодий — последовательный антиоригенист — для ариан, больших почитателей Оригена, конечно, не был авторитетом и не заслуживал, с их точки зрения, внесения в мартиролог[1]. Даже некоторые выражения, типичные для доникейской эпохи, подмеченные впоследствии у св. Мефодия патриархом Фотием и могущие быть истолкованными в субординационистическом духе, очевидно не расположили ариан в пользу автора антиоригенистических произведений[2].

Всеобщее предание древней Церкви говорит о мученической кончине св. Мефодия. Кроме указанных выше свидетельств, следует упомянуть еще об одном свидетельстве, которое восходит к середине V столетия и относится к Востоку: речь идет о выписках, сделанных блаж. Феодоритом (в диалоге «Эранист») из сочинения св. Мефодия «О мучениках»; автор этого сочинения обозначен у блаж. Феодорита как «святой епископ и мученик»[3].

Глава II

ЛИТЕРАТУРНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СВЯТОГО МЕФОДИЯ

Общие замечания

Для суждения об объеме и характере литературного наследства, связанного с именем св. Мефодия, патрология располагает рукописным материалом различной сохранности и весьма разнообразного происхождения.

В порядке общих предварительных замечаний необходимо отметить, что, поскольку на греческом языке целиком сохранился текст лишь одного из его произведений («Пир десяти дев»), постольку научное исследование вопросов, относящихся к литературной деятельности св. Мефодия, в течение весьма долгого времени вращалось в сравнительно узкой сфере. Сфера эта была ограничена преимущественно изучением текста «Пира» и высказываниями древних авторов о его сочинениях, а также содержанием тех выписок и извлечений, которые в древности были сделаны из сочинений св. епископа разными лицами для различных целей. Остальные творения св. епископа долго были известны или в виде фрагментов, или только по названиям. (Правда, сочинение «О свободе воли» сохранилось на греческом языке не только в виде отдельных отрывков, но и в виде связного текста, однако текст этот включает в себя лишь две трети всего сочинения, так что в данном случае в распоряжении исследователя опять-таки имеется лишь большой фрагмент.)

Древние свидетельства о св. Мефодии и о его творениях, как бы они ни были лаконичны, сохраняют, конечно, свою значимость и в настоящее время. Необходимо иметь в виду, что сообщения древних писателей, относящиеся к автору — св. Мефодию, нередко сочетаются с выписками, которые они делают из его творений. Однако значительная часть этих выписок и заимствований или вовсе не озаглавлена, или приписана другим авторам. Следует также помнить, что основной интерес большинства древних авторов к произведениям св. Мефодия был очень часто обусловлен его общеизвестной оппозицией Оригену. Эта оппозиция сделала св. епископа желанным союзником всех позднейших анти-

[1] Zahn. Op. cit., S. 19—20.
[2] Migne, PG, t. 18, col. 23.
[3] Harnack und Preuschen. Op. cit., S. 473.

оригенистов и в то же время чрезвычайно подорвала его авторитет во мнении всех ревностных поклонников оригеновского богословия, которые были готовы объявить неправильным всякое суждение, не совпадающее с суждениями их учителя. Однако нельзя думать, что антиоригенистические тенденции св. Мефодия совершенно заслоняли собой в глазах древних авторов другие его произведения. (В частности, блаж. Иероним оценивал труды св. Мефодия не только с антиоригенистических позиций.)

Лишь с того времени, когда научному исследованию сделался доступным славянский перевод сборника творений св. Мефодия, наметился решительный прогресс в деле изучения его трудов и его богословия.

Известия о литературной деятельности св. Мефодия у древних авторов

На самом почетном месте среди древних писателей, свидетельствующих о литературной деятельности св. Мефодия, следует поставить блаж. Иеронима († 420), который дает, однако же, как отмечено было выше, не совсем отчетливые сведения о местонахождении его епископской кафедры и о времени его мученической кончины. Но, если география и хронология у блаж. Иеронима находятся не на должной высоте, то его осведомленность об объеме литературной деятельности св. Мефодия, к счастью для науки, стоит на гораздо более высоком уровне. Правильность этих сведений, сообщенных блаж. Иеронимом, подтверждается многочисленными данными из других источников. Ни у одного из близких по времени к блаж. Иерониму авторов нет столь обширного списка произведений св. Мефодия, какой приведен им в той же главе «De viris illustribus», в которой он говорит о св. Мефодии как о епископе сначала Олимпа, а затем Тира и где даются различные возможные даты его мученичества. Блаж. Иероним пишет, что св. Мефодий «...с блистательным и ясным красноречием написал книги «Против Порфирия» и «Пир десяти дев», превосходное сочинение против Оригена «О воскресении», против него же «О чревоволшебнице» и «О свободе воли», также толкования на книгу Бытия и на Песнь Песней и многое другое, что повсюду читается». Весьма характерно, что в этом перечне блаж. Иероним ставит на первое место книги «Против Порфирия». Блаж. Иероним упоминает о писательской деятельности св. Мефодия еще несколько раз[1].

Во всех упоминаниях, в которых речь идет о том, что было написано св. Мефодием против Порфирия, он представлен блаж. Иеронимом рядом с Оригеном, Евсевием, Аполлинарием как один из главнейших защитников христианства от нападок ученого язычества. В некоторых случаях блаж. Иероним говорит об апологетической деятельности св. Мефодия таким образом, что можно понять, будто св. епископ возражал не только Порфирию, но и Цельсу; однако, ввиду того, что о сочинении св. Мефодия против Цельса больше нигде не говорится, следует думать, что о Цельсе здесь сказано только в связи с Оригеновским сочинением «Против Цельса». Такое подчеркнутое выделение из числа произведений св. Мефодия тех книг его, которые были написаны против Порфирия, заставило некоторых исследователей прийти к одностороннему выводу, будто блаж. Иероним, если и был знаком с текстом Мефодиевских сочинений, то лишь в объеме этих книг[2].

Возможно допустить и другое объяснение отмеченного факта: по свидетельству самого блаж. Иеронима (в предисловии к сочинению «De viris illustribus»), его весьма интересовала христианская апологетика;

---

[1] Epist. 48 ad Pammachiam, Epist. 70 ad Magnum; Comment. in Daniel (praefatio et cap. 13); Contra Rufin, II, 33 (Cfr Harnack und Preuschen. Op. cit., S. 472).

[2] Bonwetsch. Die Theologie des Methodius. S. 3.

это его сочинение, являющееся первым опытом патрологии, было написано с целью опровержения насмешек язычников, которые уверяли, будто у христиан совершенно нет знаменитых ученых и писателей. Не исключена, следовательно, возможность того, что намеренное подчеркивание апологетической деятельности св. Мефодия у блаж. Иеронима находится в полном созвучии с основной тенденцией трактата «De viris illustribus». Другими словами, блаж. Иероним, усмотрев в творчестве св. Мефодия наиболее интересный, с его точки зрения, раздел именно в книгах «Против Порфирия», этим самым дает нам право высказать предположение, что христианская древность умела ценить литературную деятельность св. епископа не только из-за его оппозиции по отношению к Оригену, как это обычно отмечается исследователями. Блаж. Иероним ставит в вышеуказанном перечне полемику св. Мефодия против Порфирия на первое место и уже после этого, назвав «Пир десяти дев», выделяет в особую группу его антиоригенистические сочинения, причем указывает, что наиболее удачное из них — «О воскресении»; после этой группы указаны экзегетические сочинения и, наконец, после них «многие другие» (по-видимому, не достаточно хорошо известные блаж. Иерониму). Такая последовательность Иеронимова перечня позволяет предположить, что он был более или менее близко знаком с многими произведениями св. Мефодия, а не с одними только книгами «Против Порфирия» [1].

Весьма лаконичным, но зато ближайшим по времени к эпохе св. Мефодия является отзыв о нем св. Евстафия Антиохийского († после 330 г.), который, возможно, был его соотечественником. Этот последовательный противник арианства, по свидетельству блаж. Иеронима, составил много антиарианских сочинений. Из многочисленных творений его сохранилось только одно произведение «О чревоволшебнице — против Оригена». В тексте этого трактата упоминается о сочинении св. Мефодия «О воскресении», причем автор сочинения назван по имени и признан достойным святой памяти. Если св. Евстафий действительно был соотечественником св. Мефодия, то это его свидетельство следует признать имеющим особое значение [2].

Виднейший антиоригенист конца IV в. — св. Епифаний Кипрский († 403) — считал Оригена отцом всех ересей, а в особенности арианства. Усмотрев в лице св. Мефодия весьма желанного для него союзника, св. Епифаний не раз отзывается о нем с величайшей похвалой. В «Панарии» св. Епифания содержится значительный отрывок сочинения «О воскресении», о котором свидетельствовал и св. Евстафий. Наименовав св. Мефодия мужем ученым и крепко подвизавшимся за истину, автор «Панария» делает замечание о том, что св. Мефодий писал и прозою и стихами [3].

Арианский церковный историк Филосторгий (V в.) кратко упоминает об оппозиции св. Мефодия язычнику Порфирию, называя в той же связи имена еще двух противников Порфирия, а именно: Аполлинария и Евсевия [4].

Сократ Схоластик (V в.), все симпатии которого были на стороне Оригена, дает о св. Мефодии недружелюбный отзыв, отмечая его антиоригенистические тенденции. Упомянув о его епископстве в Ликийском Олимпе, Сократ утверждает, что в диалоге, озаглавленном «Ксенон» (Ξένον), св. Мефодий, ранее нападавший на Оригена, как бы отказываясь от прежнего мнения, говорит «теперь» о нем (т. е. об Оригене)

---

[1] Bardenhewer. Op. cit., S. 292 ff. Patrologie, 3 Auflage, S. 154.
[2] Migne, PG, t. 18, col. 660; Harnack und Preuschen. Op. cit., S. 471; Bardenhewer. Op. cit., S. 97—98.
[3] Harnack und Preuschen. Op. cit., S. 472; Bardenhewer. Op. cit., S. 292.
[4] Harnack und Preuschen. Op. cit., S. 473.

с удивлением. Исследователи находят возможным допустить, что этот диалог, более никем не упоминаемый, тождествен с сочинением св. Мефодия «О сотворенном» (Περὶ τῶν γενιτῶν), отрывки из которого сообщает патриарх Фотий. В той выписке, которая сделана Фотием, речь идет о некоем Ксеноне; против этого Ксенона выступает автор диалога, причем Ксенон является защитником оригенизма. Вполне возможно, что его имя служит заглавием, которое было дано диалогу самим автором, в соответствии с античными традициями. Этот прием употребляется св. Мефодием в сочинении «О воскресении», которое по имени главного «совопросника» иногда называлось «Аглаофон». (Вернее всего предположить, что основными авторскими заглавиями диалогов были «Аглаофон» и «Ксенон», а названия «О воскресении» и «О сотворенном» являются позднейшими подзаголовками, имеющими своей задачей вскрыть основное содержание произведений.) О. Барденгевер отмечает, что указание Сократа на ту дань удивления, которую якобы отдал здесь св. Мефодий Оригену, отнюдь не должно смущать читателей: если даже это свидетельство Сократа основано на правильно понятом факте (проверить этого мы не можем, поскольку неизвестно, что́ именно подразумевал в своем отзыве Сократ), то и в таком случае следует помнить, что уважение и полемика отнюдь не исключают друг друга. Таким образом, здесь вовсе нет речи о каком бы то ни было изменении принципов; самая мысль о возможности такого изменения находится в полном противоречии с тем впечатлением, которое создается у каждого беспристрастного исследователя, изучающего творения св. Мефодия. По всей вероятности, антиоригенистические мотивы в его произведениях постепенно нарастали и становились всё более ощутимыми [1].

Блаж. Феодорит († 458), подтверждая факт мученической кончины св. Мефодия, делает извлечения из его сочинения «О мучениках» (Περὶ τῶν μαρτύρων). Кроме того, у блаж. Феодорита имеются намеки на сочинение «О воскресении», засвидетельствованное многими другими авторами [2].

Прокопий Газский, жизнь и деятельность которого протекала на рубеже V и VI столетий, бегло использует творения св. Мефодия в своих комментариях на Восьмикнижие и один раз, говоря о сочинении «О воскресении», называет св. Мефодия по имени [3].

Андрей, митрополит Кесарии Каппадокийской, составивший толкование на Апокалипсис, называет в предисловии к этому сочинению имя св. Мефодия рядом с именами Папия, Иринея и других защитников Православия и объявляет его своим союзником, а затем еще несколько раз ссылается на него и делает небольшое заимствование из «Пира десяти дев», написанного св. Мефодием. О времени жизни и деятельности Андрея Кесарийского имеются различные предположения, причем крайними границами здесь являются, с одной стороны, VI, а с другой — X в. Если бы была доказана более поздняя дата, то можно было бы считать более или менее вероятным мнение Дикампа о том, что заимствование, сделанное Андреем Кесарийским, представляет собою не непосредственное использование творения св. Мефодия, а выписку из компиляций Экумения [4]. Однако это предположение представляется малообоснованным. Характерной чертой мирососозерцания Андрея Кесарийского является его ярко выраженный последовательный антиоригенизм; он воздерживается даже от простого упоминания имени Оригена и объявляет своим первейшим союзником не кого иного, как св. Мефодия,

---

[1] Там же; Bardenhewer. Op. cit., S. 292; Vaillant. Op. cit., p. 652.
[2] Bardenhewer. Op. cit., S. 303; Harnack und Preuschen. Op. cit., S. 473.
[3] Harnack und Preuschen. Op. cit., S. 474.
[4] Sitzungsberichte der Berliner Akademie, 1901, S. 1054; Historische Jahrbücher, 1897, S. 1, 602.

который так часто привлекал к себе внимание церковных деятелей именно благодаря своей полемике с Оригеном. Имеются достаточно веские данные в пользу того, что эпохой появления толкования на Апокалипсис, написанного Андреем Кесарийским, следует считать именно VI в., когда с особой силой проявились антиоригенистические настроения [1].

Леонтий Византийский, один из виднейших богословов первой половины VI в., причисляет св. Мефодия, вместе с Игнатием Богоносцем, Иринеем, Иустином Философом, Климентом и другими учителями древней Церкви, к сонму виднейших богословов, которые жили до времени Константина. У Леонтия нет ссылки ни на одно из произведений св. епископа, но эпитет «Патарский», присоединенный Леонтием к его имени (в сочинении «О сектах» III, 1), заставляет предположить, что автор этого сочинения был знаком по крайней мере с одним из его произведений, а именно — с сочинением «О воскресении», которое начинается (в славянском переводе) словами «Доидох прежде дний сих в Патары». Эти слова, как уже было отмечено выше, вероятно, явились причиной, заставившей Леонтия и его современников предположить, что св. Мефодий был Патарским епископом [2].

Имя св. Мефодия было названо, вместе с именами других авторитетнейших отцов Церкви, на Третьем Вселенском Соборе в Ефесе в прошении, которое было подано императорам Феодосию и Валентиниану от лица диакона Василия и «прочих монахов». Хотя при имени св. Мефодия не стоит никакого эпитета, но о его идентичности в данном случае, по суждению исследователей церковной литературы, не приходится сомневаться [3].

Не называя ни одного произведения св. Мефодия, Иоанн Антиохийский (V в.) причисляет его к виднейшим борцам за Православие [4].

Автор «Схолий» на сочинения Дионисия Ареопагита (может быть, св. Максим Исповедник), наименовав св. Мефодия мучеником и епископом Олимпийского Адрианополя в Ликии, упоминает о его произведении «О воскресении» [5].

Анастасий, настоятель Синайского монастыря (VII в.), упоминает о литературной деятельности св. Мефодия в своих размышлениях о «Шестодневе». В сочинении «Об образе Божием в человеке» Анастасий Синаит упоминает о рассуждениях св. Мефодия о красоте души, о кознях демонов и о том, что человек сотворен по образу Божию. Здесь, очевидно, подразумевается «Пир десяти дев», откуда Анастасием Синаитом и заимствованы эти высказывания св. Мефодия [6].

Герман, патриарх Константинопольский († 733), говорит об Оригеновском теле воскресения, ссылаясь на «Великого Мефодия», но точно не обозначает, откуда он берет свои сведения. Можно думать, что он имеет в виду сочинение «О воскресении», хотя характер употребленных им выражений не такого свойства, чтобы можно было утверждать, что этот автор был непосредственно знаком с творениями св. Мефодия [7].

Евстратий (VII в.) говорит о св. Мефодии как о противнике Оригена и называет его автором сочинения «К Аглаофону» («О воскресении») [8].

Евсевий, епископ Солунский, написавший сочинение против заблуждений монофизита монаха Андрея, называет св. Мефодия в числе вели-

---

[1] Harnack und Preuschen. Op. cit., S. 473.
[2] Там же.
[3] Там же.
[4] Schwartz. Op. cit., p. 208.
[5] Harnack und Preuschen. Op. cit., S. 473.
[6] Там же. с. 471, 474.
[7] Там же.
[8] Там же.

чайших отцов Церкви. Как будто и его противник согласен с ним в оценке деятельности св. Мефодия. Отрывки из сочинений обоих авторов — православного и монофизита — сохранены в «Библиотеке» патриарха Фотия [1].

Иоанн Солунский называет имя св. Мефодия вместе с именами св. Василия и св. Афанасия, усваивая всем трем святителям эпитет «Великий». Сведения об этом сохранены в актах Седьмого Вселенского Собора, в которых цитируется отрывок из сочинения Иоанна Солунского. Упоминание имени св. Мефодия рядом с именами величайших богословов Востока свидетельствует о том уважении, которым пользовался в эту эпоху св. Мефодий [2].

Св. Иоанн Дамаскин в своих богословских трудах неоднократно обращается к творениям св. Мефодия и делает из них выписки с обозначением автора и заглавия цитируемого сочинения. Наиболее обширное использование различных творений св. Мефодия имеется в «Священных параллелях» [3]. В тщательно проверенном сборнике цитат, включенных в «Священные параллели» из произведений доникейских отцов Церкви, который составлен К. Голлем, имеются различные по объему выписки из следующих творений св. Мефодия: «О свободе воли», «О воскресении», «Пир десяти дев», «О мучениках», «Против Порфирия». К. Голль отмечает, что только выписки, сделанные из первых трех указанных здесь сочинений, можно приписывать с полной уверенностью составителю сборника, а выписки из сочинений «Против Порфирия» и «О мучениках» относятся к числу позднейших дополнений. У Н. Г. Бонвеча использованы также выписки из сочинения св. Мефодия «О проказе», имеющиеся в «Священных параллелях» [4]. Кроме «Священных параллелей», св. Иоанн Дамаскин делает выписку из сочинения св. Мефодия «О воскресении» (с указанием автора) во «Втором слове об иконах» [5].

Патриарх Фотий имел в своем распоряжении сборник творений св. Мефодия, не вполне тождественный по своему составу с тем сборником, который сохранился в древнем славянском переводе. Патриарх Фотий читал эти творения, сделал из них обширные выписки в своей «Библиотеке» и снабдил их примечаниями. В «Библиотеке» названы трактаты св. Мефодия: «О воскресении», «О сотворенном», «О свободе воли» и «О девстве» [6].

---

[1] Bonwetsch. Die Theologie..., S. 4.

[2] Harnack und Preuschen. Op. cit., S. 475.

[3] Некоторые исследователи считают, что «Священные параллели» только по недоразумению можно связывать с именем Иоанна Дамаскина (см. F. Loofs. Studien über die dem Johannes v. Damascus zugeschriebenen Parallelen. Halle, 1892). Другие авторы стоят на иной позиции и рассматривают «Священные параллели» в тесной связи с обширными богословскими трудами Дамаскина (K. Holl. Die Sacra parallela des Johannes Damascenus. Leipzig, 1896, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra parallela (Texte und Untersuchungen. B. XX. Leipzig, 1899).

[4] БО 455—469.

[5] Holl. Fragmente..., S. 162—209.

[6] Примечания патриарха Фотия к названным творениям довольно своеобразны. Для их правильного понимания необходимо иметь в виду, что св. Мефодий, будучи богословом доникейского периода, говоря о Лице Иисуса Христа, употреблял иногда выражения субординационистического характера. В связи с этим патриарх Фотий высказал мысль о том, что здесь имеются позднейшие еретические вставки в первоначальный текст. Такая постановка вопроса не содержит в себе ничего, что стояло бы в противоречии с общеизвестными сведениями об уровне церковноисторических знаний у современников патриарха Фотия; однако патрологи отмечают, что в той же «Библиотеке», говоря про св. Ипполита, патриарх Фотий допускал мысль о постепенном развитии богословских формулировок и терминов; таким образом, напрашивается вывод, что патриарх Фотий как будто впадает в противоречие самому себе. К сказанному следует добавить, что упоминания о св. Мефодии имеются и в других произведениях патриарха Фотия («О Святом Духе», гл. 75; «Против латинян» I, 24). В этих сочинениях патриарх Фотий дает о св. Мефодии такой отзыв, который совпадает по своему духу с его отзывом о св. Ипполите (Harnack und Preuschen. Op. cit., S. 475; Bonwetsch. Die Theologie ..., S. 6).

Возможно предположить, что тому же патриарху Фотию принадлежит отрывок с упоминанием о св. Мефодии как об учителе Церкви, приписываемый, хотя и недостаточно обоснованно, Георгию Коркирскому [1].

Экумений, предполагаемый автор компилированных толкований на Деяния, на Послания и на Апокалипсис, делает ряд заимствований из сочинения св. Мефодия «О воскресении» (эти заимствования не имеют буквального характера). В предисловии к комментарию на Апокалипсис Экумений говорит о том, что цитируемое им сочинение принадлежит «Премудрому Мефодию, епископу Патарскому» [2].

Иаковитский епископ Дары в Месопотамии Иоанн (первая половина IX в.) восхваляет св. Мефодия в своих книгах «О воскресении тел», имея в виду его сочинение с аналогичным заглавием [3].

Свида поместил в свой лексикон те сведения о св. Мефодии, которые даны у блаж. Иеронима, добавив от себя пояснение, что Олимп Ликийский есть «то же, что и Патара». (Такое же повторение сведений, заимствованных у блаж. Иеронима, делает западный автор IX в. Фрекульф, причем в его текст вкрались ошибки, искажающие смысл сообщаемого материала.) [4]

Указания на литературную деятельность св. Мефодия — самого общего характера — имеются в Римском Мартирологе, в греческом Месяцеслове (под 20 июня) и в синаксарии в Минее (под 10 июля). Синаксарий, кроме того, приписывает св. Мефодию то знаменитое «Откровение о последних временах», которое было известно в средние века с его именем, но фактически не имеет ничего общего с его подлинными творениями.

В тексте греческой службы в день памяти св. Мефодия имеются указания на «Пир десяти дев» и на сочинение «О воскресении» (перевод этой службы имеется в славянской июньской Минее).

Неизвестный по имени переводчик творений св. Мефодия на славянский язык, живший, вероятно, в X веке, имел в своем распоряжении сборник Мефодиевых творений, приближающийся по полноте к тому перечню, который дан блаж. Иеронимом, но состав этого сборника несколько отличался от перечня блаж. Иеронима, а также от того сборника, который был в руках у патриарха Фотия. В славянском переводе имеются следующие произведения:

1) «О свободе воли»,
2) «О жизни и разумной деятельности»,
3) «О воскресении»,
4) «О различении яств и о телице, упоминаемой в книге Левит»,
5) «О проказе»,
6) «О пиявице, о которой говорится в книге Притчей, и о словах «Небеса проповедуют славу Божию»» [5].

Кроме творений, составляющих в своей сумме то, что проф. Н. Г. Бонвеч называет «Славянский corpus Methodianum», в тексте сла-

---

[1] Harnack und Preuschen. Op. cit., S. 476.
[2] Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher, 1933, S. 335.
[3] Herzog und Hauck. Real-Encyclopädie..., 3 Auflage, B. IX, S. 615.
[4] Harnack und Preuschen. Op. cit., S. 476.
[5] Рукопись ГПБ, Q I 265 и др. См. К. Калайдович и П. Строев. Обстоятельное описание славяно-российских рукописей, хранящихся в Москве в библиотеке Ф. А. Толстого, М., 1825, отд. II, № 56; А. Горский и К. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской Синодальной Библиотеки, М., 1859, отд. II, № 110, с. 16—27.

Название «Пафилипийский», нередко стоящее в заглавии славянских рукописей при имени св. Мефодия, как уже было указано, является, очевидно, искажением слова «Филиппийский». В рукописи Ленинградской Государственной Публичной Библиотеки Q I 265 позднейшим почерком надписано над текстом первого листа «Мефодие Патарьский». Подобные позднейшие надписи имеются и в других славянских сборниках.

вянских рукописей поименованы еще два творения: «О девичестве» («О девстве» или «Пир десяти дев») и «О теле». Эти сочинения поименованы в трактате «О различении яств» (I, 1) и в трактате «О пиявице» (X, 4). Сочинение «О теле» больше нигде не упоминается.

В дополнение ко всему сказанному о свидетельствах древних авторов, относящихся к объему литературной деятельности св. Мефодия, можно указать на интересную находку, сделанную в 1887 г. в библиотеке Иверского монастыря на Афоне. На последних листах рукописи XVII в., содержащей в себе собрание церковных песнопений (ноты и текст), имеется каталог книг на греческом языке, где среди произведений Егизиппа, Игнатия Богоносца, Иринея Лионского, Иустина Философа, Ипполита, Евстафия, Амфилохия, Флавиана, а также Евсевия Кесарийского и ряда других церковных писателей указаны следующие творения св. Мефодия: книга «Против Порфирия», «Пир десяти дев», «О воскресении», «О свободе воли», «Толкование на Песнь Песней». Комментируя эту находку, А. Гарнак и Э. Прейшен высказывают предположение, что составитель указанного каталога едва ли имел все эти произведения в своих руках, и считают гораздо более вероятной догадку, будто бы этот список является лишь заметкой, сделанной на основании данных, заимствованных из различных литературных источников позднейшего периода. Сам автор находки — Ф. Мейер, хорошо изучивший книгохранилища и рукописи афонских монастырей, считает, что открытый им каталог, возможно, является перечнем книг, бывших в распоряжении у составителя списка [1].

Анонимное и неправильно озаглавленное использование творений святого Мефодия в древности

На долю произведений св. Мефодия выпала весьма своеобразная участь: их чрезвычайно усердно использовали не только его единомышленники, но и его принципиальные противники. Нередко цитирующие обходились без обозначения имени используемого ими автора, а иногда приписывали творения св. Мефодия другому лицу. Указанные обстоятельства далеко не в одинаковой степени отразились на судьбе различных произведений: анонимному использованию в широком масштабе подверглись лишь немногие сочинения св. Мефодия. Особое внимание позднейших исследователей привлекли к себе те методы, с помощью которых анонимные выписки из творений св. Мефодия оказались включенными в текст сочинений Оригена, а также в текст произведений Евсевия Кесарийского. Этот последний приписал заимствование, сделанное им у св. Мефодия, другому автору (Максиму). Частичное текстуальное совпадение этих двух групп анонимных выписок из произведений св. Мефодия повлекло за собой ряд дальнейших недоразумений, которые лишь сравнительно недавно были расшифрованы трудами патрологов разных стран.

Наиболее ранним автором, использовавшим без обозначения источника текст творений св. Мефодия «О воскресении» и «О свободе воли», является аноним, написавший в самом начале IV в. трактат, известный в настоящее время как диалог «О правой вере в Бога» (Περὶ τῆς εἰς Θεὸν ὀρθῆς πίστεως — Dialogus de recta in Deum fide [2]. В латинском переводе Руфина имеются данные о том, что первоначальный греческий текст, с которого производился перевод, был написан еще в эпоху гонений,

[1] Harnack und Preuschen. Op. cit., S. 470; Ph. Meyer. Der griechische Ireneus und der ganze Hegesippus im XVII Jahrhundert (Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1890, S. 155—158).

[2] Объем заимствований из сочинения «О свободе воли», входящих в состав диалога «О правой вере в Бога», значительно больше, чем объем соответствующих заимствований из трактата «О воскресении».

тогда как имеющийся в настоящее время в распоряжении исследователей греческий текст представляет собою не первоначальную редакцию, а переделку, относящуюся ко времени Константина Великого.

Диалог ведется в следующих рамках: с одной стороны выступает защитник Православия — Адамантий, с другой — защитники различных лжеучений (числом пять). Диалог распадается на две части: первая посвящена опровержению учения маркионитов, вторая направлена против последователей Вардесана и Валентина. В качестве арбитра, призванного решить, кто из спорящих является победителем, выступает язычник, который, выслушав все речи, отдает пальму первенства апологету Православия — Адамантию, а затем сам принимает христианство. В первой части диалога в основу текста положено сочинение против Маркиона, действительным автором которого специалисты считают Феофила Антиохийского. Во второй части широко использованы трактаты св. Мефодия «О свободе воли» и «О воскресении» [1].

Диалог «О правой вере в Бога» уже в древности сделался камнем преткновения для исследователей; великие каппадокийцы — св. Василий Великий и св. Григорий Богослов — впали в двойную ошибку, приняв имя защитника Православия, фигурирующего в диалоге, за имя автора сочинения и смешав этого «Адамантия» с Оригеном (должно быть, поводом к этому явилось общеизвестное наименование Оригена — Ἀδαμάντιος). Блаж. Феодорит, территориально более близкий к месту возникновения диалога (северо-западная часть Сирии, примыкающая к Малой Азии), называя автора диалога «Адамантием», уже не смешивает его с Оригеном, но все остальные его современники сделались жертвами вышеуказанной ошибки, которая послужила причиною дальнейших недоразумений: в силу сложившихся условий диалог «О правой вере в Бога» был надолго включен в число творений Оригена. Это выглядит по меньшей мере странно, поскольку в диалоге широко использованы антиоригенистические произведения св. Мефодия. (Объем заимствований, сделанных автором диалога из этих сочинений св. епископа, с подробным обозначением всех отрывков, выписанных почти дословно, а также и тех выражений диалога, которые стоят в связи с ходом мыслей св. Мефодия, указан А. Гарнаком и Э. Прейшеном [2]). Многие из числа позднейших исследователей не скупятся на весьма резкие суждения об анонимном авторе диалога: если одни из них говорят о плагиате, то другие, анализируя план диалога, утверждают, что целостность произведения была принесена в жертву удовольствию компилирования. Имеется и мнение о том, что «грубый» способ вставки заимствования, сделанного из сочинения св. Мефодия, свидетельствует о невысоком качестве сочинителя диалога как литератора [3].

Т. Цан, посвятивший «Диалогу о правой вере в Бога» специальное исследование, находит, однако, возможным допустить, что в данном случает имеет место не преднамеренный плагиат, а лишь свойственный многим авторам древности литературный прием, не вполне созвучный с позднейшими обычаями [4]. Совершенно иначе рассматривает эти заимствования из трактата «О свободе воли», имеющиеся у «Адамантия», А. Вайян: он высказывает предположение, что диалог «О правой вере в Бога» мог быть составлен кем-либо из учеников св. Мефодия под его непосредственным руководством [5].

---

[1] Zahn. Der Dialog des Adamantius mit den Gnostikern (Zeitschrift für Kirchengeschichte, B. IX, 1888, S. 193 ff. 222 ff); Harnack und Preuschen. Op. cit., S. 470—471, Bardenhewer. Op. cit., S. 248—255, 497—498.

[2] Harnack und Preuschen. Op. cit., S. 471.

[3] Harnack. Die Chronologie..., B. II, S. 149—151.

[4] Zahn. Der Dialog..., S. 237.

[5] Vaillant. Op. cit., p. 648—650.

До появления вышеупомянутого исследования Т. Цана раздавались голоса, утверждавшие, что плагиат был совершен не только автором диалога «О правой вере в Бога», но якобы и автором сочинений «О свободе воли» и «О воскресении», тогда как первоначальным источником для них обоих считался некий христианский философ Максим, о котором говорится в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского (V, 27) [1]. Другие авторы говорили не о плагиате, а об обычном использовании в сочинениях св. Мефодия трудов философа Максима [2].

Виновником таких неправильных представлений явился Евсевий Кесарийский. Он даже включил в свое «Евангельское приготовление» (VII, 22) значительный отрывок из сочинения «О свободе воли», назвав своим источником сочинение «философа Максима», бывшего якобы современником Септимия Севера. Евсевий указывает, что цитируемое им сочинение «Максима» носит название «Περὶ τῆς ὕλης» («О материи»).

Несмотря на весьма скудные и неубедительные сведения о «Максиме», сообщаемые Евсевием и никем более не подтверждаемые, авторитет «отца церковной истории» казался настолько непререкаемым, что некоторые исследователи в течение долгого времени ставили своей задачей доказать правоту Евсевия, набрасывая одновременно тень на имя св. Мефодия, которого обвинили в использовании плодов чужого труда. Между тем, как это доказано позднейшими патрологическими исследованиями, упоминаемого Евсевием философа Максима христианская древность вовсе не знала. А. Гарнак и Э. Прейшен на основании сопоставления всех привлеченных для решения этого вопроса текстов приходят к выводу, категорически сформулированному в словах: «Максима следует вычеркнуть из списков церковных писателей» [3].

Поскольку речь идет о Евсевии Кесарийском, постольку здесь еще раз необходимо вспомнить, что св. Мефодию не отведено должное место там, где следовало бы ожидать наиболее подробных сведений о нем, а именно — в «Церковной истории» Евсевия. Как видно, Евсевий не только замалчивает труды св. Мефодия, но и приписывает его сочинение другому лицу — мифическому философу Максиму, якобы жившему во времена Септимия Севера. Является ли утверждение Евсевия преднамеренной ошибкой или нет — это загадка, для расшифровки которой пока нет необходимых данных. Во всяком случае можно утверждать, что, если бы все наши сведения об отношении Евсевия к деятельности св. Мефодия ограничивались только проблемой «Максима», то было бы больше шансов склониться к допущению непреднамеренной в данном случае ошибки. Но в числе тех материалов, которыми располагает патрология, имеется еще одно свидетельство, уже упомянутое выше и выставляющее Евсевия в крайне невыгодном для него свете; следует вспомнить о сохраненных блаж. Иеронимом словах самого Евсевия, которые содержатся в его VI книге «Апологии Оригена» [4]. Евсевий, пытаясь защитить память Оригена от той критики, которая содержится в антиоригенистических выступлениях св. Мефодия, утверждает, что св. Мефодий прежде относился к доктринам Оригена очень снисходительно, а впоследствии стал полемизировать с ним. В связи с этим стоит мысль о том, что св. Мефодий, как человек, считавшийся ранее с авторитетом Оригена, не имел никакого права писать впоследствии против Оригена.

Таким образом, имеются данные, исходящие от блаж. Иеронима, согласно которым Евсевий не только знал имя св. Мефодия, но и был знаком с содержанием его произведений. Сомневаться в достоверности

---

[1] Smith and Wace. Dictionary. Vol. III, p. 909.
[2] Herzog und Hauck. Real-Encyclopädie..., 2 Auflage, B. IX, S. 724—726.
[3] Harnack und Preuschen. Op. cit., S. 786—787.
[4] Hieronimus. Advers. Rufin., I, 11.

свидетельства блаж. Иеронима нет оснований: речь идет о прямой цитате из VI книги Евсевиевой «Апологии Оригена», причем эта цитата является составной частью полемики антиоригениста Иеронима с оригенистом Руфином[1]. Остается только удивляться тому, что Евсевий в своей «Церковной истории» не обмолвился ни словом об одном из выдающихся церковных авторов, который был к тому же его старшим современником. Не исключена, как видно, и возможность того, что, не довольствуясь этим, Евсевий с умыслом приписал сочинение, заведомо известное ему как принадлежащее св. Мефодию, какому-то Максиму. Если это действительно так, то мы имеем в данном случае исключительно яркое проявление авторского пристрастия, обусловленного оригенистическими тенденциями Евсевия Кесарийского.

Необходимо, однако, оговориться, что существует и другое мнение: может быть, Евсевий Кесарийский был введен в заблуждение надписью, кем-то сделанной на имевшемся в его распоряжении экземпляре трактата «О свободе воли», автором которого был поименован какой-то мифический Максим-философ. В таком случае с памяти Евсевия снимается подозрение в намеренном приписывании творений св. Мефодия другому лицу, но факт замалчивания его литературной деятельности остается[2].

Уже в IV в. было установлено родство отрывка из сочинения «О свободе воли», цитируемого Евсевием в «Евангельском приготовлении», с соответствующими строками диалога «О правой вере в Бога». Это наблюдение принадлежит св. Василию Великому и св. Григорию Богослову, которые процитировали указанный текст в своей «Филокалии», составленной из произведений Оригена, а затем отметили в особом примечании указанное сходство. Подлинное произведение было для них неизвестно, а «Адамантий», являясь в их глазах автором названного диалога, был принят ими за Оригена. Самую цитацию они ведут, однако же, не по «Адамантию», а по Евсевию[3].

К числу ранних заимствований, сделанных из сочинения «О свободе воли», принадлежит весьма обширная выписка (в свободном переводе на армянский язык), включенная в состав «Книги опровержений» Езника Кохбаци, который был учеником Месропа-Маштоца, родоначальника армянского просвещения. Езник, по-видимому, епископствовал в Багреваде (Багреване) в Армении в середине V столетия и был участником собора в Арташате в 449 г. Не называя автора, Езник перевел почти целиком сочинение св. Мефодия и внес его как одну из важнейших составных частей в свою «Книгу опровержений», напоминающую по плану «Философумены» св. Ипполита Римского[4].

Император Юстиниан, поставив перед собой задачу разгромить оригенизм, издал серию антиоригенистических трактатов; в одном из них («Послание к патриарху Мине») Юстиниан сделал много выписок из сочинения «О воскресении», но имени св. Мефодия не назвал[5].

---

[1] Harnack und Preuschen. Op. cit., S. 472, 476; Bardenhewer. Op. cit., S. 292.

[2] Vaillant. Op. cit., p. 651—652.

[3] Harnack und Preuschen. Op. cit., S. 471.

[4] Езник Кохбаци. Книга опровержений (Перевод, предисловие и примечания В. К. Чалояна. Ереван, 1968). Проблема добра и зла, выяснению которой посвящена наиболее значительная часть трактата св. Мефодия «О свободе воли», занимает в сочинении армянского апологета центральное место; это объясняется основной задачей автора — желанием защитить христианское учение от воинствующего дуализма, успешно развивавшегося в сопредельных с Арменией странах, в которых уже активизировались силы, пытавшиеся уничтожить самостоятельность Армении и угрожавшие существованию Армянской Церкви.

В книге В. К. Чалояна перевод трактата «О свободе воли», начинающийся с III главы, помещен на с. 41—59 и 141—142.

[5] Harnack und Preuschen. Op. cit., S. 474.

В XI в. Никита Гераклейский использовал в своих катенах толкование св. Мефодия на книгу Иова, но назвал автора этого толкования «Олимпиодором» (видимо, имея в виду эпитет «Олимпийский», стоявший при имени св. Мефодия в имевшейся у него рукописи) [1].

Некоторые авторы более поздней эпохи использовали творения св. Мефодия, основываясь уже не на подлинных его произведениях, а на тех извлечениях, которые были сделаны из его сочинений в более близкие к нему времена. К числу такого рода вторичных заимствований относятся цитаты, имеющиеся в Doctrina patrum de incartione Verbi [2]. Изучение текстов, произведенное специалистами, говорит о том, что автор Doctrina patrum пользовался выписками св. Епифания Кипрского из сочинения «О воскресении» [3].

Антоний Мелисса, у которого имеются цитаты из этого сочинения, использовал, по-видимому, выдержки, имеющиеся в «Священных параллелях» св. Иоанна Дамаскина [4].

Наряду с дословными заимствованиями из сочинений св. Мефодия в произведениях многих авторов, имена которых известны в церковной литературе, можно найти немалое количество близких параллелей к его выражениям и типичным для него оборотам речи. Надо думать, что эти авторы видели в нем своего единомышленника и идейного союзника и в той или иной мере усваивали себе ход его мыслей и рассуждений. Так появились те многочисленные совпадения, которые уже давно привлекали к себе внимание исследователей. Наиболее компетентный из них — Н. Г. Бонвеч — тщательно отмечает эти совпадения в своих изданиях творений св. Мефодия, а также в специальном исследовании, посвященном его богословию. Такого рода параллели к формулировкам, имеющимся в его творениях, указаны для некоторых из «Пасхальных посланий» св. Афанасия Великого, а также для его раннего произведения «О воплощении Бога Слова» [5]. Ряд совпадений указан для творений Исидора Пелусиота [6], Нила Синайского [7], Кирилла Иерусалимского [8]. В сочинениях, приписываемых Захарии-Ритору и сохранившихся в сирийском переводе, также неоднократно использованы мысли и выражения из творений св. Мефодия [9]. Многочисленные примеры подобного отражения мыслей св. Мефодия найдены (тем же Н. Г. Бонвечем) в творениях св. Григория Нисского [10] и в «Апостольских Постановлениях» [11].

Современный объем сведений о литературной деятельности святого Мефодия

В настоящее время патрологическая наука располагает весьма разнообразным материалом, обеспечивающим знакомство с значительной частью творений св. Мефодия, сохранившихся или целиком или же в виде обширных фрагментов и более или менее объемистых извлечений и изложений. Часть творений дошла до нас в виде небольших отрывков,

[1] Bonwetsch. Die Theologie..., S. 6.

[2] Автором этого произведения прежде считали Анастасия Синаита, но на основании позднейших исследований установлена ошибочность этого мнения; автор в настоящее время остается неизвестным.

[3] Harnack und Preuschen. Op. cit., S. 474.

[4] Ibid., S. 476.

[5] БО 13; 370; 387; 421; 436; 438; 439; 442; 477; 480; 481; 488; 503; 504. Бонвеч исключает возможность существования одного источника для обоих авторов.

[6] БО 231; 312; 315; 319; 350; 373; 387; 438.

[7] БО 35; 36; 56; 292; 343; 455; 457; 470; 520.

[8] БО 372; 382; 478.

[9] БО 145; 187; 274; 292; 372;

[10] БО 12; 186; 190; 230; 231; 232—234; 237; 239; 245; 247; 249; 277; 281; 283—285; 346; 350; 356; 375; 380; 383; 386; 389; 392; 401; 405; 454; 478.

[11] БО 350; 409; 421—423; 446; 456—458; 460; 461; 462; 472—474.

а некоторые известны лишь по названиям. Сумма наших сведений складывается из того, что сохранилось в греческих рукописях, в славянском переводе, сделанном в X в., а также в сирийских и армянских фрагментах, которые представляют собою уцелевшие части древних переводов.

Целиком сохранился текст «Пира десяти дев» и, можно думать, текст сочинения «О свободе воли». Кроме того, мы имеем приближающиеся к полноте тексты следующих произведений: «О воскресении», «О жизни и разумной деятельности», «О различении яств», «О проказе», «О пиявице, о которой говорится в книге Притчей, и о словах «Небеса проповедуют славу Божию»». Из сочинения «О сотворенном» сохранились краткие выдержки; из сочинений «Против Порфирия», «О мучениках» и из толкования на книгу Иова сохранились только отдельные незначительные фрагменты [1].

Существуют указания на сохранившиеся в неизданных греческих катенах фрагменты из толкований св. Мефодия на Песнь Песней и на книгу пророка Аввакума. Имеются подобного же рода указания на существование фрагментов из его толкования на книгу Бытия [2]. Сочинения «Об Аэндорской волшебнице» и «О теле» утеряны. Диалог «Ксенон», по-видимому, идентичен с сочинением «О сотворенном» [3].

Произведения, приписываемые святому Мефодию

Произведениями, приписываемыми св. Мефодию без достаточных оснований, должны быть названы уже упоминавшиеся выше «Откровение о последних временах», появившееся, по всей вероятности, в VII в. и пользовавшееся исключительной популярностью в эпоху средневековья [4], а также несколько гомилетических сочинений: слово «О Симеоне и Анне» (в некоторых рукописях носит другое название — «На Сретение Господне»), слово «На Неделю Ваий» и слово «На Вознесение» (последнее известно только в переводе на армянский язык). За подлинность слов «О Симеоне и Анне» и «На Неделю Ваий», изданных в свое время Минем [5], выступали многие авторитетные специалисты, но сомнения в правильности высказанных ими соображений, прозвучавшие еще в XVII в., полностью подтвердились результатами последующих текстуальных исследований [6].

Интересно отметить, что слово «О Симеоне и Анне» содержит в себе немало формальных точек соприкосновения с подлинными творениями св. Мефодия, но его терминология и фразеология носят на себе явно выраженный отпечаток позднейшей эпохи. Начало этого слова («Неког-

---

[1] Патрологи XIX — начала XX в., в большинстве своем, были уверены в неоспоримой подлинности трех больших фрагментов из сочинения «Против Порфирия», носящих имя св. Мефодия (БО 503—507; Ловягин, 280—284). Позднейшие данные текстуальной критики не подтверждают этой уверенности (Buchheit, Op. cit., S. 120—129).

[2] Bardenhewer. Op. cit., S. 303.

[3] У архиепископа Филарета (Гумилевского) в «Историческом учении об отцах Церкви» (I, 145, примеч. 15) говорится, что «в одной из рукописей библиотеки Волоколамского монастыря (с именем игумена Евфимия)» имеются еще два произведения, являющиеся переводами творений св. Мефодия на славянский язык. Заглавия произведений таковы: «Како ся может толико скота, толика птица вместити толикий ковчег» и «О лествице Иаковлевой». Следует думать, что здесь идет речь о сохранившихся отрывках из толкований св. Мефодия на книгу Бытия (если переводчик имел дело с подлинными текстами). Бонвеч об этих текстах не упоминает.

[4] Kmosko. Op. cit., p. 273—296; Ogle. Op. cit., p. 318—324.

[5] Русский перевод см.: Ловягин, 140—170.

[6] Принадлежность названных здесь гомилетических произведений св. Мефодию защищали в свое время Аллаций, Комбефиз, Фабриций, Галланд; диаметрально противоположные суждения высказывали Тиллемон, Удин, а в более позднее время — Панков, Узенер, Бонвеч, Дикамп (Bardenhewer. Op. cit., S. 303; Diekamp. Op. cit., S. 291).

да, по возможности, в кратких словах мы изложили мысли о девстве в творении «Пир»» и т. д.), без сомнения, рассчитано на то, чтобы читатель не сомневался в авторстве св. Мефодия. Надо полагать, это было сделано с нарочитым умыслом в эпоху христологических споров: составителю слова хотелось опереться на авторитет прославленного отца Церкви [1].

Слово «На Неделю Ваий» — типичное произведение византийской риторики позднего периода — не имеет никаких данных, которые могли бы свидетельствовать в пользу его включения в число подлинных произведений св. Мефодия [2].

Слово «На Вознесение Господне», сохранившееся в армянском переводе с именем св. Мефодия (cod. armen. Paris, 46 et 85, ed. Pitra. «Analecta Sacra», vol. IV), равным образом не может быть признано его подлинным произведением [3].

Видный русский патролог — архиепископ Филарет (Гумилевский), опираясь на результаты ранее произведенных исследований, также не находит сколько-нибудь веских оснований для признания слов «О Симеоне и Анне» и «На Неделю Ваий» подлинными произведениями св. Мефодия [4].

Данные о вероятной последовательности появления важнейших произведений святого Мефодия

Внутренние текстуальные данные хронологического характера в творениях св. Мефодия очень малочисленны. В то же время такой общеупотребительный хронологический критерий, как наличие определенной эволюции во взглядах автора на те или иные вопросы, в данном случае может быть применен лишь с большими оговорками: св. епископ выступает во всех своих творениях как представитель неизменной, устойчивой церковной традиции. Если иметь в виду догматику, то в тексте его творений практически невозможно подметить элементы развития или сдвига в какую-либо сторону. Можно утверждать, что в принципиальных вопросах все известные нам творения св. Мефодия проникнуты одним и тем же духом, а высказываемые им в разных произведениях мысли и представления самым тесным образом объединены и связаны между собою. Известного рода развитие — как в формулировках, так и в построении речи — можно проследить лишь в отношении св. Мефодия к оригенизму: антиоригенистические мотивы в его произведениях, по наблюдениям компетентных исследователей, нарастают с течением времени [5].

В «Пире десяти дев» — в том сочинении, которое, по установившейся среди патрологов традиции, относится к числу ранних произведений, вышедших из-под его пера, — в поле зрения автора уже находятся очень многие проблемы, развитию и решению которых посвящены другие (очевидно, более поздние) его труды. Основная тема сочинения

---

[1] Высказанное в свое время предположение о том, что автором этого слова мог быть св. патриарх Мефодий (Bardenhewer. Op. cit., S. 351), едва ли правдоподобно: знаменитый защитник иконопочитания св. Мефодий Константинопольский патриаршествовал с 842 по 846 гг., а слово «О Симеоне и Анне» уже цитируется — патриархом Никифором — в 817 г. (A. Ehrhard. Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung. Abt. I. Freiburg, 1900, S. 367). В одной из рукописей — cod. Vaticanus, 679 — автором этого слова назван иерусалимский пресвитер Мефодий.

[2] Buchheit. Op. cit., S. 133—143.

[3] Harnack und Preuschen. Op. cit., S. 478.

[4] Архиепископ Филарет. Цит. соч., с. 151—152. О существовании армянского перевода слова «На Вознесение Господне», авторство которого приписывается св. Мефодию, архиепископ Филарет не имел сведений.

[5] Vaillant. Op. cit., p. 652; H. Musurillo. Le Banquet. Paris, 1963, p. 26.

«О воскресении» уже отчетливо намечена в речи Тисианы («Пир», IX, 1) [1]. В речи Феклы звучат мотивы трактата «О свободе воли» («Пир», VIII, 14—16) [2]. Можно найти большое сходство и между мыслями, высказанными в трактате «О различении яств», и соответствующими высказываниями участниц «Пира» («Пир», V, 7 и IX, 2) [3]. Гимн Феклы в конце «Пира» перекликается с заповедью хранить светильники неугасающими в сочинении «О проказе» [4].

Эта исключительно ярко выраженная устойчивость идей св. Мефодия даже привела проф. Н. Г. Бонвеча к выводу о том, что едва ли когда-нибудь удастся с точностью установить хронологическую последовательность его творений [5]. Некоторые шаги в этом направлении, однако же, могут быть предприняты.

Имеются достаточные основания предполагать, что какая-то (вероятно, значительная) часть деятельности св. Мефодия — очевидно, до его епископства — протекала в Ликии, а затем последовало его переселение из этой страны (возможно, непосредственно в Филиппы, где он был епископом). Можно думать поэтому, что «Пир» был написан еще в Ликии [6]. Там же, надо полагать, были написаны и многие другие его произведения.

Уже первыми исследователями творений св. Мефодия были высказаны догадки, что «Пир десяти дев» является ранней его работой [7]. Это мнение подтверждается собственным свидетельством автора: в трактате «О различении яств» (I, 1) [8] говорится о «Пире» (названном здесь «О девстве») как о законченном произведении, в то время как сочинение «О воскресении» описывается здесь как еще не завершенное. Необходимо также принять к сведению и внутреннее свидетельство текста «Пира десяти дев», имеющееся в речи Феклы (VIII, 10) [9], здесь названы по имени разные лжеучители и в их числе Артема, тогда как о Павле Самосатском в данном случае нет речи; надо полагать, что в то время, когда писался «Пир», осуждение Павла, как лжеучителя, еще не состоялось [10].

На основании только что указанного места в трактате «О различении яств» (I, 1) можно сделать заключение, что какая-то (может быть, значительная) часть сочинения «О воскресении» увидела свет приблизительно в то же время, когда писался «Пир». Судить о том, каков был объем этой ранней части работы над темой о воскресении, очень трудно. Имеется, правда, предположение, что границу между более ранней и более поздней частями следует искать не позднее 23 главы второй книги [11]. Не исключена, конечно, возможность того, что начало сочинения в более поздний период подверглось известной переработке.

Обращает на себя внимание следующее обстоятельство: по сравнению с другими произведениями св. Мефодия диалог «О воскресении» имеет наиболее выраженную антиоригенистическую окраску. Не эта ли

---

[1] БО 112—115; Ловягин, 112—114.
[2] БО 99—110; Ловягин, 103—110.
[3] БО 61—62; 115—116; Ловягин, 72, 114. Б. труды, II, 168.
[4] БО 131—132; Ловягин, 131. Срав. БО 464—465; Б. труды, II, 178.
[5] Bonwetsch. Die Theologie..., S. 8—9.
[6] Diekamp. Op. cit., S. 307. Дикамп полагает, что и первая половина трактата «О воскресении» появилась на ликийской почве.
[7] G. Fritschel. Methodius von Olympus und seine Philosophie. Leipzig, 1879, S. 5.
[8] БО 427; Б. труды, II, 160.
[9] БО 92—93; Ловягин, 97—98.
[10] Bonwetsch. Die Theologie..., S. 7. Павел Самосатский был осужден на Антиохийском Соборе в 269 г. (Следует иметь в виду, что не все исследователи уверены в подлинности приведенного в указанном месте «Пира» списка лжеучителей и считают, что здесь не исключена возможность позднейшей интерполяции — см., например, H. Musurillo. Op. cit., p. 227.)
[11] Diekamp. Op cit., S. 307.

именно характерная особенность названного сочинения вызвала сугубое негодование оригениста Евсевия Кесарийского, выразившееся в его уже цитированных словах, переданных блаж. Иеронимом: «Как осмелился Мефодий теперь писать против Оригена...?»? Если это так, то, поскольку «Апология Оригена», в которой содержатся эти слова, была закончена Евсевием около 308 г., постольку завершение труда св. Мефодия над диалогом «О воскресении» следует отнести ко времени, очень близкому к этой дате.

Исходя из того, что антиоригенизм св. Мефодия, очевидно, нарастал к концу его жизни (именно такое предположение представляется наиболее естественным), следует думать, что те произведения, в которых антиоригенистические мотивы выражены менее остро, появились на свет раньше диалога «О воскресении» (по крайней мере раньше завершения труда над этим произведением). Речь идет о двух диалогах: «О свободе воли» и «О сотворенном» («Ксенон») [1]. Полемический тон диалога «О свободе воли» еще далек от той напряженности, которая звучит в сочинении «О воскресении». Но весьма характерны слова, которыми заканчивается трактат «О свободе воли»: «Я не хочу быть слушателем не Божиих истолкований». Так говорит защитник Православия, возражающий против оригенистических, по существу, высказываний своих оппонентов [2]. Виднейший из числа исследователей этого диалога — А. Вайян — видит в этих словах если не «объявление войны», то во всяком случае отчетливо высказанное заявление о разрыве с оригенизмом [3]. Что касается диалога «О сотворенном» («Ксенон»), то здесь, по отзыву Сократа, св. Мефодий, «ранее возражавший Оригену, как бы изменив свое мнение, говорит о нем с удивлением». Что́ именно имел в виду Сократ, делая такое замечание,—решить трудно. Как уже отмечалось выше, «удивление» не может рассматриваться как согласие и не исключает полемики. Во всяком случае, как в этом легко можно убедиться при чтении сохранившихся фрагментов диалога «О сотворенном», антиоригенистических высказываний здесь очень много.

Сопоставление данных, относящихся к антиоригенистическим мотивам, имеющимся в творениях св. Мефодия, позволяет сделать предположительную хронологическую расстановку названных здесь произведений в такой последовательности:

1) Работа над диалогом «Пир десяти дев». Возможно, что еще до завершения этой работы (или непосредственно вслед за ней) было написано начало (возможно, значительная часть) диалога «О воскресении». «Пир десяти дев» был закончен, вероятно, не позднее 269 г. [4]

2) Появление диалога «О свободе воли».

3) Появление диалога «О сотворенном».

4) Завершение работы над диалогом «О воскресении» — очевидно, незадолго до 308 г. [5]

Для отнесения к более ранней или более поздней эпохе авторской деятельности св. Мефодия таких сочинений, как «О проказе», «О пиявице», «О мучениках», патрологическая наука не располагает данными.

---

[1] Полемическая направленность диалога «О свободе воли» не ограничивается задачами борьбы с оригенизмом.

[2] БО 206; Б. труды, III, 204.

[3] Vaillant. Op. cit., p. 204.

[4] Musurillo (Op. cit., p. 227) считает наиболее вероятными границами написания «Пира» 230—260 гг.

[5] В заглавии диалога «О свободе воли» (как и в заглавии диалога «О проказе») славянские рукописи неизменно указывают на «святого Мефодия, епископа Филиппийского». Таким образом, налицо формальные данные в пользу того, что оба эти произведения были написаны, когда автор стал уже епископом. Но не исключается и другая возможность: эти заголовки трактатов могут свидетельствовать лишь о том, что их автор в свое время был епископом в Филиппах.

Трактат «О различении яств», как видно из его начала, написан в тот период литературной деятельности св. Мефодия, когда за его плечами уже был большой жизненный опыт и когда им уже были закончены многие сочинения.

Сочинение «Против Порфирия», от которого, к сожалению, почти ничего не сохранилось, по-видимому, принадлежит к числу более поздних. Архиепископ Филарет (Гумилевский) высказывает предположение, что это сочинение осталось незаконченным, вероятно, в связи с разразившимся гонением, в числе жертв которого был и св. Мефодий. Основанием для такой догадки является выражение, употребленное блаж. Иеронимом в «Предисловии к толкованию на книгу пророка Даниила»: Порфирию возражали Евсевий и Аполлинарий «и прежде них, отчасти, Мефодий» [1]. Логическое ударение стоит здесь на слове «отчасти»; это «отчасти» естественнее всего понимать как часть целого, задуманного автором, но не законченного произведения [2].

Трактат «О жизни» тоже может быть отнесен, с большой долей вероятия, к числу более поздних произведений. На это указывает его общий тон, в котором отчетливо звучат мотивы надвигающегося гонения, мотивы преследований и бедствий, угрожающих христианской общине [3]. Следует, однако, оговориться, что тема о поведении христианина в скорбных обстоятельствах встречается и в других произведениях св. Мефодия (см., например, «Пир» VIII, 1 и 12) [4].

Глава III

РУКОПИСНАЯ ПЕРЕДАЧА ЛИТЕРАТУРНОГО НАСЛЕДСТВА СВЯТОГО МЕФОДИЯ

История рукописной передачи творений св. Мефодия является исключительно сложной: помимо тех манускриптов, в которых содержится текст или части текста с более или менее надежно засвидетельствованным авторством св. Мефодия, исследователям и издателям необходимо было использовать и такие рукописи, в которых цитаты и извлечения, сделанные из его творений, не обозначены должным образом; в качестве вспомогательного материала были привлечены к делу различные сборники и катены. В силу таких своеобразных условий, издатели творений св. Мефодия, начиная с самых ранних, вынуждены были, имея в своем распоряжении весьма разнообразный и неравноценный материал, делать оценку этого материала на основании критериев различной степени достоверности. Этим объясняется наличие ряда недочетов в разных изданиях творений св. Мефодия, от которых не свободны даже лучшие из них, подготовленные и выполненные проф. Н. Г. Бонвечем [5].

Краткое перечисление важнейших рукописей, в которых содержится текст творений св. Мефодия, для удобства представляется уместным расположить по языковым группам в порядке отдельных произведений [6].

---

[1] «...Et ante hos ex parte Methodius» (Harnack und Preuschen. Op. cit., S. 472).

[2] Архиеп. Филарет (Гумилевский). Цит. соч., с. 144.

[3] H. Kihn. Patrologie. Paderborn, 1904, S. 345.

[4] БО 81, 96; Ловягин, 88, 100.

[5] P. Heseler. Zum Symposium des Methodius (Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher. B. VI. Athen, 1928, S. 95—118).

[6] Настоящий список не претендует на исчерпывающую полноту: в нем указаны лишь важнейшие манускрипты, использованные в разных изданиях творений св. Мефодия. Более подробная информация о рукописях содержится в уже цитированном труде A. Ehrhard «Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung» (S. 365—366).

Проф. Н. Г. Бонвеч в своем издании творений св. Мефодия (Methodius. Leipzig, 1917) указывает как основные, так и вспомогательные рукописи, которые были им использованы для этого труда. В нижеследующем изложении порядок произведений св. Мефодия соответствует порядку, принятому Н. Г. Бонвечем.

Греческие рукописи

1) «Пир десяти дев» (единственное, целиком сохранившееся на греческом языке сочинение св. Мефодия):

1. Cod. Patmiacus, gr. 202, s. XI.
2. Cod. Ottobon., gr. 59, s. XIII — XIV.
3. Cod. Vatican., gr. 1451, s. XV — XVI.
4. Cod. Barber., gr. 427, s. XVI.
5. Cod. Paris., gr. 946, s. XVI.
6. Cod. Sinait., gr. 1139, s. XVII.

В качестве вспомогательного материала издатели использовали имеющиеся у разных авторов выписки и заимствования из «Пира», в первую очередь рукописи «Священных параллелей» св. Иоанна Дамаскина и рукописи «Библиотеки» патриарха Фотия [1].

2) «О свободе воли». Это произведение не сохранилось на греческом языке полностью. Наиболее содержательным фрагментом является начало текста, имеющееся в cod. Laurent., pl. IX, 23, s. X; текст того же объема содержится в переписанном с предыдущего cod. Vindobon. theol., gr. 49. Вспомогательный материал исключительной важности содержится в названных выше сочинениях, в которых имеются выписки, сделанные из трактата св. Мефодия. В первую очередь здесь необходимо иметь в виду рукописи диалогов «О правой вере в Бога», «Евангельского приготовления» Евсевия Кесарийского, «Филокалии» из сочинений Оригена, «Священных параллелей» св. Иоанна Дамаскина, а также рукописи «Библиотеки» патриарха Фотия [2].

3) «О воскресении». На греческом языке имеются только более или менее обширные извлечения и фрагменты. Важнейшая часть греческого текста сохранилась в «Панарии» св. Епифания Кипрского [3]. Фрагменты из этого сочинения находятся у «Адамантия» и в «Библиотеке» патриарха Фотия. В «Священных параллелях» св. Иоанна Дамаскина можно также найти большое количество выписок из сочинения «О воскресении». Ряд фрагментов имеется у того же Иоанна Дамаскина во втором слове «Против порицающих святые иконы». Следует отметить также фрагменты в Doctrina patrum de incarnatione Verbi и в ряде сборников, рассеянных по разным библиотекам [4]. Некоторые из этих сборников находятся и в книгохранилищах нашей страны [5].

Извлечения из этого сочинения (в пересказе) можно найти у Прокопия Газского, у Андрея Кесарийского, у Юстиниана и у Евстратия.

4) «О проказе». Фрагменты из этого сочинения найдены проф. Н. Г. Бонвечем в одной из рукописей «Священных параллелей» [6].

---

[1] Некоторые из этих рукописей восходят к X в.

[2] Наиболее древние из этих рукописей восходят к X и XI вв. (БО 144).

[3] Cod. Marcian., gr. 125, anno 1057; cod. Urbin., 18, S. XII—XIII.

[4] БО 218.

[5] Cod. Mosquens., typogr. Synod., gr. 5, s. X, cod. Petropolitan., gr. 124. У Бонвеча (М I с. XXVII) и у Гарнака и Прейшена (с. 477) указано: cod. Petropolitan., 122. Прейшен повторил ошибку Бонвеча. Установить действительный номер рукописи (по каталогу Э. Муральта) удалось благодаря любезному содействию сотрудников рукописного отдела Государственной Публичной Библиотеки в Ленинграде. Для отыскания рукописи потребовалось предпринять сложные поиски, вплоть до изучения архивов Библиотеки, в которых сохранились сведения, что эта рукопись была высылаема в Берлин, по просьбе проф. Н. Г. Бонвеча, в 1890 г. (Ключ к поискам дан в указанном сочинении самого проф. Н. Г. Бонвеча, где имеется примечание, гласящее о том, что он выписывал рукопись для непосредственного ознакомления с нею во время работы над изданием творений св. Мефодия.) Рукопись ГПБ № 124 представляет собой бумажный кодекс в лист из библиотеки Патмосского монастыря. По определению Тишендорфа и Бонвеча, время написания рукописи — XIII в.; Муральт указывает, предположительно, на XIII или XIV в.; Прейшен относит рукопись к XII в. Цитаты из творений св. Мефодия включены в состав сборника вместе с другими цитатами из святоотеческих творений и помещаются на листах 15 и 17.

[6] БО 450.

5) «О сотворенном» («Ксенон»). Фрагменты сохранились в «Библиотеке» патриарха Фотия [1].

6) «Против Порфирия». Фрагменты имеются в cod. Monac., gr. 498, s. X; cod. Dresd. A. I, 2 и в «Священных параллелях», но подлинными в настоящее время могут быть признаны только два небольшие фрагмента, содержащиеся в «Священных параллелях» [2].

7) Фрагменты из толкования на книгу Иова имеются в cod. Vatic., 338, 697, 749, 750, 751; cod. Laurent., pl. V, 27; cod. Mosquens., bibl. Synod., 342 (cat. Matthaei, 329) и 412 (cat. Matthaei, 335) [3].

8) «О мучениках». Фрагменты сохранились у блаж. Феодорита («Эранист»); кроме того, небольшие выписки из этого же сочинения находятся в «Священных параллелях» [4].

9) Фрагменты из толкования на книгу Бытия содержатся в cod. Barber., 185; cod. Paris. Reg., 1825; cod. Rodl. grabe, 5 [5].

10) По указанию Гарнака и Прейшена (со ссылкой на Л. Алляция), в cod. Barber., 4 имеются фрагменты из толкований св. Мефодия на Псалмы, на Песнь Песней и на книгу пророка Аввакума. Более подробных сведений об этих фрагментах не имеется [6].

11) Для небольшого числа фрагментов, автором которых в различных сборниках (в том числе cod. Bodl. miscell., 184 и cod. Bodl. grabe, 11) назван св. Мефодий, не может быть указано соответствующее место в составе известных в настоящее время творений св. епископа [7].

12) В анонимной статье в «Прибавлениях к изданию творений святых отцов в русском переводе» за 1857 г. на с. 204 указаны (со ссылкой на Л. Алляция) толкования св. Мефодия на Псалмы, на Евангелия и на Апокалипсис, известные по рукописям западных библиотек, но сами рукописи не указаны.

Вышеупомянутые кодексы: Mosquens., typogr. Synod., 5; Mosquens., bibl. Synod., 342 (cat. Matthaei, 329); Mosquens., bibl. Synod., 412 (cat. Matthaei, 335) — подробно описаны архимандритом Владимиром (Греческие рукописи Московской Синодальной Библиотеки. М., 1894) за №№ 28, 39 и 40. Все три сборника относятся к X в. Кодекс № 5 происходит из Иверского монастыря на Афоне.

Имя св. Мефодия упоминается в числе других авторов в ряде других греческих сборников толкований на отдельные книги Священного Писания. У архимандрита Владимира отмечены №№ 85 (X в.), 94 (X в.), 95 (XII в.), 155 (XV в.).

Поскольку для сочинений «О воскресении» и «О свободе воли» исключительно большое значение имеют выписки, сделанные в диалоге «О правой вере в Бога», постольку необходимо иметь в виду, что, кроме греческих рукописей диалога (cod. Venet. Marc., 496; Paris., gr. 460, 461, 817; Bodl. misc., 25, 59; Vatic., gr. 1089), для контролирования текста имеет значение и латинский перевод Руфина — cod. Selestad., 96.

Для текста «Евангельского приготовления» (речь идет о седьмой книге, где содержится заимствование из сочинения св. Мефодия «О свободе воли») основными рукописями являются: codd. Venet., 341; Bononiens., 3643; Laurent., pl. VI, 9.

Для текста «Филокалии» основные рукописи: codd. Venet. Marc., 47; Laurent., pl. IV, 15.

Для текста «Панария» основные рукописи: codd. Marc., 125 A; Urbin., 18.

---

[1] БО 492.
[2] БО 502.
[3] БО 510.
[4] БО 520.
[5] Harnack und Preuschen. Op. cit., S. 478.
[6] Там же.
[7] БО 520—521.

Для «Священных параллелей» в той части, которая относится к цитатам из творений св. Мефодия, главные рукописи: codd. Coislin., 276; Rupefucald. (Philippicus), 1450, а также codd. Vatic., 1553; Ottobon., 79; Laurent., VIII, 22; Ambros. H., 26; Paris. Regin., 923; Marc., 138[1].

Для текста «Библиотеки» патриарха Фотия основные рукописи: cod. Marc., 450; 451.

Славянские рукописи

В настоящее время известен ряд рукописей, содержащих почти совершенно идентичный текст шести произведений св. Мефодия, расположенных в одинаковом порядке: «О Бозе, и о вещи, и самовластьстве», «О житии и деянии разумне», «О воскресении», «О различении яств», «О проказе», «О пиявице»[2].

Рукопись Государственной Публичной Библиотеки в Ленинграде Q I 265 была описана К. Калайдовичем и П. Строевым (см. выше). Эта рукопись (в четвертую долю листа) относится к XVI в. и отличается исключительно хорошей сохранностью. Полуустав ное письмо (с киноварью) принадлежит четырем поочередно сменявшимся переписчикам; тем из них, который начал рукопись, написано больше, чем другими. На первом листе имеется раскрашенная заставка (болгарский орнамент); здесь же дано указание на автора — «Святаго Мефодия Пафилипийскаго и мученика». Позднейшая рука сбоку приписала «епископа». Кроме того, позднейшей рукой вверху (над заставкой) сделана надпись киноварью «Мефодие Патарьский»; еще раз подобное же указание сделано на обороте последнего листа рукописи: «Книга Мефодие Патарьский». «Книга» эта содержит не только творения св. Мефодия: из 423 листов на текст вышеперечисленных его произведений приходится лишь половина (215 первых листов). За творениями св. Мефодия следует послание св. Василия Великого к Клитону, два послания Никифора, митрополита Киевского, «От Бытия сказания», «От Исхода первая кефали», три слова св. Иоанна Златоуста и житие св. Григория Чудотворца.

Точно такое же содержание и расположение материала имеется в рукописи № 110 быв. Московской Синодальной Библиотеки[3]. По определению А. Горского и К. Невоструева, давших подробное описание этого манускрипта (см. выше), здесь письмо относится также к XVI в. Авторы описания отмечают маловразумительность славянского текста (за исключением сочинения «О пиявице»), а также утверждают, что перевод является вольной передачей греческого текста. Это доказывается, по мнению А. Горского и К. Невоструева, тем, что переводчик иногда прибегал к сокращениям, опускал часть параллельных текстов из Писания, а в исключительных случаях и дополнял подлинник, «соглашая речь ученого спора с требованиями церковного языка».

Рукопись Библиотеки им. Ленина № 41 имеет дату: 7138 г. (1632 или 1633 г.). До передачи в Московскую духовную академию рукопись хранилась в Троице-Сергиевой Лавре. Текст ее весьма близок к тексту рукописи быв. Московской Синодальной Библиотеки и, по-видимому, является списком с нее, хотя переписчик не раз пытался осмыслить невразумительные обороты и исправлял явные ошибки.

---

[1] Holl. Fragmente..., S. 2. В сборнике К. Голля эти цитаты напечатаны под №№ 412—459. К числу сомнительных издатель относит цитаты №№ 453—459, так как, по его мнению, их подлинность не может быть доказана. Тот же издатель обнаружил в cod. Coislin., 276, два фрагмента из сочинения «О свободе воли», греческий текст которых отсутствует у Н. Г. Бонвеча. В то же время Н. Г. Бонвеч нашел, как уже было отмечено, в cod. Coislin., 294, фрагменты из сочинения «О проказе», не указанные К. Голлем.

[2] Б. труды, II, 143—190; III, 189—204.

[3] В настоящее время рукопись хранится в Государственном Историческом Музее в Москве.

Другая рукопись Библиотеки им. Ленина — № 40 — передана туда из того же собрания. Она была переписана в середине XVII в. для Арсения Суханова (на ней имеется надпись «Книга архидиакона Арсениа стало три рубля»), причем образцом при переписке, вероятно, служила ранее указанная рукопись № 110 быв. Московской Синодальной Библиотеки. Рукопись Арсения Суханова обнаруживает тенденцию приблизить древний славянский перевод к современному русскому разговорному языку.

Тщательное сличение только что перечисленных славянских рукописей, произведенное издавшим их (в немецком переводе) проф. Н. Г. Бонвечем, позволило установить, что наиболее авторитетной является рукопись № Q I 265. Было установлено также, что между рукописями № Q I 265 и № 110 существует весьма тесное родство. Пытаясь решить вопрос, является ли первая рукопись прототипом другой или же обе они имеют один общий источник (протограф), Бонвеч встретился с целым рядом затруднений; эти затруднения оказались настолько серьезными, что он оставил вопрос открытым. И в настоящее время этот вопрос остается нерешенным.

Кроме четырех только что описанных рукописей, текст которых был использован проф. Н. Г. Бонвечем при издании творений св. Мефодия, имеются и другие заслуживающие внимания списки. О некоторых из них Бонвеч имел сведения (по справочникам и каталогам), другие остались вне поля его зрения.

Рукопись Библиотеки Академии Наук СССР 16. 16. 2 (осн. 754) описана В. И. Срезневским и Ф. И. Покровским [1]. Этот сборник XVII в. написан скорописью и, по всей вероятности, имел тот же состав, что и вышепоименованные собрания. В настоящее время конца рукописи недостает (трактат «О пиявице» обрывается на полуслове в X гл., 2 разд.). На листах 8 (об.) — 9 имеется подложная запись о написании рукописи в 1358 г. Обращает на себя внимание оригинальное заглавие трактата «О свободе воли» — «Иже во святых отца нашего Мефодиа Памфилипскаго и мученика иже о Бозе о вещи и самовластии и о естестве таинства смотрениа Егова».

Рукопись № 137 из собрания Общества Истории и Древностей Российских, хранящаяся в Библиотеке им. Ленина, тоже писана скорописью (полууставного типа) XVII в. [2] Этот сборник включает в себя только творения св. Мефодия. Внизу по листам рукописи имеется надпись «Князя Димитрия Михайловича Галицына». Обращает на себя внимание то обстоятельство, что объем пропусков в тексте этого сборника совпадает с объемом пропусков в рукописи БАН 16. 16. 2. Очевидно, обе рукописи имели общий протограф.

В Государственном Историческом Музее в Москве хранится еще несколько сборников, имеющих в своем составе творения св. Мефодия.

Рукопись № 115 (167) из Уваровского собрания писана в XVI в. скорописью, близкой к полууставу. Состав сборника обычный. На отдельном листе имеется надпись «Книга Мефодия Пафилипийскаго в четь Исакьская». Внизу по листам подпись «Книга Мефодиа Пафилипискои а писана сиа книга с переводу из ризницы великаго господина святейшаго Иова патриарха Московскаго и всея Руси». В описании архимандрита Леонида [3] вкралась неточность: пропущено «Слово о житии», которое занимает здесь свое обычное место между трактатами «О свободе воли» и «О воскресении» (лл. 21—35).

---

[1] Описание рукописного отделения Библиотеки Академии Наук, т. II. Пгр., 1915. с. 2 и след.

[2] Рукопись описана П. Строевым в «Библиотеке Общества Истории и Древностей Российских» (М., 1845, с. 49 и след.).

[3] Систематическое описание славяно-российских рукописей собрания А. С. Уварова. Ч. I, М., 1893, с. 103.

Рукопись № 233 из собрания Чудовского монастыря писана полууставом конца XVI — начала XVII в. Состав сборника отличается от ранее описанных: на лл. 1 — 563 находятся творения св. Григория Двуслова; творения св. Мефодия (в обыкновенном порядке) занимают лл. 564—761 (об.); за ними следует послание св. Василия Великого к Клитону.

Рукопись № 265 из собрания Чудовского монастыря писана скорописью XVII в. Состав сборника обычный.

Рукопись № 12 из собрания Единоверческого монастыря тоже имеет обычный состав и писана в XVII в. скорописью.

Рукопись № 264 из собрания Барсова писана полууставом, имеющим все внешние признаки XVI в., на самом деле это весьма искусная позднейшая подделка, слово в слово воспроизводящая текст старинной рукописи, послужившей образцом для переписчика.

Местонахождение нескольких сборников, описанных А. Е. Викторовым [1], пока не удалось установить. Творения св. Мефодия были найдены в следующих рукописях: № 68 из собрания Архангельской духовной семинарии (XVII в.), № 24 (713. 1794) из собрания Антониево-Сийского монастыря (XVI в.) и № 28 (42) из Флорищевой пустыни (XVII в.). Начало текста рукописи № 28 (42), по указанию А. Е. Викторова, имело такую форму: «О Бозе и о вещи и что есть вещь и о самовластии человеческом и о иных многих недоведомых вещах».

Вне пределов Советского Союза известны еще две славянских рукописи, содержащие творения св. Мефодия. Обе они хранятся в Библиотеке Румынской Академии Наук [2]. Пергаментный сборник этой Библиотеки № 73, написанный в XIII в., имеет в своем составе трактат св. Мефодия «О свободе воли». Этот наиболее древний славянский текст трактата сохранился здесь в том же объеме, как и в других, более поздних по времени написания славянских рукописях. Другая рукопись Румынской Академии № 310 представляет собой бумажный кодекс XVI в. Ранее он входил в собрание Румынского Национального Музея Древностей под № 156 (201). Творения св. Мефодия находятся здесь в том составе, который является обычным для других славянских сборников.

Кроме названных славянских рукописей, встречаются и такие сборники, в состав которых включены отдельные фрагменты из творений св. Мефодия. Так, отдельные, небольшие по объему выписки имеются в рукописи № 130 (191) XVII в. из собрания А. С. Уварова (в Историческом Музее в Москве) [3].

Рукопись № 151 (514) XVI в. из собрания Московской духовной академии (переданная туда из Волоколамского монастыря), хранящаяся теперь в Библиотеке им. Ленина, содержит отрывок из сочинения «О воскресении» [4].

Рукопись № 63 (1572) XVII в. из собрания И. Д. Беляева (Библиотека им. Ленина) содержит начало трактата «О свободе воли» [5].

Можно предполагать, что число фактически сохранившихся славянских рукописей с текстом творений св. Мефодия выходит за рамки вышеприведенного списка; сборники, подобные только что описанным, могли входить в состав многих монастырских библиотек, частных собраний и собраний старообрядческих скитов, но, за отсутствием соответствующих описаний и каталогов, остались вне поля зрения исследователей.

---

[1] Описание рукописных собраний в книгохранилищах Северной России. СПб., 1890.

[2] Эти рукописи описаны А. И. Яцимирским (Славянские и русские рукописи румынских библиотек. СПб., 1905).

[3] Архимандрит Леонид. Цит. соч., с. 78.

[4] Иеромонах Иосиф. Опись рукописей, перенесенных из Иосифова монастыря в Московскую Духовную Академию. М., 1882.

[5] А. Викторов. Московский Публичный и Румянцевский Музей. Собрание рукописей И. Д. Беляева. М., 1881.

Сирийские рукописи

Фрагменты сирийского перевода извлечений, сделанных из творений св. Мефодия, сохранились в рукописях, которые находятся в настоящее время в Британском музее. Некоторые из этих рукописей относятся к VII в. Они представляют собою различные по составу сборники. Имя автора и название цитируемого сочинения приводятся полностью.

1) «Пир десяти дев». Фрагменты находятся в codd. Mus. Brit. Syr. add. 17194, 12532, 12155; в последней из названных рукописей имеется еще один фрагмент с именем св. Мефодия, для которого исследователям не удается установить соответствующее место в составе известных в настоящее время его творений.

2) «О воскресении». Фрагменты имеются в codd. Mus. Brit. Syr. add. 17214, 17191 [1].

Армянская рукопись

Переведенный Езником Кохбаци почти в полном объеме текст трактата св. Мефодия «О свободе воли» был включен им в состав написанного им произведения, которое принадлежит к числу наиболее замечательных памятников армянской литературы V в. В основу всех изданий сочинения Езника, получившего название «Книга опровержений» (или «Против сект») [2], положена единственная рукопись, датированная 1280 г. (729 г. армянской эры). Эта рукопись была найдена в середине XVIII в. в Смирне, а в настоящее время хранится в Ереванском Матенадаране под № 1097.

Глава IV

НАУЧНОЕ ОСВОЕНИЕ ЛИТЕРАТУРНОГО НАСЛЕДСТВА СВЯТОГО МЕФОДИЯ [3]

В греческих и русских монастырях еще продолжали переписывать от руки сборники творений св. Мефодия, когда в Западной Европе начали издавать эти творения на основании известных в то время греческих рукописей. XVII век был временем появления последних звеньев, которые входят в состав непрерывной рукописной традиции, восходящей непосредственно к тому, что написал своей рукой сам св. Мефодий. Этот же век увидел и первые научные издания его творений, а также первые посвященные ему патрологические исследования.

А. Литература на иностранных языках

В 1600 году Гретцер издал фрагменты, которые впоследствии стали обозначать, как отрывки из сочинения «Против Порфирия», принадлежащего св. Мефодию. Заглавие этого издания — «О святом Кресте» [4]. В настоящее время настаивать на подлинности этих фрагментов не приходится [5].

---

[1] Harnack und Preuschen. Op. cit., S. 478.

[2] Армянский текст сочинения издавался неоднократно: в Смирне в 1762 г., в Венеции в 1826 г., в Вене в 1900 г., в Буэнос-Айресе в 1951 г. Кроме русского перевода, сделанного В. К. Чалояном, существуют немецкий и французский переводы (J. M. Schmid. Eznik. Wider die Sekten. Wien, 1900; L. Mariès. Eznik de Kolb. De Deo. Paris, 1959).

[3] Приводимые в этой главе сведения не следует считать исчерпывающим тему библиографическим указателем. Тем не менее, названные здесь сочинения, монографии, статьи, издания и переводы в своей совокупности включают в себя всё наиболее существенное из существующей патрологической литературы о св. Мефодии и о его трудах.

[4] Gretser. De Sancta Cruce. Ingolstadt, 1600.

[5] Buchheit. Op. cit., S. 120—129.

После этого было издано начало сочинения «О свободе воли». Издатель — Меурсий — включил этот текст в состав сборника, увидевшего свет в 1619 г.[1] Комбефиз в 1644 г. еще раз издал текст, впервые опубликованный Меурсием, увеличив объем первоначальной публикации фрагментами, о которых Меурсий не знал. В издание Комбефиза включены также фрагменты из диалога «О воскресении»[2].

В связи с началом всесторонних патрологических исследований, которые были предприняты католическими богословами после Тридентского Собора, возникла мысль о научном издании «Пира десяти дев». Первоначальный проект такого издания принадлежал хранителю Ватиканской библиотеки Сирле, но осуществлением этого проекта занялся лишь преемник Сирле — Л. Алляций[3]. «Пир» был издан в 1656 году. Добавлением к этому изданию «Пира», сделанному Л. Алляцием, явилось принадлежащее ему же, первое по времени, исследование, посвященное творениям св. Мефодия[4].

В следующем году «Пир» был издан еще раз Поссином (с добавлением новых, не изданных ранее, вариантов текста, с латинским переводом и с примечаниями Валезия)[5]. Новое издание «Пира» было сделано Комбефизом в 1672 году[6]. Это последнее издание вместе с более ранними работами было использовано Галландом в его многотомном собрании святоотеческих текстов[7]. Издание Галланда, в свою очередь, легло в основу собрания текстов, изданных А. Маи (А. Маи добавил в свое издание небольшое количество новых фрагментов)[8]. В Патрологии Миня творения св. Мефодия напечатаны в том объеме, в каком они даны в издании А. Маи[9].

В 1787 г. было издано исследование И. Сикста, посвященное творениям св. епископа[10].

В 1860 г. А. Ян опубликовал извлечение из диалога св. Мефодия «О воскресении», находящееся в «Панарии»[11].

В 1865 г. вышло из печати, вместе с новым изданием творений св. Мефодия, фундаментальное исследование того же А. Яна, посвященное выяснению вопросов об источниках литературного стиля св. епископа и о использовании им философского наследия Платона. Выполненное А. Яном издание текста творений св. Мефодия по тщательности проделанной работы оставило позади все ранее опубликованные материалы. Филологические и философские проблемы трактуются А. Яном без достаточно глубокого учета исторического развития языка и особенностей мировоззрения современников св. епископа[12].

Еще одно исследование, посвященное философским воззрениям св. Мефодия, издал в 1879 г. Г. Фритчель. Нового в этой книге сравнительно мало[13].

С того момента, когда кардинал Питра[14] обратил внимание патрологов на славянский перевод тех произведений св. Мефодия, которые бы-

---

[1] Meursius. Varia divina. 1619, p. 91 sqq.
[2] F. Combefis. Sanctorum patrum Amphilochii Iconiensis, Methodii Patarensis et Andreae Cretensis opera omnia. Paris, 1644.
[3] Heseler. Op. cit., S. 95 ff.
[4] L. Allatius. S. P. N. Methodii Convivium X virginum et Diatriba de Methodiorum scriptis. Roma, 1656.
[5] S. P. N. Methodii Convivium virginim. Nunc primum editum et Latinitate donatum a Petro Possino. Paris, 1657.
[6] F. Combefis. Auctarium novissimum bibl. patrum. T. I. Paris, 1672.
[7] A. Gallandi. Bibliotheca veterum patrum. T. III.
[8] A. Mai. Scriptorum veterum nova collectio. T. VII.
[9] J. P. Migne. Patrologia Graeca. T. XVIII.
[10] J. A. Sixt. Commentatio de Methodio. Altdorf, 1787.
[11] A. Jahn. Symbolae in emendanda et illustranda S. Epiphanii Panaria. Berlin, 1860.
[12] A. Jahn. S. Methodii opera. Accedit editoris S. Methodius platonisans. Halle, 1865.
[13] G. Fritschel. Methodius von Olympus und seine Phylosophie. Leipzig, 1879.
[14] J. B. Pitra. Analecta Sacra. T. III (Vened, 1883), p. 612 sqq.

ли полностью или частично утеряны в подлиннике, его богословие стало привлекать к себе внимание наиболее видных специалистов. А. Гарнак дал обобщающую оценку его богословия. Оценка эта в значительной мере определяется рационализирующей тенденцией протестантской богословской науки «ричлианского» направления, пользовавшегося в свое время большой популярностью. По мнению А. Гарнака, значение богословия св. Мефодия прежде всего заключается в том, что им было совершено воцерковление «платонизирующей теологии», являющейся, по существу дела, отступлением от древней доктрины Церкви, и сочетание этой теологии с церковными таинствами и аскезой, причем этот процесс якобы в значительной мере прообразовал собою позднейший ход развития византийского богословия[1]. Мысли, высказанные А. Гарнаком, получили дальнейшее развитие в трудах многих других видных протестантских ученых[2].

Т. Цан с исключительной тщательностью занялся выяснением вопросов о литературных связях, имеющихся между творениями св. Мефодия и св. Иустина Философа, а также о той загадке, которую долгое время представляло собою совпадение текстов, уже давно известных с именем св. Мефодия, с текстом диалога «О правой вере в Бога»[3]. В это же время появилось исследование о св. Мефодии и о его творениях, принадлежащее А. Панкову, написанное в основном с католических позиций и имеющее своей целью противопоставить протестантским односторонним схемам традиционную церковную оценку литературной деятельности св. епископа[4].

Гимн Феклы в конце «Пира десяти дев» привлек к себе внимание специалистов-литературоведов. В связи с этим появились исследования, посвященные выяснению особенностей раннехристианской поэзии, одним из выдающихся образцов которой следует считать этот гимн[5].

Издание творений св. Мефодия на основании подробного изучения взаимоотношений текста, известного ранее только из греческого рукописного предания, с текстом рукописей на славянском языке предпринял в 1891 г. проф. Н. Г. Бонвеч[6]. Для этого издания был использован текст нескольких славянских рукописей, главным образом рукописи Ленинградской Государственной Публичной Библиотеки № Q I 265, данный в немецком переводе. Проверив известные ранее рукописные материалы на греческом языке, Бонвеч привлек к делу и другие греческие рукописи, не использованные прежними издателями. Были учтены также материалы сирийских рукописей, опубликованных ранее Питрой.

В этом издании дается дословный перевод славянского рукописного текста на немецкий язык. Там, где к славянскому тексту можно найти греческие параллели, даются два параллельные чтения — на греческом и на немецком языках. Тексты расположены в том порядке, который дан в славянских кодексах; в дополнение сообщены фрагменты (на греческом языке) из сочинений «О сотворенном», «Против Порфирия», «О мучениках», «Толкование на книгу Иова», а также те фрагменты, местоположение которых не может быть точно указано в составе творений св. Мефодия. Текст «Пира десяти дев» отсутствует; это отсутствие

---

[1] A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. I Ausgabe, S. 649 ff; II Ausgabe, S. 783 ff.

[2] F. Loofs. Leitfaden der Dogmengeschichte, III Ausg., S. 143 ff. R. Seeberg. Lehrbuch der Dogmengeschichte. I Ausg., S. 523 ff. W. M. Ramsay. Methodius Bishop of Olympus, p. 311 sqq. etc.

[3] Th. Zahn. Studien zu Justinus Martyr, S. 1—84.

[4] A. Pankow. Methodius Bischof von Olympus. «Der Katholik», 1887, B. II, S. 1—28, 113—142, 225—250.

[5] W. Meyer. Anfang und Ursprung der lateinischen und griechischen rythmischen Dichtung. München, 1885. E. Bouvy. Poètes et mélodes Nimes, 1886.

[6] N. G. Bonwetsch. Methodius von Olympus. I. Schriften. Erlangen und Leipzig, 1891.

одного из важнейших произведений св. епископа является единственным серьезным недостатком издания [1].

Уже в первом своем труде, предпринятом с целью издания творений св. Мефодия в том объеме, который имеется в сборнике славянских рукописей, проф. Бонвеч дал исключительно ценный критический аппарат, предпослав тексту творений обширное историческое введение и снабдив книгу многочисленными примечаниями; текст творений сопровождается ссылками на параллельные места у авторов предшествовавшей эпохи, а также у авторов последующих поколений. К изданию приложены четыре указателя: библейский, авторский, именной и этимологический.

Патрологическое исследование творений св. Мефодия, начатое Бонвечем в первом его фундаментальном труде, посвященном этому автору, было продолжено им в монографии «Богословие Мефодия Олимпского» [2], где во введении собран обширный материал, относящийся к проблеме использования литературного наследства св. Мефодия древними авторами; здесь же приведены соображения, касающиеся хронологии его произведений. Основная часть монографии включает в себя обозрение содержания отдельных творений, систематизацию догматических воззрений св. Мефодия, изложение его этики и очерк важнейших источников его богословия. Исследование Бонвеча следует признать исключительно добросовестным; лишь местами в нем слегка ощущается своего рода «привкус» ричлианских теорий.

Тем же Бонвечем написано специальное исследование об одном сочинении св. Мефодия — «О проказе», которое входит в состав славянского сборника и греческие фрагменты которого были отысканы автором исследования в одном из западных книгохранилищ [3]. Это исследование было издано в Мюнхене в 1898 г. [4]

Проф. Н. Г. Бонвечу принадлежат также обширные статьи о св. Мефодии в богословских энциклопедиях [5].

На основании фундаментальных исследований Бонвеча и другими авторами были написаны содержательные статьи о св. Мефодии в разных словарях и справочных изданиях, а также в курсах патрологии [6]. Эти же исследования Бонвеча легли в основу оценок и суждений о богословии и философии св. Мефодия, которые можно найти в различных сочинениях, посвященных исследованию древнехристианской литературы. В этой связи необходимо назвать труд А. Гарнака «Хронология древнехристианской литературы», изданный в Лейпциге в 1897 г. [7] Многими нитями связан с этой работой совместный труд А. Гарнака и Э. Прейшена, в котором исследуются проблемы рукописной передачи текста ранних памятников древнехристианской письменности, труд из-

[1] Н. Г. Бонвеч не включил также в свое издание несколько выписок, имеющихся в «Sacra Parallela» (K. Holl. Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela. Leipzig, 1899, S. 162 ff). Отдельные недосмотры и погрешности перевода были частично исправлены Н. Г. Бонвечем во втором издании 1917 г.

[2] N. G. Bonwetsch. Die Theologie des Methodius von Olympus. Berlin, 1903.

[3] Codex Coislinianus, 294.

[4] Abhandlungen Alexander von Oettingen zum 70. Geburtstag gewidmet. München, 1898.

[5] Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche (herausg. von Herzog und Hauck). III Auflage, B. XIII. The new Schaff Herzog Enzyclopedia of Religious. Knowledge, v. VII. (Еще до появления этих статей Бонвеча в названных здесь энциклопедиях была опубликована статья Салмона в «Словаре христианской биографии» — Dictionary of Christian Biography, v. III, p. 909 sqq., art by G. Salmon.)

[6] Dictionnaire de Theologie Catholique, v. X, 2 (art. par E. Amann). Real-Encyclopädie der classischen Allertumswissenschaft Supplementband VII (Art. v. Heussi Herbersmann's Catholic Encyclopaedia, v. X. The Oxford Dictionary of the Christan Church, p. 895. Enciclopedia Cattolica, v. VIII, col. 888 sqq. O. Bardenhewer. Patrologie. (Freiburg, 1894). F. Cayré. Précis de patrologie (1927—1930). B. Steidle. Patrologia (1937). B. Altaner. Patrologie (1938). J. Quasten. Patrologie (1950—1960) etc.

[7] A. Harnack. Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius. B. II, S. 147 ff.

дан там же в 1893 г.[1] Проф. О. Барденгевер использовал труды Н. Г. Бонвеча в своей фундаментальной «Истории древнехристианской литературы»[2].

Вне зависимости от работ Бонвеча стоит исследование шведского богослова Лундберга. Автор ставит и решает в своей книге много вопросов; ход его мыслей и рассуждений отличается оригинальностью, но не всегда с его выводами можно согласиться; он находится в плену у того круга идей, который типичен для многих представителей протестантской теологии XIX в., и считает, вместе с Ричлем и с Гарнаком, что в греческом богословии на грани III и IV столетий произошла коренная перестройка основных положений и установок за счет ряда уступок в пользу языческой философии. Не отрицая значения богословия св. Мефодия для последующего развития церковной мысли, Лундберг утверждает, что его идеи были проникнуты «натурализмом» и даже «магией», как, по его мнению, и всё позднейшее греческое богословие[3].

В связи с оживлением интереса к творениям св. Мефодия многие исследователи принялись за углубленное изучение отдельных аспектов его богословия. Результаты этих исследований в большинстве своем появились в печати лишь после первой мировой войны, но уже в 1905 г. была опубликована содержательная работа Л. Фендта, тема которой — грех и покаяние в творениях св. епископа[4].

В 1917 г. Бонвеч снова издал в Лейпциге творения св. Мефодия (в серии «Греческие христианские писатели первых трех столетий»). Это издание является более полным, чем предыдущее; в него включен и «Пир десяти дев», отсутствовавший в издании 1891 г. Структура текста несколько отличается от первого издания: перевод славянских частей творений св. епископа (на немецкий язык) дан только там, где отсутствует греческий текст. Изданию предпослано обширное введение. Научный аппарат и указатели значительно расширены по сравнению с первыми изданиями[5]. Эта работа Бонвеча является в настоящее время наилучшим изданием для большинства творений св. Мефодия. Имеются, конечно, и здесь свои — правда, незначительные — недочеты: с точки зрения строгой палеографической методики нарушены некоторые правила издания греческих рукописей. Об этом подробно пишет в своих статьях по поводу издания 1917 г. П. Гезелер, подчеркивая, что «та злая судьба, которая тяготела над литературным наследством св. Мефодия, распространилась и на усилия издателей его творений»[6]. В отзывах и рецензиях на издание 1917 г. недостатка не было[7].

Следует отметить, что, несмотря на некоторые изменения, внесенные Бонвечем в немецкий перевод славянских текстов в издании 1917 г. по сравнению с изданием 1891 г., и здесь имеется некоторое количество спорных или даже прямо ошибочных чтений[8].

---

[1] A. Harnack und E. Preuschen. Die Überlieferung und der Bestand der altchristlichen Literatur bis Eusebius, S. 458—478, 786, 787.

[2] O. Bardenhewer. Geschichte der altchristlichen Literatur. Freiburg, 1903. B. II, S. 291—305.

[3] C. G. Lundberg. Methodius biscop af Olympus. Göteborg, 1901.

[4] L. Fendt. Sünde und Busse in den Schriften des Methodius v. Olympus. Katholik, 1905. B. I, S. 24—45.

[5] N. G. Bonwetsch. Methodius. (Griechische christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. B. XXVII. Leipzig, 1917).

[6] P. Heseler. Zum Symposium des Methodius. Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher, 1928, B. VI, S. 95—118; 1933, B. X, S. 325—340.

[7] F. Drexl. Zehn Jahre griechischer Patristik. 1916—1925. Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft, 1929, S. 248 ff. F. Diekamp. Theologische Revue, 1918, S. 212 ff. H. Koch. Theologische Literaturzeitung, 1917, S. 339 ff. O. Stählin. Deutsche Literaturzeitung, 1917, S. 987 ff. C. Weimann. Historisches Jahrbuch, 1917, S. 368 ff.

[8] См. примечания к публикации трактатов св. Мефодия в «Богословских трудах», сборник II, 1961, с. 152—190.

В 1921 г. появилось небольшое по объему исследование Э. Буонайути, посвященное этике и эсхатологии св. Мефодия. Автор противопоставляет мистический энтузиазм св. Мефодия рассудочному мировоззрению Оригена. Подчеркивается принципиальная разница в основных установках обеих систем [1].

В 1922 и 1923 гг. в Италии были опубликованы две работы А. Биамонти, посвященные тем же проблемам. В обеих статьях снова сопоставляются взгляды св. Мефодия и Оригена. Этика св. Мефодия рассматривается в связи с его экклезиологией. Автор утверждает, что, если для Оригена идеал христианина — гностик, посвящающий все свои силы изучению Божественной науки, то для Мефодия идеал христианина — аскет. Девство, с этой точки зрения, является венцом развития человечества. Вопреки А. Гарнаку и Н. Г. Бонвечу, Биамонти утверждает, что св. Мефодий является одним из главных представителей хилиазма в III веке [2].

В 1927 г. Меркати опубликовал небольшую работу, посвященную проблемам текстуального характера по поводу изданий «Пира десяти дев» [3].

В 1928 г. появилось своего рода сенсационное исследование Ф. Дикампа о месте епископского служения св. Мефодия. Дикамп на основании многочисленных тщательно проверенных данных приходит к выводу, что св. Мефодий был епископом не в Олимпе Ликийском, а в Филиппах в Македонии [4].

В 1929 г. увидели свет две посвященные св. Мефодию объемистые работы Ж. Фаржа [5].

В первой из этих работ автор дает популярное изложение тех выводов, к которым пришли Ян, Бонвеч, Биамонти и другие исследователи; в основном Ж. Фарж следует за Бонвечем. Нового в этой книге немного, но она очень хороша как систематический и добросовестный свод материалов. Удельный вес второй работы Ж. Фаржа невелик: обширное введение, предпосланное им переводу на французский язык текста сочинения «О свободе воли», дает сравнительно мало материалов для оценки текста и оставляет нерешенными самые разнообразные и многочисленные вопросы, встающие перед читателем. В работе над переводом славянского текста на французский язык (с фотографических снимков, сделанных с рукописи Q I 265 Ленинградской Публичной Библиотеки) Ж. Фаржу помогал знаток славянских языков А. Вайян. Французский перевод освобожден от некоторых ошибок и неясностей, затрудняющих чтение немецкого перевода, сделанного Бонвечем. Для Ж. Фаржа, как для представителя ортодоксального католического богословия, характерно стремление проконтролировать выводы протестантских исследований с точки зрения католической церковности. Эта его тенденция отчетливо выражена в обеих работах [6].

Работа Ж. Фаржа над трактатом «О свободе воли» привлекла к этой теме внимание видного французского лингвиста А. Вайяна. Он в сле-

---

[1] E. Buonaiuti. The Ethics and Eschatologie of Methodius of Olympus. Harvard Theological Revue, 1921, p. 255—266.

[2] A. Biamonti: 1) L'etica di Metodio d'Olimpo. Rivista di studi filosofici e religiosi, 1922, v. III, p. 272—298; 2) L'escatologia di Metodio d'Olimpo. Rivisa etc., 1923, v. IV, p. 182—202.

[3] G. Mercati. Emendazione a Metodio d'Olimpo. Didascaleion, 1927, v. II, p. 25—29.

[4] F. Diekamp. Über den Bischofssitz des heiligen Märtyrers und Kirchenvaters Methodius. Theologische Quartalschrift, 1928, S. 285—308.

[5] J. Farges: 1) Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe. Paris, 1929; 2) Methode d'Olympe — Du libre arbitre. Traduction et introduction par J. Farges. Paris, 1929.

[6] M. T. Disdier (Échos d'Orient, 1930, p. 367—368) дает восторженные отзывы об обеих работах Ж. Фаржа. Значительно более сдержанную оценку дает им H. C. Puech (Revue de l'histoire de la philosophie, 1930, p. 191—193, 197—200).

дующем году еще раз издал трактат «О свободе воли» (славянский и греческий тексты с французским переводом) [1]. По отзывам компетентных критиков, в данном случае сочетались наилучшие возможности для работы над смешанным текстом такого рода, как трактат «О свободе воли» в теперешнем его состоянии; за дело взялся не только видный знаток славянских языков, но и эрудированный эллинист [2]. Наиболее важным выводом, к которому пришел А. Вайян, является необходимость перенесения даты славянского перевода творений св. Мефодия, по сравнению с более ранними определениями, на целое столетие назад: если Бонвеч и другие исследователи относили появление перевода к XI в., то А. Вайяну удалось установить на основании данных исторической филологии, что перевод был выполнен в X веке в эпоху расцвета болгарской культуры («Век царя Симеона»). Работая над славянской частью трактата «О свободе воли», А. Вайян подверг тщательному анализу этот памятник древнеславянского языка, в котором чисто славянские формы обнаруживают уже известное воздействие, оказываемое на них греческой литературой и греческой церковной терминологией. Заслуживает внимания то обстоятельство, что позднейшие переписки исходных болгарских рукописей очень мало изменили внешнюю форму первоначального перевода [3].

В 1932 г. на шведском языке появилось исследование Ф. Бустрэма, посвященное учению о спасении в греческом богословии, построенное на материале творений св. Мефодия и св. Афанасия Великого. Эта солидная и добросовестная работа является одним из этапов освободительной борьбы в протестантской теологии, которая ведется под лозунгом устранения искусственных и предвзятых схем ричлианско-гарнаковской школы и ставит своей задачей научно-объективное изучение памятников христианской письменности как литературных произведений, служащих выражением единого христианского духа. Основной интерес автора сосредоточен на вопросах сотериологии, в которой он видит главную тему, привлекавшую к себе с древнейших времен внимание всех великих отцов и учителей Восточной Церкви [4].

В 1937 г. в Милане были опубликованы две статьи, авторы которых исследовали «Пир десяти дев» как со стороны содержания, так и со стороны литературной формы. Большое внимание здесь уделено проблеме платонизма у св. Мефодия [5].

Проблемы амартологии в творениях св. епископа, после Л. Фендта, привлекли к себе внимание Ф. Бадурина, который опубликовал свое исследование в Риме в 1942 г. [6]

Вопросы лингвистического характера, возникающие при углубленном изучении творений св. Мефодия, сохранившихся в греческих рукописях, а также вопросы, связанные с использованием в его сочинениях античного наследства, стали темой исключительно серьезных работ В. Бухгейта: 1) «Гомер у Мефодия Олимпского», 2) «Исследования,

---

[1] A. Vaillant. Le De autexusio de Méthode d'Olympe. Version slave et texte grec édités et traduits en français. Patrologia Orientalis, 1930, v. XXII, p. 630—888.

[2] A. Mazon. Revue critique d'histoire et de littérature, 1930, No. 9, p. 390 sqq. A. Puech. Revue des Etudes Grecques, 1932, p. 324 sqq. C. Backvis. Byzantion, 1931, p. 875 sqq.

[3] Данные своих наблюдений над славянским текстом св. Мефодия А. Вайян использовал впоследствии в фундаментальном труде «Руководство по старославянскому языку» (A. Vaillant. Manuel du vieux slave. Paris, 1948). Русский перевод, под редакцией В. Н. Сидорова, издан в Москве в 1952 г.

[4] F. Boström. Studier till den Grekiska Teologins Frälsningsiära med särskild hänsyn till Methodius af Olympus och Athanasius af Alexandria. Lunds Universitets Årsskrift. N. F. Avd., I, B. 28, No. 3.

[5] G. Lazzati. La tecnica dialogica nel Simposio di Metodio d'Olimpo; M. Margueritis. L'influenza di Platone sul pensiero e sul arte di Metodio d'Olimpo. Memoria di Paolo Ubaldi. Milano, 1937, p. 117—124, 401—412.

[6] F. Badurina. Doctrina S. Methodii d'Olimpo de peccato originali. Roma, 1942.

относящиеся к Мефодию Олимпскому» и 3) «Подлинность сохранившихся на греческом языке произведений Мефодия Олимпского»[1]. Самой капитальной работой являются «Исследования». Здесь читателю предлагается тщательно выполненный текстуально-критический анализ, посвященный особенностям прозаического и поэтического языка св. Мефодия, а также особенностям употребления в его произведениях различных этимологических и синтаксических форм и приемов античной риторики. Автор «Исследований», используя данные этого сделанного им систематического анализа, решает вопросы, относящиеся к определению подлинности сочинений св. Мефодия. На основании сделанных им наблюдений В. Бухгейт приходит к выводу о необходимости нового издания творений, св. епископа, поскольку даже весьма добросовестные труды Н. Г. Бонвеча не всегда отвечают требованиям, предъявляемым современной критикой к изданию текстов.

Особое внимание исследователей продолжал привлекать к себе «Пир десяти дев». В 1958 г. Туринским университетом была издана работа М. Пеллегрино. Автор дает здесь свой вариант критического издания греческого текста «Пира»[2].

В том же году проф. Г. Музурилло издал английский перевод текста «Пира», предпослав ему исключительно ценное введение и снабдив перевод многочисленными примечаниями[3]. Эта работа явилась своего рода прелюдией к появившемуся в 1963 г. новому критическому изданию греческого текста «Пира» с французским переводом, введением и солидным аппаратом примечаний. Автором введения является Г. Музурилло, ему же принадлежит и весь труд, связанный с изданием текста на основании нового тщательного сличения и критической оценки рукописей; перевод и примечания принадлежат В. Дебидуру. Для текста «Пира» это издание в настоящее время следует признать наилучшим[4].

При перечислении важнейших работ, посвященных изданию и исследованию творений св. Мефодия, следует назвать еще один труд, который не был опубликован в печати, но хорошо известен всем специалистам: речь идет о хранящейся в библиотеке Гейдельбергского университета в рукописи диссертации К. Квенселла, в которой сделана оригинальная попытка решения вопросов, связанных с личностью и деятельностью св. Мефодия. Основная ценность этой диссертации заключается в тех ее разделах, в которых в новом, чрезвычайно ярком и убедительном освещении говорится о харизматическом дерзновении св. Мефодия и о воодушевленной образности его творений. Некоторые из выводов К. Квензелла страдают односторонностью, особенно там, где он, вопреки всеобщей церковной традиции, утверждает, что св. Мефодий нигде и никогда не епископствовал[5].

Кроме трудов с темами специального «мефодиевского» цикла, здесь уместно назвать еще некоторые работы патрологов и историков литературы, темы которых в той или иной мере затрагивают круг вопросов, относящихся к исследованию богословского наследия св. Мефодия.

Эсхатологическая концепция св. Мефодия (главным образом, на ос-

---

[1] V. Buchheit: 1) Homer bei Methodios von Olympos. Rheinisches Museum, 1956, B. XXIX, S. 17—36; 2) Studien zu Methodios von Olympos. Texte und Untersuchungen. B. LXIX. Berlin, 1958; 3) Die Echtheit der griechisch überlieferten Schriften des Methodios v. Olympos. Athen, 1958. В. Бухгейт не согласен с выводами Ф. Дикампа о месте епископского служения св. Мефодия.

[2] M. Pellegrino. L'inno del Simposio di Metodio Martire. Università di Torino, Publicazioni d. Facoltà di Lettere e Filosofia, 1958, v. X, fasc. 1.

[3] H. Musurillo. St. Methodius. The Symposium — a Treatise on Chastity. Ancient Christian Writers, No. 27. Westminster, 1958.

[4] H. Musurillo et V. Debidour. Méthode d'Olympe — Le Banquet. Introduction et texte critique. Sources Chrétiennes, No. 95. Paris, 1963.

[5] K. Quensell. Die Wahre kirchliche Stellung und Tätigkeit des fälschlich so genannten Bischofs Methodius von Olympos. Handschrift. Heidelberg, 1953.

новании материалов диалога «О воскресении») рассматривалась в свое время Л. Атцбергером [1]. Его экзегетические приемы внимательно анализировал Р. Девреесс [2]. Проблемы духовной жизни и мистики в творениях св. епископа нашли своего исследователя в лице Ж. Барди [3]. Его экклезиологией занимался Э. Мерш [4].

Церковное учение о воскресении плоти, в связи с антиоригенистической позицией св. Мефодия, анализировано Г. Чэдвиком [5]. Видное место отведено литературному наследству Святителя в исследовании кардинала Ж. Даниэлу «Евангельское благовестие и эллинистическая культура во II и III столетиях» [6].

В заключение этого краткого обзора западной литературы о св. Мефодии следует отметить, что, кроме упомянутых в предшествующем изложении переводов, существуют английский перевод творений св. епископа, выполненный Кларком и изданный в Эдинбурге в 1869 г., и немецкий перевод Л. Фендта, опубликованный в Мюнхене в 1911 г. «Пир десяти дев» был переведен на итальянский язык П. Убальди и издан в Турине в 1925 г. Испанский перевод «Пира» выполнил Вицманос и опубликовал его в 1949 г. в Мадриде.

Б. Литература на русском языке

Начало научной работы на русском языке, посвященной творениям св. Мефодия, восходит к 1825 г., когда появилось упомянутое выше «Обстоятельное описание славяно-российских рукописей, хранящихся в Москве в библиотеке графа Ф. А. Толстого», составленное К. Калайдовичем и П. Строевым. О рукописи этого собрания, в которой содержатся творения св. епископа, говорится во втором отделении названного «Описания» под № 56. Сведения, сообщаемые о рукописи, отличаются чрезвычайной лаконичностью.

В 1837 г. в «Христианском чтении» (ч. II) был напечатан перевод приписанного св. Мефодию «Слова в Неделю Ваий».

В 1857 г. в «Прибавлениях к изданию творений св. отцов в русском переводе» (с. 158—209) было напечатано исследование анонимного автора «Св. Мефодий епископ Патарский». Это краткое исследование содержит в себе сведения о жизни и трудах св. Мефодия и описание его творений, разделенных на 3 группы: 1) полемико-догматические; 2) нравоучительные и 3) истолковательные. Материалом для исследования является, с одной стороны, греческий текст (по изданию Комбефиза), с другой — славянская рукопись Московской духовной академии № 40 (Арсеньевская), относящаяся к середине XVII в. и отличающаяся тенденцией к поновлению языка перевода. Исследование написано автором, обнаруживающим хорошее знакомство с патрологической литературой своего времени. В примечаниях дан довольно солидный научный аппарат. Автор отводит много внимания тем творениям св. Мефодия, которые известны только в славянском переводе. В исследовании защищается подлинность слов «О Симеоне и Анне» и «На Неделю Ваий». В отделе истолковательных творений указаны комментарии на книгу Бытия и Песнь Песней, на Псалтирь, Евангелие и Апокалипсис (со

---

[1] L. Atzberger. Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit. Freiburg, 1896, S. 484 ff.

[2] R. Devreesse. Anciens Commentateurs grecs de l'Octateuque. Revue biblique, 1935, p. 166—191.

[3] G. Bardy. La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles. Paris, 1935, p. 301—316.

[4] E. Mersch. Le corps mystique du Christ. Louvain, 1936, p. 276 sqq.

[5] H. Chadwick. Origen, Celsus and the Resurrection of the Body. Harvard Theological Review, 1948, p. 82—102.

[6] J. Daniélou. Message Évangélique et culture Hellénistique aux II et III siècles. Tournai, 1961, p. 98—101, 265—278.

ссылкой на Л. Алляция), при этом имеется оговорка, что все эти комментарии известны только по названиям, по рукописям западных библиотек.

В 1859 г. появилось «Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки» А. Горского и К. Невоструева, о котором также говорилось выше. Здесь, во втором отделении, под № 110 (с. 16—27) авторы дают обстоятельные резюме содержания вышеуказанной рукописи, делают ряд сопоставлений славянского текста с изданиями греческих манускриптов и сообщают много ценных справок историко-филологического характера (эти справки принесли впоследствии большую пользу издателю славянского сборника творений св. Мефодия на немецком языке — проф. Н. Г. Бонвечу). На основании данных, сообщаемых А. Горским и К. Невоструевым, проф. Е. Голубинский включил вышеперечисленные творения св. Мефодия, имеющиеся в славянском переводе, в «Библиографический обзор существовавшей у нас в период домонгольский письменности» (История Русской Церкви. М., 1901, т. I, с. 905).

В том же 1859 г. появилось исследование архиепископа Филарета (Гумилевского) «Историческое учение об отцах Церкви», переизданное, с исправлениями и дополнениями, в 1882 г. Здесь мы находим «Жизнь Мефодия Тирского, сочинения его, догматическое учение, Праздник Дев, сомнительные сочинения, сочинение подложное» (во 2-м издании — §§ 74—76, с. 143—152). Архиепископ Филарет исходит из предположения, что св. Мефодий в конце жизни был главою Тирской Церкви, а пострадал в Восточной Халкиде. Автор сообщает сведения о жизни св. епископа и о его сочинениях. Для приводимых архиепископом Филаретом данных имеются два греческих источника (изд. греческих текстов Комбефиза и Галландия), а также славянская рукопись бывш. Библиотеки Московской духовной академии № 40, которая была ранее использована в анонимной статье в «Прибавлениях к изданию творений св. отцов». (Цитация листов рукописи у архиепископа Филарета и у анонима совпадает, но сами цитаты взаимно не перекрываются: в обеих работах имеются неповторяющиеся цитаты; это говорит о том, что оба автора независимо один от другого пользовались наиболее удобочитаемой славянской рукописью Арсения Суханова.) Архиепископ Филарет приводит сведения о тех четырех славянских рукописях, содержащих в себе творения св. Мефодия, которые впоследствии послужили Н. Г. Бонвечу основою для его первого издания, сделанного в 1891 году. Кроме того, он упоминает о творениях св. Мефодия, содержащихся в Волоколамском сборнике игумена Евфимия. Язык славянского перевода, по мнению архиепископа Филарета, «до того темен, что обличает в переводчике грека, не хорошо знакомого с славянским языком». Следует отметить, что автор «Исторического учения об отцах Церкви» не соглашается с мнением защитников подлинности слов «О Симеоне и Анне» и «На Неделю Ваий». В этом же исследовании говорится о невозможности появления в доконстантиновскую эпоху «Слова о Кресте» (т. е. фрагментов, которые до недавнего времени, как правило, считались принадлежащими св. Мефодию и определялись как сохранившиеся части его трактата «Против Порфирия»).

В данном случае архиепископ Филарет высказывает то же мнение, которое через 100 лет (в 1958 г.) было подтверждено тщательным текстологическим анализом В. Бухгейта, отрицающего возможности причислять к подлинным произведениям св. Мефодия наиболее содержательные из числа немногих греческих фрагментов, обычно включаемых в состав его творений под заглавием «Из сочинения против Порфирия».

В 1877 г. профессор С.-Петербургской духовной академии Е. Ловягин издал сделанный им перевод творений св. Мефодия на русский язык: в основу перевода были положены различные издания греческих

рукописей (главным образом издание А. Яна). Неотъемлемым достоинством труда проф. Е. Ловягина является исключительная точность и тщательность перевода греческих текстов на русский язык. В предисловии Е. Ловягин сообщает сведения о жизни и трудах св. епископа. Он утверждает, что св. Мефодий одновременно управлял Церквами Олимпа и Патары, указывая на «незначительность Олимпа по сравнению с Патарою» и на «весьма близкое расстояние между ними». Впоследствии, по мнению проф. Е. Ловягина, св. Мефодий был Тирским епископом и пострадал в Греческой (Восточной) Халкиде. К сожалению, в этой работе имеется ряд серьезных недочетов. Так, слова «О Симеоне и Анне» и «На Неделю Ваий» признаются здесь подлинными творениями св. отца и включены в число его сочинений, переведенных на русский язык; в предисловии приводится ряд соображений, с помощью которых автор пытается опровергнуть доводы исследователей, отрицающих подлинность этих произведений. Встав на точку зрения анонима, писавшего о св. Мефодии в «Прибавлениях к изданию творений св. отцов», проф. Е. Ловягин не соглашается с соображениями архиепископа Филарета (Гумилевского); защищая подлинность указанных слов св. Мефодия, Е. Ловягин ни одним словом не обмолвился об историко-догматических и общеисторических соображениях архиепископа Филарета, на основании которых он и отказался признать подлинность слов «О Симеоне и Анне» и «На Неделю Ваий». Доводы, выдвинутые Е. Ловягиным, базируются в основном на сходстве оборотов речи в указанных «Словах» и подлинных произведениях св. Мефодия. Такого рода доказательства, как известно, отнюдь не могут быть признаны убедительными, поскольку при этом оставляются без внимания самые серьезные различия в богословской терминологии, а терминология в данном случае играет решающую роль. Кроме того, о сходстве оборотов речи можно говорить только по отношению к слову «О Симеоне и Анне», которое, будучи безусловно неподлинным, в самом деле обнаруживает известные (без сомнения, умышленно сочиненные) черты сходства с подлинными творениями. Слово «На Неделю Ваий», как уже было указано, не имеет и этого внешнего сходства с подлинными творениями св. епископа.

Второй странностью, которую необходимо отметить в издании проф. Е. Ловягина, является отсутствие в нем хотя бы кратких извлечений из славянских рукописей (пусть только в объеме работы, выполненной ранее архиепископом Филаретом, А. Горским, К. Невоструевым и вышеуказанным анонимом). Е. Ловягин пишет о том, что «утраченные (на греческом языке) творения святителя вознаграждаются драгоценными сборниками его сочинений в древнеславянском переводе, хранящимися в русских библиотеках», дает перечень этих сочинений (руководствуясь трудом архиепископа Филарета), а затем выражает пожелание, «чтобы все эти славянские переводы были пересмотрены и изданы, как редкие сокровища, частию дополняющие текст изданных греческих творений св. Мефодия, частию не известные ни на каком другом языке». Этим пожеланием исчерпывается всё сказанное проф. Е. Ловягиным о славянских рукописях, содержащих в себе текст творений св. епископа.

Второе издание книги проф. Е. Ловягина вышло в 1905 г. Поскольку еще в 1891 г. появился немецкий перевод славянских рукописей, сделанный Н. Г. Бонвечем, постольку отсутствие какого бы то ни было упоминания об этом переводе во втором издании труда проф. Е. Ловягина, здравствовавшего в указанное время, является еще одним серьезным недостатком рассматриваемой книги.

В «Истории первобытной христианской проповеди» профессора С.-Петербургской духовной академии Н. И. Барсова (СПб., 1885) говорится, между прочим, и о св. Мефодии, которого автор «Истории» вместе с проф. Е. Ловягиным считает «Тирским». К сожалению, материал, с которым оперирует проф. Н. И. Барсов, не является доброкачествен-

ным: приписанные св. епископу «Слова» расцениваются и здесь, как подлинные произведения. Оригинальной особенностью исследования Барсова является выдвинутая им теория о том, что «Пир десяти дев» следует считать сборником проповедей, сказанных ранее патарской пастве, а затем уже в Тире объединенных вместе. Эти предположения опровергаются собственными словами св. Мефодия, в которых ясно засвидетельствована писательская, а не проповедническая его деятельность именно по отношению к «Пиру десяти дев» («О различении яств», I, 1—3) [1]. В статье «Декамерон и Пир десяти дев» («Вестник Европы», 1893 г. Перепечатана в сборнике «Несколько исследований исторических и рассуждений о вопросах современных». СПб., 1899) тот же проф. Н. И. Барсов утверждает, что внешняя форма сочинения Боккачио, равно как и весь склад и тон речи, даже некоторые отдельные описания (картины природы и др.) заимствованы из «Пира десяти дев» св. Мефодия. Подобного рода имитация форм (переходящая по временам в пародию) вполне возможна по отношению к «Пиру десяти дев», но, думается, подмеченные Барсовым аналогии следует рассматривать в значительно более широком плане на фоне чрезвычайно обширной литературы, сознательно подражающей классическим образцам [2].

В 1898—1899 гг. студент Казанской духовной академии В. Гривцов писал курсовое сочинение на тему «Жизнь и труды Мефодия, епископа Патарского» («Православный собеседник», 1900, ч. I, с. 19 и 1901, ч. I, с. 103).

В 1909 г. студентом С.-Петербургской духовной академии Д. Ювеловым было подано курсовое сочинение на тему «Учение св. Мефодия Патарского о девстве». Сведения об этом сочинении сохранены в отзыве проф. А. А. Бронзова, напечатанном в «Христианском чтении» за 1910 г. в разделе «Журналы заседаний совета академии» за 1908 — 1909 гг., с. 392—393.

Краткое изложение результатов исследования Н. Г. Бонвеча о богословии св. Мефодия было дано в актовой речи проф. Н. И. Сагарды в С.-Петербургской духовной академии на тему «Древнецерковная богословская наука на греческом Востоке в период расцвета — ее главнейшие направления и характерные особенности» (напечатана в апрельском номере «Христианского чтения» за 1910 г.). Перу проф. Н. И. Сагарды принадлежит также характеристика богословия св. Мефодия, как типичного представителя традиционного малоазийского богословия, в его патрологическом исследовании «Св. Григорий Чудотворец, епископ Неокесарийский» (Петроград, 1916, с. 330, 629).

Тот же проф. Н. И. Сагарда и проф. А. И. Бриллиантов писали отзывы о курсовом сочинении студента С.-Петербургской духовной академии Л. Дмитриева на тему «Св. Мефодий Олимпский и его богословие» («Христианское чтение», 1911, в разделе «Журналы заседаний совета академии», с. 462—466).

В 1912 г. Т. Олейников напечатал в журнале «Христианин» (т. I, с. 331—351) статью с таким же названием, которое носит кандидатская работа Д. Ювалова — «Учение св. Мефодия Патарского о девстве». Эта работа представляет собою систематизацию взглядов св. епископа, изложенных в «Пире десяти дев». Источником работы Т. Олейникова является перевод «Пира» проф. Е. Ловягина.

В исследовании архиепископа Илариона (Троицкого) «Очерки из истории догмата о Церкви» (Сергиев Посад, 1912) отведено соответст-

---

[1] БО 427. Б. труды, II, 160.

[2] E. Ullrich. Entstehung und Entwicklung der Literaturgattung des Symposion. Würzburg, 1909. J. Martin. Symposion. Die Geschichte einer literarischen Form. Paderborn, 1931. A. Pauly—G. Wissowa. Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Zweite Reihe, 8. Halbband, Art. «Symposionliteratur».

вующее место экклезиологии св. Мефодия. К сожалению, в поле зрения автора не попали переводы славянских трактатов, сделанные Бонвечем; по этой причине высказывания св. Мефодия, относящиеся к Церкви, представлены в исследовании не в полном виде (использован только «Пир десяти дев»; см. указ. соч., с. 473 и след.).

Диссертация митрополита Макария (Оксиюка) «Эсхатология св. Григория Нисского» (Киев, 1914) имеет в своем составе главу, посвященную учению св. Мефодия о последних судьбах мира и человечества (указ. соч., с. 197 и след.).

Л. П. Карсавин в своем труде «Святые отцы и учители Церкви» (Париж, 1925) рассматривает вклад св. Мефодия в сокровищницу православного богословия, исходя из тех позиций, которыми определялось отношение св. епископа к оригенизму (указ. соч., с. 110 и след.).

Антропология св. Мефодия (также в связи с его полемикой против Оригена) нашла свое место в исторической части фундаментального исследования архимандрита Киприана (Керна) «Антропология св. Григория Паламы» (Париж, 1950, с. 124, 128—129, 142, 224 и др.).

Пишущий эти строки издал часть результатов своей работы над славянскими рукописями, содержащими в себе переводы творений св. Мефодия в «Журнале Московской Патриархии» и в «Богословских трудах». В 1954 г. была напечатана статья «Аграфы в творениях св. священномученика Мефодия» («ЖМП», 1954, № 6, с. 43—50). В 1961 г. в «Богословских трудах» было опубликовано «Извлечение из славянского сборника творений св. священномученика Мефодия». Молитва из сочинения «О воскресении» и трактаты «О жизни и разумной деятельности», «О различении яств», «О проказе» и «О пиявице», входящие в состав этого «Извлечения», даны в переводе на русский язык («Богословские труды», II, с. 143—205). В 1964 г. в «Богословских трудах» был издан «Диалог св. священномученика Мефодия «О свободе воли»» («Богословские труды», III, с. 187—208). Цель, которую поставил перед собой автор этой последней публикации, заключалась в том, чтобы дать читателям возможность ознакомиться с частью диалога «О свободе воли», сохранившейся только в славянском переводе; эта часть дана в дословном переводе на русский язык, а часть диалога, сохранившаяся в подлинном греческом тексте и переведенная в свое время на русский язык проф. Е. Ловягиным, дана в изложении. Обе публикации в «Богословских трудах» снабжены предисловиями, примечаниями и фотоснимками с некоторых листов рукописей, использованных для издания.

АНТОНИЙ,
архиепископ Минский и Белорусский

О ХРИСТИАНСТВЕ В ПОМПЕЯХ И ГЕРКУЛАНУМЕ

Эта небольшая статья имеет целью рассказать об одном из замечательных открытий последних десятилетий — о христианских надписях и изображениях, найденных в Помпеях и Геркуланум, городах, погибших при извержении Везувия в августе 79 г. н. э. Правда, те находки, о которых будет идти речь ниже, вызывают много вопросов, до сих пор не получивших еще окончательного объяснения, но уже сейчас ясно, что они имеют первостепенное значение для истории раннехристианской Церкви.

В течение многих столетий древнейший период христианства изучался лишь на основе памятников, созданных внутри Церкви: Деяний Апостольских, посланий апостолов, посланий Климента Римского, творений Игнатия Богоносца, «Пастыря» Ерма, сочинений апологетов и мужей апостольских, Иринея Лионского, Оригена, Тертуллиана и других. Для целого ряда церковных дисциплин — литургики, догматического богословия, канонического права и других — иные источники и не нужны. Но для изучения распространения христианства или же устройства первых христианских общин этих источников недостаточно, ибо проповедь христианства уже в I в. н. э. не исчерпывается деятельностью апостола Павла, его учеников и учеников других апостолов; созданные ими общины продолжали начатую апостолами миссию. До недавнего времени мало что можно было сказать об этой проповеди, кроме того, что она продолжалась. Некоторые подробности могли сообщить источники, вышедшие не из Церкви. Но их было очень мало. Лишь в последние десятилетия успехи папирологии, эпиграфики, археологии пролили новый свет на наименее изученную пору в истории христианства — его древнейший период, начинающийся с основания Церкви Иисусом Христом и простирающийся до Константина Великого. Римские катакомбы и свитки Мертвого моря, папирусы, содержащие текст Евангелия от Иоанна, датированный 125—130 гг. н. э., т. е. спустя 30—40 лет после написания, и находки в Палестине — это далеко не полный перечень новых открытий. Среди них не последнее место занимают и надписи из Геркуланума и Помпей.

Помпеи и Геркуланум — небольшие города, расположенные в 7—12 км от подножия Везувия. Помпеи — очень оживленный торговый и промышленный городок, с населением тысяч в 20. Геркуланум—«город-дача», обиталище многих богатых римлян, наслаждавшихся здесь прекрасной природой, покоем тихой провинциальной жизни. Оба города находились в «счастливой Компании», славившейся своим климатом и обилием плодов земных. Соседство с Везувием не считалось опасным. Этот вулкан давно бездействовал; к нему настолько привыкли, что не боялись находиться на самой его вершине. Лишь землетрясение 63 г. н. э. показало, что вулкан еще жив. Но люди не поняли опасности: у подножия Везувия и после 63 г. продолжали жить тысячи компанцев.

24 августа 79 г. над Везувием поднялось огромное облако пара. Ночью началось сильное землетрясение. Днем 25 августа было уже темно, как ночью. Геркуланум, расположенный ближе к Везувию, был залит раскаленной лавой, Помпеи и Стобии — только засыпаны пеплом, толщина которого достигла 6 м. Часть жителей успела бежать, но мно-

гие погибли: кто при попытке уйти, кто в своих домах и подвалах, где думали переждать опасность.

Раскопки Геркуланума начались в 1738 г., Помпей — в 1748 г. За столетия, благодаря труду нескольких поколений исследователей, раскопана бóльшая часть этих городов, отрыты сотни домов, в которых найдены мозаичные и живописные изображения, домашняя утварь и множество надписей.

Среди многочисленных открытий внимание ученых привлекли несколько находок, говорящих о проповеди христианства в этих городах до их гибели.

Помпеи

I

В 1885 г. немецкий археолог Август Мау, руководивший раскопками в Помпеях, нашел на стене одного дома надпись на латинском языке. Это — начертанные одно над другим и не составляющие вместе связного предложения два слова: «Содом» и «Гоморра». Подлинность самой надписи сомнений не вызывает; споры возникли вокруг другого вопроса: кто оставил эту надпись — иудей или христианин? Сам А. Мау писал в 1909 г., что «надпись, кажется, принадлежит еврею или христианину». Пребывание евреев в Помпеях — факт достоверный, существование же там христиан в I в. н. э. казалось мало вероятным. По крайней мере в XIX в. об этом ничего не было известно. И до сих пор нет единого мнения по этому вопросу.

В пользу еврейского происхождения надписи по существу можно привести только один аргумент — принадлежность образа Содома и Гоморры еврейской традиции. Но это обстоятельство, взятое само по себе, еще ни о чем не говорит: использование Ветхого Завета в Новом — в форме ли прямых цитат или упоминания о событиях, принадлежащих ветхозаветной истории, — не только встречается постоянно и является обычным, но вытекает из самой сути их взаимосвязи, поскольку Новый Завет есть исполнение Ветхого. Поэтому приведенный аргумент никак не может иметь решающего значения. Лишь определив смысл надписи и выяснив ее подтекст, можно будет сказать, кем она оставлена.

Надпись, как уже говорилось, выцарапана на стене одного из помпейских домов и относится к тому типу надписей, которые называются graffiti. (Graffiti могли быть нанесены очень быстро, в течение нескольких минут любым острым предметом. Они не требовали ни специальной подготовки поверхности, на которой наносились, ни особого орудия письма.) Это — весьма важное обстоятельство, так как специалисты, исходя из содержания надписи, связывают ее появление с одним из двух трагических моментов в истории Помпей: либо с землетрясением 63 г., либо с извержением Везувия в 79 г., погубившим город. Правдоподобнее второе: Содом и Гоморра погибли от огня и серы, спустившихся с неба (Быт. 19, 24), и это сближает их с Помпеями. Надпись могла быть сделана или в момент гибели города, когда жители, надеясь переждать опасность и спасаясь от раскаленного пепла, смешанного с дождем, прятались в домах и затворяли покрепче двери, а знавшие ветхозаветное Писание невольно вспоминали Содом и Гоморру, или же сразу после гибели, когда успевшие спастись вернулись на родное пепелище. Нельзя не признать, что здесь текст Бытия (19, 24) использован как никогда уместно: в этих двух коротких словах — и признание заслуженности понесенного наказания, и сознание греховности, и предостережение на будущее, и ощущение всегда и везде исполняющихся слов Священного Писания, неотвратимого действия Промысла Божия.

Какое значение имели Содом и Гоморра в ветхозаветной традиции? Лишь в двух случаях, кроме книги Бытия, они упомянуты в Ветхом Заве-

те — в книге пророка Исаии (1, 9—10) и в книге пророка Иеремии (23, 14). В первом случае обращено внимание на милосердие Божие, спасающее верующих в Бога от уподобления Содому и Гоморре; во втором—Содому и Гоморре уподобляются иерусалимские пророки, которые поддерживают злодеев, «чтобы никто не обращался от своего нечестия».

Совсем другое звучание, никогда не встречающееся ни в Ветхом Завете, ни вообще в еврейской традиции, получают эти слова в Новом Завете. Они упоминаются в нем неоднократно: Мф. 10, 15; Мр. 6, 11; Лк. 10, 12; 17, 28—29; 2 Петр. 2, 6; Иуд. 7; Рим. 9, 29; Откр. 11, 8. Особенно важны для нашей темы Мф. 10, 15 и 2 Петр. 2, 6. В этих местах Священного Писания дано новое понимание истории Содома и Гоморры, и оно прочно вошло в христианскую традицию. Здесь показано, что́ постигнет и в этой, и в будущей жизни тех, кто не выполняет заповеди Божии, отходит от жизни в Боге. Именно такой смысл вложен в помпейскую надпись. Помпеи, судьба которых сопоставляется с судьбой Содома и Гоморры, покарало правосудие Божие за блуд и нечестие, т. е. за что в свое время погибли Содом и Гоморра. Такое осмысление событий свойственно только первым христианам; именно для них Римская империя и то, что с ней связано, — воплощение разврата и нечестия. Для евреев такое отношение к империи не характерно. Более того, ни в одном памятнике еврейской диаспоры или самой Палестины этого времени — а их известно достаточно много и они хорошо изучены — Содом и Гоморра ни разу не упомянуты вообще. По своему внутреннему смыслу, по тому духовному содержанию, которым она наполнена, помпейская надпись — христианская и в таком случае первый по времени памятник подобного рода, возникший к тому же, вероятно, в среде простых христиан. Ценность этой надписи для истории христианства определяется не только ее древностью, но и тем, что в ней налицо новое отношение к человеческой жизни и к истории мира.

II

В Помпеях найдены и другие надписи, в которых угадывается тот же смысл, что и в надписи «Содом» и «Гоморра». Итальянский археолог Маттео делла Корте связывает с христианами надписи в доме, принадлежавшем Поппеям [1]. Этот дом, по устройству и убранству обычный среди помпейских богатых домов, отличается от них небольшим домашним театром. В помещениях, входящих в театр, были найдены мраморные рельефы с театральными масками, на дисках — изображения сатиров, менад и кентавров, а также мраморная статуэтка Мельпомены — покровительницы театра. В перистиле этого дома была обнаружена надпись на греческом языке, которую Маттео делла Корте интерпретирует как молитву за Нерона: «Ἐμνήσθη, Πρειμιγένης Πόπλειος καίσαρος» («Я, Примигений Публиций, вспоминал Кесаря») [2]. По предположению делла Корте, в домашнем театре дома Поппеев мог выступать сам Нерон, который под влиянием жены любил и ее город. И вот в этом-то доме нашли такие надписи:

а) post ruinam (после разрушения);

б) Cotini voto, post fata novissima [poculum] quo lilat Pellex, saxa cinisque tegunt (по молитвам Котина, по последнему решению судьбы, кубок, из которого совершала возлияния блудница, покрыт пеплом и камнями);

в) quinginta erant [adsunt] exinde iacentes (пятьдесят, которые были здесь, теперь лежат [бездыханные]).

---

[1] Из семейства Поппеев происходила Поппея Собина Младшая, жена Нерона, соучастница, а часто и зачинщица многих его преступлений; это по ее наущению Нерон приказал умертвить свою мать Агриппину и свою жену Октавию.

[2] Matteo della Corte. Casa ed abitani di Pompei. Roma, 1954, p. 102.

г) sol Gelidam contra firmat Plaquideam gentem (солнце укрепляет мирный род против хладных [злых]).

Вероятно, надписи были сделаны первыми раскопщиками Помпей, жителями города, которые, когда Везувий утихомирился, вернулись, чтобы спасти то, что можно, из своих богатств.

Делла Корте считает, что: а) ruina (разрушение) — свидетельство о гибели Помпей; б) pellex (блудница) относится к Поппее; Котин — кто-то из влиятельных христиан, призывавший кару небесную на грешников; в) «пятьдесят» (трупов) — жители дома Поппеев, где найдены надписи. Эти отрывочные надписи содержат то же сознание человеческой греховности и заслуженности наказания, которое в более общем смысле звучало в начертанных наспех словах «Содом» и «Гоморра».

III

В 1955 г. в Помпеях, в районе I, в одном из домов XIII инсулы, было найдено изображение креста (высота 20 см, ширина 11 см) и над ним три буквы viv, которые делла Корте прочитал как vivat crux vivat. Содержание этой надписи, как указывает делла Корте, — возвеличение, восхваление креста, который нарисован под ней [1].

Многие специалисты, в том числе и делла Корте, связывают изображение креста и надпись над ним с существованием христианства в Помпеях еще до 79 г. н. э.; другие (среди них есть ученые католические и протестантские) оспаривают христианское происхождение этого изображения на том основании, что в это время не существовало еще четко выраженного «крестного богословия» и «культа креста».

Однако сила и значение креста Христова глубоко раскрыты уже в Новом Завете. По словам апостола Петра, Христос Спаситель «грехи наши Сам вознес телом Своим на древо, дабы мы, избавившись от грехов, жили для правды» (1 Петр. 2, 24). Это древо крестное явилось орудием искупления мира и носителем очистительной силы, так что крест и спасительная жертва Христова неотделимы (см. Ин. 12, 32; Рим. 6, 2—23; 1 Кор. 1, 18, 24; Гал. 6, 14 и др.). В текстах Нового Завета заключено уже все «крестное богословие», которое впоследствии было лишь раскрыто более полно и детально. Следовательно, упоминание о кресте у первых христианских авторов, даже только как об орудии смерти Иисуса Христа, несет в себе всю полноту величия и глубокого значения креста Христова.

Уже первые христиане, вышедшие как из еврейской, так и из греческой среды, очень рано — на рубеже I—II веков н. э., — как указывает Ж. Даниелу [2], стали пользоваться знаком креста (крестным знамением) при совершении таинства крещения.

Изображение креста из дома инсулы XIII в Помпеях, с одной стороны, и, с другой — литературные памятники I — начала II в.: «Дидахи», Послание Варнавы, Послание к Коринфянам Климента Римского, «Пастырь» Ерма и другие, а также оссуарии (вместилища для костей), найденные в Палестине, отделены друг от друга всего одним-двумя десятками лет. Как известно, в литературе находит отражение то, что уже в течение определенного времени бытует в сознании людей и в жизни. Поэтому, вероятно, справедливо предположение, что отмеченная в литературе рубежа I—II веков н. э. символика креста в жизни христиан появилась раньше этого времени; скорее всего, она существовала непрерывно от апостольских времен. Таким образом, отпадает главный аргумент против христианского происхождения изображения креста в Помпеях.

[1] Дословный русский перевод не раскрывает полностью смысл надписи: «да живет (или: да здравствует) крест», «радуйся, кресте».

[2] J. Daniélou. Le signe du tau в сборнике «Les symboles chrétiens primitifs». P., 1961, p. 143—152.

Помпеи находятся менее чем в 10 км от Путеол, где апостол Павел во время своего путешествия в Рим провел под стражей семь дней (Деян. 28, 13—14), причем он нашел там уже вполне организованную христианскую общину. Стража не была строгой, а апостол Павел мог отлучаться и проповедовать. Вполне возможно, что за эти семь дней он посетил ближайшие селения — Помпеи и Геркуланум и проповедовал там, или жители этих городов приходили в Путеолы послушать слово апостола. В Путеолах, как мы знаем из книги Деяний, апостол Павел задержался не по собственному желанию: его упросили остаться там местные христиане. Можно предположить, что эти просьбы были настойчивые и слушать проповеди апостола нашлось много желающих, если эта задержка длилась семь дней. Стоит ли после этого удивляться тому, что в Помпеях к 79 г. оказались христиане?

IV

В 1950-е же годы в Помпеях была сделана еще одна находка, которая заслуживает самого пристального внимания. У входа в один дом было обнаружено изображение, где среди обычных языческих сюжетов помещена птица феникс с двумя фланкирующими ее павлинами. Под изображением сохранилась латинская надпись: «phoenix felix et tu» («феникс, и ты счастливый»). Известно, что еще при Клименте Римском (Послание к Коринфянам 1, 25) образ феникса прочно вошел в христианскую жизнь как символ воскресения и бессмертия. Но символика этой птицы своими корнями уходит в глубь веков; по мнению ряда ученых, она была известна и ветхозаветному еврейскому обществу под именем шул и, по толкованию раввинов, считалась бессмертной, потому что в раю не ела плодов древа познания добра и зла. В христианство символика феникса, как можно предполагать, пришла скорее всего по этой линии, она получила лишь новое осмысление. Во всяком случае упоминание о птице феникс уже у Климента Римского (он подробно описывает даже ее символику) указывает на большую древность этой традиции. Позднее о ней пишут Ориген (4-я книга «Против Цельса») и Тертуллиан, у которого фениксу посвящен трактат «О воскресении плоти». В дальнейшем изображение этой птицы часто встречается на христианских надгробиях и в мозаиках.

Изображение павлина также широко распространено в христианском искусстве. Его символика, подобно образу феникса, связана с идеей бессмертия. По древнему преданию, тело павлина не поддается тлению; такого мнения придерживались еще Пифагор и Платон. Точно так же в символике времен года павлин служил для обозначения весны в целом и в частности — месяца мая, а весна в свою очередь считалась образом воскресения, обновления жизни. «Зима и лето, весна и осень возвращаются со своими силами, со своими плодами, со своими влияниями... Итак все это круговращение природы есть свидетельство воскресения мертвых», — писал Тертуллиан («О воскресении плоти», XII). В христианском искусстве павлины изображались обычно друг против друга, а между ними — сосуд с хлебами или без них. В обоих случаях сосуд знаменовал Евхаристию — или Тело, или Кровь Христову. Значение этого изображения таково: кто вкусит Тела и Крови Христа, тот обретет бессмертие. Интересно, что на помпейской фреске и феникс и павлины изображены вместе, причем павлины даны именно в той описанной уже композиции, которая впоследствии стала самой распространенной, в ней не хватает только чаши.

V

Две другие помпейские надписи известны достаточно давно и с момента открытия привлекают внимание специалистов и вызывают ожив-

ленную дискуссию. Одна из них находится на колонне западного портика палестры (во II районе перед амфитеатром), другая — в перистиле дома № 1 VII инсулы, в I районе. Первая надпись заключена в квадрат, вторая дошла не полностью, но ее тождественность с первой сомнения не вызывает. Вот эта надпись:

R	O	T	A	S
O	P	E	R	A
T	E	N	E	T
A	R	E	P	O
S	A	T	O	R

Позднее такие же надписи были найдены в Аквинкуме — римском городе на берегу Дуная (начало II в. н. э.), в Дура-Европосе — римском городе в Месопотамии (три надписи — около 250 г. н. э.), в Киренкесторе — римском городе на территории Англии (IV в. н. э.), на амулете из Малой Азии (Берлинский музей), где над надписью находятся начальные буквы имени Иисуса Христа, в Египте и на папирусах. В настоящее время известно 18 таких надписей, но помпейские — самые древние[1]. Специалисты обратили внимание на то, что: 1) слова надписи содержат какой-то тайный смысл и составляют ребус и 2) каждое слово можно прочесть как слева направо и справа налево, так и сверху вниз и снизу вверх — в любом порядке получается слово, входящее в этот ребус. Между 1924 и 1927 годами три специалиста: Х. Франк из Кауфберна, Ф. Гроссер из Хемница и С. Агрелл из Лунда — предложили расшифровывать эту надпись, как начальные слова «Отче наш» (Pater noster) с альфой и омегой под и над перекрестием. Эту точку зрения поддержали такие ученые, как Г. Литцманн, М. И. Ростовцев, Фр. Кюмон. Однако такая расшифровка ROTAS — квадрата вызвала критику со стороны других крупных специалистов (Г. Жарфанион, К. Ватцингер, Ф. Дёлгер и др.).

В 1953 г. Ж. Каркопино предложил новое объяснение этой загадочной надписи, которое поддержал и развил Ж. Даниелу[2]. Оба ученых пришли к выводу, что надпись изображает крест, судя «по общему расположению и по месту в ней буквы tay (Т), символизирующей крест». Кроме того, Ж. Каркопино сблизил слово AREPO с кельтским arepennis (плуг), а плуг, как доказал Ж. Даниелу в упомянутой выше статье, в раннем христианстве заменял изображение креста. Ж. Даниелу связал эту надпись также с текстом из сочинения св. Иринея Лионского «Против ересей» (IV, 34, 4) и увидел в ней антигностическую направленность.

В настоящее время среди различных расшифровок и объяснений ROTAS — квадрата самым убедительным и обоснованным кажется предположение Каркопино — Даниелу, хотя едва ли наступит такое время, когда прекратятся разногласия по поводу истолкования этой надписи: как всякая загадка, она дает пищу для разных ответов[3].

---

[1] Любопытно, что этот ROTAS — квадрат,— как называют эту надпись, дожил до позднего времени и вошел даже в русские народные обычаи. По словам И. П. Сахарова, с этих слов начинались магические заклинательные песни у белорусов и других народов. Смысл и значение их никто не понимал, но традиция возводила эти песни к Соломону (И. П. Сахаров. Сказания русского народа. Т. I. Русское народное чернокнижие. СПб., 1885, с. 96—98).

[2] J. Daniélou. La charne et la hache в сборнике «Les symboles chrétiens primitifs». P., 1961, p. 95—107.

[3] Кроме приведенных объяснений ROTAS — квадрата, есть и другие, которые видят в ней и магическую надпись, и заклинание; некоторые специалисты связывают ее с культом Митры, Орфическо-елевсинскими таинствами и т. д.

Геркуланум

В 1938 г. в Геркулануме, на главной улице города, был обнаружен дом, который получил название «дом двухсотлетия» по случаю исполнившегося в этом году юбилея — начала раскопок в Геркулануме. Дом этот — очень богатый и большой, с разнообразным и ценным убранством — принадлежал, по-видимому, богатой семье, хотя имя владельца установить не удалось. «Дом двухсотлетия» получил мировую известность, но приковал он к себе внимание специалистов не богатством убранства, не живописью и мозаиками, а маленькой скромной комнатой, предназначавшейся для прислуги. В этой комнате (размер ее — 3×2,7 м) на стене, расположенной напротив входа, находится углубление в форме креста (высота креста — 43 см). Сам крест — вероятно, деревянный — не сохранился. Железные штыри и петли по бокам ниши, в которой находился крест, говорят о том, что он закрывался ставнями. У стены с нишей, под крестом, помещался небольшой деревянный шкаф, покрытый широкой деревяннной крышкой. Это сооружение было воспринято как престол, на котором совершалась Евхаристия, а все помещение — как маленькая домашняя церковь. Крупнейший итальянский специалист по Помпеям и Геркулануму А. Маюри говорит об этом так: «Интерпретация, которая была дана этому открытию в то время, когда



оно было сделано, а именно, что речь должна идти о частной христианской часовне, получает в настоящее время, несмотря на полемику и оживленную дискуссию[1], все большее авторитетное подтверждение.

После открытий в Геркулануме почитание креста, который был признан официально только эдиктом Константина и свидетельства о котором до сих пор находим только в памятниках II и III веков, теперь должно быть отнесено к периоду раньше, чем 79 г. н. э. Оно восходит к первым временам апостольской проповеди и могло появиться в Геркулануме благодаря проповеди апостола Павла и христианской общине Путцол (Путеол). Эта скромная находка из Геркуланума — одно из самых ценных свидетельств из всего раннего периода истории Церкви»[2].

Как известно, именно в частных домах совершали первые христиане Евхаристию. «Последователи Христа, — пишет А. А. Дмитриевский, — после Его воскресения стали в особое положение к своим братьям по крови и принуждены были все вместе сидеть «дверем затворенным» «страха ради иудейска» (Ин. 20, 19). Замкнутость и обособленность в христианском обществе от иудеев продолжала существовать и после Пятидесятницы, после сошествия Святого Духа на апостолов, когда началась уже их миссионерская деятельность. «Страх же велий бяше на всех их. Вси же веровавшие бяху вкупе и имяху вся обща» (Деян. 2, 44), а посему весьма естественно, что для своих богослужебных собраний они не могли пользоваться еврейскими синагогами и совершали их в частных домах, где они проводили время. «По вся же дни терпяще единодушно в Церкви, — читаем мы в Деяниях Апостольских, — ломяще по домам хлеб (κλῶντες κατ' οἶκον τὸν ἄρτον), приимаху пищу в радости и в простоте сердца хваляще Бога и имуще благодать у всех людей»[3].

Домашняя церковь в Геркулануме очень точно соответствует тому, что раньше было известно лишь из памятников письменности, слова теперь приобрели осязаемость.

Трудно оценить во всем объеме значение находок, сделанных в Помпеях и Геркулануме, для истории раннехристианской Церкви. Хотя исследованы они еще недостаточно полно, уже сейчас дали много нового как раз для той эпохи, которая оставалась наименее изученной. Споры по поводу этих открытий и часто скептическое отношение к ним ученых — естественное следствие важности этих находок, так как они не просто дополняют отдельными фактами наше знание о раннем периоде христианства, но вносят нечто принципиально новое. Памятники Помпей и Геркуланума восходят к тому времени, когда черты, присущие христианскому искусству и символике, начинают лишь оформляться и получать внешнее выражение. Поэтому изучение их требует совершенно иного подхода, чем изучение памятников IV и даже III в. На этом пути уже многое сделано упомянутыми выше учеными, например, Ж. Даниелу. Но открытия, сделанные в Геркулануме и Помпеях, ждут еще дальнейшего серьезного осмысления.

---

[1] Часть специалистов отказывается видеть в кресте из Геркуланума памятник христианства на том основании, что изображения крестов этого времени неизвестны и что трудно допустить существование в это время «культа креста».

[2] A. Maiuri. Herculanum, 1959.

[3] А. А. Дмитриевский. Древнеиудейская синагога и ее богослужебные формы в отношении к древнехристианскому храму и его богослужебным формам. Казань. 1893, с. 28. Подробнее об этом см.: Н. В. Покровский. Происхождение древнехристианской базилики. СПб., 1880, и Н. Ф. Красносельцев. Очерки из истории христианского храма. Вып. 1. Казань, 1881.

Протоиерей Владимир СОРОКИН (Ленинград)

ДОГМАТ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ О ВЗЯТИИ БОЖИЕЙ МАТЕРИ В НЕБЕСНУЮ СЛАВУ С ПРАВОСЛАВНОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ

Пресвятая Дева, Матерь Божия, свято чтится и прославляется христианами всего мира. Как на Востоке, так и на Западе Ее святое имя произносится с глубоким благоговением; к Ней, как к великой Молитвеннице и Предстательнице пред Богом, прибегают верующие разных стран и народов. «Все мы,— говорят устами своих иерархов православные христиане,— особенно горячо и радостно прославляем Царицу неба и земли, вручаем себя Ее благодатному заступлению, благодарим и прославляем Господа Иисуса Христа, даровавшего нам радость чувствовать над собой покров Его Пречистой Матери, всем сердцем просим Ее помощи и содействия в сохранении благодатной радости, воссиявшей из Вифлеема...» [1]

«Если мы, современные люди, стремимся понять смысл домостроительства спасения,— обращался к многотысячным богомольцам Папа Павел VI по случаю VI Международного Мариологического конгресса, происходившего в Загребе (Югославия) с 6 по 12 августа 1971 г.,— если мы, может быть, и неосознанно, трудимся для единства, братства, мира, спасения рода человеческого, мы не можем не признать роли и миссии Девы Марии. Она — врата, через которые Иисус, наш Спаситель, входит в мир. Она —«Врата Небесные», «источник нашей радости». И чтобы стать менее недостойными и более готовыми встретить Христа гимном веры, надежды и любви, который и подобает Ему Одному, будем прославлять Пресвятую Деву Марию» [2].

Такое глубокое и благоговейное почитание Божией Матери христианами Православной и Римско-Католической Церквей зиждется на общих догматических основах, содержащихся в Церкви Христовой с самого начала ее существования. Эти общие догматические основы содержатся, прежде всего, в самом авторитетном источнике сведений о жизни Божией Матери — Священном Писании.

Ветхий Завет содержит пророчества о Пресвятой Деве как Матери Искупителя (Быт. 3, 15), как Деве — Матери Эммануила (Ис. 7, 14—16), как о Той, Которой предстояло родить Мессию в Вифлееме (Мих. 5, 2—3), как о Той, Которая возвышается среди кротких и нищих Господних, Марии, «преславной дщери Сиона» (Соф. 3, 12, 14—18; Пс. 149, 1—4; Мих. 4, 8, 10; Иер. 31, 22—23).

Священное Писание Нового Завета говорит нам о благовещении Деве Марии Архангелом Гавриилом (Лк. 1, 26—28), о посещении Ею родственницы Своей Елизаветы (Лк. 1, 39—66), о Рождестве Господа нашего Иисуса Христа от Девы Марии (Мф. 1, 18—25; Лк. 2, 1—20), о сретении в храме и пророчестве в связи с этим праведного Симеона и Анны (Лк. 2, 22—23), о бегстве с младенцем в Египет (Мф. 2, 13—23), о пребывании Святой Девы с младенцем Иисусом в Иеруса-

[1] Рождественское послание митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима боголюбивому и освященному клиру и благочестивой пастве Ленинградской и Новгородской. Рождество Христово 1971/72 г., Ленинград.

[2] La missione della Madonna nel disegno della salvezza Esortazione radiofonica del Santo Padre *ai partecipanti ai congressi internazionali di Sagabria e di Maria Bistrica*. «L'Osservatore Romano», Anno CXI, N 188 (33 767), Martedi — Mercoledi, 17—18 Agosto 1971, p. 1.

лиме (Лк. 2, 41—52), о пребывании Ее на браке в Кане Галилейской (Ин. 2, 1—11), о следовании за Иисусом Христом во время Его проповеди (Ин. 2, 12; Мф. 12, 46—49; Мр. 3, 31—35; Лк. 8, 19—21; Мр. 6, 3), о нахождении Ее на Голгофе во время распятия Господа нашего Иисуса Христа (Ин. 19, 25—27), о пребывании Ее среди апостолов (Деян. 1, 14).

Кроме вышеуказанных свидетельств, Священное Писание не содержит иных сведений о Пресвятой Деве. Другие подробности о Ее жизни восполняются из благочестивого церковного предания, которое в большинстве своем имеет несомненную печать глубокой древности и отражает веру христианского общества с древних времен. Это благочестивое церковное предание осмыслялось богословами постепенно. В настоящее время является установленным тот факт, что «два аспекта богословской мысли вокруг тайны последних лет жизни и обстоятельств кончины Матери Иисуса — исторический и догматический — существовали еще в седьмом столетии» [1].

К сожалению, исторических письменных свидетельств по вопросу кончины Божией Матери сохранилось очень мало. Особенно это касается первых четырех столетий истории христианства. Вплоть до V в. прямых письменных указаний нигде нет. Ни у одного из христианских писателей первых четырех веков нет ясных указаний о судьбе Богоматери по вознесении на небо Ее Сына, Господа нашего Иисуса Христа. Католические богословы прилагают максимум усилий на выявление таких свидетельств, но пока результаты достигнуты небольшие, хотя литература по данному вопросу образовалась довольно обширная [2]. Ревностным богословам — католикам удалось, однако, в последнее время на основании косвенных свидетельств сделать вывод, что предание о телесном приятии Девы Марии на небо существовало с начала существования Церкви. По воззрению католиков, наличие с конца V в. указаний в святоотеческих писаниях — и особенно в апокрифических сказаниях — свидетельств о последних днях жизни Богоматери говорит о том, что со времен апостольских существовала традиция, по которой Божия Матерь взята [3] с телом и душой в небесную славу [4].

Особое внимание при выявлении зерна исторической истины этого учения богословы как на Востоке, так и на Западе придают свидетельствам церковного предания неразделенного христианства, восходящего к временам апостольским. Они единодушны в том, что это предание

[1] Проф. Н. Успенский. Святые места в Иерусалиме на сегодня. «ЖМП», 1961, № 7, с. 12.

[2] См. католическую библиографию вопроса. J. Galbt, S. F. Le mystere de l'Assomption Maria Nouvelles etudes sur la Sainte Vierge. Tome VII. Paris, 1964, p. 226—237.

[3] В древней Восточной Церкви — в опровержение различного рода ересей, простиравших свое почитание Богоматери до обоготворения Ее и отрицавших Ее человеческую природу (срав. Творения святого Епифания Кипрского. Ч. 5. Против коллиридиан. Москва, 1882, с. 277—292). — вошло в употребление и окончательно утвердилось наименование праздника преставления Пресвятой Девы Марии «Успение» (греч. κοίμησις), Термин этот должен был указывать на веру Церкви в действительность смерти Пресвятой Девы, как доказательство Ее небожественности и принадлежности к человечеству. Православная Церковь до настоящего времени усвояет это название празднику. Термин «вознесение», в отличие от применения его к празднику Вознесения Господа нашего Иисуса Христа, по отношению к кончине Божией Матери в Православной Церкви не употребляется.

В Западной Церкви было более распространенным название assumptio (принятие на небо). От этого латинского слова произошло название праздника, употребляющееся на Западе и в настоящее время. Ввиду ясных слов Спасителя: «Никтоже взыде на небо, токмо сшедый с небес Сын Человеческий, Сый на небеси» (Ин. 3, 13), западные христиане, как и Православная Церковь, различают вознесение (ascensio) Христа по Божеству и восприятие (assumptio) Богоматери по благодати и заслугам (см. Enciclopedia della Bibbia. Primo volume. A. B. Elle dici. Torino — Leumann 1969, col. 895—899, 821—828; Enciclopedia Cattolica. Citta del Vaticano, 1949, Arn — Bra, coll. 198—211 и 83—87).

[4] Enciclopedia Cattolica, col. 199—200.

стремилось сохранить и изложить в возвышенном тоне неизвестные из Евангелия события из жизни Божией Матери. Видимо, этим объясняется тот факт, что почитание Божией Матери Церковь содержит в своем духе и жизни; оно отображено преимущественно в литургических установлениях и святоотеческой письменности. Создатели разного рода сказаний, в том числе и апокрифов, стремились дать в них как бы комментарий к тексту канонических Евангелий на основании устных преданий.

Известно, что Церковь к преданиям и сказаниям всегда подходила с большой осторожностью: они не могли служить достаточно убедительным основанием для формулировки четкого общецерковного догматического учения и в частности учения о почитании Божией Матери, которое не во всем определено соборно. «В сущности,— говорит известный православный богослов В. Лосский,— если мы попытаемся говорить о Божией Матери, основываясь исключительно на догматических данных в самом строгом смысле слова, то мы не найдем ничего, кроме именования Θεοτόκος (Богородица), которым Церковь торжественно подтвердила Богоматеринство Пресвятой Девы»[1]. Но, с другой стороны, Церковь в вопросе о почитании Божией Матери в основном базируется на благочестивом церковном предании. По словам того же В. Лосского, «христологический догмат о Богоматери, принимаемый отвлеченно, вне живой связи с тем почитанием, которое оказывает Матери Божией Церковь, недостаточен для обоснования того исключительного места — превыше всей твари, которое отводится Царице Небесной православным богослужением, приписывающим Ей «боголепную славу» (θεοπρέπης δόξα). Таким образом, в богословском труде о Богоматери невозможно отделить строго догматические данные от данных благочестия. Догмат здесь должен освещать жизнь, ставя ее в связь с основными истинами нашей веры, а жизнь должна питать догмат живым опытом Церкви»[2]. Таким образом, при изучении различных мариологических вопросов необходимо самое тщательное изучение церковного предания, отраженного в церковной письменности, богослужебных текстах и в народных сказаниях, часто именуемых апокрифами.

Древнейшим из народных сказаний, повествующих о кончине Божией Матери, является текст, обозначаемый западными богословами «Transitus Sanctae Mariae»[3]. Сохранился этот текст в нескольких вариантах на языках: греческом, латинском, арабском, эфиопском, армянском, копто-сандском, копто-бохайрском, сирийском, ирландском и славянском[4]. Относительно его датировки мнения ученых разделяются. Известный католический исследователь П. Юги полагает, что он относится к концу VI в. Однако ряд других исследователей (например, E. Cothenet и Cecchelli) относят его к концу II — началу III в.[5] Возможно, что сказание зародилось в еще более ранний период. Подробное отражение его в преданиях древней Церкви могло не иметь места, потому что первые христиане чаще интересовались событиями, связан-

---

[1] В. Лосский. Всесвятая, «ЖМП», 1968, № 1, с. 65.

[2] Там же, с. 66.

[3] Ch. Tischendorf. Apocalypses apocryphae. Lipsiae, 1866, p. 94—112. Срав. Aurelio de Santos. Los Evangelicos Apocrifos. Madrid, 1963, p. 580—581; J. Galbt. Op. cit., p. 162.

[4] В русской церковной литературе он известен как «Святого Иоанна Богослова слово на Успение Святой Богородицы». См. Библиографические материалы, собранные Андреем Поповым. Слово Иоанна Богослова об успении Пресвятой Богородицы в югославянском и русском переводах: «Чтения в императорском Обществе истории и древностей Российских при Московском университете». 1880, июль—сентябрь, кн. 3, с. 1—39; Свящ. А. Смирнов. Апокрифические сказания о Божией Матери и Деяния Апостолов. «Православное обозрение», 1873, 1-е полугодие, с. 569—614; К. Сильченков. Праздник Успения Божией Матери, «Вера и разум», 1901, № 3, с. 55—76.

[5] Aurelio de Santos. Op. cit., p. 580—581; J. Galbt. Op. cit., p. 162.

ными с жизнью Спасителя и отраженными в Священном Писании. «Что касается Богоматери,— говорит проф. М. Скабалланович,— то при той горячей любви ко Христу, которой горело все существо первых христиан, личность Ее остается еще в той тени, в какой Она находится в Евангелиях и писаниях апостольских. Нужно было позднейшее богословское углубление в догмат воплощения и посягательство ересей на достоинство Богоматери, имевшее место только в V веке, чтобы обратить благоговейное внимание христиан на эту личность... Когда такие поводы даны были ересью Нестория, оказалось, что христианский мир вовсе не неосведомлен о жизни и кончине Богоматери, но что в богатой сокровищнице предания, всегда, а особенно тогда составляющего главный нерв церковной жизни, есть достаточно данных об этом» [1]. Западные богословы с полным основанием допускают наличие в апокрифах общей исторической канвы. Повествования такого рода, говорят они, пользовались большой популярностью и любовью среди христиан с древнейших времен. «Поэтому не стóит,— утверждают католики,— отказываться без достаточных оснований от этого ясного предания о телесном приятии Девы Марии» [2].

В русской богословской и церковноисторической литературе апокрифы, повествующие о кончине Божией Матери, рассматриваются как поэтическое выражение благочестивой мысли о величии и святости Пресвятой Девы Марии, о славном Ее успении и затем прославлении Господом. В них, без сомнения, признаётся наличие чистого зерна апостольского предания, но при этом отмечается, что отделить научным образом историческую основу от вымысла в высшей степени затруднительно [3].

Поэтому отношение к апокрифам характеризовалось в некотором смысле неопределенностью и двойственностью: с одной стороны, они имели весьма широкое распространение среди простого верующего народа, а с другой,— к ним подходили с большой осторожностью, особенно богословы.

Относительно письменных святоотеческих свидетельств о кончине Божией Матери существует твердое убеждение, что до IV в. их не было. Св. Епифаний Кипрский пишет: «Пусть исследуют Писания, и не найдут сведений ни о смерти Марии, ни о том, умерла ли Она, ни о том, что не умерла, ни о том, погребена ли Она, ни о том, что не погребена. И когда Иоанн предпринял путешествие по Азии, то также нигде не говорится, чтобы он вел с собой Святую Деву; но Писание просто умолчало об этом по чрезвычайности чуда, чтобы не привести в изумление разум человеческий. Я не дерзаю говорить, но, размышляя о деле, храню молчание. Впрочем, быть может, мы найдем где-либо следы Святой и Блаженной Девы, когда ничего нельзя найти о смерти Ее. Ибо в одном месте Симеон говорит о Ней: «И Тебе Самой душу прóйдет оружие: яко да откроются от многих сердец помышления» (Лк. 2, 35), а в другом — в Апокалипсисе Иоанна — говорится: и устремлялся змий на жену, родившую «мужеска»; «и даны быша жене два крила орла», и взята была она в пустыню, дабы не похитил ее змий (12, 13—14). Может быть, это исполнилось на Ней; но я не утверждаю этого окончательно и не говорю, что Она осталась бессмертной; но не утверждаю и того, что Она умерла. Ибо Писание стоит выше ума человеческого и оставило то неизвестным, так как Дева была сосуд честный и превосходнейший, дабы не остался кто-либо в пред-

[1] Проф. М. Скабалланович. Христианские праздники. Кн. 6. Успение Пресвятой Богородицы. Киев, 1916, с. 84. Срав. его же. Толковый Типикон. Вып. 1, Киев, 1910, с. 306.

[2] Enciclopedia Cattolica, col. 200, Enciclopedia della Bibbia, col. 897.

[3] Свящ. И. Смирнов. Цит. статья. «Православное обозрение». 1873, I-е полугодие, с. 614; К. Сильченков. Цит. статья. «Вера и разум», 1901, № 3, с. 59.

положении чего-либо плотского о Ней. Итак, умерла ли Она и погребена ли, мы не знаем»[1]. Св. Епифаний Кипрский был единственным из церковных писателей-отцов, кто определенно ставил вопрос о кончине Матери Божией. Он предлагал три гипотезы (естественная смерть, мученичество и бессмертие), но предпочтения не дал ни одной из них. «Умерла ли Святая Дева и погребена, — пишет он, — во славе упокоение Ее, в непорочности кончина и в девстве венец; а если умерщвлена, как написано: и душу Ее прóйдет оружие (Лк. 2, 35), и в таком случае слава Ее и в блаженстве святое тело Ее, через которое свет воссиял миру. А может быть, Она осталась в живых, так как не изнеможет у Бога все, что Он хочет делать (Лк. 1, 37), ибо о кончине Ее никому не было известно»[2].

Еще во времена Оригена было распространено верование в то, что Пресвятая Дева претерепела мученическую кончину, но святые отцы решительно отклоняли эту мысль. Так, св. Амвросий Медиоланский в толковании на Евангелие от Луки (2, 61) говорит: «Ни буква Писания, ни Предание не учат нас тому, что Мария отошла из сей жизни вследствие страданий от телесных язв»[3].

Но необходимо иметь в виду, что именно в первые четыре века формулировались и раскрывались те догматические принципы, которые впоследствии были положены в основу учения о телесном приятии Пресвятой Девы на небо. Этих принципов в основном пять: 1) восстановление Евы, 2) таинственное Богоматеринство, 3) чудесное приснодевство, 4) единство Сына с Матерью, 5) почитание Сыном Своей Матери. Эти принципы раскрывались святыми отцами и учителями Церкми: св. Иустином († 165), св. Иринеем († 202), Тертуллианом († 220), Оригеном († 253), св. Епифанием († 403), св. Амвросием († 397), блаж. Иеронимом († 420), блаж. Августином († 430) и другими.

Скудные свидетельства о кончине Божией Матери начинают появляться у отдельных церковных писателей только после IV в. Так, например, Григорий Турский († 594) представил предание об этом событии в следующем виде: «Когда Мария была при конце Своего поприща земного, собрались по Божественному внушению все апостолы из всех стран в Ее дом Иерусалимский. Вот тогда явился Иисус со Своими ангелами, взял душу от Нее, передал ее архангелу Михаилу. Апостолы перенесли бездушное тело на следующее утро в гробницу. И пока они там стояли, опять внезапно появился Господь, взял тело в облако и принес его в рай, где душа опять с ним соединилась»[4].

Модест, патриарх Иерусалимский († 634), в своем слове на Успение выражает сожаление по поводу отсутствия определенных сведений о событии этого праздника[5].

Св. Андрей Критский († 713), чье слово на Успение уставом предписано читать за богослужением в день праздника, восхваляя Успение Божией Матери, говорит: «Поднялось наддверие небесных врат, дабы принять в Небесное Царство в царском величии Пренебесную Дверь Божию. В белом одеянии приимите Ее, ангелы; хвалите, небеса; славьте, земнородные, и восклицайте: «град Бога, Царя великого» (Пс. 47, 1, 3); скачи, земля, возвести славу Девы, чудеса погребения, как Она перенесена, дабы был в чести пустой гроб. Собери, Иудея, сынов твоих, проповедуй происшедшую от Иуды Царицу»[6].

---

[1] Творения св. Епифания Кипрского, ч. V, с. 252—253.

[2] Там же, с. 273.

[3] Sancti Ambrosii expositio Evangelii secundum Lucam II, 61. Migne, P. L., t. 15, col. 1656.

[4] Monumenta germanica Historica. Gregorii Turonensis opera. Edideranx W. Arndt et Br. Krusch. Pars II. Miracula et opera minora. Liber primus. Miraculorum in gloria martyrum, c. 4. Hannoverae, 1885, p. 489.

[5] Migne, P. G. t. 86, col. 3278—3312.

[6] Проф. М. Скабалланович. Христианские праздники, кн. 6, с. 66.

В конце VII—начале VIII в. церковные писатели уделяют больше, чем раньше, внимания учению о телесном приятии Девы Марии. Наиболее интересным и богатым по количеству сведений об Успении Божией Матери этого времени является свидетельство «Истории Евфимиевой», отрывок из которой приводит св. Иоанн Дамаскин († 749 г.) в своей 2-й гомилии на Успение: «Выше мы сказали, каким образом св. Пульхерия воздвигла Христу многие церкви в Константинополе. Из них одна есть та, которая построена во Влахерне, в первый год царствования Божественной памяти Маркиана. Итак, когда они (т. е. Маркиан и Пульхерия) построили честной храм Всехвальной и Святейшей Богородительнице и Приснодеве Марии и всякими украшениями украсили его, то искали Ее святейшего тела, которое восприняло Бога. И когда призвали Ювеналия, архиепископа Иерусалимского, и епископов Палестины, которые жили тогда в царском городе по причине Собора, собранного в Халкидоне, обратились к ним с такими словами: мы слышали, что в Иерусалиме есть первая и славнейшая Церковь Святейшей Богородицы и Приснодевы Марии, в участке, который называется Гефсиманией, где во гробе было положено живоносное тело Ее. Итак, мы желаем перенести сюда Ее останки, чтобы они были охраною этого царского города. Им Ювеналий так ответил: хотя о том, что касается смерти Святой Богоматери Марии, в святом и боговдохновенном Писании ничего не передается, однако из древнейшего и вернейшего предания мы приняли, что во время славного Ее Успения все вместе святые апостолы, которые обходили вселенную во спасение языков, в момент времени подъятые вверх, сошлись в Иерусалиме. И когда они были там, явилось им видение ангельское и слышано было Божественное песнопение Вышних Сил. И таким образом со святою и небесною славою Она передала в руки Божии святую душу. А тело Ее, воспринявшее Бога, при ангельских и апостольских песнопениях, подъятое и погребенное, было положено во гробе в Гефсимании, в каковом месте хоры ангелов не переставали витать и петь три дня. А после трех дней, по прекращении пения, присутствовавшие апостолы, когда пришел Фома, который один отсутствовал и пожелал почтить принявшее Бога тело, отворили гроб и не могли никак найти всехвального тела. Когда они нашли лежащими там только погребальные пелены и ощутили невыразимое от них благоухание, они вновь заперли гроб. Изумленные необычайностью тайны, они могли думать только одно то, что Бог Слово и Господь славы, Которому угодно было из Матери Девы воспринять тело для собственного Лица и родиться и Который и после рождения неповрежденным сохранил Ее девство, восхотел после исхода Ее из живых почтить Ее непорочное тело нетленным и бессмертием прежде обычного и общего воскресения. Присутствовал же тогда с апостолами честнейший Тимофей, апостол и первый епископ ефесян, и Дионисий Ареопагит, как он сам, великий Дионисий, свидетельствует о том, что он писал о блаженном Иерофее, также там присутствовавшем, к самому вышереченному Тимофею. Услышавши это, император и императрица просили у архиепископа Ювеналия, скрепивши печатью, прислать к ним святой этот гроб вместе с находящимися в нем священными одеждами Святейшей Богородицы Марии. Получивши его (гроб), они положили его в честно́м храме, который построен был во Влахерне. И это было так» [1].

По мнению некоторых православных богословов, это сказание «Истории Евфимиевой» является наиболее точным и подробным и это важно как свидетельство Иерусалимской Церкви [2]. Из него затем черпали

[1] Sources Chrétiennes, 80. S. Jean Damascène. Homélles sur la nativité et la dormition. Paris, 1961, p. 169—175

[2] М. Скабалланович. Христианские праздники, с. 6.

сведения последующие писатели, повествуя об Успении Божией Матери. «Оно, — писал русский богослов К. Сильченков, — с полным правом может быть принято как та чистая истина, которую содержит Церковь относительно Успения Божией Матери, как несомненное учение ее относительно этого события» [1].

Если же обратиться к вопросу литургического почитания кончины Божией Матери, то обнаружится, что песнопения службы на Успение имеют авторитет глубокой древности. В числе авторов молитвословий праздника Успения встречаются имена известных церковных песнотворцев: Анатолия (V в.), св. Иоанна Дамаскина (VIII в.), св. Космы Маиумского (VIII в.), Германа (VIII в.), Феофана Никейского (IX в.).

В самой службе Успения раскрываются следующие особенности события: торжественное и чудесное собрание у одра Божией Матери апостолов и их участие в событии Успения [2], присутствие при Ее Успении и прославление его ангельскими силами [3], предание Божией Матерью Своего духа в руки Сына — Господа Иисуса Христа [4], погребение Ее пречистого тела [5] и его «преставление» [6], подчинение Пресвятой Девы законам естества [7], Ее подверженность смерти [8] и нетление по смерти [9], упоминание об отсечении рук дерзкого иудея [10].

Кроме перечисленных событий, в некоторых песнопениях службы отдельные богословы обнаруживают и мысль о приятии тела Богоматери на небо [11]. К таким песнопениям относят: стихиру на «Господи, воззвах» на «Слава и ныне»—«Богоначальным мановением»; 1-ю стихиру на литии «Подобаше самовидцем Слова и слугам»; оба канона, составленных св. Коомой, епископом Маиумским, и св. Иоанном Дамаскином, в которых в частности отмечается, что по завещанию Пресвятой Девы Она была положена в Гефсиманской веси (светилен), но на третий день тела Ее уже не было в гробнице: Господь переселил Свою Матерь в небесные обители [12]; кондак «В молитвах неусыпающую

---

[1] К. Сильченков. Цит. статья, с. 124—125.

[2] 4-я стих. на «Господи, воззвах», стих. на «Слава и ныне»; 1-я, 4-я и 5-я стих. на литии, 4-я стихира на стиховне; 1-й троп. 1-й п., 1-й троп. 5-й п. и 2-й троп. 9-й п. канона Космы Маиумского; светилен.

[3] 4-я стих. на «Господи, воззвах»; 3-я, 4-я и 5-я стих. на литии; 4-я стих. на стиховне; 1-й троп. 1-й п. и 1-й троп. 9-й п. канона Космы Маиумского; 2-й троп. 3-й п. и 3-й троп. 4-й п. канона Иоанна Дамаскина.

[4] 2-я, 4-я и 6-я стих. на литии; 1-й троп. 4-й п. и 1-й троп. 9-й п. канона Космы Маиумского.

[5] Стих. на стиховне на «Слава и ныне»; 1-й сед.

[6] Стих. по 50-м псалме.

[7] 2-й троп. 1-й п. канона Космы Маиумского.

[8] 1-й троп. 3-й п. канона Космы Маиумского.

[9] 1-й троп. 6-й п. канона Космы Маиумского.

[10] 2-й троп. 3-й п. канона Космы Маиумского.

[11] Так, проф. А. Булгаков в сочинении «О принятии еще одного нового догмата в римском католицизме» (Киев, 1903, с. 18) утверждает, что отдельные песнопения внушают «мысль о вознесении тела Богоматери на небо». Но проф. М. Скабалланович не находит в них мысли о совершенном изъятии Пресвятой Девы от смерти; хотя эти песнопения и «говорят о воскрешении Богоматери» (Христианские праздники, с. 4, примеч. 3). Срав. Богослужебные указания на 1949 год (Москва, 1948), где на с. 149 сказано: «Сама Пречистая Богоматерь, вознесенная Господом на небо вместе с Своею плотию, чудесно явилась апостолам в сонме светлых ангелов... Так «гроб и умерщвление» не удержали (кондак) Пречистую в мрачных недрах земли».

[12] «Видите, людие, и чудитеся: Гора бо святая и явственная Богу в небесные обители превыше вземлется, небо земное в небесное и нетленное селение вселяемо» (1-й троп. 4-й п. 1-го канона). «Взяшася двери небесныя и ангели воспеша, и прият Христос сосуд девства Своея Матере; херувими подъяша Тя с веселием, серафими же славят радующиеся» (3-й троп. 4-й п.). «Дает Тебе яже превыше естества Царь всех Бог: якоже бо в Рождестве Деву сохрани, тако во гробе тело соблюде нетленно и спрослави Божественным преставлением, честь Тебе, яко Сын Матери, даруя» (1-й троп. 6-й п.). «Из Тебе жизнь возсия, ключи девства не рушивши: како убо пречистое и живоначальное Твое тело, искушения смерти бысть причастно?» (1-й троп. 6-й п. 2-го канона). По разъяснению известного русского литургиста проф. М. Скабалановича, в

Богородицу» (здесь мысль о приятии Богоматери выражена достаточно ясно); припев 9-й песни «Ангели Успение Пречистыя видевше, удивившася, како Дева восходит от земли на небо» и ирмос «Побеждаются естества уставы».

Наряду с песнопениями, в которых как будто содержится мысль о взятии тела Богоматери на небо, имеются также песнопения, в которых четко и ясно подчеркивается мысль о вручении Богоматерью души Своей Сыну Своему и Богу[1]. Но, как видно из церковного предания, эта мысль не противоречит первой.

Из вышеприведенного краткого обзора песнопений видно, что православное богослужение не настаивает на каком-либо одном определенном мнении. Здесь одинаково представлены «два воззрения на исход Пресвятой Девы из этого мира: по одному, Она подчинилась законам естества, т. е. преставилась и была погребена; по другому, в Ее лице побеждены законы естества: Она по смерти жива, Она взошла на небо в сопровождении Сына Своего и сонмов ангелов»[2].

История самого праздника свидетельствует о том, что он возник не раньше IV—V столетия. Начиная с V столетия, в Сирии постепенно распространился праздник «Память Блаженной», который был посвящен успению Божией Матери. В VI в. праздник был переименован в «Праздник кончины Божией Матери», а император Маврикий (582—602), по свидетельству Никифора Каллиста († 1335), особым эдиктом установил дату празднования — 15 августа.

Коптская Церковь вплоть до патриарха Александрийского Феодосия († 567) принимала учение о славном воскресении Святой Девы Марии, которое произошло на 206-й день после погребения. Тот же патриарх Феодосий установил празднование успения Богоматери 21 Тоби (6 января), а Ее славное вознесение — 16 Месоре (9 августа)[3]. Родственная же Коптской Церкви Эфиопская Церковь и в настоящее время празднует 21 Тер (6 января) «успение плоти нашей Чистой, Святой, Славной Богородицы Девы Марии»[4], а 16 Нагассе (9 августа) — «вознесение плоти нашей Девы Марии, Богородицы на небо»[5].

Исторические памятники дают возможность проследить последующую судьбу праздника Успения на Востоке по всем векам по последнего времени.

В отношении судьбы праздника на Западе имеется достаточно исторических свидетельств о том, что здесь он появился немного позже. Наряду с праздниками Благовещения, Рождества и Сретения, праздник Успения с торжественным шествием установил папа Сергий (687—701). Из Рима праздник Успения распространился в Англию и Францию. Интересно при этом отметить, что в древнеримском псевдо-Иеронимовом мартирологе (VII в.) под 18 января значится deposito (кончина)

этом тропаре выражается мысль, что «нетленность рождества позволила ожидать нетления от смерти» (см. Христианские праздники, с. 49, прим. 274). «Опрята лик апостольский богоприятное тело Твое, со страхом зряще и гласом велиим вопиюще: в небесные домы к Сыну восходящи, спасаеши присно, Богородице, наследие Твое» (2-й гроп. 9-й п. 1-го канона).

[1] Например, 2-я стих. на литии: «Якоже небес вышшая сущи и херувим славнейшая, и всея твари честнейшая, яже премногия ради чистоты, присносущнаго существа приятелище бывши в Сыновне руце днесь всесвятую предает душу, и с Нею исполняются всяческая радости, и нам дарует велию милость»; 3-я стих. на литии, где говорится, что «Всенепорочная Невеста и Мати благоволения Отча..., днесь пречистую душу Творцу и Богу предает...»; 4-я стих. на литии, в которой сказано, что Богоматерь «в руце Сына душу непорочную положи...», и другие.

[2] А. Булгаков. Цит. соч., с. 19.

[3] Enciclopedia Cattolica, p. 201.

[4] Sir E. A. Wallis Budge. The book of the Saintes of the Ethiopian Church. Vol. II. Takhshash. Tĕr Yakâtit (december 7 — march 6). Cambridge, 1928. XXI Ter, p. 523—527.

[5] Там же, vol. IV, Sané Hamlé Nahassé Pâquêmên (june 5 — september 7). Cambridge, 1928. Nahassé, p. 1222—1224.

Beatae Mariae, а под 14 августа — assumptio (взятие на небо). Но уже в римском календаре VIII в. под 15 августа значится один праздник Успения[1]. Галльская Церковь (Франция), однако, не сразу приняла новое название и дату. Она продолжала держаться прежней практики, и это, видимо, привело к возникновению двух направлений с разными точками зрения на вопрос о кончине Божией Матери. Одно воодушевлялось письмом псевдо-Иеронима «К Пауле и Евстохию», в котором автор предостерегал почитателей от выдвижения дерзких утверждений о воскресении Марии, хотя и допускал его в качестве благочестивого мнения. Другое поддерживалось сочинением псевдо-Августина «О приятии блаженной Девы Марии», где автор, руководствуясь принципом «quaerendum ratione quid concentiat veritati» (разум изыскивает то, что соответствует истине), защищал телесное приятие Девы Марии.

К исходу первого тысячелетия стало ясным, что непосредственных свидетельств апостольских времен о кончине Божией Матери нет. Но, с другой стороны, было столь же ясно, что предание о кончине Богоматери имеет в основе глубокую древность. Именно ввиду такого положения вещей становится понятным, почему нет достаточных и твердых оснований утверждать, что в первом тысячелетии вера в телесное приятие Девы Мари принималась всеми, везде и всегда. Однако несомненно, что частное предание об этом существовало.

Известный католический богослов Юги в своей книге «Вознесение Девы Марии» пишет: «Редкими и не единодушными являются свидетельства церковной литературы первых шести столетий как о смерти Матери Божией, так и о Ее приятии в собственном смысле; отсюда следует, что нельзя с чисто исторической точки зрения сказать с уверенностью, что существует определенная всеобщая и непрерывная апостольская традиция относительно того, как Мария оставила эту землю»[2]. Однако, что касается этих редких и не единодушных свидетельств, то они в древней Церкви не отвергались и не осуждались, а, наоборот, были позднее положены в основу повествований о кончине Божией Матери.

Вместе с тем можно с уверенностью отметить, что «догматические разности», из-за которых произошло разделение Церквей, не касались учения о Святой Деве Марии. Обе Церкви до разделения одинаково считали строго определенным и общеобязательным учение о том, что Святую Деву по отношению к таинству воплощения Сына Божия следует именовать Богородицей и Приснодевой, а по достоинству Богоматери и преимущественному приближению к Богу — Честнейшею херувим и Славнейшею без сравнения серафим»[3]. Общим было также и церковное предание, которое окончательно оформилось после V в. По этому церковному преданию, Богоматерь по воскресении Спасителя жила в Иерусалиме до гонения, воздвигнутого на Церковь Иродом (Деян. 12, 1—3), затем переселилась с апостолом Иоанном Богословом в Ефес; отсюда Она посетила праведного Лазаря на о. Кипре и Афонскую гору, которую благословила. Незадолго до кончины Своей Она возвратилась на жительство в Иерусалим. Она часто посещала места, с которыми были связаны важнейшие события в жизни Ее Божественного Сына и особенно последние дни Его на земле: Вифлеем, Голгофу, гроб Христа, Гефсиманию, Елеон. Там Она усердно молилась. Здесь иудеи покушались убить Ее, для чего даже поставили стражу у гроба Христова, но эта стража была ослепляема при посещении Богоматерью

[1] М. Скабалланович. Христианские праздники, с. 85.

[2] Цит. по «Mysterium Salutis. Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik. Das Christusereignis und Verherrlichung. Benziger Verlag. Einsiedeln—Zürich—Köln, 1969», S. 489.

[3] Проф. А. Лебедев. Разности Церквей Восточной и Западной в учении о Пресвятой Деве Марии Богородице. О Непорочном зачатии. СПб., 1903, с. 5.

гроба. Она пребывала в постоянном желании поскорее отойти к Своему Сыну. Во время молитвы Ее на Елеоне за три дня до кончины архангел Гавриил вручил Ей райскую светящуюся ветвь — символ победы над смертью и нетления и возвестил Ей день преставления. Эту ветвь Святая Дева завещала апостолу Иоанну нести перед Ее гробом. О дне близкой кончины ее апостол Иоанн известил апостола Иакова, брата Господня, тогдашнего епископа Иерусалимской Церкви, а он заблаговременно оповестил об этом иерусалимских и окрестных христиан. Пресвятая Богородица пересказала собравшимся на Ее погребение слова архангела, показала им райскую ветвь и сделала предсмертные распоряжения. Свое скудное имущество, состоявшее из двух хитонов, Она завещала двум бедным вдовам, усердно служившим Ей; похоронить Себя Она завещала в Гефсимании между могилами Своих праведных родителей. Во время предсмертных распоряжений Святой Девы послышался шум, напоминавший по силе раскат грома: это ангелы по повелению Божию восхитили и принесли на облаках разошедшихся по концам вселенной апостолов. Сами апостолы, видя друг друга, выражали изумление необычайному собранию. Собраны были не только 12 апостолов, но и 70. Позже других явился апостол Павел. 15 августа Святая Дева возлежала на одре, усыпанном цветами, ожидая пришествия Своего Сына. Вдруг воссиял несказанный свет, помрачивший светильники, кровля горницы открылась, и сошел Сам Христос с тьмами ангелов, со святыми праотцами и пророками. Она обратилась к Сыну со словами: «Величит душа моя Господа...» и просила Его благословить чтущих Ее память. Богородица просила также защищать Ее от темной сатанинской силы, т. е. от воздушных мытарств. Затем Богоматерь безболезненно предала душу в руки Господа, и тотчас раздалось ангельское пение, в котором часто повторялись слова благовещенского приветствия (Лк. 1, 23). Апостолы провожали очами уносимую Господом душу Богородицы. От благоухающего тела Ее больные получали исцеление. Началось торжественное перенесение апостолами тела Ее со свечами и кадилами, с пением псалмов и молитв из Иерусалима в Гефсиманию. Над одром появилось облако в виде венца, озаренное сиянием. Этот венец плыл за процессией до самого места погребения, причем неумолкаемо раздавалось пение ангелов. За процессией, дивясь всему происходящему, двигалась толпа, среди которой были и неверовавшие во Христа иудеи. Узнав об этом, архиереи и книжники пришли в ярость и послали слуг и воинов, чтобы разогнать процессию, убить учеников Христа и сжечь тело Богоматери. Когда преследователи стали настигать процессию, облачный венец спустился на землю и, как стеной, окружил процессию. Преследователи слышали пение, но ничего не видели за облаком. К тому же парившие ангелы поразили их слепотой. Встретившийся иудейский священник Афоний, коснувшись одра, хотел опрокинуть его, но был чудесно наказан отсечением рук, которые повисли на одре; раскаявшись, он исцелился. После раскаяния получили исцеление и ослепшие. Положив тело Богоматери во гроб, апостолы пробыли при гробе трое суток и воспевали днем и ночью псалмы. И все это время в воздухе слышалось пение небесных сил. Затем для опоздавшего апостола Фомы открыта была гробница, но тела Богоматери там не оказалось. В этот же день, после вечерней трапезы, апостолы услышали ангельское пение и увидели в воздухе стоящую Богоматерь, сияющую и окруженную ангелами. Они невольно вместо «Господи Иисусе Христе, помогай нам!» воскликнули: «Пресвятая Богородица, помогай нам!» После этого апостолы опять на облаках возвратились в те места, откуда были взяты [1].

[1] См. пролог и синаксарий под 15 августа. См. также: М. Скабалланович. Христианские праздники, с. 1—3.

Вопрос о кончине Пресвятой Девы Марии во втором тысячелетии существования Церкви, в условиях разделенного христианства, разрешался на Востоке и на Западе по-разному.

Восток, тщательно сохраняя предание древней неразделенной Церкви о взятии Пречистой Богоматери на небо, ничего нового к нему не прибавляет и не возводит его в догмат. Он по существу сохранил то неопределенное положение вещей, которое сложилось к моменту разделения христианства.

Православная Церковь исповедует Богородицу Святой и Пренепорочной Приснодевой, прибегает к Ней в молитвах как к скорой Помощнице и Заступнице, славит Ее за оказанные благодеяния, в честь Ее установила многие праздники и освятила многочисленные храмы, имеет и чтит Ее чудотворные иконы. Характернейшей чертой церковного благочестия восточных христиан является, несомненно, почитание Божией Матери. «Любовь и почитание Богоматери есть душа православного благочестия, сердце его, согревающее и оживляющее все тело» [1]. В православном богослужении при всем богатстве и разнообразии его состава едва ли можно указать какое-либо последование, в котором не было бы обращения к Богородице. «Православная Церковь одним дыханием призывает святейшее имя Иисус вместе с сладчайшим именем Мария (как и на иконах Богоматери Она изображается вместе с Предвечным Младенцем) и не разделяет Их в любви своей» [2].

Верная своему исконному преданию, Православная Церковь как будто не находит слов, чтобы достойно воспеть Богоматерь, и не знает границ для Ее прославления. «Высшую небес и чистшую светлостей солнечных, избавльшую нас от клятвы, Владычицу мира песньми почтим...» [3]. «Недоумеет всяк язык благохвалити по достоянию, изумевает же ум и премирный пети Тя, Богородице...» [4]. В службе на Успение, где прославление Богоматери достигает, можно сказать, апогея, прямо говорится: «Слава Твоя боголепная», т. е. приличествующая, свойственная только Богу [5].

Предание о взятии Пречистой Богоматери в небесную славу с давних времен существует в Православной Церкви. Оно вошло в литургические тексты и церковные проповеди в день Успения Богоматери, и, в частности, в пролог. Оно с бóльшими или меньшими видоизменениями передается в разного рода популярных, церковноисторических и нравоучительных произведениях, например, в Четьих-Минеях митрополита Макария, в Четьих-Минеях св. Димитрия Ростовского, в книгах: «Жизнь Пресвятыя Девы Богородицы из книг Четьи-Минеи» (изд. 5-е, Москва, 1857); «Избранные жития святых» (изд. 5-е. Москва, 1870, с. 42—50); «Величие Пресвятой Богородицы и Приснодевы Марии» (Москва, 1845); «Сказание о земной жизни Пресвятой Богородицы» (изд. 4-е. Москва, 1880) и других.

Православные богословы считают, что «сказание это рисует кончину Богоматери достойно своего предмета и не заключает чего-либо противного духу христианства (в чем повинны иногда бывают так называемые благочестивые предания). В сказании немало чудесного элемента, но, по взгляду богословия, это требовалось самим достоинством Богоматери: «Слава Твоя боголепная, богоподобными сияющи чудесы» [6]. Оно содержится почти в любом учебнике Священной Истории и в любом церковном месяцеслове. Так, например, архиепископ Сергий

---

[1] Прот. С. Булгаков. Православие. Очерки учения Православной Церкви. YMCA-PRESS, 1962, с. 253.

[2] Там же.

[3] Канон молебный ко Пресвятой Богородице, стих., гл. 2-й.

[4] Ирмос 9-й п. канона праздника Богоявления.

[5] 2-я стих. на «Господи, воззвах».

[6] М. Скабалланович. Христианские праздники, с. 3.

в «Полном месяцеслове Востока» пишет: «Без сомнения, вера христиан в восшествие Богоматери на небо в прославленной плоти — истина. Если Енох из мира допотопного и пророк Илия из мира подзаконного восхищены на небо с плотию, ужели пречистая плоть Честнейшей херувимов и Славнейшей серафимов предана тлению?.. Нет ни в одном углу христианского мира части мощей Богоматери; это потому, что вера в восшествие Ее на небеса с пречистой плотию весьма древня, современна апостолам и мученикам»[1].

Более того, митрополит Московский Филарет устроил при Троице-Сергиевой лавре Гефсиманский скит и в нем храм, посвященный воскресению Богоматери, озаботился переводом с греческого особого чинопоследования, совершаемого в Иерусалимской Гефсимании на третий день после Успения Богоматери (17 августа), установил (после праздника Успения) и праздник воскресения и вознесения Божией Матери 17 августа. В этот день после литургии совершался крестный ход вокруг скита с большой иконой вознесения Богоматери на небо. Сведения об этом празднике появлялись вплоть до 1916 г.[2]

Во второй половине XIX в. в русских богословских журналах возникла даже полемика по вопросу достоверности предания о кончине Божией Матери[3].

Наиболее яркое отражение в Православной Церкви предания о телесном приятии Девы Марии можно найти в чине погребения Божией Матери[4]. Служба эта содержится в рукописях как греческих, так и славянских, появившихся не раньше XV столетия[5]. В XVI в. она была широко распространена в России и особенно уставно совершалась в Киево-Печерской, Свято-Успенской лавре, затем в Троице-Сергиевой лавре, а позднее, в XX в., особенно в послереволюционные годы, получила почти повсеместное распространение. В настоящее время этот чин является неотъемлемой частью праздника Успения. Совершается он, как правило, на третий день праздника Успения с непременным обнесением Плащаницы Божией Матери вокруг храма. Последование самой службы представляет собой подражание великосубботним «похвалам». Именно в этих «похвалах» и выражена довольно ясно мысль о телесном приятии в небесную славу Божией Матери. Для примера можно привести следующие места: «Честно́е Твое тело, Дево, тления и во гробе не уве́де; но с телом прешла еси от земли к небеси»[6]; «Почила еси, Дево, а не умерла ныне, и в лучшем животе и бессмертнем пробуждшися, обрелася еси во плоти»[7]; «Богоприемное тело, аще и во гроб вселяется, но во гробе пребыти не навыче, восстает же силою Божест-

---

[1] Архиепископ Сергий. Полный месяцеслов Востока, т. II. Святой Восток. Владимир, 1901, с. 323—326. Срав. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. Энциклопедический словарь, т. 35, СПб., 1902, с. 17; Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы с изложением учения Церкви прообразований и пророчеств, относящихся к Ней, и чудес Ея на основании Священного Писания, свидетельств святых отцов и церковных преданий. Изд. 4-е, Москва, 1880, с. 245.

[2] См. Радость христианина при чтении Библии как слова жизни. Из последования в навечерие дня Успения Богоматери в Гефсимании. Т. III, кн. 9. Москва, 1894, с. 17; М. Скабалланович. Христианские праздники, с. 99; Архиеп. Никон. Церковные предания и митрополит Филарет об Успении Богоматери. «Церковные ведомости», 1916, № 25, с. 614.

[3] Н. О. Эминь. Сказание о преставлении Богородицы и об Ея образе, написанном евангелистом Иоанном. Апокриф V века. «Православное обозрение», 1874, январь, с. 146—160; Прот. С. Остроумов. Еще о мнениях в области богословия. «Отдых христианина», 1915, ноябрь, с. 844—862; Архиеп. Никон. Цит. статья. «Церковные ведомости». 1916, № 25, с. 611—618; № 26, с. 633—641.

[4] См. Церковная служба на Успение Божией Матери. Изд. Московской Патриархии, 1950.

[5] М. Скабалланович. Христианские праздники, с. 99.

[6] 12-й стих 1-й статьи.

[7] 53-й стих 1-й ст.

венною»[1]; «Аще и в небеси заключися нетленное тело Твое, Дево, обаче благодать Твоя излияся и исполняет все лице земли»[2]; «Пояс честный, во свидение Твоего с плотию ныне к Богу преставления, вручаеши, Дево, Фоме»[3]; «Что ныне Ти принесу на небеси, Боже Мой, аще не душу и тело?»[4]; «Жизнодавца рождши, к жизни нестареемей прешла еси; радость же, Дево, в печали место подала еси учеником, из гроба тридневно восставшая Дево, якоже и Господь»[5].

Но, несмотря на такое глубокое и благоговейное почитание кончины Божией Матери, Православная Церковь не усвояет учению о ней значения догмата веры, а тем более не соединяет с отрицанием всеобщности первородного греха и его последствий. Не приписывая Богоматери той чести, какая подобает и в смерти одному лишь Богочеловеку, православные христиане в то же время — при почитании Ее кончины — отдают должное Ее высокому достоинству.

По православному пониманию, прославление Богоматери было первым плодом тайны искупления. Она была первая из спасаемых, первая из прославленных. Своим «Се раба Господня» Она выразила произволение принять на Себя служение Богу в качестве девственной Матери Сына Божия; Дева Мария до последнего издыхания оставалась верной этому служению и подвигом приснодевства достигла при содействии благодати Божией высшего предела святости, доступного человеку и вообще сотворенному существу. «Глубоким внутренним основанием почитания Божией Матери,— говорят православные христиане,— является вера в Ее личную безгрешность, в величайшую, совершеннейшую, святость еще здесь, на земле»[6]. Эта достигнутая Девой Марией святость и сделала Ее достойной и способной воспринять тот исключительный «венец правды», которого удостоил Ее Судия — Сын и который дает Ей и по смерти продолжать служение в качестве Матери Божией и «спасать присно наследие Ея»[7]. Православное богословие говорит о вознесении или взятии Божией Матери с телом на небо в том смысле, что после кончины не только бессмертная душа Богоматери вступила в жизнь будущего века, но и плоть Ее, уподобившись плоти воскресшего Господа Иисуса Христа, уже пережила то изменение из тления в нетление, которое ожидает остальных людей лишь после общего воскресения[8]. «Сеется,—говорит Апостол,—в тлении, восстает в нетлении; сеется в уничижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1 Кор. 15, 42—44). Это и есть воссоздание падшего человеческого естества — цель и плод пришествия в мир Сына Божия, Его страданий, смерти и воскресения. В Богоматери Церковь видит «Начальницу мысленнаго наздания»[9], т. е. начаток духовного воссоздания человечества, как бы первый случай или пример такого воссоздания. «Гроб не удержал пречистого тела Богоматери, и Она, воскреснув, вознесена к Своему Сыну и Богу, участвуя в Его славе, как первая и высшая из всех сотворенных, Честнейшая херувим и Славнейшая без сравнения серафим»[10]. Другими словами, в Богоматери уже фактически

[1] 67-й стих 1-й ст.
[2] 85-й стих 2-й ст.
[3] 104-й стих 2-й ст.
[4] 171-й стих 3-й ст.
[5] Тропарь «по непорочнах» на «И ныне...».
[6] Цит. Рождественское послание митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима. См. также: В. Сарычев. Учение Православной Церкви о почитании Божией Матери. «ЖМП», 1955, № 12, с. 51.
[7] Почитание Божией Матери по разуму Святой Православной Церкви. (Из литературного наследства Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Сергия). «Голос Православия», 1952, № 7, с. 24.
[8] Там же.
[9] Акафист Пресвятой Богородице, икос 10-й.
[10] В. Сарычев. Цит. статья, с. 54.

нашли свое первое осуществление самые вожделенные чаяния христианства. В Ее примере — залог нашего воскресения и воссоздания.

На Западе после разделения христианства вопрос о телесном приятии Божией Матери имел свою, особую историю. Здесь стремились разрешить противоречия между отсутствием свидетельств апостольского времени и широкой распространенностью древнего предания, стремились устранить неопределенность, которая существовала к моменту разделения христианства. Уже упоминавшиеся сочинения — письмо псевдо-Иеронима «К Пауле и Евстохию» и псевдо-Августина «О приятии Блаженной Девы Марии» — считались подлинными вплоть до XVI в. Оба они влияли на богословское мышление тех времен. Однако не все богословы Запада благосклонно относились к чрезмерному увеличению почитания Божией Матери. Об этом свидетельствует, например, письмо католического святого — Бернарда († 1140), адресованное монахам, вводившим почитание непорочного зачатия. В письме этого великого почитателя Божией Матери сказано: «Царственная Сия Дева не имеет надобности в ложных прославлениях, обладая истинными венцами славы и знамениями достоинства. Прославляйте чистоту Ее плоти и святость Ее жизни. Удивляйтесь обилию даров Сей Девы; поклоняйтесь Ее Божественному Сыну; возносите Ту, Которая зачала, не зная похоти, и родила, не зная болезни. Что же еще нужно прибавить к сим достоинствам?» [1]

Особенно же популярным было сочинение псевдо-Августина, и поэтому уже со второй половины XIII в. в богословии преобладает мнение о телесном приятии Богоматери. Сторонниками псевдо-августиновского направления стали такие знаменитые западные богословы-схоласты, как Альберт Великий, Фома Аквинат, Бонавентура и другие. Благодаря им учение о телесном приятии Девы Марии медленно, но уверенно сделалось достоянием всей западной части христианства.

С возникновением реформации доктрина о телесном приятии Божией Матери встретила сильную оппозицию со стороны отдельных протестантских богословов. В свою очередь католические апологеты ревностно защищали свое учение. Но, несмотря на полемику, общее благоговение к Матери Божией и Ее кончине было присуще всем. Хотя папа Пий V (1566—1577) исключил письмо псевдо-Иеронима из бревиария, однако вопрос продолжал дискутироваться. Папы в основном покровительствовали мнению о телесном приятии Девы Марии, давали ему свободу распространяться, медленно и осторожно способствовали возрастанию интереса к нему среди своей паствы, а со второй половины XVII в. Santa Sede стала уже получать просьбы относительно догматического определения этого мнения. Первым изложил такую просьбу Р. Чезарио Скуанин (1692—1769) в своем письме к папе Клименту XIII (1758—1769). С течением времени количество просьб увеличивалось. В 1859 г. кардинал Стерк, архиепископ Милана, и монсиньор Занхез, епископ Осмы в Испании, отвечая на энциклику «Ineffabilis deus», в которой папа Пий IX объявлял догмат о непорочном зачатии, выражали также желание объявить догмат о телесном приятии Божией Матери. Немного позже, в 1863 г., с просьбой обнародовать тот же догмат обратилась к Пию IX испанская королева Изабелла, вдохновляемая своим духовником архиепископом Антонием М. Кларетом [2].

Западные богословы особенно интенсивно начали заниматься вопросом приятия Девы Марии с телом и душою в небесную славу после Первого Ватиканского Собора (1869—1870), 204 участника которого

---

[1] Divi Bernardi doctoris millitissimi ac primi abbatis. Tomus secundus. Venetiis, 1596. Epistolae 173 ad Canonicos Lugdunenses, de conceptione Sancta Maria, p. 74.

[2] Enciclopedia Cattolica, col. 202.

сделали предложение папе Пию IX объявить это учением догматом [1]. В 1902 г. Фрейбургский католический конгресс своим особым постановлением просил папу Льва XIII (1878—1903) «возвести на степень догмата учение о телесном вознесении Богоматери на небо (Assumptio Beatae Mariae Virginis)» [2].

В начале XX в., и особенно в 1921—1937 годах, на Западе возникло целое движение в защиту телесного вознесения Пресвятой Девы на небо (matu assumptionistico) [3]. В 1942 г. Ватикан издал двухтомник Г. Гентриха и Р. Гвальтера де Мооса под заглавием «Прошения об определении телесного приятия на небо Блаженной Девы Марии, обращенные к Святому Престолу, расположенные в иерархическом, догматическом, географическом и хронологическом порядке для обнаружения единомыслия Церкви» [4]. Здесь дана история, а также статистический обзор всех петиций с 1863 по 1941 г.

1 мая 1946 г. папа Пий XII (1939—1958), учитывая просьбы 113 кардиналов, 2523 патриархов, архиепископов и епископов, 82 000 священников и более 8 миллионов верующих [5], особым послание «Deiparae Virginis» провел опрос всего католического епископата по форме: «Считаете ли Вы, досточтимый брат, в силу Вашей выдающейся проницательности и мудрости, что телесное приятие Марии на небо может быть представлено и определено как тезис веры? И хотите ли Вы этого вместе с Вашим клиром и Вашим народом?» Он получил почти единодушное одобрение. Это было для папы решающим аргументом: «Итак, из всеобщего согласия ординарного церковного учительства можно сделать верный и неоспоримый вывод, что телесное взятие Всеблаженной Девы Марии на небо есть открытая Богом истина» [6].

Обоснованием этой истины в католическом богословии служит Богоматеринство Святой Девы Марии, Ее таинственное единение со Христом, избавление от первородного греха, Приснодевство и святость, а более всего Божественное всемогущество [7].

По учению Римско-Католической Церкви, прославление Христа как бы естественно повлекло за собой прославление Его Матери. Деву Марию нельзя рассматривать как любого другого человека, ибо Она есть человек, предопределенный Богом к совершению на земле великой и исключительной задачи. «Преблагословенная Дева, — говорится в догматическом постановлении о Церкви Второго Ватиканского Собора,— предопределенная от вечности быть в воплощении Божественного Слова Матерью Бога, была на земле, согласно совету Божественного Промысла, Святой Матерью Божественного Искупителя и превыше других щедрой соучастницей и смиренной рабой Господа» [8]. Деве Марии надлежало жить на земле, чтобы Сын Божий стал человеком. Она стала Матерью Богочеловека-Искупителя и потому имела прямое отношение к искуплению, ко всей Церкви. «Преблагословенная Дева,— говорится

---

[1] Denzinger — Schönmetzer. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, editio XXXIII. Herder, 1965, N 3900—3904, p. 781.

[2] А. Булгаков. Цит. соч., с. 3.

[3] Denzinger — Schönmetzer. Цит. соч., с. 781.

[4] G. Hentrich — R. Gualter de Moos. Petitiones d'Assumptione corporea B. V. Mariae in callum definienda ad S. Sedem delatae, propositae sec. ordinem hierarchicum, dogmaticum, geographicum, chronologicum, ad consensum Ecclesiae manifestandum, vol. 2. Vatican, 1942.

[5] Enciclopedia Cattolica, col. 203.

[6] Constitutione Apostolica del santissimo signor nostro per Divina Providenta Pio Papa XII con la quale viene definitio come dogma di fede che la Virgine Maria Madre di Dio fu assunta alla gloria celeste in anima e corpo. Tipografia Poliglotta Valicana, 1950.

[7] Bibliotheca Sanctorum, Instituto Giovanni XXIII della Pontificia universita Lateranense. VIII Liadan-Marri, 1967. L'assunzione di Maria in cielo, p. 871—877.

[8] Второй Священный Вселенский Ватиканский Собор. Догматическое постановление о Церкви, п. 61.

в том же документе Второго Ватиканского Собора,— через дар и служение Богоматеринства, которыми Она соединена с Сыном и Искупителем, тесно связана и с Церковью через Свои благодатные дары и служение: Богородица — образ Церкви...» [1].

По мнению католических богословов, необходимо признать, особенно согласно св. апостолу Павлу (1 Кор. 15, 51 и след.), что при втором пришествии Христа члены Церкви того времени войдут в вечную жизнь, минуя смерть, так что Церковь в истинном смысле бессмертна. Отсюда и относительно Девы Марии, как совершенного осуществления Церкви, следует считать естественным то, что Она, как и избранники последнего дня, вошла в небесную славу [2]. Она стала первой и высшей Причастницей во Христе также и в телесном преображении. Прославление Ее основывается на пришествии и воскресении Христа, но лишь при втором Его пришествии станет открытым для всех и будет приведено в исполнение [3].

Таким образом, догмат о непорочном зачатии, провозглашенный в 1854 г. папой Пием IX в булле «Ineffabilis Deus», сделался тем краеугольным камнем, на котором зиждется истина о телесном вознесении Девы Марии.

В самом деле, если Матерь Божия была свободна от первородного греха, то естественно заключить, что Она оказалась свободной и от его последствий, т. е смерти и тления. По убеждению католических богословов, народ Божий, его чувства ощутили невозможность признания того, чтобы святое тело Девы Марии — живой ковчег Божий — подверглся тлению. Те же чувства народа Божия привели к пониманию бесспорности небесного прославления Богоматери. «Святой народ Божий,— сказано в одном из постановлений Второго Ватиканского Собора,— участвует также в пророческом служении Христа, распространяя живое свидетельство Его, в особенности же жизнью в вере и любви, принося Богу жертву хвалы, плод уст, славящих имя Его (срав. Евр. 13, 15). Вся совокупность верующих, имеющих помазание от Святого (1 Ин. 2, 20, 27), не может заблуждаться в вере и проявляет это свойство в сверхъестественном разумении веры всем народом (Cf. S. Augustinus. De Praed. Sanct. 14, 27. Migne, PL, t. 44, col. 980), когда, «начиная с епископов и кончая последними верными мирянами», она выражает свое соборное согласие в области веры и нравоучения, ибо этим разумением веры, которое пробуждается и поддерживается Духом Истины, народ Божий, руководимый священным учительством и подчиняющийся ему, принимает уже не слово человеческое, а воистину слово Божие (срав. 1 Фес. 2, 13) и неотступно держится веры, раз навсегда преданной святым (срав. Иуд. 3), разумно проникает в нее все глубже и все полнее претворяет ее в жизнь» [4].

Опираясь на эту благочестивую уверенность народа Божия, впервые используя свое право на непогрешимые определения ex cathedra, папа Пий XII 1 ноября 1950 г. Апостолической конституцией «Munificentissimus Deus» обнародовал urbi et orbi новый догмат о приятии Девы Марии с душой и телом в небесную славу, подводя, таким образом, последнюю черту в длительной истории этого таинственного вопроса.

В обоснование догмата упомянутая апостолическая конституция указывает на те места Священного Писания, где подчеркивается важность Воскресения Христа как доказательства Его Божественной природы, как обетования победы человека над грехом, диаволом и смертью. «Если Христос не воскрес,— писал св. Павел,— то и проповедь наша

[1] Второй Свящ. Всел. Ватиканский Собор. Догм. постан. о Церкви, п. 63.
[2] Mysterium Salutis, S. 495.
[3] Там же, с. 498.
[4] Второй Свящ. Всел. Ватиканский Собор. Догм. постан. о Церкви, п. 12.

тщетна, тщетна и вера ваша... Ибо, если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес... И если мы в этой только жизни надеемся на Христа, то мы несчастнее всех человеков. Но Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших. Ибо как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор. 15, 14—22). Новая жизнь, принесенная Христом, полностью преобразует человека, его тело и душу, а это означает, что тело человека разделяет плоды победы Христа над смертью, точно так же как весь человек — его тело и душа — страдал от последствий грехопадения Адама. «Когда же тленное сие облечется в нетление.., тогда сбудется слово написанное: «поглощена смерть победою»... Жало же смерти — грех... Благодарение Богу, даровавшему нам победу Господом нашим Иисусом Христом» (1 Кор. 15, 54—57). Если эти тексты являются частью библейской основы для воскресения христианина, то имеется твердая уверенность в предполагаемом воскресении Девы Марии. Папа Пий XII считает уместным отнести стихи 28-й и 42-й 1-й главы Евангелия от Луки (которые, кстати, папа Пий IX тщательно анализировал в булле о непорочном зачатии «Ineffabilis Deus»): «Радуйся, Благодатная! Господь с Тобою; благословенна Ты в женах» к новому догмату. Эта полнота благодати, дарованная Деве Марии, согласно Апостолической конституции, была получена Ею только при телесном приятии на небо.

Но для понимания тайны телесного приятия Девы Марии наиболее содержательной идеей, которая подразумевается в Священном Писании и уже ясна в патристических трудах, является идея о Марии как Новой Еве. В своей Апостолической конституции папа Пий XII трижды касается этого сравнения, не защищая и не объясняя его, а принимая его как явный вывод из Священного Писания и как логическое развитие Предания.

Апостол Павел говорит: «Как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни. Ибо, как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие» (Рим. 5, 18—19). Первая Ева не смогла стать помощницей Адама в той мере, какой хотел Бог, не смогла быть «матерью всего живого», но скорее стала матерью всего подверженного смерти, ибо она привела Адама к греху и тем самым стала соучастницей в деле приведения всех людей к смерти и тлению. Напротив, Мария — Новая Ева, подчинившись воле Божией в Благовещении, привела всех людей к жизни путем постижения Личности Нового Адама — Христа и участия в Его спасительной миссии. Как Ева соучаствовала не только в первородном грехе Адама, но и в последующих его жизненных страданиях, которые явились наказанием за грех, так и Мария явилась соучастницей не только в воплощении Христа, но и в других значительных событиях Его жизни. Истиннее, чем когда-либо была Ева, Мария стала (в Назарете и Вифлееме) матерью всех членов мистического тела — Церкви. Следовательно, все факты, относящиеся к Адаму, имели соответственное отношение и к Еве и то, что говорится о Христе, соответственно относится и к Марии. Автор послания к Евреям сказал, что Христос воспринял плоть, «дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола» (2, 14). Интуиция христианина, руководимого Святым Духом, постепенно приводит к мысли, что участие Марии в победе Христа над смертью началось с момента Ее зачатия в состоянии, свободном от всех грехов (состоянии, в котором была сотворена Ева), и кончилось вместе с Ее чудесным Успением (освобождением от смерти и тления, которое имела Ева до грехопадения).

Союз Марии и Иисуса Христа, весьма очевидный в Их земной жизни по Священному Писанию, так же очевиден и в деле искупления.

Священное Писание, отцы, средневековые богословы и папа Пий XII говорят о вражде между Богом и диаволом: зло, заключенное в Адаме, Еве, диаволе и его семени, противостоит добру — Богу, Жене и Ее Семени, и вражда эта кончится триумфом Жены и Ее Семени, Нового Адама с Новой Евой. Союз Христа и Марии привел к тому, что «Она имела Свою часть в борьбе и Свою часть при конце и подобно Ему получила полную победу тела и души над грехом и смертью».

Папа Пий XII неоднократно говорил, что факт Богоматеринства Девы Марии служит богословской причиной Ее телесного приятия (из-за единственной в своем роде любви Христа к Марии и союза с Ней), и это ярко показано в библейском тексте: «Слава человека — от чести отца его, и позор детям — мать в бесславии» (Сир. 3, 11). Так как уникальные взаимоотношения соединяют Деву Марию со всеми тремя Ипостасями Святой Троицы: Она — особенная Дочь, Мать и Супруга, то эти преимущества, которые относятся как к Ее душе, так и телу, приносят Ей особые страдания и особые радости. С древнейших времен отцы считали Ее девственность доказательством Божественной природы Ее Плода, свидетельством избавления Ее от болезненных родов, которые являются наказанием за грех (срав. Быт. 3, 16). Все это явилось следствием Ее безгрешности, что — негативно — прежде всех людей освободило Ее от проклятия и смерти и что — позитивно — дало Ей возможность телесно и духовно непосредственно созерцать (после земной жизни) Бога. Справедливость Бога не может налагать наказание (боль, смерть, тление) на невинного в преступлении (грехе): «Ибо все души — Мои: как душа отца, так и душа сына — Мои; душа согрешающая, та умрет» (Иез. 18, 4). Другими словами, истинность телесного приятия — Успения Богоматери доказывается фактом, что Христос любил Марию и был в таинственном союзе с ней; тем самым Он показал, что «Сия Жена» создана безгрешной, что Дева, которую Он избрал как Свою Мать, в Своем телесном приятии полностью победит смерть, как и Он в Своем Воскресении победил грех и смерть.

Апостолическая конституция, указав, в частности, на литургические свидетельства, свидетельства отцов, богословов, затем говорит: «Все аргументы и суждения святых отцов и богословов, которые представляют нам Благодатную Матерь Божию теснейшим образом соединенной со Своим Божественным Сыном и всегда сопричастной Его участи, основываются в конечном счете (tanquam ultimo fundamento) на Священном Писании. Вот почему кажется почти невозможным Ту, Которая Христа зачала, родила, вскормила Своим молоком, держала в Своих объятиях, по окончании земной жизни представить отделенной от Него, если не душой, то телом. Так как наш Искупитель является Сыном Марии, то Он, конечно, не мог как Совершеннейший Исполнитель Божественного закона, кроме Вечного Отца, не почитать Свою любимейшую Мать. И, конечно, так как Он мог увенчать Ее столь великой честью, чтобы сохранить Ее невредимой от могильного тления, то нужно верить, что Он в самом деле сделал это. Особенно следует помнить, что со II века Дева Мария изображается святыми отцами как Новая Ева, теснейшим образом соединенная с Новым Адамом, хотя и зависимая от Него в той борьбе против врага преисподней, которая, как предвозвещается в Первоевангелии (Быт. 3, 15), должна была привести к полнейшей победе над грехом и смертью, которые всегда связываются между собой в писаниях Апостола языков (Рим. 5 и 6; 1 Кор. 15, 21 — 26; 54 — 57). Вот почему как славное Воскресение Христа было существенной частью и последним знамением этой победы, так общая с Ее Сыном борьба Пресвятой Девы должна была завершиться прославлением девственного тела. Ибо, как утверждает тот же Апостол, «когда смертное сие облечется в бессмертие, тогда сбудется слово на-

писанное: «поглощена смерть победой»» (1 Кор. 15, 54). Поэтому Священная Матерь Господа от самой вечности «одним и тем же решением» предопределенная, таинственным образом соединенная с Иисусом Христом, непорочная в Своем зачатии, в Божественном Материнстве Своем Чистейшая Дева, Славная Соучастница Божественного Искупителя, Который стяжал полную победу над грехом и его последствиями, достигла, наконец, как высшего венца Своих привилегий, того, что была сохранена нетронутой могильным тлением и, как уже Ее Сын победил смерть, была взята с телом и душой в высшую небесную славу, где как Царица блистает одесную Своего Сына, бессмертного Царя веков (1 Тим. 1, 17). Посему: ...к славе Всемогущего Бога, щедро одарившего Деву Марию Своим особым благоволением, к славе Его Сына, бессмертного Царя веков и Победителя греха и смерти, к умножению славы Его Священной Матери и к радости и ликованию всей Церкви, властию Господа нашего Иисуса Христа, блаженных апостолов Петра и Павла и нашей возвещаем, объявляем и определяем, что богооткровенным догматом является: непорочная Богоматерь, Приснодева Мария, совершив путь земной жизни, была взята с телом и душой в небесную славу (Immaculatam Deiparam semper Virginem Mariam, expecto terrestris vitae cursu, fuisse corpore et anima ad caellestem gloriam assumptam). Поэтому если кто-либо, отчего да сохранит Бог, добровольно дерзнет или отрицать или называть сомнительным то, что нами определено, пусть знает, что он совершенно отпал от Божественной и католической веры».

Отсюда видно, что причиной догматического определения является непорочность Богоматери и Ее Приснодевство, а следствием — взятие Ее с телом и душой в небесную славу. Определение говорит, что Дева Мария, «совершив путь земной жизни», была взята в небесную славу с телом и душой. Выбрано чисто богословское понятие, которое уклоняется от какого-либо высказывания о местонахождении прославленного тела Богоматери. Словами же «совершив путь земной жизни» (expecto terrestris vitae cursu) папа избегает уточнения, каким образом Дева Мария закончила Свою земную жизнь. Тем самым он сужает смысл определения телесного вознесения Девы Марии на небо, указывая только на один из аспектов, которые обычно охватывают понятие вознесения и которые упомянуты в тексте буллы «Munificentissimus Deus», т. е. смерть, нетленность, первое воскресение и вознесение Девы Марии на небо. Незадолго до этого определения среди католических богословов обсуждался вопрос: умерла ли и затем воскресла Мария или, минуя смерть, перешла в небесную жизнь?[1] Так как дискуссия конкретных результатов не достигла, определение папы искусно обходит этот вопрос и дает такую формулировку, которая может относиться к переходу Девы Марии в небесную жизнь как через смерть, так и помимо нее. Папа соблюдает золотую середину: он не дает предпочтения ни тем, кто считает, что Мария умерла (морталистам), ни тем, кто говорит, что она не умерла (иммортали стам). Хотя большинство верующих и большинство пишущих на эту тему бесспорно принимают факт смерти Девы Марии, все же для богословов он еще остается предметом споров. Любую из указанных точек зрения нельзя обосновать святоотеческими высказываниями.

Второй Ватиканский Собор в упоминавшейся уже догматической конституции о Церкви посвящает Деве Марии целую главу, но довольно сдержанно говорит о догмате принятия Божией Матери с телом и душой в небесную славу: «Пренепорочная Дева, предохраненная непричастной ко всякой скверне первородного греха (Cf. Pius IX. Bulla

[1] Mysterium Salutis, p. 495.

«Ineffabilis», 8 dec. 1854. Acta Pii IX, I, 1, p. 616; Denz. 1641 (2803), совершив путь земной жизни, была взята с телом и душой в небесную славу (Cf. Pius XII. Const. Apost. «Munificentissimus», 1 nov. 1950. AAS 42 (1950); Denz. 2333 (3903). Cf. S. Io. Damascenus. Enc. in dorm. Dei genitricis. Hom. 2 et 3. Migne, PG, t. 96, col. 721—761, speciatim col. 728 B. S. Germanus Constantinop. In S. Dei gen. dorm. Serm. 1. Migne, PG, t. 98 (6), col. 340—348; Serm. 3, col. 361. S. Modestus Hier. In dorm. S. Deiparae: Migne, PG, t. 86 (2), col. 3277—3312)» [1].

Как видно, здесь повторяются слова папских определений, которые стоят в непосредственной логической связи, что свидетельствует о взаимозависимости догматов. «Эти два догмата,— писал папа Пий XII в своем окружном послании «Fulgens corona gloriae» в 1954 г.,— имеют между собой тесную внутреннюю связь, ибо после провозглашения и надлежащего разъяснения догмата о введении в небеса Пресвятой Девы Марии с душой и телом, что является увенчанием и завершением первого благодатного преимущества Богородицы, т. е. Ее непорочного зачатия, выявился с наибольшей ясностью премудрый и предивный план Божий, в силу которого Бог хотел, чтобы Пресвятая Дева была свободна от первородного греха. Такими высочайшими преимуществами, дарованными Пресвятой Деве, осветились ярким светом как рассвет, так и закат Ее земной жизни».

Упоминавшееся соборное определение затем излагает христологический аспект преимуществ Девы Марии. В частности, там говорится: «И превознесена Господом как Царица Вселенной, чтобы полнее уподобиться Сыну Своему, Господу господствующих (срав. Откр. 19, 3, 18) и Победителю греха и смерти (Cf. Pius XII. Litt. Encycl. «Ad. coeli Reginam», 11 oct. 1954. AAS 46 (1954), pp. 633—636; Denz. 3913. Cf. S. Andreas Cret. Hom. 3 in dorm. S. Deiparae Migne, PG, t. 97, col. 1089—1109. S. Io. Damascenus. De fide orth., IV, 14, Migne, PG, t. 94, col. 1153—1161)». В этих последних словах заключен весь христологический аспект догмата вознесения Марии. Христос, являясь Победителем смерти и греха, превозносит в Марии самую большую из Своих побед, избавляя от греха и прославляя прежде всего Матерь Свою, Ее душу и тело. «Однако, как уже прославленная на небе телом и душой, Матерь Иисуса является образцом и начатком Церкви, которая должна завершиться в будущем веке, так и на земле Она сияет как знамение твердой надежды и утешения странствующему народу Божию, пока не придет день Господень» (срав. 2 Петр. 3, 10) [2]. «Догмат вознесения Марии,— говорят римо-католики,— отражает Ее свет богословия отдаленной будущности (эсхатологический) в виде полного конечного прославления со Христом и через Христа всего человека и всего творения, когда будет новая земля и новое небо (Откр. 21, 1)» [3].

Как со стороны православных, так и особенно со стороны католических богословов уже неоднократно предпринимались попытки к выяснению объединяющих и разъединяющих моментов в учении о кончине Божией Матери. Учение Римско-Католической Церкви сформулировано в догматическом определении о приятии Девы Марии в небесную славу с душой и телом.

Что же касается точки зрения Православной Церкви по этому вопросу, то до настоящего времени она четко не сформулирована и недостаточно разработана [4]. Несмотря на обращение к Божией Матери как «Высшей небес и Чистшей светлостей солнечных», несмотря на

---

[1] Второй Свящ. Всел. Ватиканский Собор. Догм. постан. о Церкви, п. 59.
[2] Там же, п. 68.
[3] Bibliotheca Sanctorum. Instituto Giovanni XXIII..., p. 877.
[4] См. D. Stiernon. A. A. Marie dans la theologie orthodoxe gréco-russe Maria études sur la Sainte Vierge, tome VII. Paris, 1964, p. 315—337.

попытки отдельных православных богословов представить Божию Матерь как тварную Премудрость, в которой «оправдалась» Премудрость Божественная[1], вопрос о кончине Ее остается открытым. В частности, в русской богословской литературе можно найти не много трудов, посвященных этому вопросу. Даже основные курсы догматического богословия уделяли мало внимания его изучению. Никто, кроме прот. Н. Малиновского[2], не рассматривал вопрос о кончине Пресвятой Девы. В издаваемых в настоящее время православных энциклопедиях также ничего не говорится по этому вопросу[3].

Однако, несмотря на отсутствие четко сформулированного общеправославного церковного учения о последних днях жизни Богоматери, всё же отдельные богословские мнения по этому предмету имеются.

В XIX—XX вв. в русском богословии определились две почти противоположные точки зрения по вопросу почитания кончины Божией Матери. Согласно одной из них, православные христиане призываются к прославлению «вознесения Богоматери»[4] и ее воскресения[5], утверждается, что «само учение о вознесении Богоматери имеет несомненные вселенские корни»[6], а праздник Успения называется второй таинственной Пасхой[7]. Вторая точка зрения выражает такое же глубокое убеждение, по которому мысли о телесном приятии Девы Марии не считаются православными[8].

В 1903 г. профессор А. Булгаков опубликовал свое небольшое сочинение «О принятии еще одного нового догмата в римском католицизме», в котором приводит следующие «основные мысли, возникающие по поводу учения о лице Богоматери:

а) Слово Божие не дает нам ничего для заключений о жизни и смерти Пресвятой Девы.

б) Древнейшие сказания, по-видимому, были разногласны в определении рода Ее смерти.

в) В V веке отцы Третьего Вселенского Собора начинают касаться вопроса о лице Пресвятой Девы, но не прямо, а косвенно — в отношении к рожденному от Нее Искупителю (Деян. Всел. Соборов, т. I. Казань, 1859, с. 313, 322, 638—639).

г) Сказания о вознесении Ее тела на небо по своему происхождению не ранее V в. и не были всеобщераспространенными; но величие Пресвятой Девы побуждало верующих не только не противиться их распространению, а даже вводить содержание их в богослужебные песнопения и церковные собеседования.

д) Но это нисколько не отражалось в воззрениях на природу человека падшего: учение о всеобщности распространения поврежденной грехом природы, о последствии греха было учением всех христиан до IX века, когда к учению о личной нравственной (свободно приобретенной) чистоте Пресвятой Девы начали (П. Редберт) присоединять уче-

---

[1] Прот. С. Булгаков. Цит. соч., с. 257.

[2] Прот. Н. Малиновский. Православное догматическое богословие, т. III. Сергиев Посад, 1909, с. 189—191.

[3] См., например, Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία, 7-ος τόμος (Ἰωάννης —Κωνσταντῖνος). Ἀθῆναι, 1965. Κοιμήσεως τῆς Θεοτόκου ἑορτή, σ. 706—713.

[4] Сочинения Филарета, митрополита Московского и Коломенского. Т. III. Слово в день Успения Пресвятыя Богородицы, М., 1877, с. 197.

[5] Там же, т. V. Беседа на празднество Успения и в третий день явления Божией Матери. М., 1885, с. 163.

[6] Почитание Божией Матери по разуму Св. Православной Церкви. «Голос Православия». 1952, № 7, с. 24.

[7] V. Lossky. La Dormition de la Mère de Dieu. «Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата», 1957, № 27, с. 130.

[8] Беседа Преосвященного Никандра, архиепископа Херсонского и Одесского, о том, есть ли что еретическое в Латинской Церкви. Прибавления к «Церковным ведомостям», 1888, № 38, с. 1033; Прот. С. Остроумов. Цит. статья. «Отдых христианина», 1915, № 11, с. 844 — 862.

ние об очищении Ее от греха по самой природе (Лебедев, 19). К концу средних веков это учение возобладало в латинстве (Д. Скотт) и перенесено в новую историю.

е) В половине XIX века оно доведено до степени догмата»[1].

Впоследствии к этому мнению проф. А. Булгакова присоединились греческие богословы Афин и Фессалоник. В настоящее время такие греческие богословы, как А. Аливизатос († 1970), И. Кармирис, П. Трембелас, митрополит Самосский Ириней, составляют оппозицию учению о телесном приятии Девы Марии[2].

Положения проф. А. Булгакова были повторены и несколько дополнены болгарским богословом в 50-х годах XX в. Д. В. Дюлгеровым[3].

Румынские богословы по сравнению с проф. А. Булгаковым ничего нового не прибавляют[4].

Современные богословы Русской Православной Церкви в основном также не принимают мнения о телесном приятии Девы Марии. Так, в 1966 г. протоиерей Михаил Мудьюгин (ныне епископ Астраханский и Енотаевский Михаил) в своей лекции «Православная трактовка развития Римско-Католической мариологии за последнее столетие»[5] повторил положения проф. А. Булгакова. Рассматривая догматы Римско-Католической Церкви о непорочном зачатии и телесном приятии, автор приходит к следующим выводам:

1) Эти догматы не имеют основания в Священном Писании.

2) Они не имеют основания также в древнем Предании, обладающем церковным авторитетом.

3) Догмат о непорочном зачатии Приснодевы противоречит основам общехристианской сотериологии и не отражает отношения Католической и Православной Церквей к Божией Матери, как к Существу, духовно близкому к каждому христианину, отношения, в основе которого лежит Ее совершенная человечность.

4) Оба догмата содержат дополнительные препятствия к единению христиан. Их отрицательное значение в этом аспекте очевидно и не требует пояснений.

В свете всего вышеизложенного, кажется, необходимо подумать о возможности внесения некоторых коррективов в православную оценку, отраженную в высказываниях названных богословов. Прежде всего надо помнить о том, что как для Православной, так и для Римско-Католической Церкви общим является церковное предание, которое унаследовано от неразделенной Церкви, предание о том, что Пресвятая Дева по кончине Своей взята Ее Сыном, Господом нашим Иисусом Христом в небесную славу с душой и телом. Это предание твердо содержится как в Православной Церкви, так и в Церкви Римско-Католической, и получено оно через одни и те же источники. Но подход к пониманию этого предания в Православной и Римско-Католической Церквах различный. Для того, чтобы объяснить причину такого различия, следует более подробно остановиться на вопросе единства и разнообразия в православной традиции. Этот вопрос был предметом обсуждения на Международной конференции православных богословов в Бруклайне (США) 8 сентября 1970 г.

Если действительно считать, что «живущая в Церкви истина необходимо имеет не только непреходящую Божественную сущность, подлежащую благоговейному и неприкосновенному хранению, но и способ-

[1] А. Булгаков. Цит. соч., с. 22.

[2] D. Stiernon. Цит. соч., с. 309.

[3] Там же.

[4] См. De doctoran Ierom. Chesarie Gheorghescu. Invatatura despre Moica Domnului in ortodoxie se Catolicism. «Ortodoxia. Revista Patriarhiei Romano», Anul XXII, Nr. 3, iulie — septembrie 1970, p. 396 — 397.

[5] «Вестник Русск. Зап.-Европ. Патр. Экзархата», 1966, № 53, с. 35—45; № 54—55, с. 123 — 138.

ную, в известной мере, изменяться и совершенствоваться человеческую форму исторически обусловленного выражения этой Божественной сущности», если «долг любви обязывает православных пастырей и богословов не просто хранить бесценное сокровище Святого Православия в привычных и дорогих сердцу традиционных формах, но и, действуя в духе сыновнего дерзновения верных чад Церкви, раздвинуть несколько рамки некоторых привычных представлений, дабы ощутить самим и показать окружающим все богатство и широту православной кафоличности и подлинно православного экуменизма», если необходимо «соборным разумением устранить те исторически возникшие неточности или преувеличения в методах или результатах богословствования, которые, быть может, сослужив полезную службу делу защиты Православия в прошлом, становятся ныне своего рода помехами на пути к осуществлению Церковью ее великой просветительной миссии в мире», если иметь в виду, что «Древняя Церковь предпочитала называть догматами (τὰ δόγματα) не то или иное число четко сформулированных положений относительно веры, а скорее самый дух и самую сущность истинно церковного, проповеданного святыми апостолами и раскрытого святыми отцами вероучения», и, наконец, если проблему восстановления христианского единства понимать как результат «взаимного опознания в качестве православных по существу», тогда предание о приятии Девы Марии с телом и душой в небесную славу — это произведение благочестивого чувства и религиозной мысли — возможно рассматривать как опыт прозрения Церкви (или Церквей) в тайны веры [1]

Для того, чтобы точно обозначить результат этого прозрения, необходимо предварительно четко разработать богословскую догматическую терминологию или, другими словами, четко представлять, к какой категории (догмат, теологумен, богословское мнение) относится то или иное вероучительное положение.

Как Полнота Православной Церкви, так и Полнота Католической Церкви одинаково хранят предание о телесном приятии Девы Марии в небесную славу и одинаково высоко почитают Ее литургически.

Но если бы речь шла лишь об этом, то вопрос упирался бы только в различие сфер употребления терминов в двух Церквах. Положение же осложняется тем, что в непосредственную связь с догматом о телесном приятии Богоматери Римско-Католическая Церковь ставит вероучительное положение о первородном грехе, положение, которое не порождалось мнением Полноты Римско-Католической Церкви («народом Божиим») и которого нет в Православной Церкви.

Но, несмотря на отмеченную разницу, молитва и глубокое благоговение перед величием и святостью Матери Божией роднят и сближают православных с католиками и возгревают надежду на осуществление завета Спасителя: «Да будут все едино» (Ин. 17, 21).

---

[1] Проф.-прот. Л. Воронов. Единство и разнообразие в православной традиции. (Тезисы доклада, прочитанного на Международной конференции православных богословов в Бруклайне, США, 8 сентября 1970 г.). «ЖМП», 1970, № 10, с. 71 — 74.

БОГОСЛОВСКИЕ СОБЕСЕДОВАНИЯ IV МЕЖДУ ПРЕДСТАВИТЕЛЯМИ ЕВАНГЕЛИЧЕСКО-ЛЮТЕРАНСКОЙ И РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВЕЙ

РЕЗЮМЕ

С 12 по 19 сентября 1969 года в Ленинградской духовной академии состоялось четвертое собеседование между богословами Евангелической Церкви в Германии и Русской Православной Церкви. Участвовали: от Евангелической Церкви в Германии: президент Отдела внешних церковных сношений д-р А. Вишман (глава делегации); профессора Геттингенского университета д-р Г. Харбсмайер и д-р Э. Вольф; профессора Мюнхенского университета д-р Л. Гоппельт и д-р Г. Кречмар; профессор Эрлангенского университета г-жа д-р Ф. фон Лилиенфельд; профессор Гейдельбергского университета д-р Э. Шлинк и профессор Бернского университета д-р Р. Сленска; от Русской Православной Церкви: председатель Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим (глава делегации) *; архиепископ Воронежский и Липецкий Михаил; епископ Астраханский и Енотаевский Михаил; профессора Ленинградской духовной академии протоиерей М. Сперанский и протоиерей Л. Воронов; ректор Одесской духовной семинарии архимандрит Агафангел; профессора Московской духовной академии протоиерей д-р А. Ветелев и В. Д. Сарычев; доцент Московской духовной академии Д. П. Огицкий; доцент Ленинградской духовной академии протоиерей И. Белевцев; и. о. инспектора Ленинградской духовной академии священник В. Сорокин.

Собеседование явилось продолжением Конференций в Арнольдсхайне 1959 года, Загорске 1963 года и Хёхсте 1967 года. Был прочитан и обсужден ряд докладов на тему о крещении и служении крещенного человека в мире. Главные мысли докладов и дискуссий по ним обобщены в соответствующих тезисах.

Все участники собеседования согласны в понимании крещения как акта возрождения или нового творения, начиная с которого христианин не только вступает в отношения примирения с Богом и в повседневную напряженную борьбу с грехом, но и принимает на себя обязательство служить другим людям посредством исповедания и проповедания Евангельской истины, являя пример доброго христианского поведения, мужественно защищая справедливость и мир в деятельном последовании Христу.

Все согласны также и в том, что для правильного и единодушного понимания этой ответственности крещенного человека и для разумного осуществления этой ответственности в условиях современного мира необходимы благоговейное углубление в смысл Священного Писания и готовность воспринимать все лучшее из наследия отцов и учителей древней Церкви и из духовного опыта их достойных преемников в последующих поколениях.

Участники собеседования проводили и закончили свои встречи усердными молитвами к Триединому Богу об умножении в человечестве любви, об успехе евангельского благовестия, о мире всего мира и укреплении христианского единства. Тезисы собеседования прилагаются.

Члены делегации Евангелической Церкви в Германии:

Д-р А. Вишман
Д-р Э. Вольф
Д-р Л. Гоппельт
Д-р Ф. фон Лилиенфельд
Д-р Э. Шлинк
Д-р Г. Харбсмайер
Д-р Р. Сленска
Д-р Г. Кречмар

Члены делегации Русской Православной Церкви:

Никодим, митрополит Ленинградский и Новгородский
Михаил, архиепископ Воронежский и Липецкий
Михаил, епископ Астраханский и Енотаевский
Профессор-протоиерей М. Сперанский
Профессор-протоиерей Л. Воронов
Протоиерей И. Белевцев
Архимандрит Агафангел, ректор ОДС
Профессор-протоиерей д-р А. Ветелев
Доцент Д. Огицкий
Профессор В. Сарычев
Священник В. Сорокин

* Речь митрополита Никодима при открытии собеседования опубликована в «ЖМП», 1969, № 11, с. 47—51.

ТЕЗИСЫ

I. „КРЕЩЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК КАК СОТРУДНИК В ПРИМИРЯЮЩЕМ ДЕЙСТВИИ БОГА В МИРЕ"

По докладам профессора д-ра Э. ВОЛЬФА и доцента Д. П. ОГИЦКОГО

1. Примирение есть преодоление греховного состояния человека, являющегося враждой человека против Бога (Рим. 5, 10), совершенное Богом через Богочеловека Иисуса Христа для всего мира.

2. Получая в крещении дар новой жизни, человек начинает быть участником этого примирения. Крещение есть пребывающее и действенное основание христианского существования.

3. Эти дары новой жизни могут остаться бесполезными, если человек не будет вести добродетельную жизнь и постоянную борьбу с грехом. Но эти усилия являются не заслугой, а результатом сознания, что доброделание, как плод веры, составляет самое существо спасения.

4. Примиряющее действие Божие происходит в отношении к людям, через людей и для людей и осуществляется в Церкви и через Церковь.

5. Христианская жизнь в мире с Богом выражается в многочисленных формах: в богослужении, в молитве, в проповедании слова, не только в личной жизни, но и в ответственности за ближнего и за мир.

6. Если человек рассматривается как сотрудник Бога, то это следует понимать в том смысле, что человек удостоивается участия в деле Божием и что он служит Божественным действиям и Божественной воле.

7. Участие членов Церкви в примиряющем действии Бога по отношению к миру распространяется за пределы ограды Церкви, ибо весь мир нуждается в освящении и все люди призываются к нему. Основой примиряющей деятельности христиан в мире является Божественная любовь, «изливающаяся в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим. 5, 5), и побуждающая нас в каждом другом человеке видеть брата.

II. „ЭКЗЕГЕЗА 3-й ГЛАВЫ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА И 6-й ГЛАВЫ ПОСЛАНИЯ К РИМЛЯНАМ"

По докладам епископа Астраханского и Енотаевского МИХАИЛА, профессора-протоиерея М. СПЕРАНСКОГО и профессора д-ра Л. ГОППЕЛЬТА

1. Христианское крещение, совершаемое в обеих Церквах, есть богоустановленное таинство.

2. Крещение усвояет человека распятому и прославленному Христу как Господу. Тем самым оно ставит крещенного в новый союз с Богом (Иер. 31). Бог принимает крещенного как Свое чадо. Благодаря этому крещенный вчленяется в Тело Христово, Церковь, и, таким образом, на него распространяется освящающее действие живущего в ней Святого Духа. Тем самым Бог освобождает человека от греха, от власти диавола и вечной смерти. Таким образом, ему дарується совершенно новая жизнь. В этом смысле человек «рождается свыше» «водою и духом» (Ин. 3, 5), становится «новой тварью» (2 Кор. 5, 17). Это и означает присвоенное ему имя христианина (см. Деян. 11, 26).

3. Крещение есть дар Божий, который подается каждому человеку без всякой заслуги с его стороны, ибо крещение совершается во имя Святой Троицы в силу спасительного подвига, совершенного Богом в Воплощении, жизни, страданиях, смерти, Воскресении и Прославлении Иисуса Христа.

4. Проблема утраты полученного в крещении дара не подлежит рассмотрению на этом собеседовании.

5. Поскольку крещение раз навсегда ставит человека в новое отношение к Богу, оно неповторимо, т. е. оно может быть принято только один раз.

6. Крещение, в случае необходимости, может быть совершено каждым христианином-мирянином. Мы признаём его действительным, если оно совершено во имя Триединого Бога, и те, кто принимает в нем участие, желают тем самым следовать повелению Христа.

Форма применения воды (погружение, обливание, окропление) не имеет значения для действительности крещения. Она может быть свободно избрана в зависимости от обстоятельств, местной традиции и возраста крещаемого.

7. Крещение взрослого целесообразно только в том случае, если он действительно желает креститься, потому что он принимает Христа в покаянии живой веры (Ин. 3, 36, 31; см. Мр. 16, 16). Желательно, чтобы он подготовился к крещению усвоением христианского вероучения.

Крещение детей, где возможность подготовки в связи с возрастом или исключена (в грудном возрасте) или ограничена (в сознательном возрасте), осуществляется по вере Церкви, прежде всего родителей и восприемников, в таинственное, возрождающее действие Духа Святого, которому объективно подвергается крещаемый (Мр. 10, 13, 16; Рим. 6, 1—11). Но, во всяком случае, оно предполагает, что Церковь и в особенности те, на ком лежит попечение о воспитании ребенка, позаботятся, чтобы воспринятая им благодать была засвидетельствована участием в богослужении и наставлением в христианской вере.

8. Крещение в Новом Завете неразрывно связано с проповедью. В миссионерской ситуации к нему приводит миссионерское благовестие, заключающее в себе обетование (Деян. 2, 38; Ин. 3, 5).

В крещении осуществляется то, что возвещено в обетовании, если крещение принимается верой вместе с этим обетованием.

9. То, что совершено Богом над крещаемым в крещальном акте, вновь и вновь свидетельствует крещенному в общине во имя Божие, дабы он повседневно действенно являл это жизнью «по вере». Каждому крещенному, даже если бы он был крещен в младенчестве, можно и должно вновь и вновь повторять:

«Мы погреблись с Ним крещением... дабы, как Христос воскрес из мертвых... так и нам ходить по обновленной жизни... Так и вы почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе» (Рим. 6, 4, 11).

III. „ОБРАЗЫ ПРАВОСЛАВНОЙ И ЕВАНГЕЛИЧЕСКОЙ ДУХОВНОСТИ"

По докладам архиепископа МИХАИЛА, профессора ФЭРИ фон ЛИЛИЕНФЕЛЬД, архимандрита АГАФАНГЕЛА

1. В истории обеих Церквей существуют выдающиеся личности, вся жизнь которых служит для современников и потомков конкретным и зримым свидетельством о том, что́ такое новая жизнь во Христе, под водительством Святого Духа, облагодатствованная Его дарами.

2. При всем различии исторических и социальных условий поражает замечательное сходство их жизненных путей, проявляющееся в последовании Христу, в «совлечении ветхого человека» и «облечении» в нового человека во Христе.

3. В то же время эти люди являются примером христианской свободы: они не провозглашают в сектантском духе единственно обязательными какие-либо определенные формы жизни в послушании Богу и тем самым не уводят тех, кто обращается к ним за советом и руководством, от церковного общения. Обновление христианской жизни, которому они стремились служить, всегда было для них знамением новой жизни, действуемой Святым Духом в апостольской Церкви как Теле Иисуса Христа, в различных его членах (1 Кор. 12).

4. Не ограниченные пределами собственной Церкви, эти образы являются «облаком свидетелей» (Евр. 12, 1) для вселенского христианства. Мы можем хотя бы в какой-то мере постигнуть в них действие Единого Святого Духа и пути следования Единому Господу Иисусу Христу в разнообразии даров, в заповеданном нам единстве в многообразии.

5. Сказанное есть лишь отражение живого опыта и не может быть однозначно выражено вследствие различного понимания в наших церковных традициях святости человека. Для этого потребовалось бы глубокое богословское исследование, которое не входит в задачи нашего собеседования на эту тему.

IV. „КРЕЩЕНИЕ И ПРИНАДЛЕЖНОСТЬ К ЦЕРКВИ"

По докладам профессора-протоиерея Л. ВОРОНОВА и профессора д-ра Р. СЛЕНСКИ

1. Чтобы спастись, человек должен вступить в теснейшее общение со Христом, в Личности Которого, как в источнике, сосредоточены все необходимые для нашего спасения блага и дары.

2. Личное спасение верующего совершается не чрез одно лишь непосредственное личное единение индивидуума с Искупителем, но чрез таинственно-благодатное вчленение и последующую жизнь в оживотворяемом и одушевляемом Духом Святым Теле Церкви, Главой (т. е. постоянным и неотъемлемым живым Основанием) которой является Богочеловек Господь Иисус Христос.

3. Господом указан и завещан, в качестве такого способа вчленения в Тело Церкви Христовой, таинственный акт крещения водою и Духом Святым.

4. Христос — Спаситель всех человеков, будучи Главой Церкви, действует и явно и сокровенно во всех людях, ради спасения коих Он пришел на землю (1 Тим. 2, 4), и, следовательно, Церковь, как Его Тело, простирает свое действие и свою материнскую заботу, в той или иной степени, на все человечество.

5. По сравнению с некрещенным крещенный никогда не имеет превосходства по заслугам,— ему принадлежит только преимущество дара. Поэтому крещенному не дозволено предвосхищать эсхатологическое разделение,— он должен лишь следовать призыву к спасению в свидетельстве словом и всей жизнью.

6. Крещенные и некрещенные, независимо от того, знают они это или нет, живут единственно лишь хранящей и спасающей любовью Божией, явленной во Иисусе Христе.

V. „СЛУЖЕНИЕ КРЕЩЕННОГО МИРУ ПО СВИДЕТЕЛЬСТВУ ОТЦОВ ЦЕРКВИ"

По докладам профессора д-ра Г. КРЕЧМАРА и профессора-протоиерея д-ра А. ВЕТЕЛЕВА

1. В крещении уверовавшему открывается доступ к полноте спасения, которую Бог даровал и дарует человеку во Христе, дается прощение грехов, дар сыновства, дар Духа Святого. Так учат отцы Церкви в согласии с Новым Заветом.

2. Тем самым крещенный отрывается от «мира», характеризуемого грехом и смертью, и вводится в общение Церкви. В Церкви Бог полагает начало обновлению мира. Призыв к вере и крещению направлен на спасение мира.

3. Служение крещенных является тем самым также служением миру: их служение Богу в Церкви и их служение некрещенным и совместно с некрещенными. Именно для этого крещенные посланы в мир.

4. Каким конкретным образом может осуществляться это служение в мире и миру, в значительной степени зависит от конкретных общественных и политических условий. Промысл Божий о Его Церкви на протяжении ее многовековой истории также открывает перед христианским богословием возможность глубоких постижений, при неизменном руководстве апостольским словом.

5. Крещение ставит христианина, живущего в мире, в положение непрестанной борьбы против греха. Эта постоянная борьба часто определяется в лютеранской традиции как повседневное покаяние. В православном предании говорится о необходимости постоянного внутреннего обновления.

6. В древней Церкви с крещением — при подготовке к крещению или же в самом его чинопоследовании — соединялись покаяние и Евхаристия. Покаяние и Евхаристия всегда вновь призывают христианина к спасению, дарованному ему в его крещении. Они помогают в борьбе против греха и напоминают крещенному о его служении в мире и миру.

VI. „СЛУЖЕНИЕ КРЕЩЕННОГО ЧЕЛОВЕКА В МИРЕ И СОТРУДНИЧЕСТВО ХРИСТИАН С НЕХРИСТИАНАМИ"

По докладам митрополита Ленинградского и Новгородского НИКОДИМА, профессора д-ра Г. ХАРБСМАЙЕРА, доцента-протоиерея И. БЕЛЕВЦЕВА, преподавателя-священника В. СОРОКИНА

1. Возрожденные в таинстве крещения водою и Духом (Ин. 3, 5) для новой, благодатной жизни во Христе (Рим. 6, 4), чрез Которого Бог примирил небесное и земное (Кол. 1, 19—20), христиане призваны быть светом мира (Мф. 5, 14) и солью земли (Мф. 5, 13), проповедниками всеобщего братства и любви, мира и справедливости, осуществляя по ним свою личную жизнь и воздействуя своими добрыми делами на обновление жизни всего человечества (Мф. 5, 16).

2. В свете этих принципов мы, христиане, осуждаем всякое проявление зла во взаимоотношениях людей и народов, в чем бы оно ни выражалось, как-то: эгоизм, агрессивные войны, расизм, социальная несправедливость и угнетение, считая это грехом и преступлением против Бога и людей.

3. Мы признаём мир между народами необходимым благом для человечества и считаем, что все христиане должны деятельно трудиться над созиданием этого великого блага, решительно выступая против всего, что не служит интересам сохранения мира.

4. В своем служении примирения (2 Кор. 5, 18) христиане и христианские Церкви, в силу исповедания ими единства происхождения человеческого рода (Деян. 17, 26) и искупления его Христом-Спасителем, должны иметь готовность к практическому сотрудничеству со всеми людьми, жаждущими мира и справедливости, прогресса и процветания.

Доцент Д. П. ОГИЦКИЙ (Москва)

КРЕЩЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК КАК СОТРУДНИК В ПРИМИРЯЮЩЕМ ДЕЙСТВИИ БОГА В МИРЕ

Понятием «примирение» постулируется наличие вражды. Где нет вражды, там неприменим и неоправдан термин «примирение». Апостол Павел, единственный новозаветный библейский писатель, употребляющий этот термин (καταλλαγή), упоминает в нескольких местах своих писаний об этой вражде (ἔχθρα), упраздняемой примирением. «Плотские помышления суть вражда против Бога» (Рим. 8, 7). Из другого места посланий апостола Павла видно, что враждебность он отождествляет с «расположением к злым делам» (Кол. 1, 21). В соответствии с этим апостол Иаков называет враждой против Бога «дружбу с миром» (4, 4). Во всех этих случаях понятие «вражда», метонимически несколько модифицированное, обозначает общее состояние человека-грешника, его отношение к Богу. «Себялюбцу,— поясняет Московский Патриарх Сергий,— всякий, кто полагает предел его хотению, представляется врагом» [1]. Обоими апостолами мысль о такой вражде выражена сильно, ясно и вдохновенно, но нельзя не заметить, что само выражение не свободно от метафоричности. В частности, здесь не может быть речи о прямо понятой обоюдной вражде, ибо Бог не враждует. Объясняя слова апостола Павла «примиритесь с Богом», св. Иоанн Златоуст пишет: «Не сказал примирите с собой Бога, поелику не Бог враждует против нас, но мы» [2]. «Ты врага суща мя зело возлюбил еси»,— поет Православная Церковь в воскресном каноне 8-го гласа. В послании к Ефесянам, в тексте (2, 14—15), оригинальная греческая конструкция которого выглядит не совсем ясной, то же слово «вражда» одни экзегеты считают приложением к выражению «средостение ограды», другие связывают со следующим — «закон заповедей». Как бы то ни было, метафорическо-метонимический характер выражения «вражда» здесь еще более очевиден. Эти обстоятельства надо, по-видимому, учитывать и при раскрытии понятия «примирение» и в трактовке темы о примиряющем действии Бога в мире. Если словом «вражда», как мы видим, обозначается состояние греха, то примирение следовало бы понимать, как о с в я щ е н и е человека жертвой Христовой, как наступление Царства Божия внутри нас, ибо антитезой греха является святость. Этому, конечно, ни в малейшей мере не противоречит понимание примирения в более узком и прямом смысле этого слова. Имею в виду три, обычно отмечающиеся экзегетами, неразрывно связанные между собой аспекта примиряющего действия Бога в мире: мир между людьми, внутренний мир (в совести человека) и мир человека с Богом. Но это все входит в понятие святости, являясь или неотъемлемыми компонентами этого состояния, или прямыми результатами его, или тем и другим вместе.

Таким образом, о примиряющем действии Бога в мире естественно говорить как о действии, освящающем, нравственно претворяющем человека. Христос принес нам не прощение грехов только, но освобождение от них и новую жизнь. «Новотвориши земныя, Создателю, перстен быв...»,— поет в богослужебном каноне Великой субботы Православная Церковь, мысленно предстоя в этот день живоначальному гробу Христову. Тогда же читается у нас отрывок из книги пророка Иезекииля о видении поля, усеянного костями человеческими: «Кости сухие! слушайте слово Господне...» и т. д. Воскресение Христово воспринимается Церковью как животворящая сила, гроб Христов предстает церковному сознанию как начало новой жизни, источник нашего воскресения.

Разумеется, нравственный процесс — процесс обновления жизни — не может совершаться в человеке помимо его самого. Христос Своей смертью и воскресением совершил наше спасение в силу тех таинственных связей между Ним, Новым Адамом, и человечеством, которые установились через воплощение. Во Христе Спасителе человек таинственным образом черпает силы для новой жизни. Постигнуть до конца объективное содержание дела Христова и формулировать исчерпывающим образом соотношение в процессе нашего спасения элементов Божеского и человеческого невозможно, но говорить об активном отношении человека к делу своего спасения совершенно необходимо. Ведь Евангелие — это не только свидетельство о Христе, но и призыв к человеку.

В «формуле согласия», осуждающей учение «синэргистов», отрицается способность человека «своими собственными силами принимать Бога и в некоторой, хотя слабой и ничтожной, степени действовать с Ним, содействовать и помогать Его воздействию».

---

[1] Православное учение о спасении. Варшава, 1927, с. 28.
[2] Migne. P. G., t. 61, col. 478.

Нам, православным, понятны те возражения, которые может вызвать самый термин «синэргизм». Уж слишком несоизмеримы те величины, которые он обозначает, для того, чтобы ставить их рядом и говорить об их взаимодействии. Но ведь Божество и природа человеческая также несоизмеримы; Церковь, однако, с твердостью исповедует наличие д в у х естеств во Христе, ибо в том и заключается спасительная тайна боговоплощения, что человеческое сохраняется; человек вознесен до небес, но не поглощен, не уничтожен огнем Божества. Учение о двух естествах и двух волях — это утверждение достоинства человека.

В деле спасения Божеское и человеческое тоже несоизмеримы. У нас нет «заслуг», которыми бы мы приобретали право на спасение, и спасение не плата за дела, а дар Божий. Но подается этот дар не всем безразлично, и человек активен в своем отношении к нему. Дар, подлинно благой и совершенный, не может осуждать за пассивность того, кто через него усыновляется Богу. «Имеющий власть над всем, по преизбытку чести, уделенной человеку, предоставил быть в нашей власти чему-то такому, над чем каждый сам единственный господин»,— говорит св. Григорий Нисский о свободе «произволения», «...Одних неодушевленных и бессловесных можно чужою волею приводить к чему угодно»[1]. Сколь ни дерзновенно выражение «сотрудничество с Богом», оно имеет для себя основание в апостольском и святоотеческом благовестии, и мы пользуемся им, не забывая о несовершенстве наших слов и образных выражений. Под этим словом естественно разуметь всякую благую активность человека, ибо источник всякого блага есть Бог.

Сотрудничество спасаемых с Богом имеет место и в процессе их собственного освящения и в освящающем воздействии их на других. И тот и другой вид своего сотрудничества с Богом христианин осуществляет в союзе с братьями во Христе. Таким богоучрежденным благодатным союзом любви является Церковь. Апостолы призывали людей веровать и к р е с т и т ь с я, т. е. вступать в этот союз, ибо человек спасается не в разобщенности с другими, не «в одиночку», а в теле церковном, глава которого Христос — «Спаситель тела» (Еф. 5, 23). Христианин не может поэтому сказать своим братьям во Христе: вы мне не нужны для спасения, ибо меня спасает Христос. Это было бы равнозначно недооценке спасительного значения Церкви, в коей единый Ходатай нашего спасения связал нас благословенными узами взаимозависимости, дабы составлять нам единый живой организм, каждая клетка которого была бы активной участницей общей жизни и дела Божия. Человек вступает в Церковь для такого соучастия в жизни, предначинаемой Христом, «из Которого все тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви» (Еф. 4, 16).

В Церкви обильно источается на ее членов освящение, подающее мир душам их. Сошествие Святого Духа на Апостолов в день Пятидесятницы, т. е. момент основания Церкви, в православном богослужении воспевается как акт, призывающий к единству не только отдельных людей, но и нации для согласного прославления Всесвятаго Духа (кондак праздника).

Человек вступает в Церковь через крещение. «Все мы одним Духом крестились в одно тело»,— говорит апостол Павел (1 Кор. 12, 13). Не останавливаясь здесь на церковном учении об этом таинстве, отметим лишь, что Православная Церковь смотрит на дело Христово, как на избавление человека от тления (φθορά), — в богослужении нашем это один из доминирующих мотивов,— и на крещение как на начало новой жизни, требующей от человека активности и подвига. По словам св. Григория Богослова, через крещение заключается «завет с Богом о вступлении в другую жизнь и о соблюдении большей чистоты»[2]. В «Великом огласительном слове» св. Григорий Нисский говорит: «Совершаемое возрождением претворение нашей жизни не будет претворением, если останемся в том же состоянии, в каком и теперь... Ибо, что спасительное возрождение приемлется для обновления и преложения естества нашего, явно это всякому... Итак, если, по слову пророка, измывшись в сей таинственной бане, стали мы чисты произволением, омыв лукавство от душ (Ис. 1, 16), то соделались лучшими и претворились в лучшее. Если же баня послужила тому, а душа не свергла страстных нечистот, напротив, жизнь по тайнодействии сходна с жизнью до тайнодействия, то, хотя смело будет сказать, однако же скажу и не откажусь, что для таковых вода останется водою... Не знаешь разве, что человек не иначе делается сыном Божиим, как только когда становится святым»[3]. «Духовная благодать,—говорит св. Киприан Карфагенский,— которая в крещении равно приемлется верующими, потом поведением и действиями нашими или уменьшается или умножается, подобно тому, как в Евангелии семя Господне равно сеется, но, по различию почвы, иное истощается, а иное умножается в разнообразном изобилии, принося плод в тридцать, шестьдесят или сто раз больше»[4]. Та же мысль о нравственно-очистительном смысле крещения выражается в древней молитве, которую у нас священник читает пред совершением этого таинства. В ней он просит Бога, чтобы вода крещения стала для

[1] Migne. P. G., t. 45, col. 77.
[2] Migne. P. G., t. 36, col. 368.
[3] Migne. P. G., t. 45, col. 101.
[4] Migne. P. L., t. 3, col. 1197—1198.

крещаемого «водой освящения, ...просвещением души, баней пакибытия, обновлением духа, сыноположения дарованием, одеянием нетления, источником жизни...» Далее в молитве таинства говорится: «Даждь претворитися в ней крещаемому, во еже отложити убо ветхаго человека, тлеемаго по похотем прелести, облещися же в новаго, обновляемаго по образу Создавшаго его, да быв сраслен подобию смерти Твоея крещением, общник и воскресения будет; и сохранив дар Святаго Твоего Духа, и возрастив залог благодати, примет почесть горняго звания, и сопричтется первородженным, написанным на небеси, в Тебе Бозе и Господе нашем Иисусе Христе». Что здесь особенно важно отметить, так это упоминание о том, что человеку необходимо возрастить «залог благодати», полученный в таинстве.

В свете всего вышесказанного нам должно быть ясно, что, по свидетельству отцов древней Церкви, крещенный не становится пассивным орудием благодати Божией. Наоборот, он от начала и до конца активен. По образному выражению св. Кирилла Иерусалимского, «благодать так же нуждается в верующем, как писчая трость или стрела в действующем»[1]. Вместе с Христом спасаемый идет по пути Христову, соучаствуя в Его кресте и воскресении. Христос — начаток и первенец, за Христом идут уподобившиеся Ему. О таких сказал Господь: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14, 12).

Сотрудничество человека с Богом — понятие вместе условное и реальное. С одной стороны, всё от Бога, следовательно, и самое наше сотрудничество. Когда мы «сотрудничаем» с Ним, Он же действует в нас. Однако это Его действие не подавляет нашей свободы. По опыту каждый христианин знает, что это так. От наших усилий зависит и наше благое воздействие на окружающих и самая наша конечная участь (Мф. 11, 12). *Если бы было иначе, к нам не были бы обращены евангельские* призывы. В практическом плане нам это представляется простым и самоочевидным. Но выразить какой-либо формулой взаимодействие сотрудничающих таким образом двух несоизмеримых сторон принципиально невозможно. Можно лишь сказать, что Бог действует в мире через людей, свободно подчиняющих свою волю воле Божией. Об этой свободе подчинения говорят и слова молитвы: «Да будет воля Твоя!»

Сотрудничество крещенного человека с Богом имеет своим объектом прежде всего душу самого крещенного. Освящение человека — не механический процесс, и оно невозможно без такого сотрудничества. Если освящение человека равнозначно примирению его с Богом, то надо сказать, что мир с Богом человек обретает через борьбу с грехом. У апостола Павла призыв к примирению тесно связывается с призывом к такой борьбе (2 Кор. 6, 14—18). Примирение с Богом не может иметь места при примиренческом отношении к греху. Мир с Богом и мир постыдный (εἰρήνη αἰσχρά), разлучающий нас от Бога[2], несовместимы. Мир с Богом — это брань с грехом. О необходимости самого активного, требующего напряжения всех духовных сил участия человека в деле своего спасения говорит все учение Христа, вся апостольская проповедь, с ее «императивами»: «Со страхом и трепетом совершайте свое спасение» (Флп. 2, 2); «Представьте члены ваши в рабы праведности (τῇ δικαιοσύνῃ)» (Рим. 6, 19); «Примиритесь с Богом» (2 Кор. 5, 20); «Очистим себя от всякой скверны плоти и духа, совершая святыню (ἁγιωσύνῃ) в страхе Божием» (2 Кор. 7, 1); «Преуспевай в правде (δίωκε δικαιοσύνην)» (1 Тим. 6, 11); «Ищите же прежде Царства Божия и правды (τὴν δικαιοσύνην) Его» (Мф. 6, 33); «Царство Небесное силою берется» (Мф. 11, 12).

Участвуя в деле примирения, христианин не только совершает свое спасение, но и служит примирению других с Богом, сам становится источником освящения, проводником святости, согласно словам Христовым: «Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой» (Ин. 7, 37). Соучаствуя таким образом в освящении мира, христианин как бы продолжает служение Христово, творит дела, коими сам уподобляется Богу.

Участие христиан в Божием воздействии на мир многообразно. Оно совершается через богослужение и молитву, через проповедь Евангелия («слова примирения»), через личное поведение и добрый пример, через миротворческую деятельность как в условиях повседневной жизни, так и в области международных отношений, в трудах на благо всего человечества. На христианах лежит также особый долг попечения о *благостоянии Церкви Христовой, об утолении соблазна церковных разделений, об* укреплении единства христиан.

Примиряющее действие Бога, в котором участвуют члены Церкви, распространяется и за пределы ограды церковной, ибо весь мир нуждается в освящении, и все люди призываются к нему. По слову Апостола, сама тварь, стенающая и мучащаяся доныне, ожидает откровения сынов Божиих (Рим. 8, 19).

В отдельных видах нашего соучастия в освящающем действии Бога особая роль принадлежит в Церкви тем, кто облечен полномочиями свыше на продолжение апостольского служения. Самые выражения θεοῦ συνεργοί, συνεργοῦντες в Павловых посланиях в ближайшем смысле относятся к апостолам. «Мы соработники у Бога, а

[1] Migne. P. G., t. 33, col. 473.
[2] Преп. Максим Исповедник.

вы Божия нива, Божие строение» (1 Кор. 3, 9). Однако из слов того же Апостола видно, что в созидании тела Христова участвуют все члены Церкви, «при действии в свою меру каждого члена» (Еф. 4, 16). Во Христе все призваны к усыновлению и в широком смысле слова все члены Церкви участвуют в «служении примирения».

Основой примиряющей деятельности христиан в мире является Божественная любовь, «изливающаяся в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим. 5, 5), и побуждающая нас в каждом другом человеке видеть брата. Она распространяется на всех людей. Непримиримое отношение к греху и неправде никоим образом не влечет за собой враждебного отношения к грешнику и заблуждающемуся. Христос умер за грешников и врагов (Рим. 5, 10), можем ли мы враждовать с ними? «Не предпочитай согласия истине,— говорит св. Иоанн Златоуст,— постой за нее мужественно, даже до смерти, но и в этом случае не враждуй душой»[1]. Любящие мир и насаждающие мир наиболее приметным образом участвуют в примиряющем служении Христа и от Него Самого получают название сынов Божиих (Мф. 5, 9).

Профессор Э. ВОЛЬФ (Гёттинген)

КРЕЩЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК КАК СОРАБОТНИК В ПРИМИРЯЮЩЕМ ВОЗДЕЙСТВИИ БОЖИЕМ НА МИР

I

Уже при формулировке темы мы находим затруднение: что означает «крещенный человек», если попытаемся определить богословское содержание этой как будто простой и само собой разумеющейся формулы? Или точнее: что это означает в общем комплексе реформаторского богословия? Как оно понимало крещение, какой степени развития и единомыслия оно здесь достигло? В последние десятилетия в Евангелической Церкви Германии проблема крещения, и в частности крещение младенцев, оживленно дискутируется, а кое-где появляется готовность допускать практику крещения как младенцев, так и взрослых. Это связано, несомненно, с тем, что в протестантизме богословская дискуссия по проблеме крещения еще ни в коей мере не окончена. Собственно говоря, вопрос учения Церкви о крещении был впервые заострен в 1943 г. Карлом Бартом в его труде «Die kirchliche Lehre von der Taufe» (Theolog. Studien 14), где он попытался дать на него ответ так же, как и в последнем фрагментарном томе своей «Церковной догматики» (Kirchliche Dogmatik, IV, 4; 1967). Мы не можем здесь проследить подробно новейшие дискуссии в современном евангелическом богословии, но мы можем взять для нашей темы в качестве исходного пункта вступительный тезис К. Барта: «Христианское крещение в своей с у щ н о с т и есть отображение обновления человека через его участие силой Святого Духа в смерти и воскресении Иисуса Христа и тем самым отображение его сопричисления ко Христу, к благодатному союзу во Христе, заключенному и осуществленному к общению в Его Церкви» (Theolog. Studien 14, 3). К этому тезису нам предстоит еще вернуться дополнительно. Но мы подчеркнем уже теперь, что этот тезис имеет экуменическое звучание, а также, что им уже тогда с особой настойчивостью был поднят вопрос о богословии крещения в протестантизме.

В Аугсбургском вероисповедании (Confessio Augustana), которое является основным документом реформации, в 9-й статье говорится: «О крещении исповедуем, что оно необходимо для спасения (necessarius ad salutem) и что через оное (per baptismum) предоставляется благодать (offeratur); что нужно также крестить детей, которые через таковое крещение вручаются Богу и облагодатствуются (oblati Deo recipiuntur in gratiam Dei)».

Этой формулой вместе с тезисом об (относительной) необходимости крещения для спасения и об установлении крещения младенцев реформация принимает наследие церковного предания. Перед этим говорилось об оправдании (IV), о проповедническом служении, т. е. о благовестии слова (V), о новом послушании (VI), о единстве Церкви (VII) и о ее сущности на земле (VIII). Но здесь ничего не говорится о с у щ н о с т и крещения. Если взглянуть и на другие высказывания о крещении в символических книгах (в Апологии, в Шмалькальденских статьях, в Катехизисе Лютера и в чинопоследовании крещения), нам не удастся из изобилия разных высказываний извлечь целостное церковное учение о крещении. Наоборот, мы найдем только ряд апорий[2].

---

[1] Migne. P. G., t. 60, col. 611.

[2] Срав. F. Schröter, Taufe und Kindertaufe in den lutherischen Bekenntnisschriften. Kirche in Amt I. Ev. Theol. 2. 1940, S. 19—46; W. Lohrmann, Glaube und Taufe in den Bekenntnisschriften der Evang. lutherischen Kirche. 1962. Меньше апорий в реформатских символических книгах, где Гейдельбергский катехизис главную проблему — соотношение веры и крещения — вообще исключает, тесно связывая крещение с восприятием евангельского обетования (см. W. H. Neuser, «Die Tauflehre des Heidelberger Kathechismus», Th. Zh. 139, 1967). Этим ему удается связать выска-

Лютер в своем споре с Римской Церковью поставил под вопрос ее традиционное понимание таинств как самодовлеющих спасительных средств в руках Церкви. Прежде всего, он воспринял таинства в контексте творческого слова Божия, т. е. в создающем новую жизнь соотношении обетования и веры (Promissio et fides). При этом он понимал веру как реакцию на слово обетования и самого откровения, в которой новый человек — внутренний человек (homo interior) — проявляет себя как оправданный, как возрожденное дитя Божие и признаёт в Боге своего Отца. Вера и обетование взаимно сопряжены (Nemo enim credi potest, nisi assit promissio, nec promissio stabilitur, nisi creatur. Ambae vero simutuae sint faciunt veram et certissimam efficatiam sacramentis «De capt. bab.» WA 6. 583). Они вместе надежно обуславливают истинную действительность таинств. Приведенная здесь корреляция между обетованием и верой включает одновременно понятие о совершении оправдания нечестивца только через веру, только благодатью — solafide, solagratia.

Оно зиждется исключительно на действии Бога, через Его слово, силой Святого Духа на основании спасительного дела Христа на кресте. Это приводит к мысли, что, по Лютеру, вообще можно обойтись без таинств. Конечно, таинства установлены для укрепления веры (ad fidem alendam, WA 6, 529), но вера не нуждается в них безусловно; наоборот, ни одно таинство не мыслимо без веры, так как таинства суть «таинства оправдания, ибо они являются таинствами оправдывающей веры, а не действия (unde et tota eorum efficatia est ipsa fides, non operatio)» (WA 6, 532).

Ясно, что при крещении «вера в слово обетования, в которое включено крещение, оправдывает и исполняет то, что крещение обозначает. Крещение же есть потопление (submersio) ветхого человека и восхождение из воды (emersio) нового человека» (WA 6, 534). Крещение, по Рим., гл. 6, есть «смерть и воскресение, т. е. полное и законченное оправдание» (WA 6, 534). Одновременно оно уясняет эсхатологический характер процесса оправдания: «Крещение не есть ни только просто измышленное обозначение, ни полное отмирание греха; и благодать не достигает вершины, пока греховное тело, которое мы носим в этой жизни, не будет разрушено» (WA 6, 534). В крещении происходит не только одно омовение грешника, но грешник должен умереть, «чтобы быть полностью обновленным в новое творение». При этом крещение не есть «дело одного мгновения (momentaneum aliquid negotium), но длящееся... пока все внешние знаки достигнут исполнения для нас в последний день» (WA 6, 535). Таким образом, Лютер тесно связывал в крещении оправдание — рождение нового человека через прощение грехов силою спасающего слова Божия — с внешними действиями. Из вышесказанного вытекает вопрос: обладает ли крещение абсолютной необходимостью для спасения, поскольку то, что происходит при крещении, понимается как становление веры — смерть ветхого и восстание нового человека во Христе? Лютер ответил на этот вопрос: и нет и да. С одной стороны, оправдание, свершающееся в реальности веры, достаточно для спасения, с другой стороны, нельзя отказаться от крещения, так как оно, как и Евхаристия, дано по повелению Божьему, установлено Христом. Исходя из вопроса об установлении, Лютер сократил седмеричность таинств римской традиции, приняв только Крещение и Евхаристию, включив покаяние в таинство Крещения. Исходя также из этого установления, он придерживался взгляда на крещение не только в аспекте «объективного» понимания крещения как «дела Самого Бога» (WA 30, 1, 212) и как действенной «бани пакибытия» (WA 31, 215), но удержал и церковную традицию крещения младенцев, хотя в Новом Завете нет на него прямых указаний, что, конечно, не означает, что оно в Священном Писании запрещается. Тем самым он поднял и трудный вопрос об отношении веры и крещения и, пытаясь ответить на него, видел перед собой множество апорий, из которых не дает выхода и теологумен о «вере младенцев — fides infantium». Нам нет необходимости прослеживать в деталях эти сложные и противоречивые соображения, которыми определяются также высказывания о крещении в лютеранских символических книгах.

Гораздо важнее то, что, исходя из своего представления о неразрывной связи крещения с оправданием, Лютер приходит к выводу, что вся христианская жизнь на земле тождественна крещению, и говорит о христианской жизни как о «ежедневном крещении». «Вся наша христианская жизнь должна быть крещением и исполнением знака или таинства крещения, поскольку мы, освобожденные от всего остального, подлежим только одному крещению, смерти и воскресению». Соответственно этому, покаяние есть не что иное, как ежедневное возвращение к крещению, обусловленное испытаниями веры и слабостью плоти. Если, по Лютеру, «крещенного человека» можно охарактеризовать как оправданное в вере новое творение, которое, повинуясь заповеди Божией, жаждало крещения, а, получив, его подтверждает, на него постоянно ссылается и в нем ищет и находит свое утешение — тогда вся жизнь такого человека в этом мире протекает под лозунгом: «Христианская жизнь есть не что иное, как постоянное крещение» (Christiana vita nihil abiud est quam perpetuum baptismus — WA 30, 22).

Читая первое Послание апостола Павла к Коринфянам, можно подумать, что

зывания Лютера, Меланхтона и Кальвина в относительно целостное учение о крещении. «Обетование крещения говорит о прощении грехов и включает в него обновление Духом Святым» (Neuser, S. 36). Это — дар крещения. И он здесь явно идентичен с даром творческого слова Божественного обетования, с освобождающим и обновляющим делом Евангелия.

апостол относился к крещению безразлично, но это постольку, поскольку у коринфян крещение связывалось с определенными крещающими лицами и таким образом происходила конфессионализация христианской общины; в целом же Новый Завет, и в частности творения апостола Павла, позволяет считать, что через крещение достигается участие в воскресении Иисусовом тем, что даруется сила для нового образа жизни и крещаемый сочленяется Телу Христову, т. е. Церкви. Это крещение «приводит в исполнение» (также и в правовом смысле) «притязание (Anspruch) Божие на принадлежность Ему человеческого телесного бытия» и таким образом — для апостола Павла — является необходимой составной частью перехода от неверия к вере. Где имеет место вера в это притязание Божие на всего человека в целом, там должна осознаваться недопустимость ее ограничения одной внутренней сферой. Органическое соподчинение приводит к органическому сопряжению соподчиненных элементов. Это сопряжение апостол Павел называет Телом Христовым. В это Тело Христово человек вводится через крещение» (G. K l e i n. «Die Taufe — heilsnotwendig?», KidZ 19/12, 1964, 557 ff). Но это совершается только творческим словом Божиим. «Кто верует во Христа через слово апостолов, для тех свершится это так, что станут одним Телом (qui credit in Christum per apostolorum verbum, hoc fiet ei, ut sint unumcorpus)» (WA 28, 182). Христианами становятся через веру (BSLK 661, GrK), а это означает, что «основой» (causa) спасения остается слово, но «тот, кто отвергает крещение, отвергает слово Божие, веру и Христа, Который нас к этому крещению направляет и к нему обязывает» (BSLK 697, GrK). Таким образом, крещение становится стимулятором веры, в частности в процессе ее усвоения: «Поэтому крещение должно каждого христианина побуждать к учению и упражнению в течение всей жизни, ибо ему нужно все время добиваться укрепления веры в то, что́ это крещение обещает и приносит — в преодоление диавола и смерти, в прощение грехов, в Божию благодать, в целом во Христа и Святого Духа с Его дарами» (BSLK 699, GrK).

Подтверждение нового бытия во Христе послушанием вере в добрых делах любви и подтверждение оправдания святостью оканчиваются вместе с земной жизнью христианина; так и крещение приходит здесь к своему завершению. Воспринятое в крещении возвещение прощения всех наших грехов осуществляется в продолжение всей жизни. В этом смысле, для Лютера, крещение есть конкретизация оправдания. В этой конкретизации становится ясно, что наряду с принципиальной однократностью и действенностью переживания оправдания только верой (sola fide) можно говорить о возникновении и также о развитии веры. «Как только мы начинаем веровать, мы тотчас начинаем умирать миру и жить для Бога в будущей жизни (dum incipimus credere, simul incipimus credere, simul incipimus mori huic mundo et vivere Deo in futura vita)» (WA 6, 534).

Всё до сих пор сказанное мы можем еще раз резюмировать тезисом К. Барта: «Христианское крещение в с в о е й с у щ н о с т и есть отображение обновления человека через участие в смерти и воскресении Иисуса Христа, силой Святого Духа; и таким образом, это крещение есть отображение сопричисления человека ко Христу, к благодатному союзу во Христе, заключенному и осуществленному к общению Его Церкви». Мы сразу же добавляем и пятый тезис: «Воздействие крещения состоит в том, что крещенный человек раз навсегда становится под знамя надежды, согласно которому смерть теперь ему не предстоит, а предстоит только жизнь, а поэтому, в силу свершившегося прощения его грехов, его свет будет светиться перед людьми во славу Божию». Последняя фраза этого тезиса, именно, что у крещенного человека, «в силу свершившегося прощения его грехов, свет его будет светиться перед людьми во славу Божию», нуждается в дополнительном раскрытии.

В реформаторском понимании крещенный человек возрожден к новой жизни и оправдан благодатью Христовой, словом Божиим, которому он верит действием Святого Духа; он новый человек, новое творение. Перед Богом он истинный человек. Поэтому Лютер может определить такого человека следующим образом: «Человек оправдывается верой (hominem justificari fide)» (WA 39, 1, 175). Это созвучно павлинистскому сопоставлению «ветхий человек — новый человек» и одновременно указывает на эсхатологический аспект нового человека. В оправдании дело идет о превращении в истинного человека по открытому в Христе образу этого истинного человека, о превращении в образ Христа, как «перворожденного между многими братьями» (Рим. 8, 29), и об усыновлении грешника Богом. Благодатное Божие избранничество (Еф. 1, 4), предопределяющее усыновление через Иисуса Христа, совершается в оправдании и достигает своей цели — подобия и прообраза полной славы Сына Божия — в день Его пришествия. Осуществление этого охватывает всего человека как свершение вложенного в его сердце ответа Богу: «Да будет». И с этим «да будет» весь человек — душа и тело — делается человеком верующим и, следовательно, человеком послушания. Это свершение, это восстановление первого Адама во образ второго Адама и есть в строгом смысле слова «новое творение» в надежде. «Как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного» (1 Кор. 15, 49).

Итак, прототип Христа стоит над верующим, который, будучи в своей сущности в этот образ преобразован, живет «во Христе», и имеет еще перспективу окончательного преображения. Но он живет еще земной жизнью, под властью греха, и телесной смертью (Гал. 5, 17), подверженный искушению и соблазнам диавола. Он живет как «оправданный и одновременно грешный (simul justus et peccator)», обладая про-

щением через веру. Вера есть определяющая сила, устремленная к исполнению заповедей Божиих, вера есть то «я» (subject) христианина, которое проявляет себя в делах любви, любви к Богу в условиях нового послушания, так же как и в любви к ближнему. Именно потому, что такой христианин освобожден от всякого эгоизма и вражды к Богу, ибо Христос — его Господь и его жизнь, именно потому, что он, христианин, всей своей деятельностью свидетельствует о Христе как о Господе, свидетельствует сокровенное пришествие Его Царства, именно потому он особенно подвержен соблазнам и ежедневное покаяние воспроизводит в нем его крещение. Будучи во всем послушен Богу в своей вере, этот верующий особенно подвержен искушениям, ибо он, как христианин, через слово и крещение призван быть соработником Богу (συνεργὸς θεοῦ) (1 Кор. 3, 9) в Его деле спасения и примирения в мире.

II

Все места в Новом Завете, где говорится о «соработниках» (см. 1 Кор. 3, 9; 1 Фес. 3, 2; Кол. 4, 11; 3 Ин. 8, а также 2 Кор. 1, 24), указывают на участие христианина в действии Бога чрез него (христианина) в мире, но не в действии Бога в нем (человеке) для его собственного спасения. Они имеют в виду его (человека) активное участие, несмотря на всю немощь человеческих возможностей и вопреки этой немощи, по вере и на основе полученного только по вере оправдания. Они имеют в виду «дело» (ἔργον), обуславливаемое верой, где действующим лицом является Святой Дух. В реформаторском понимании здесь речь идет о сфере освящения, которая четко отграничена от сферы оправдания. Оправдание здесь — предпосылка освящения, а бытие в этом противящемся Богу мире — условие. Освящение происходит только в этом мире, как месте проявления послушания в вере. Освящение есть тот процесс, в котором душа, став «словообразна» чрез веру в силу дарованного ей нового бытия в состоянии усыновления Богу, со своей стороны творит дела этого бытия, дела, соответствующие пребыванию в вере, дела Христа, дарованного нам в оправдание, так как именно возникшая через творческое слово вера должна проявить себя вопреки всему, что противится слову. Это потому, что верующий вопреки «миру» должен свидетельствовать о Царствии Христовом. Отсюда следует, что Бог во Христе правосуден именно тем, что Он одновременно оправдывает. Ибо бытие Божие есть творчество и поэтому дела «соработников Божиих» также святы по их вере. Как-то Меланхтон очень хорошо сформулировал: соработники Божии суть воинство Христа, Который «в нашей немощи проявляет Свою власть» и ведет в них «борьбу Христову» против мира. В новозаветном понимании это особо относится к апостольскому служению. «Работу в светском смысле и работу в непосредственном служении христианской общине принципиально нельзя отделять одну от другой. Все, что является делом — ἔργον — в христианской общине... в конечном итоге, есть дело Божие, совершаемое через людей... Этим определяется единообразный характер христианского делания, которое творится Богом и вытекает из веры. Поэтому, и по апостолу Павлу, это деланне может и должно служить меркой, по которой человек будет судим (Рим. 2, 6)...» (Bertram, Art. «ergon» Th. Wb. N I, II, 646).

Таким образом, освящение не является самооправданием и не является усовершенствованием нового бытия перед Богом, потому что это бытие, т. е. вера, растет и укрепляется сама по себе. Как сама вера имеет божественное происхождение, так и ее созревание пребывает в одной только воле Божией. Так как, по свидетельству Писания, христианин есть соработник Божий в преодолении враждебного Богу мира, именно поэтому христианин не является соработником в деле оправдания этого «соработающего» «я». К этому свидетельству Писания присоединяется для Лютера собственный опыт, который говорит: было бы это «я» хоть в какой-нибудь мере соработником своего собственного спасения, тогда уверенность в спасении находилась бы все время под угрозой, была бы предметом постоянно возникающей озабоченности, достаточно ли было сделано, всегда была бы под угрозой вновь и вновь выплывающих, как искушение, сомнений в своих достижениях, в своем высшем и глубочайшем сокровенном религиозном делании. Но такое сомнение ставит под вопрос и творческую силу и бесконечную милость Божию, противится отеческой верности Божией и открывающейся во Христе Иисусе славе Божией.

Всё, до сих пор сказанное, резюмирует второй тезис Бармской богословской декларации (1934): «Как в Иисусе Христе Бог объявляет прощение всех наших грехов, так и в той же силе Бог притязает в Нем на всю нашу жизнь. Через Него нам даруется радостное освобождение от безбожных мирских уз, которое ведет к свободному, благодарному служению Его творениям». Здесь отчетливо выражено отношение между оправданием и освящением. Оправдание, т. е. объявление прощения всех наших грехов, есть одновременно и радостное освобождение от безбожных мирских уз. Освящение же есть мощное притязание Божие на всю нашу жизнь или также на благодарное служение Его творениям. Предпосылка освящения и есть оправдание. Если в этом тезисе оправдание описывается как дар «радостного освобождения», то этим затрагивается центральное понятие богословия апостола Павла. Апостол Павел описывает свободу детей Божиих, как свободу от греха (Рим. 6, 18—23), от закона (Рим. 7, 3; 8, 2; Гал. 2, 4; 4, 21), от смерти (Рим. 6, 21; 8, 21), а учитывая идеалис-

тическое греческое понятие свободы, это означает свободу от эгоизма, от желания быть самим собой, свободу от заботы. Эта свобода «во Христе» состоит в новом существовании «во Христе». Как новая жизнь, она тождественна послушанию по вере. Это значит, что эта свобода проявляется в новом послушании Богу, новому «закону Христову» (Гал. 6, 2), или, иначе, «закону свободы» (Иак. 1, 25). Эта свобода осуществляется в любви. Только свобода любит, так как только освобожденность от самого себя дозволяет действенно воспринимать зов к общности, зов к «самоотверженному» служению. Так свобода оправдания утверждается в любви освящения. Так становится ясным, что, по свидетельству Нового Завета, человек живет не «для себя», а «для других». Все дела, совершающиеся исходя из этой свободы, устремлены одновременно к справедливости Божией и тем самым к вечной жизни (Рим. 6, 22). Это означает прежде всего: «Существование, освобожденное от своего эгоизма, действием Святого Духа и верой проявляет эту свободу в делах, которые и для ближнего открывают доступ к той же жизни, которой теперь живет это «новое бытие», к жизни, которую любовь Божия дарует нам во Христе» (R. Bultmann. Theologie des Neuen Testaments, 1952, 488). Это, по 1 Кор. 9, 19,— свобода для «благодарного служения»; «ибо, будучи свободен от всех, я всем поработил себя». Однако полнота действия этого процесса освобождения не поддается описанию. Если христианин по вере и свободе готов быть «слугой всех», то это означает, что он свое отношение к миру как созданию Божию осознаёт отныне в новом, трезвом и свободном от всякой демонологии и идеологии аспекте и с этого момента у него появляется возможность по повелению Божию работать над этим миром. Как Лютер однажды сказал: христианин через оправдание вновь помещен в рай, и к нему обращено райское повеление Бога, Который сказал: «Обладайте ею (землею)». Когда Бог призывает человека к жизни — как в первом, так и в новом творении, — Он проявляет Свое притязание на человека. Только свобода, дарованная во Христе, дает основание, чтобы человека почитать как человека Божия. Только она позволяет подчиниться «велению» обладать, которое мы видим в истории творения, путем истинного служения Божиим созданиям. Только для христианина этот мир свободен от властей, демоний и идеологий, которые неосвобожденных людей оставляют под властью их пожеланий, страха и заботы.

Еще кое-что требует разъяснения, например: оправдание изымает человека из *мира и противопоставляет ему. Оправданный имеет небесное гражданство* (πολιτεύμα), но именно как освобожденного от эгоизма, от мира и от греха, Бог делает его вновь солидарным с нуждами этого мира. Так как христианин принципиально принадлежит уже спасенному миру, то Бог требует от него отдать всю его жизнь для Божьего дела — примирения и спасения еще не спасенного мира.

III

Деятельность христианина в сотрудничестве также с нехристианами

Жизнь христианина в этом мире протекает в сфере его различных мирских занятий. Но в этом совершается одновременно служение Богу, когда дело идет не только о целесообразной деятельности в решении различных задач общественной жизни, техники, экономики и политики, но главным образом и о том, чтобы человеку сохранить человечность. Поэтому христианин, освобожденный своей верой от сего мира, одновременно чувствует себя солидарным с нуждами сего мира. Своей мирской деятельностью он свидетельствует, что этот мир есть благое творение Божие и что Своей любовью Бог обращен к находящимся в этом мире людям. В какой бы светской форме ни протекала деятельность христианина, за ней стоит повеление Божие. Таким образом, христианская светская деятельность в этом мире всегда ставит вопрос об ответственности деятеля перед Богом. Так как существование христианина ни в какой мере не является «частным» существованием, оно не должно уходить в ограниченную «христианскую» сферу. Поэтому христианская деятельность, как таковая, открыта и сотрудничеству с усилиями нехристиан, направленными к улучшению *существования в этом мире, к тому, чтобы человек мог бы жить в условиях мира,* свободы и справедливости. Здесь у нас большие участки пути, которые мы можем и должны пройти вместе со всеми нехристианскими людьми доброй воли. Здесь многому можно научиться у «детей мира», там, где преобладает их компетентность; христианин всегда при этом будет помнить, что, так как Христос умер за всех людей, нельзя ущемлять человека в его человечности. Но эта солидарность с нуждами сего мира, солидарность со всеми людьми, также и с теми, кто называет себя атеистами, ни в коей мере не снимает границы между верой и неверием. «Христиане стоят в двояком служении миру. От них ожидается личное свидетельство и свидетельство страдания и — одновременно — политическая диакония» (F. W. Kantzenbach. Ethik des Politischen — Erbe und Auftrag. Una Sancta 24, 1969, 101). Но эти два служения ни в какой мере нельзя сопоставлять или одно с другим отождествлять. Христианская солидарность с нуждами сего мира не означает пребывания на одном уровне с миром. Христиане и Церковь действуют иначе, чем мир, но ради возложенной на них ответственности за мир Божий они принципиально должны быть открыты сотрудничеству с нехристианами во многих областях. Это сотрудничество надо именно в наши дни вновь осознать и совершенно сознательно осуществлять. Ибо солидар-

ность с нуждами мира сего всегда добровольна и, по-христиански выражаясь, всегда является актом любви к ближним. А для Церкви это означает добровольное следование самоуничижению Христа, Его отданности этому миру; для Церкви это означает быть свободной от всех собственных интересов, прежде всего не быть пристрастной, но всегда послушной. Исходя из такого понимания солидарности, деятельность Церкви в сфере нужд сего мира, так же как и особая ответственность христианина в современном мире, переступает границы чистой благотворительности, сферу так называемых дел любви, молитвы которых в разных случаях различны, но которые всегда иного рода. Как дело Христово в мире отнюдь не есть милосердное удовлетворение человеческих нужд, а постановка вопроса о жизни или смерти — и это именно там, где дело касается отдельной личности, избираемой из числа тех, к которым обращено слово, точно так же действия Церкви в мире по своему существу не есть частная благотворительность, произвольная и даже ревнивая по отношению к другим источникам помощи. Задачи церковной деятельности ставятся ей по ходу дела в ее обращенности ко всем. Особая ответственность христианина в современном мире состоит не в чем ином, как в том, чтобы не закрывать глаза на нужды мира, искать корни этих нужд и по силе возможности удовлетворять их в сотрудничестве с другими людьми. Все это — в твердом уповании на пришествие Господа, которое для христианской веры есть исполнение человеческой истории. Как раз поэтому христианское делание в преодолении нужд этого мира не имеет права на отчаяние. Это делание осуществляется верой, что в нем сокровенно совершается пришествие славы Божией. А свет этой славы светит уже во тьме. Эту надежду на эсхатологическое исполнение и ее последствия очень хорошо описал как-то К. Барт: «Человек станет человеком и не будет более смотреть на свое человечество пред Богом и ближними с чувством боли, но будет считать его оправданным и радоваться ему. Он сможет утверждать свое существование, как и Бог это существование утверждает. Его существование будет радостным служением Богу и будет состоять в славословии обращенной к нему благости Божией. По слову Евангелия, это и есть предстоящее человеку будущее... Христианская община есть место великого предвкушения радости, переживаемого со взором, обращенным ко всем людям, ко всей твари, в ином случае она не есть христианская община» (Kirchliche Dogmatik, IV, 3, 1959, S. 928).

Так от «гуманности Божией» (К. Барт) идет путь к человеческой гуманности, или, иначе, к проблеме христианства и гуманизма. I. M. Lochmann как-то недавно удачно написал: «Понятие гуманизации есть важный пункт современной социальной этики, где сходятся люди разных воззрений, и полезная вспомогательная аксиома для совместной социальной деятельности. Применение этого понятия оправдано и богословски. Путь Бога к человеку через Иисуса Христа — именно в своей суверенной и динамической универсальности — легче поддается пониманию как гуманизация, а не христианизация. Можно еще проще сказать: Бог стал не христианином, а человеком: се, человек! (ecce homo!). (Die Kirche und die Humanisierung der Gesellschaft. Ev. Th, 1969, 355). Это означает: вклад Церкви в социальный прогресс не обязательно состоит из специфически христианских элементов. Как христиане, мы проходим тот же путь, что и другие люди доброй воли. И все-таки Евангелие — не просто расширение гуманизма. Христос не есть продолжение вечного человеческого прогресса, а, наоборот, его ограничение и кризис. Это я говорю, имея в виду безусловный гуманизм.

В одном пункте для гуманизма всегда существует опасность в какой-то момент замкнуться по отношению к человеку и утратить свою солидарность с ним. Гуманизм ставит свои условия. В определенных конкретных ситуациях, может быть, это и оправдано. Но как часто это искушение воздвигало перегородки между людьми разных рас, классов и культур! Радостное благовестие о пути Бога к человеку пробивает все перегородки. Поэтому и возникает творческая напряженность как раз там, где есть опасность закрепления перегородок, где политики, идеологи (и представители Церкви) в какой-то момент утрачивают солидарность с ближними. Здесь я и усматриваю вклад Церкви в гуманизацию общества: безоговорочность ее благовестия есть то, что помогает сохранять широту горизонта человеческой солидарности и в любом положении искать новые возможности для справедливости, свободы и мира.

МИХАИЛ,
епископ Астраханский и Енотаевский

КОММЕНТАРИЙ К 3-й ГЛАВЕ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА

Хотя судить о сравнительной абсолютной ценности и важности отдельных мест Священного Писания весьма трудно, ибо «все Писание богодухновенно и полезно для научения» (2 Тим. 3, 16), однако, если подходить к Новому Завету, стремясь уяснить себе основные учительно-догматические истины, открытые нам Господом в Его святом слове, то 3-я глава Евангелия от Иоанна поражает читателя богатством и глубиной ее содержания. В ней затрагиваются и излагаются почти все основные догма-

ты христианского учения, являющиеся почти без исключения общим достоянием христианского мира, во всяком случае в основных его конфессиональных деноминациях. Такими являются:

тринитарное учение (5, 8, 11, 15, 16—18, 34—36) [1];

христология, в частности учение о двух природах в единой богочеловеческой Личности Иисуса Христа (11, 13—18, 27—36);

пневматология (3—5, 8, 34);

сотериология (3—8, 14—21, 36);

сакраментология, в частности учение о таинстве Крещения в сопоставлении с другими видами крещения (5—8, 22—28).

В частности, тексты, относящиеся к последним двум из перечисленных областей богословского ведения, представляют для нас особый интерес в связи с общей темой настоящего собеседования.

Высокое значение и богословская универсальность комментируемой главы издревле привлекали к ней, как, впрочем, и ко всем писаниям Евангелиста Иоанна, занимающим в Новом Завете, как известно, совершенно особое место и вызывающим глубокий интерес со стороны многих отцов и учителей Церкви, в том числе блаж. Августина, св. Иоанна Златоуста, Оригена, блаж. Феофилакта и других. Однако и более близкое к нам по времени богословие — как традиционно-позитивное, так и рационалистическое — не может рассматривать почти ни одной из основных богословских проблем, игнорируя высказывания Христа в беседе с Никодимом, занимающей бо́льшую часть комментируемой главы.

Задачей настоящего доклада, по необходимости краткого, является комментирование избранного текста с привлечением доступных автору высказываний, почерпнутых из святоотеческой и современной литературы. Особое внимание при этом, естественно, уделяется проблемам духовного возрождения и месту, занимаемому в этом столь актуальном для каждого христианина процессе таинством Крещения, поскольку именно эта проблематика лежит в основе нашего собеседования.

Рассматривая содержание главы в целом, легко убедиться, что она поддается делению на два сюжетно обособленных, но тематически связанных раздела:

1) беседа Иисуса Христа с Никодимом (1—21);

2) высказывания Иоанна Крестителя о Христе и о своем отношении к Нему (22—36).

В начале второго раздела сообщается (22—26) об обстоятельствах, вызвавших Иоанна на эти высказывания.

Никодим — фарисей (1; Ин. 7, 50), «один из начальников иудейских» (1), приходил к Иисусу ночью (может быть, неоднократно) (Ин. 7, 50; 19, 39), по-видимому, для более близкого ознакомления с Личностью приобретшего известность Учителя и Чудотворца (2) и с Его учением. Имя «Никодим» (или Накдемон) в Палестине во времена Христа, по-видимому, было довольно употребительно: оно встречается у Флавия [2] и в Талмуде.

Рационалистическая критика, в частности тюбингенская школа (Штраус) и позднее приверженцы так называемой «мифологической» школы (Древс, Виппер), подвергая сомнению достоверность всего Евангелия от Иоанна и рассматривая его как плод эллинистической предхристианской традиции, считали беседу с Никодимом нарочито измышленной. Так, например, Штраус высказывал мысль, что целью интерполяции личности Никодима в евангельский текст являлось стремление показать наличие среди последователей Иисуса также и представителей богатых и образованных слоев общества. Однако эта идея в корне противоречит как высказываниям Самого Иисуса Христа (Мф. 19, 23—24), так и категорическим свидетельствам апостола Павла (1 Кор. 1, 26—29) и Иакова (Иак. 5, 1—6). Впоследствии блаж. Иероним также свидетельствовал о преимущественно плебейском составе христианской общины его времени [3]. Все это подтверждает общеизвестный факт, что христианская Церковь не стыдилась, а скорее хвалилась тем, что в ее открытые для всех двери устремлялись прежде всего страждущие, обездоленные, неимущие и нищие духом и материальными благами (Мф. 5, 3; Лк. 6, 20—21).

Неоднократно отмечавшаяся комментаторами идейная и лингвистическая общность 3-й главы с контекстом Иоанновой письменности (в частности и особенно с Ин. 1; 6; 1 Ин. 4), наличие убедительно корреспондирующих с ее содержанием мест в синоптических Евангелиях (например, Мф. 11, 27; 18, 3; Мр. 16, 16; Лк. 9, 9) и, наконец, троекратное упоминание евангелистом Иоанном личности Никодима, достаточно полно и живо характеризующее личность этого тайного, но преданного ученика Христова,—все это не позволяет сомневаться в аутентичности комментируемого текста.

Некоторые исследователи [4] ставят вопрос: каким образом евангелист мог узнать содержание беседы, протекавшей явно без посторонних свидетелей? На этот вопрос, который приложим не только к беседе с Никодимом, но и к ряду других повествований евангелиста Иоанна (например, беседы с самарянкой — 4, 7—27), можно отве-

[1] Здесь и в дальнейшем цифры в скобках без ссылки на книгу и главу обозначают стихи комментируемой 3-й главы Евангелия от Иоанна.

[2] Древности иудейские, XIV, 3, § 2.

[3] Толкование на послание к Галатам, 3, 3.

[4] См., например, H. Lamparter. Wer ist Jesus von Nazareth? 1967, S. 59.

тить и не прибегая к доводу непосредственной инспирации. В самом деле, с кем как не с любимым учеником, мог поделиться Иисус Христос содержанием бесед, которые при всей их интимности и личной душевности содержали важнейшие истины, предназначенные стать насущным хлебом жизни для всех последующих народов? Скорее можно сказать, что самый факт изложения их именно любимым учеником свидетельствует о их достоверности. Само содержание беседы явно говорит, с одной стороны, о глубокой продуманности и целеустремленности, с какой автор священного текста излагал ставшие ему известными высказывания своего Учителя, с другой стороны, о внутренней логике, пронизывающей весь текст и устраняющей мысль о его надуманности и искусственности.

Первое слово принадлежит Никодиму (2), что естественно, поскольку он является посетителем Христа и инициатором всей беседы. В дальнейшем приводятся всего лишь два заданных им недоуменных вопроса (4, 9), а всю остальную, бо́льшую часть текста занимают слова Учителя. Такое распределение соответствует цели евангелиста— передать читателям имеющие вечное значение слова Спасителя; стенографически точное воспроизведение диалога отнюдь не входило в планы писателя священного текста. Вся беседа, при всем богатстве ее догматического содержания, сосредоточена на проблемах сотериологии как объективной — пришествие Сына Божия в мир для спасения мира (13—17), так и субъективной — вера и рождение «от воды и Духа» как способ получения вечной жизни, личного спасения, т. е. субъективной реализации совершённого Богом объективного спасения человечества (3, 5—8; 18—21).

Так как беседа, как можно предположить, была в действительности более продолжительной и обширной, то выбор евангелистом всей записанной части диалога может быть объяснен различно, а именно: а) Сам Спаситель поделился с ним только самым существенным и важным; б) евангелист боговдохновенно избрал для записи то, что считал наиболее значительным; в) евангелист записал то, что Дух Святой сохранил в его памяти, или, согласно известным словам Христа, «напомнил» ему (Ин. 14, 26). Любое из этих объяснений нам представляется допустимым, ибо каждое из них относит внутреннюю цельность и возвышенность воспроизволимой евангелистом беседы к единому Божественному Источнику Откровения.

Обратимся теперь ко второй части главы. Высказывания Иоанна Крестителя, насколько можно понять из их содержания и из не совсем ясного указания о возникших было спорах «об очищении» — περὶ καθαρισμοῦ (с. 25), были вызваны разногласиями о преимущественном значении крещений, совершавшихся учениками Христовыми и Иоанновыми. Ответ Иоанна начинается с повторения его свидетельства о Христе как о Том, Кто несравненно превосходит Своего Предтечу (27—31). Дальнейшие слова Крестителя выходят за пределы чисто мессианских ожиданий, характерных для относящихся к нему синоптических текстов (Мф. 3, 11—12; Лк. 3, 4—6, 16—17); он говорит о Христе как о приходящем с небес Сыне Божием (31, срав. Ин. 6, 38, 51; 8, 23), принявшем содержание Своего свидетельства непосредственно от любящего и пославшего Его Отца (32, 34, срав. Ин. 7, 16; 8, 18, 28). Вера в Сына является условием обладания жизнью вечной (36, срав. Ин. 3, 18; 5, 24; 6, 29, 40, 47).

Последние стихи строго выдержаны в духе Иоанновой письменности, и кажется, что мы слышим голос не столько Предтечи, сколько Богослова. Однако отнесение их к Иоанну Предтече не может быть случайным обстоятельством, ибо они подтверждаются в дальнейшем ссылкой на них Самого Спасителя (Ин. 5, 32—36) и, кроме того, созвучны тем местам у синоптиков, где Иоанн Креститель возвещает о приближении Царства Небесного (Мф. 3, 2; Мр. 1, 8; Лк. 3, 4—6, 16).

Соответствие содержания заключительной части началу придает всей главе идейную цельность и законченность, несмотря на то, что вначале мы слышим Христа, беседующего с Никодимом, а в конце Предтечу, отвечающего на вопрос своих учеников. Говорят разные лица, обращаются к совершенно различным собеседникам, а идейное содержание высказываний звучит в одной и той же тональности (срав. 18 и 36, 11 и 32, 8 и 34, 13 и 31).

Учитывая основную тематику нашего собеседования, нам следует, как мне представляется, в первую очередь обратиться к рассмотрению тех стихов нашего текста, которые имеют ярко выраженный сотериологический характер, тем более, что они составляют бо́льшую часть текста и являются своего рода лейтмотивом, на фоне которого делаются и богословские высказывания иного порядка.

Обоснованность приведенного выше разделения сотериологического содержания беседы с Никодимом по субъективному (3—8) и объективному (14—17) признакам подтверждается разграничивающими и даже в некоторой степени взаимно противопоставляющими их словами Спасителя (12), Который вопросы духовного рождения отдельного человека, данные в предшествующих стихах, обобщает именованием «земное», а богословие о сошествии Сына Божия с небес — именованием «небесное». Именно так понимает противопоставление здесь «земного» «небесному» св. Иоанн Златоуст [1]. Мнение блаж. Августина, что под «земным» Христос имеет в виду Свое пророчество о воскресении Его плоти (Ин. 2, 19) [2], вызывает сомнения как по возвышенности са-

[1] Творения, т. VIII, кн. 1, СПб., 1902, с. 172.
[2] S. Augustin. Les traités sur l'Evangile de S. Jean. Paris, 1700. Traité XII, 7.

мого пророчества, которое могло стать понятным для слушателей лишь после своего исполнения (Ин. 2, 22), так и потому, что сопоставление с синоптиками заставляет относить изгнание торгующих из храма и последующее за ним пророчество о «разрушении храма» и трехдневном «воздвижении» (Ин. 3, 13—22) к более позднему периоду земной жизни Иисуса Христа.

В заключительной части беседы (17—21) Спаситель преподает синтез всего сказанного Им о спасении в объективном и субъективном плане, что также подтверждает правильность признания за всей беседой следующей структуры:

1. Рождение свыше — от воды и Духа как условие зрения Царства Божия и вхождения в него (3—8) (субъективная сотериология).

2. Подтверждение сказанного и переход от «земного» к «небесному» (9—12).

3. Схождение Сына Человеческого с небес и последующее вознесение Его на крест для осуществления благого Промысла Божия о спасении мира (13—17) (объективная сотериология).

4. Различное отношение людей к Сыну Божию в зависимости от их злой или доброй деятельности (18—21) (богословский синтез, объединяющий объективное и субъективное спасение в единую сотериологию).

Заслуживает внимания, что в высказываниях Спасителя можно усмотреть два аспекта: один — обращенный непосредственно к Никодиму и рассчитанный на его разумение; другой — дидактически универсальный, относящийся ко всем слышащим слово Божие (Лк. 12, 28).

Уже первые слова Христа (3), излагающие истину, на первый взгляд никак не связанную с предшествующим вступительным заявлением Никодима (2), в действительности являются прямой и действенной реакцией на внутреннее состояние ночного посетителя. В самом деле, Никодим обращается ко Христу как к Учителю, посланность Которого Богом доказывается чудесами. Это сугубо внешнее отношение. Никодим не надеется получить от Этого Учителя чего-либо большего, чем познание или разъяснение тех или иных истин, причем для самого факта посещения им Учителя он ищет обоснования во внешних явлениях, какими для него являются чудеса. Ответ Христа сразу показывает Никодиму, что такой внешний, можно сказать, «юридический» подход совершенно бесплоден. Любое, самое глубокое познание самых возвышенных истин бесполезно, если не сопровождается рождением свыше, ибо единственно ценным познанием, которого, видимо, интуитивно жаждала душа Никодима и которого не могли дать ему фарисейские школы, является познание Бога (Ин. 17, 3), являющееся результатом рождения для вечной жизни [1].

Для посильного уяснения, что́ такое рождение свыше, необходимо рассматривать стих 3 вместе со стихом 5, где Спаситель строит фразу совершенно аналогично и снова говорит о рождении и о Царстве Божием, но рождение здесь уже «от воды и Духа» и речь идет уже не об узрении Царства, а о вхождении в него, что, видимо, нечто много большее. В самом деле, слово ἄνωθεν имеет два значения: «снова» и «свыше» (сверху) [2]. Судя по возражению Никодима (4), он воспринял это слово именно в первом значении (срав. 2 Кор. 5, 17; Гал. 6, 15). Как будто стих 5 является отчасти повторением, отчасти разъяснением стиха 3: рождение свыше осуществляется «от воды и Духа». Однако нам представляется, что он является также развитием мысли, имея в виду другую, высшую стадию духовного рождения, которое, как показывает опыт, отнюдь не является мгновенным актом, а скорее представляет собой определенный протекающий во времени процесс. Первой его стадией является освящение и рождение души через слышание слова и восприятие его верой (Ин. 15, 3); второй — рождение водой и Духом в таинстве Крещения. Подтверждением этой мысли может служить обращение Савла: несомненно, первичным духовным рождением было для него переживание на пути в Дамаск (Деян. 9, 1—8), однако нет никаких оснований считать последовавшее затем крещение (Деян. 9, 18) чисто внешним актом, тем более, что пришедший к нему по повелению свыше Анания прямо сказал, что ему еще надлежит исполниться Святого Духа (Деян. 9, 17).

Первое рождение дает возможность увидеть Царствие Божие (3), а второе обеспечивает вход в него (5). Так ученики Христовы до схождения Святого Духа, хотя и были «очищены через слово» (Ин. 15, 3), хотя уже не были более рабами, а друзьями (Ин. 15, 14—15) и детьми (Ин. 13, 33) Божиими, но еще не имели Духа Святого (Ин. 7, 39) [3]: их окончательное возрождение произошло лишь в день Пятидесятницы, когда они крестились Духом Святым и огнем (Мф. 3, 3; Лк. 3, 16). Блаж. Августин [4] тоже разграничивает две стадии рождения, называя первую из них «зачатием» и относя к ней оглашенных.

Такое раздельное рассмотрение рождения «свыше» и рождения «от воды и Духа» позволяет также приблизиться к уяснению значения крещений, совершавшихся

---

[1] Замечательную параллель к раскрытию здесь понятия о рождении свыше, как, впрочем, и к другим идеям комментируемой главы, мы находим в прологе Евангелия от Иоанна; здесь, в частности, см. Ин. 1, 12—13.

[2] Златоуст допускает оба понимания. См. Творения, т. VIII, кн. 1, с. 158.

[3] Считаем уместным заметить, что из этого текста, как и из многих других, можно увидеть, как евангелист Иоанн оперирует строго догматическими категориями, что опровергает попытки некоторых современных богословов дедогматизировать его Евангелие.

[4] Цит. соч., Traité XII, 7.

Иоанном и учениками Христа, о которых также говорится в нашей главе (22—23; срав. Ин. 4, 1—2). Все комментаторы (кроме блаж. Августина) считают их крещения адекватными. Так, св. Иоанн Златоуст пишет: «Имело ли какое преимущество крещение учеников Иисуса пред крещением Иоанна? Мы скажем, что никакого. То и другое равно не имело благодати Духа и целью того и другого было только приведение крещаемых ко Христу»[1]. В обоих случаях погружение в воду являлось лишь символом очищения и отказа от прежней греховной жизни[2], но в свете сказанного выше его можно рассматривать как внешний знак первичного рождения, каким и являлось, *по выражению Златоуста*, приведение крещаемых ко Христу[3].

Под рождением «от воды и Духа» бесспорно следует понимать таинство Крещения — взгляд, который единодушно высказывали все отцы и учители Церкви и который не встречает возражений и у таких представителей новейшего богословия, как Бультман[4]. Так, св. Иустин Философ говорит: «Христиане — возрождены в Нем (во Христе) водой, верой и крестом»[5]. Апостол Варнава в своем послании пишет: «С тех пор, как Он обновил нас отпущением грехов (крещением), Он сделал нас иными, так что мы получаем дух усыновления»[6]. Св. Григорий Нисский указывает на действие Святого Духа и применение воды как на соответствие двойственности человеческой природы, состоящей из души и тела[7]. Св. Иоанн Златоуст, комментируя стих 5, говорит: «Невозможно тому, кто не родится водой и Духом, войти в Царствие Небесное, ибо он носит еще одежду смерти, проклятия, тления, еще не получил знамения Господня; он еще не свой, а чужой и не имеет установленного в Царстве знака»[8]. Весьма убедительно звучит приводимый Златоустом текст Деян. 10, 44—48, где принятие Святого Духа имело место еще до водного крещения, но апостол Петр счел последнее все же необходимым. «Что́ утроба — для младенца,— пишет великий Отец Церкви, — то вода — для верного; он в воде начинается и образуется»[9].

Если признать справедливым, что крещение водой Иоанново и учеников Христа соответствовало первичному рождению свыше, о котором говорится в стихе 3, то становится понятным, почему к словам «от воды» Спаситель добавляет «и Духа» (говоря как бы: «не только от воды, но и от Духа»), ибо иначе Никодим мог бы подумать что речь идет о хорошо известном ему виде водного крещения.

Таким образом, комментируемый текст (5) имеет важнейшее установительное значение для таинства Крещения как рождения «от воды и Духа».

Поясняя сказанное и указывая на действие Святого Духа как на свободное проявление Божественной воли, Спаситель приводит образное сравнение: «Дух (ветер) дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким рожденным от Духа» (8). Здесь слово, которое по-русски переведено «Дух», в разных списках имеет различную греческую основу; в одних — ὁ ἄνεμος, в других — τὸ πνεῦμα. Первое из этих слов означает «дуновение», «ветер» и никак не может быть переведено «дух», а другое употребляется в обоих значениях. Почти все комментаторы (в том числе Златоуст[10] и Феофилакт[11]) считают, что здесь речь идет о ветре, свободное движение которого является образом свободного действия Духа Святого.

Новое рождение, «создание новой твари» (2 Кор. 5, 17), сопровождаемое вхождением в Царствие Божие, было, конечно, для Никодима с трудом воспринимаемым откровением, что и вызвало с его стороны недоуменный вопрос: «Как это может быть?» (9).

Спаситель укоряет Никодима, упоминая при этом его положение «учителя Израилева» (10). По-видимому, по мнению Спасителя, учитель, обладающий опытом постоянного общения с человеческими душами, мог бы уже встречаться с фактами внутреннего обновления и возрождения под действием слова Божия, хотя бы и ветхозаветного[12]. При таком понимании становится понятным и следующий стих (11). Здесь Спаситель, по-видимому, под словом «мы» имеет в виду Себя (это несомненно) и Своих учеников, которые уже благовествовали и крестили от Его Имени (Мф. 10; Лк. 9, 6; Ин. 4, 2)[13].

Сказав о «земном» (см. выше) и предупредив Своего собеседника, что дальнейшее, посвященное истинам «небесным», будет еще труднее для его восприятия (12),

---

[1] Творения, т. VIII, кн. 1, с. 184—185.

[2] Между прочим, точно так же смотрит на Иоанново крещение и католическое богословие. См. M. Meinertz. Theologie des Neuen Testaments. Bonn, 1950. I. S. 22.

[3] Эвальд усматривает отличие крещения, совершавшегося учениками Христа, от Иоаннова только в том, что оно направлялось непосредственно к Иисусу, как к Мессии, и приводило не только к покаянию, но и к жизни в Божественной радости и любви (K. Ewald. Geschichte Christi. S. 345).

[4] R. Bultmann. Theologie of the Neu Testament., v. I. N. York. 1961, p. 142—143, § 13.

[5] Разговор с Трифоном, 138, 2; см. также: Апология, 61, 3, 47, 66, 1.

[6] Послание Варнавы, 6, 11.

[7] *Творения, ч. 8. М., 1865, с. 5 («Слово на день светов, в который крестился наш Господь»).*

[8] Творения, т. VIII, кн. 1, с. 162.

[9] Там же, с. 167.

[10] Там же, с. 163, 169.

[11] Блаж. Феофилакт. Благовестник, СПб., с. 534—535.

[12] Впрочем Златоуст полагает, что Христос укоряет Никодима в непонимании ветхозаветных образов действия Духа. См. Творения, т. VIII, кн. 1, с. 170.

[13] Трудно согласиться с Иоанном Златоустом, который в слове «мы» видит указание на Божественные Ипостаси Отца и Сына; ведь знание их было еще совершенно сокрыто от Никодима, а первое упоминание об Отце в этой беседе мы находим только в стихе 16.

Христос переходит к изложению великой тайны Своего вочеловечения. Никодим пришел к Христу как человеку, учителю (2), и действительно Он — Сын Человеческий, но отличен от других тем, что сошел с небес, пребывает на них (как превечный Логос, Сын Божий) и имеет взойти на них по Своем прославлении как Богочеловеческая Личность (13). Но Христу предстоит и иное возношение, подобное возношению медного змия в пустыне (14; Числ. 21, 8),— возношение на крест, необходимое, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную (15). Посланничество в мир (17) само по себе было бы недостаточно для его спасения, если бы оно не завершилось вознесением на крест (14), если бы оно было только посланничеством, а не отдачей Богом Своего Единородного Сына на страдания и смерть (16).

Мы подходим здесь вплотную к замечательному стиху, который является для всего христианского мира путеводной звездой, своим блеском предвещающей каждому христианину вечное солнце — славу Божию в Царстве спасения (Откр. 21, 11, 23; 22, 5): «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» (16).

Обилие и значительность содержащихся в этом стихе богословских истин заставляет подвергнуть их раздельному рассмотрению.

1. «Бог возлюбил мир». Значит, онтологической причиной спасения мира является любовь Бога к миру. Обращаясь к местам, где в Новом Завете употребляется слово «мир», убеждаемся, что оно чаще всего имеет негативный оттенок и в контексте сопровождается *порицанием или противопоставлением мира Богу*. Говорится о грехах всего мира (1 Ин. 2, 2), христианину не следует любить того, что в мире — *похоть и гордость, которые от мира сего, а не от Бога (1 Ин. 2, 15—16), весь мир лежит* во зле (1 Ин. 5, 19), мир ненавидит Бога Христа и Его последователей (Ин. 15, 18—19), мир не принимает Духа истины, ибо не видит и не знает Его (Ин. 14, 17). И именно такой грешный, нечистый, враждебный Богу мир является объектом Его любви: «Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками»,— пишет апостол Павел (Рим. 5, 8), а евангелист Иоанн также утверждает, что наша любовь к Богу может быть только вторичной, ответом на Его первичную любовь к нам (1 Ин. 4, 19). А Сам Господь призывая нас к любви к врагам, ссылается на пример Отца, Который «благ и к неблагодарным и злым» (Лк. 6, 35). Златоуст пишет об этой любви Божией, что Он возлюбил сущих от земли и праха, полных бесчисленным множеством грехов, оскорбляющих Его во всякое время и неблагодарных. Любовь Божия к миру универсальна и охватывает все человечество, которое обобщенно называется миром.

С другой стороны, без этой любви Божией мир весь погиб бы и не имел бы жизни вечной, ибо «все согрешили и лишены славы Божией» (Рим. 3, 23), «как иудеи, так и еллины,— все под грехом, как написано: нет праведного ни одного; нет разумевающего; никто не ищет Бога; нет делающего добро, нет ни одного» (Рим. 3, 9—11; Пс. 13, 1—3). Таким образом, как хорошо пишет католический богослов Мейнерц, «универсальность греха есть предпосылка универсальной любви Божией» [1].

2. Следствием бесконечно интенсивной любви Божией к миру является отдача Им «Сына Своего Единородного». Здесь свидетельство Иисуса о Себе как о Сыне Божием — свидетельство сравнительно редкое в устах Христа. Христологически важен эпитет «Единородный», устраняющий мысль о сыновстве, общем с другими людьми, и утверждающий высший, уникальный вид сыновства. Не меньшее христологическое значение имеет факт превечности этого сыновства — Сын был таковым и до прихода Его в мир.

Здесь же раскрывается сущность христианской сотериологии, ибо указывается на отдачу (ἔδωκεν имеет оттенок жертвенности) Богом Своего Сына как способ предотвратить гибель людей.

3. В самом деле, цель отдачи Сына выражена словами «дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную». Отсюда следует, что:

а) любящий Бог предоставляет средство избежать гибели, антитезой для которой является вечная жизнь;

б) этим средством объективно явилось посланничество Сына, но оно не спасает автоматически, требуется желание воспользоваться этим средством, субъективно усвоить себе предоставляемое Богом спасение верой в посланного Им Сына;

в) как объективное спасение универсально, так универсально и субъективное, ибо каждый («всякий») может им воспользоваться; однако универсальность объективного спасения абсолютна, ибо зависит только от абсолютной воли Божией, а универсальность субъективного спасения только потенциальна; оно дается implicite всем, но explicite реализуется только по свободному принятию его верой в посланного в мир Сына.

Текст, на котором мы так долго задерживаемся, принадлежит к числу тех, которые постоянно приводились в качестве основы учения об оправдании верой. В самом деле, здесь ничего не говорится о «добрых делах», необходимых для спасения, т. е. достижения вечной жизни. Однако с тех пор, как христианскому сознанию стало ясно, что под спасающей верой понимать можно только веру, действующую любовью (Гал. 5, 6), что вера только как убеждение, являющееся достоянием разума, но не

[1] Meinertz. Цит. соч., II, 90.

затрагивающее сердце и волю, мертва сама по себе (Иак. 2, 17), что настоящая любовь к Богу неизбежно проявит себя соблюдением заповедей (Ин. 14, 15, 23), противопоставление веры доброделанию может рассматриваться только как анахронизм. «А если верующие имеют жизнь нечистую, дела недобрые?»— спрашивает Златоуст и отвечает, используя слова апостола Павла: «Таких Павел называет не истинно верующими» (Тит. 1, 16).

Впрочем, уже дальнейшие стихи исследуемой главы (17—21) проливают яркий свет на проблему места, занимаемого верой и делами в деле спасения. Обращает внимание, что функциональное соотношение вера — дела выступает здесь в обращенном виде.

Классическому представлению нашего нравственного богословия вера всегда представляется предшествующей делам и причинно обусловливающей их. Здесь же наоборот: факт пришествия света в мир (как явствует из сопоставления стиха 18 с последующими, свет здесь идентифицируется с Личностью Сына Божия) имеет следствием дифференциацию людей, которую Господь называет здесь «судом». Делающие добро обращаются к свету, иначе — принимают посланного в мир Сына, верят в Него; их дела не мешают, а стимулируют это движение к свету, ибо «они в Боге соделаны». Делающие же зло отворачиваются от света, прячутся от него, отвергают Сына Божия, даже ненавидят Его; в этом случае причиной такого отношения являются дела, на сей раз злые. Заметим, что и те и другие, о ком говорит Христос, отличают добро от зла и разумом отдают предпочтение первому, но делающие зло «возлюбили тьму» и «ненавидят свет», т. е. реагируют на него эмоционально отрицательно; он их раздражает и вызывает тяжелое «обличение их дел», в то время как «поступающий по правде» идет к свету, по-видимому, тоже эмоционально на него реагируя, но на сей раз реакция положительная: свет доставляет ему наслаждение; он любит его, вероятно, потому, что природа этого света совпадает с характером и основой его дел.

Как можно судить по стихам 11 и 32, в сопоставлении с общим пессимистическим тоном Нового Завета, речь идет о количественной стороне успехов евангельского благовестия: любящих свет много меньше, чем ненавидящих его (срав. Ин. 1, 2; Лк. 12, 32; 21, 17; Мф. 7, 12—13); но количественная сторона не может иметь никакого влияния на того, кто положительно определяет свое отношение к свету.

Отвращение от света не осуждается внешне, а само по себе является осуждением (17—18), ибо нет большего несчастья и страдания, как субстанциональная невозможность пользоваться светом (иначе говоря, духовная слепота) [1]. Наоборот, «верующий в Него не судится» (18), т. е. принимающего свет не затрагивает «осуждение» слепоты [2]. Таким образом, пришествие Христа в мир не повлекло за собой внешнего суда, о котором говорится в стихе 17, но означает наступление суда внутреннего, состоящего в неизбежной дифференциации всех слышащих слово, но не принимающих его и отвергающих (срав. Ин. 5. 22, 27; 8, 15—16; 9, 39; особенно 12, 47—48).

Из сказанного можно сделать вывод, что вера отнюдь не является «заслугой», как рассматривали ее многие протестантские богословы XVI—XVIII веков, подставляя вместо заслуги делами заслугу верой. Вера (имеется в виду действенная, активная вера, неизбежно проявляющаяся в жизни) есть свободный ответ человека на действие благодати слова Божия, ответ, обусловленный внутренним расположением человека к добру и правде Божией и влекущий за собой спасение и вечную жизнь. Этот ответ верой и есть первичное рождение свыше (3), закрепляемое, подтверждаемое и углубляемое рождением «от воды и Духа» (5).

Этот ответ действенной верой и есть спасение в его субъективном аспекте, т. е. важнейшая и актуальнейшая практическая проблема, которая стоит перед каждым человеком, то, что «одно только нужно» (Лк. 10, 42). Однако было бы ошибочным рассматривать эту проблему личного спасения только в субъективном плане. Человек не живет в «башне из слоновой кости», он не может, даже если бы желал, абсолютно изолироваться от окружающего мира. Более того, такая самоизоляция, если и может рассматриваться несомненно положительно как сугубо индивидуальный жизненный путь отдельных личностей, обладающих своеобразным духовным укладом (отшельничество), все же не может быть признана «генеральным» путем, к которому призывает Христос «всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1, 9). Христианство по самой природе своей обладает социальной направленностью, ибо, как мы видели выше, Христос пришел в мир для спасения каждого и показал миру Бога как Отца всех, объемлющего Своей любовью не только отдельных людей, но весь мир в целом (16). Поэтому устремление к Богу верой и христианская жизнь каждого отдельного человека неизбежно обладает определенным социальным резонансом, благотворно воздействуя на среду, в которой живет и действует христианин. Здесь невольно вспоминается наш великий писатель Ф. М. Достоевский, который как никто другой в художественной литературе сумел показать, что каждое, даже, казалось бы, нич-

[1] Златоуст очень ярко характеризует это состояние: «Неверие без раскаяния само по себе величайшее мучение. Как убийца, хоть и не был осужден приговором судьбы, уже осужден по самому существу своего дела, так и неверующие» (Творения, т. VIII, кн. 1, с. 179).

[2] В подлиннике и в большинстве переводов (Вульгата, немецкий и др.) состояние неверующего в стихе 18 определяется как состояние подверженности суду (в прошедшем времени — был судим), что существенно отличается от русского «осужден».

тожное доброе дело, даже элементарное доброе движение человеческой души, вызывает в окружающем мире далеко идущее положительное воздействие, своего рода цепную реакцию, размеры которой могут во многих случаях остаться совершенно неизвестными тому, кто ее вызывал. Таким же свойством создания цепной реакции, только в отрицательном направлении, обладает, конечно, и зло, поэтому воздержание от зла уже является негативным добром.

Социальная значимость христианской жизни преподана нам не только онтологически в самом факте воплощения Сына Божия и искупления Им мира, но и дидактически, ибо заповедь о любви к ближнему неразрывно связана с заповедью о любви к Богу (1 Ин. 4, 20—21), а именно: любовь к окружающим и является основой христианской социологии.

Нам остается добавить к сказанному немного и именно в связи с упомянутой уже идейной общностью между помещенным в конце той же главы ответом Иоанна Крестителя своим ученикам и беседой Спасителя с Никодимом, которая явилась основным содержанием всего сказанного выше.

Действительно, высказывания Иоанна во многом повторяют сказанное Христом, однако акцент его речи иной. Если, как мы видели, доминирующее место в беседе с Никодимом занимают сотериологические истины, у Иоанна чисто сотериологический характер имеет лишь заключительная фраза (36), являющаяся отчасти повторением стиха 18, отчасти усилением его. Кстати, последние слова о том, что не верующий в Сына не только «не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нем», настолько выдержаны в стиле Иоаннова максимализма (срав. угрозы Иоанна у синоптиков: Мф. 3, 10—12; Лк. 3, 17), что являются убедительным доказательством действительной принадлежности Иоанну Крестителю всего отрывка. Бросающееся в глаза соответствие между высказываниями Христа и Иоанна может быть легко объяснено тем, что Иоанн в числе прочих (и, может быть, более, чем другие) находился уже сам под влиянием проповеди Спасителя, в результате чего и его собственная проповедь стала носить более возвышенный, более «христианский» характер по сравнению с начальным периодом его деятельности. Также и первые четыре стиха (27—30) его ответа полностью соответствуют свидетельству Иоанна о бесконечном превосходстве над ним Личности Христа, приводимому всеми евангелистами (Мф. 3, 11; Мр. 1, 7—8; Лк. 3, 15—16; Ин. 1, 29—34).

Проследим догматические истины, возвещаемые Иоанном о Христе.

Христос — Сын Божий, любимый Отцом и получивший всё в Свою руку от Отца (35, срав. 18, а также Ин. 5, 20—23, 26—27; Мф. 28, 18; 11, 21). Христос послан Богом Отцом и говорит слова Божии, при содействии Святого Духа (34, срав. 17, а также Ин. 16, 5; 20, 21). Пришествие Христа «свыше» есть событие небесное, а все остальное (в том числе и его, Иоанново, крещение) по сравнению с воплощением Сына Божия — явление низшее, земное (31; срав. 12—13). Большинство слушателей не принимает свидетельства Сына Божия (32, срав. 11, а также 2 Тим. 3, 12; Лк. 12, 32).

Как видим, высказывания Иоанна по преимуществу христологические и тринитарные. Мы не будем на них более подробно останавливаться, поскольку они выходят за рамки основной темы нашего собеседования.

Мы подходим к концу нашего небольшого экзегетического экскурса. Как было сказано уже в начале доклада, он далеко не исчерпывает богатства богословских мыслей, преподаваемых нам Духом Святым через возлюбленного ученика Христова в этой замечательной главе Иоаннова Евангелия. Однако мы все надеемся, что предстоящий обмен мнениями в значительной мере восполнит пробелы, неизбежные для краткого доклада, и если его фрагментарная и во многом неполная трактовка представится в тех или иных своих частях спорной, тем, с нашей точки зрения, это будет лучше, ибо тем самым предоставляется возможность широкой и острой дискуссии, полезность которой акцентирована не кем-либо иным, как самим апостолом Павлом, который в свое время писал коринфской общине: «Надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные» (1 Кор. 11, 19).

Профессор-протоиерей Михаил СПЕРАНСКИЙ (Ленинград)

6-я ГЛАВА ПОСЛАНИЯ АПОСТОЛА ПАВЛА К РИМЛЯНАМ

(Экзегетический анализ содержания)

Рассматриваемая 6-я глава, как и все послание апостола Павла к Римлянам, содержит в себе ряд высоких христианских истин нравственно-догматического характера, представляющих в целом богословие великого благовестника и показывающих в нем богодухновенного священного писателя, глубоко и всесторонне постигшего истину Евангелия Христова (Гал. 1, 11—12). В частности, 6-я глава Послания содержит

в себе учение апостола Павла: а) о силе и значении таинства Крещения для человека в деле его оправдания пред Богом; б) о плодах крещения; в) о побуждениях к устроению праведной жизни после крещения.

Своему учению о крещении Апостол предпосылает свое суждение по поводу высказанного некоторыми лжеучителями утверждения о том, что сила благодати зависит от наращивания греха и возрастает там, где умножается грех: «идеже бо умножися грех, преизбыточества благодать» (Рим. 5, 20); «сотворим злая, да приидут благая» (Рим. 3, 8); Апостол категорически отвергает подобную мысль и логически доказывает, что после крещения невозможно оставаться человеку в греховном состоянии и ожидать, чтобы умножилась благодать, ибо в крещении человек уже освободился от греха и не для того, чтобы снова пребывать в нем. Эту мысль Апостол раскрывает далее в словах: «Мы умерли для греха, как же нам жить в нем?» (ст. 2). Умереть для греха — значит быть бесчувственным к нему, подобно мертвецу, конкретно — означает бесповоротную решимость не грешить, более того, отвергнуть всякий грех, ненавидеть его. Интерпретируя эту мысль Апостола, св. Иоанн Златоуст говорит: «Что значит — умереть для греха? Это значит ни в чем не слушаться греха; и хотя в крещении человек уже однажды и навсегда освободился от греха, но в дальнейшей своей жизни, находясь под соблазном действующего в мире греха, может снова стать его рабом, поэтому нужно употреблять все усилия, чтобы оставаться в прежнем состоянии и, что бы ни приказывал грех, не только не повиноваться ему, но даже не трогаться с места, подобно мертвецу» [1].

В 3-м стихе Апостол дает определение крещения, называя его образом и подобием смерти Иисуса Христа: «Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились?» И далее: «Итак, мы погреблись с Ним крещением в смерть» (ст. 4). Уподобление крещения смерти Иисуса Христа, очевидно, навеяно Апостолу самим образом крещального действия, по которому при погружении в воду тело крещаемого на какой-то момент скрывается в воде, а это и символизирует собой погребение Иисуса Христа, Его смерть, сокрытие в недрах земли. А дальнейшее священнодействие — поднятие тела крещаемого из воды — знаменует восстание Христа из гроба, т. е. Его воскресение из мертвых. Так Апостол и говорит дальше, развивая свою мысль: «Если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения» (ст. 5).

Анализируя учение Апостола о крещении в этих уподоблениях, находим: 1) человек в крещении освободился (умер) от греха, 2) крещение символизирует смерть, погребение и воскресение Христа. Однако это внешнее подобие в крещении смерти и воскресения Иисуса Христа еще не выражает самой с у щ н о с т и К р е щ е н и я к а к т а и н с т в а, в котором непостижимым для нас образом совершается очищение человека от греха и всех его последствий. Это важнейшее и спасительное действие в крещении совершается силою и действием благодати Христовой. Таково учение Православной Церкви об этом предмете. Преосвященный епископ Феофан по этому поводу говорит следующее: Господь Спаситель умер на кресте, грехи наши вознес на крест и стал очищением наших грехов. В крестной смерти Господа — очистительная сила грехов. Кто крестится, погружается в смерть Христову, тот погружается в очистительную силу греха. Сия сила в своем действии погружения снедает всякий грех [2].

Таким образом, в крещении вместе с водною стихией при погружении в воду действует и благодатная сила Христова, освящающая существо человека через очищение от грехов и возрождающая его в новую жизнь.

Крещение Апостол рассматривает с двух сторон: с внешней — это погружение в воду, что символизирует смерть и погребение Иисуса Христа, и внутренней — это очищение грехов и возрождение для новой, святой жизни. На это последнее Апостол указывает в следующих словах: «Итак, мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни. Ибо, если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения» (4 и 5 ст.).

Как понимать это воскресение? С одной стороны, это воскресение может означать высоконравственную жизнь, для которой человек в таинстве Крещения как бы воскресает вновь и получает все необходимое — уничтожения греха и благодатную силу, вспомоществующую ему в нравственной деятельности. С другой стороны, слова Апостола: «Если мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним» (8 ст.) можно понимать и в том смысле, что мы будем участвовать во всеобщем воскресении мертвых. Эту же мысль Апостол яснее выражает в 8-й главе 11-м стихе того же послания к Римлянам: «Если же Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас, то Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас»; а в другом послании говорит так: «Бог воскресил Господа, воскресит и нас силою Своею» (1 Кор. 6, 14).

Следовательно, под воскресением, о котором говорит Апостол, можно понимать и нравственную деятельность человека и будущее раальное воскресение человека (в жизнь вечную); ибо мы, по силе нашего е д и н с т в а со Христом, веруем, что будем и сонаследниками Его в будущей вечной жизни, потому что всё, что имеет Он, в

[1] Творения св. И о а н н а З л а т о у с т а, т. IX, с. 600.
[2] Еп. Ф е о ф а н. Толкование на послание апостола Павла к Римлянам. М., 1890, с. 331.

силу этого родства, принадлежит и нам. И слова Апостола мы можем понимать так: если мы уподобились Христу в смерти и погребении, как это мы видели в крещении, то должны уподобиться Ему и в воскресении, и не только в возрождении нравственной жизни, но и в будущем всеобщем воскресении из мертвых. Так и учит Апостол в своем послании к Тимофею: «Верно слово: если мы с Ним умерли, то с Ним и оживем» (2 Тим. 2, 11). Блаженный Феофилакт так объясняет эту мысль Апостола: «Мы будем общниками и воскресения, наследуем жизнь вечную»[1]. Св. Иоанн Златоуст так же понимает это учение Апостола, говоря: «Апостол требует от нас, чтобы мы, в ожидании будущего воскресения, воскресли иным образом, именно — чтобы в настоящей жизни, изменив прежний нрав, стали следовать новым правилам»[2].

Утвердивши истину о том, что в крещении человек удостаивается всеобщего воскресения, Апостол в дальнейшем развивает мысль, что мы должны уподобиться Христу и в жизни, или, как говорит он, «ходить в обновленной жизни», т. е. не должны более служить греху, но служить Богу.

Итак, нравственное совершенство, праведность человека есть непременное условие участия человека в светлом воскресении. В дальнейшем Апостол конкретно указывает, что́ нужно человеку, чтобы достигнуть этого нравственного совершенства. Это, прежде всего, упразднение «тела греховного, чтобы нам не быть уже рабами греху» (ст. 6). Под упраздненным телом, по мнению наших толковников, следует разуметь не наше тело, но все наши пороки, и не разрушение или гибель тела естественным образом, а такое его состояние, при котором оно было бы свободно от греха, не грешило[3]. Что же касается способа действия, каким должно быть упразднено греховное тело, то здесь Апостол дает различные советы и указания, руководствуясь которыми, человек действительно может достигнуть бесстрастия, и «вместо тела греховного он станет чистым и непорочным, безгреховным и достойным пресветлого воскресения к вечной славе и блаженству»[4].

Одно из величайших благ, которые получает человек в крещении,— это то, что он теперь свободен от греха и получил возможность стать на путь новой, праведной жизни. Однако на пути к нравственному совершенству человек встречает такие препятствия, преодолеть которые он не мог бы, если бы не действовала вспомоществующая ему благодать Христова, потому что и по крещении остается в человеке соблазн ко греху. Именно служение греху Апостол называет рабством в том смысле, что человек в своих действиях подчиняется греховным влечениям и, таким образом, становится слугою греха, который властвует над человеком, причем так, что человек и все члены своего тела делает орудием греха, показывая этим действительное рабство греху, о чем Апостол учит в другом месте: «Не еже бо хощу доброе творю, но еже не хощу злое, сие содеваю» (Рим. 7, 19).

Из слов Апостола видно, какую фаталистическую силу имеет над человеком грех; если сам Апостол ощущает его губительное действо, то какие же усилия нужны человеку, чтобы преодолеть эту силу греха? Вот почему в дальнейшем Апостол неоднократно увещевает христиан, возродившихся в таинстве Крещения, делать то, что требуется новою жизнью. Он говорит: «Да не царствует грех в смертном вашем теле... не предавайте членов ваших греху в орудие неправды, ...грех не должен над вами господствовать» и т. д. (ст. 12—14). Из предыдущего можно видеть, какую силу имел над человеком в его подзаконном состоянии грех, как он служил греху, был рабом греха. Здесь Апостол имеет в виду языческое состояние римских христиан, в котором они в такой мере служили греху, совершали такие постыдные дела, которые достойны смерти (Рим. 1, 26—32) и которых они ныне стыдятся. Теперь же, после крещения, человек уже не под законом, а под благодатию. И это благодатное состояние обязывает человека быть послушным тому образу учения, в котором они были наставлены. Другими словами, как раньше человек служил греху и его постыдным влечениям, так теперь он должен всецело служить Богу, подчиняясь воле Божией. И это не есть рабство, как это можно, на первый взгляд, признать, поскольку Апостол называет рабством и служение Богу: «ныне, когда вы освободились от греха и стали рабами Богу...» (ст. 22), но очевидно, что это только вид рабства, а в сущности дела — полная свобода воли и искренний выбор сердца. Это сходство только мнимое, только в подчинении, в преданности; по существу же — в чувствах и последствиях — несравнимое различие: служение греху есть действительное порабощение, а служение праведности есть истинная свобода и не сопровождается угнетением высших человеческих чувств, но наполняет их радостью и блаженством. Еще более видно это различие из сравнения плодов рабства греху и рабства благодати: плоды греха, как это было у язычников римлян, таковы, что они теперь и сами их стыдятся (ст. 21), плоды же полной преданности Богу есть святость и жизнь вечная с Иисусом Христом (ст. 23).

Как и в чем нужно понимать эту святость, к которой должен теперь стремиться человек после крещения? В данном случае Апостол не дает конкретного указания, в чем заключается эта праведность; однако, сравнивая подзаконное состояние человека

[1] Блаж. Феофилакт. Толкование на послание к Римлянам. Казань, 1866, с. 78.
[2] Творения св. Иоанна Златоуста, т. IX, с. 600.
[3] Так понимают смысл и значение этого термина св. Иоанн Златоуст, епископ Феофан и другие экзегеты.
[4] Еп. Феофан. Цит. соч., с. 342.

с благодатным состоянием, он усматривает следующее различие. В греховном (подзаконном) состоянии человек находился в рабском подчинении греху, так что и все члены его и вся деятельность были орудием греха; теперь же вся разумная деятельность человека должна быть направлена на служение Богу, на достижение нравственного совершенства. Подведем итоги сказанному.

В беседе с Никодимом Иисус Христос указал на великую силу и значение для человека крещения: «Кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царство Божие» (Ин. 3, 5). По заповеди Христа, крещение не только водой (омытие), но и возрождающее действие Святого Духа говорит о великом значении крещения, как безусловного и необходимого средства для спасения человека. И здесь, в 6-й главе, Апостол утверждает великую силу крещения. С него начинается сознательная нравственная жизнь человека. В нем человек освобождается от греха, умирает греху, силою благодати Христовой получает очищение от всех грехов. Погружательное действие таинства Крещения символизирует смерть и воскресение Христа. В силу тесного единения со Христом крещенный человек является сопричастником и будущего светлого воскресения. А этот светлый дар и плод крещения обязывает человека отвергнуть нечестивые и мирские похоти, «целомудренно, праведно и благочестиво жить в нынешнем веке» (Тит. 2, 12), т. е. после крещения человек должен устраивать свою жизнь на началах евангельских. И хотя служение истине требует всецелого подчинения воле Божией (Апостол называет это послушанием тому образу учения, которому предал себя, т. е. Евангелию (ст. 17)), но это подчинение есть свободное и добровольное, отвечающее высшим запросам человеческого духа. Конкретно — это примирение с Богом, мир и любовь к своим ближним. «Мир имейте между собой»,— заповедал Господь (Мр. 9, 50). «Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас. Нет больше той любви, как если кто душу свою положит за друзей своих» (Ин. 15, 12—13). В этой заповеди Спасителя заключается призыв к возможному нравственному совершенству человека; и хотя идеал этого совершенства в Боге — «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48),—но человек-христианин в жизни своей и в своей деятельности должен стремиться к этому совершенству по мере своих сил, вдохновляться этим идеалом, но как? Можно сказать только одно, что путь этого совершенства подскажет ему его совесть, разум, честность, справедливость, и поскольку человек через таинство Крещения уже облагодатствован и обладает таким высоким даром, он действительно может в жизни достигнуть праведности, а по смерти удостоиться и вечной жизни (ст. 22—23).

Профессор Л. ГОППЕЛЬТ (Мюнхен)

КРЕЩЕНИЕ И НОВАЯ ЖИЗНЬ ПО ЕВАНГЕЛИЮ ОТ ИОАННА, ГЛАВА 3-я, И ПОСЛАНИЮ К РИМЛЯНАМ, ГЛАВА 6-я

С самого начала раннехристианская миссия называет крещение своей целью. Крещение — это как бы врата, через которые входят в град Божий. В отличие от ритуальных омовений иудейского и эллинистического мира, составлявшего окружение раннего христианства, оно представляет собою однократный акт. Оно происходит за все время один раз, так же как смерть и воскресение Иисуса. Как возвещают все свидетели Нового Завета, через него обеспечивается такая жизнь, которая в этом случае только и заслуживает названия жизни. Ибо оно обеспечивает жизнь, которая больше не разрушается злом, бедою и смертью. Согласно Иоанну (3, 5), это — второе рождение. И все-таки крещенные, как и все люди, идут навстречу смерти. В первом Послании к Фессалоникийцам (4, 13 и далее) — в этом древнейшем послании Нового Завета — Павел вынужден утешать недавно основанную общину по поводу ее «умерших». Более того, все новозаветные послания вынуждены систематически призывать крещенных к отвержению пороков — именно потому, что они крещены. В Послании к Римлянам (6, 11) говорится: «...Почитайте себя мертвыми для греха...» Таким образом, возникает большой вопрос, по праву волнующий ныне в основном молодых богословов: в каком смысле крещенные имеют новую жизнь? Как проявляется то новое, что приносит людям Иисус и Его Евангелие?

Мы ищем ответа на этот вопрос, излагая два важнейших новозаветных высказывания о крещении, а именно: миссионерское слово о возрождении через крещение — в Евангелии от Иоанна, гл. 3, и о сопряженных с крещением соумирании и о сожительстве — в Послании к римлянам, гл. 6.

I. Возрождение от воды и Духа — Ин. 3, 1—5

Два первых стиха этой перикопы знакомят с личностью Никодима: «Между фарисеями был некто, именем Никодим, один из начальников иудейских. Он пришел к Иисусу ночью и сказал Ему: Равви! мы знаем, что Ты — Учитель, пришедший от Бога;

ибо таких чудес, какие Ты творишь, никто не может творить, если не будет с ним Бог». Судя по этому, Никодим представляет собою лучшее, что могло произвести иудейство, а с ним, согласно Евангелисту, и человечество: он принадлежит к фарисеям, а они, для Иоанна,— ревнители закона, официальные представители иудаизма. Он — член великого синедриона в Иерусалиме, а, согласно Ин. 3, 10, сверх того еще и «учитель Израилев», книжник. Он, для Иоанна, тип тех людей, которые у синоптиков, по принятому в палестинском еврействе словоупотреблению, называются «праведниками». В следующей главе Иоанн рядом с ним выводит самарянку, как тип тех, кого называли «грешниками».

Никодим обращается к Иисусу как к у ч и т е л ю. Это обращение означает вопрос, ибо учитель в Израиле тот, кто указывает путь к Богу, точнее, к Царству Божию. Что же говорит Иисус праведнику об этом пути?

Ответ Иисуса в стихе 3 действительно указывает цель, которую в конечном счете имеет в виду всякое учение в Израиле: «увидеть Царствие Божие»; стих 5 говорит иначе: «войти в него». То и другое является образным выражением; ибо Царство Божие не есть пространственное явление, которое видят или в которое вступают, а, согласно ветхозаветно-иудейскому, как и раннехристианскому, понятию, это — событие, благодатное Царство Божие, в конце времен. «Видит» Царство Божие, «входит» в Царство Божие тот, кто волей Божией принимается для служения. Царство Божие приносит то, что обещают блаженства (Мф. 5, 3—10); алчущие насыщаются, плачущие утешаются, они узрят Бога. В синоптических Евангелиях Царство Божие находится в центре всего, о чем говорит Иисус. Во всем Евангелии от Иоанна Иисус произносит это слово только дважды, именно здесь — в стихах 3 и 5: уже во второй половине беседы с Никодимом (Ин. 3, 15 и далее) Он обозначает цель как «жизнь вечную» или просто «жизнь». Очевидно, Евангелист Иоанн как бы перевел трудное для неевреев понятие «Царство «Божие» словом «жизнь». Эта идейно-историческая связь позволяет нам заключить, что «жизнь», по Иоанну, является прочным благодатным существованием в общении с Богом.

Если наше предложение в единичном порядке обозначает цель, к которой хочет вести Иисус, как «Царство Божие», а не жизнь, как вообще у Иоанна, то можно предположить, что Евангелист воспроизвел здесь воспринятое им изречение Иисуса в основном буквально. На самом деле это так и есть. Предложение соответствует логии, которая в своей древнейшей доступной нам формулировке у Матфея (18, 3) гласит: «Истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете, как дети, не войдете в Царство Небесное». Условие для вхождения в Царство Божие «стать, как дети» не означает быть невинными, а сделаться нищими в духе первого блаженства, надеющимися только на дар Божий. Образный оборот описывает требование Иисуса (согласно синоптикам, основное) — обращение. Поэтому логия, которую применяет здесь Иоанн, это не рядовое слово Иисуса, а экстракт всей Его проповеди, в котором обозначаются э т а цель и э т о условие. В то время как Иоанн сохраняет именование цели, для обозначения условия он вводит новое понятие. Он заменяет ветхозаветно-иудейское понятие «обратиться», равно как и его образный эквивалент «быть, как дети», греко-эллинистическим выражением «родиться заново или свыше».

Соответствует этот «перевод» содержанию обоих понятий? Сами по себе они отнюдь не обозначают одно и то же. Так, напр., фарисеи проповедуют ежедневное «обращение»; ежедневно каждый должен проверять по заповедям свое поведение, ежедневно каяться в проступках и заглаживать их лучшим послушанием; тогда Бог простит их. Здесь обращение есть активное поведение человека; в рождении же заново, равно как и в первом рождении, усматривается подверженность определенному свершению.

Религиозное рассуждение о возрождении происходит из жизненной сферы, далеко лежащей от окружения Иисуса. Язык палестинского еврейства, а потому и Иисуса, не знает выражений «родиться заново» и «возродиться». Это не случайно. По ветхозаветно-иудейскому мышлению, человек обязан своим существованием не рождению, как природно-мифологическому процессу, а творчеству Божию; поэтому новое становление человека и мира ожидается от «нового творения». То, что человек творится теперь заново, т. е. преображается внутренне, известно в иудействе только от гимниста Ходайод из Кумрана (I Q H III, 19—23; XI, 10—14). В религиозном языке Палестины тут наибольшее сближение с суждением греческого Нового Завета о возрождении. Это суждение, которое до Иоанна мы находим уже в 1 Петр. 1, 3. 22; Иак. 1, 18 и Тит. 3, 5, развилось у говорящих на греческом языке христиан в эллинистическом окружении. О втором рождении повествовали сказания и мифы эллинистического мира: человек мечтает еще раз, заново, начать неудавшуюся, обветшалую жизнь. В эллинистических религиозных мистериях посредством посвятительных обрядов мистикам сообщается неземная жизненная сила, так что в этом случае можно сказать: они возрождаются навеки in aeternum renati (C. I., L. 510, 17 и далее). Corpus Hermeticum хочет путем Откровения сообщить мистическое богопознание и тем самым «возрождение» (C. H. XIII, 1 и далее). В это представление и перевел Евангелист Иоанн призыв Иисуса к обращению; ибо в таком виде этот призыв доходит до каждого эллиниста. Он может его понять и в основном согласиться с ним; ибо каждый желает заново начать разрушающуюся жизнь.

Но тогда возникает еще более острый вопрос: сохраняется ли в результате этого переложения то, что имеется в виду в призыве Иисуса к обращению? Да, в дейст-

вительности это так и есть, так как в устах Иисуса ветхозаветно-иудейское слово «обращение» приобретает новый смысл. Каждая заповедь Нагорной проповеди описывает то же, что требует призыв Иисуса «Покайтесь!» (согласно Мф. 4, 17): человек должен перемениться до глубины своей сущности и засвидетельствовать это тем, что брак для него становится нерасторжимым, а если враг будет нуждаться в помощи, то к нему будет проявлена любовь. Этого столь же конкретного, сколь и абсолютного обращения Иисус не только требовал, но и содействовал ему. Он создает абсолютно новую направленность человека, привлекая его к вере или к следованию за Собой. Говоря, например, мытарю Левию: «Следуй за Мною», Он наперед дарует ему апостольство, и Левию предстоит теперь и впредь ежедневно осуществлять это дарованное общение. Именно это сугубо новое, что Иисус вносит в ветхозаветно-иудейское представление о покаянии, то, что оно является однократным тотальным актом и одновременно дарованием, уясняется, когда Иоанн заменяет «обращение» выражением «родиться свыше и заново»; так как «родиться заново» уже по смыслу слов означает: 1) Иисус желает однократного, абсолютно нового начала, определяющего всю дальнейшую жизнь, и 2) это новое начало не только требуется от человека, оно ему даруется. И все же образ нового рождения от Бога не охватывает всего, чего требует, призывая к обращению, и чему содействует Иисус. Он осуществляет обращение не только в человеке, но и через него; последний активно участвует в этом. Поэтому во второй половине беседы с Никодимом вместо нового рождения выступает понятие веры. Согласно Иоанну (3, 15 и 16), жизнь приобретается верой, так же как, по Иоанну (3, 3 и 5), посредством нового рождения — Царство Божие. Новое рождение проявляется как вера, так что Иоанн может сказать: «Всякий, верующий... от Бога рожден» (1 Ин. 5, 1).

Поэтому Иисус требует от Никодима, от того, кто до сих пор в религиозном и нравственном отношении принадлежал к высшим слоям человечества, тотального обновления, по синотическим Евангелиям — обращения, по Иоанну — нового рождения свыше, а это одновременно значит — и веры. А Никодим, согласно стиху 4, может сказать в ответ на это требование только то, что мы ощущаем относительно каждой заповеди Нагорной проповеди: это невозможно! «Как может человек родиться, будучи стар?» Это возражение — нечто большее, чем интеллектуальное непонимание образного выражения. Это такое непонимание, когда вещь отчетливо видна, но непонятна. Человек пытается понять слово Иисуса в пределах возможностей мира сего и должен констатировать, что оно не вписывается в эти возможности, но все же говорит то, что человеку в сущности нужно.

Этому человеку, который Его неверно понимает, отвергает и притом все-таки сам с собой находится в разладе, Иисус отвечает, повторяя требование, однако своей формулировкой указывая и путь к его выполнению. Читаем стих 5: «Истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие».

Что существенно нового вносит эта формулировка по сравнению с Ин. 3, 3? В этой формулировке греческое слово ἄνωθεν, имеющее двойной смысл — свыше и заново, — заменяется выражением «от воды и Духа». Этот оборот напоминает каждому раннехристианскому читателю терминологию крещения. По посланию к Титу (3, 5), крещение является «банею возрождения и обновления Святым Духом». Вместо «бани» здесь стоит «вода»; поэтому вода означает здесь не действенную материю, а — в качестве образного слова — акт омовения, сопряженный с формулой крещения. Поэтому раннехристианский читатель улавливает в описании 5 стиха следующее: Иисус настаивает на Своей формулировке; но кто хорошенько вслушается, заметит, что эта формулировка содержит указание: новое рождение даруется через баню крещения, когда одновременно воздействует Дух.

Каким образом возникло это выражение требования Иисуса в стихе 5 наряду с содержанием стиха 3? У Иоанна (7, 39) объясняется, что Дух будет действенным только после прославления Иисуса. Поэтому стих 5 хочет объяснить, как преобразуется призыв Иисуса к обращению в стихе 3 в послепасхальной ситуации. По историческому, в основе верному, свидетельству Деяний, после Пасхи в порядке исполнения заветов Иисуса раздавались призывы к покаянию через крещение. Миссионерская проповедь заканчивается словами из Деяний (2, 38): «Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов; и получите дар Святаго Духа».

Итак существование рядом стихов 3 и 5 традиционно-исторически вытекает из керигматических замыслов нашего Евангелиста. Основная черта четвертого Евангелия как раз и заключается в том, что оно хорошо объясняет, какое значение речи и действия Иисуса имели для послепасхальной ситуации. Речь о хлебе жизни в главе 6 от Иоанна выявляет, как можно было понять насыщение людей Иисусом в дни Его земной жизни.

Итак, согласно объяснению нашего Евангелиста, обновление, которого желал Иисус, должно протекать главным образом через крещение. Тем самым возникает основной вопрос нашей экзегезы: как может это обновление, совершенно личный акт обращения, новое, опирающееся на веру рождение, осуществляться через такой ритуал, как крещение? Известный комментарий Р. Бультмана к Евангелию от Иоанна объясняет: выражение «от воды» и тем самым указание на крещение было, по-видимому, вставлено в наш стих впоследствии; ибо последующие стихи 6—8 говорят только о

воздействии Духа, а Иоанн (15, 3) прямо подчеркивает: «Вы уже очищены через слово, которое Я проповедал вам». Тогда как в данном тексте от Иоанна (3, 5) воздействующее слово вытесняется ритуальным действием.

Эта аргументация не учитывает того, что я хотел бы назвать вкратце характером высказывания нашего стиха. Ведь в нем не указание применять некое установление, а, как в стихе 3, слово, требующее нового рождения. Тот, кто слышит эту фразу, должен прежде всего признать конкретную необходимость начать заново. Это признание было бы началом веры. Если он прислушается более тщательно, то воспримет из сказанного требование подвергнуться крещению, более того — обетование крещения. Тот, кто доверяет этому требованию и обетованию, просит о воде и Духе (также и о воде!). Он может доверять этому обетованию, потому что в нем целью ставится то, что пророчество Ветхого Завета (прежде всего Иез. 36, 25—27) говорит о необходимости и обетовании очищения в конце времен и на что указывает земная деятельность Иисуса, например, Его застольное общение с мытарями. Поэтому просьба о крещении, возникающая в результате этого слова, является выражением веры, а то, каким образом наш текст устанавливает крещение, представляет собой пример глубочайшей связи слова и таинства в Новом Завете. Здесь крещение вырастает из слова, а потому, внимая с верой, о нем просят и его принимают. Это типично для Иоанна; в главе 6 (ст. 51—58) Иоанн точно так же указывает на Евхаристию. Он не устанавливает крещение повелением креститься, а Евхаристию — рассказом о ее установлении, чтобы то и другое не было понято как самовольные установления Церкви. Он заставляет воспринимать их как вывод из слов воплощенного Логоса.

Только когда учитывается эта форма высказывания, когда крещение принимают на основе верующего восприятия, происходит то, что здесь составляет сопряженное с крещением обещание: обновление, возрождение. Это следует учитывать при желании воспользоваться нашим стихом в другой связи, например, если говорят о том, что происходит или произошло при крещении детей. Он не описывает, что происходит в крещении *ex opere operato*. Это — *обещание для того, кто принимает крещение* вместе с этим обещанием. Поскольку крещение вырастает из слова, воспринимаемого свыше, оно есть рождение свыше, дарованное свыше начало нового бытия, которое снова и снова проявляется как вера, как такая вера, которая всем существом предоставляет себя для служения и сознаёт свое единение со всеми верующими.

Таким образом крещение охватывает всю жизнь в своем соединении со словом и не преобразует человека ни физически, ни психически. Так же, как Ин. 3, 5 является миссионерским словом, подводящим к крещению, Первое послание Иоанна является словом, вытекающим из крещения. Послание обращается к общине своеобразными аподиктическими индикативами. Так, в 1 Ин. 3, 9, например, говорится: «Всякий, рожденный от Бога, не делает греха, потому что семя Его пребывает в нем; и он не может грешить, потому что рожден от Бога». Эти аподиктические, условные индикативы не имеют в виду описание состояния; они возвещают то, что дается крещением, чтобы это принималось в послушание веры. Крещение сообщает усыновление Богу, ибо подвергает действию Духа через слово. Это — «семя», остающееся в крещенном (срав. Ин. 3, 6). Слово есть ветер, поддерживающий искру Духа в раскаленном состоянии. Слово Первого послания Иоанна направляет туда же, к чему стремится Павел в Послании к Римлянам (гл. 6) своим индикативным и императивным благовестием, а именно — к новой жизни через крещение. Как крещение творит новую жизнь,— в Послании к Римлянам (гл. 6) видно еще яснее.

II. Даруемое всем в крещении соумирание для сожительства (Рим. 6, 1—13)

В своих посланиях Павел всегда указывает на крещение, когда хочет пояснить этические и церковные обязательства христиан. Очевидно о крещении идет речь, когда он в 1 Кор. 6, 11 так подчеркивает разрыв с прошлым: «И такими были некоторые из вас; но омылись, но освятились, но оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего». В 1 Кор. 12, 13: «Все мы одним Духом крестились в одно тело». В каком смысле это произошло? Эти предложения по характеру высказываний — не описание того, что есть налицо и что можно показать, а благовествование, которое имеет в виду сделать крещение эффективным через веру. Это ясно из Послания к Римлянам (6, 1—13), где Павел говорит крещенным, что означает для них крещение.

В Рим. 6, 1—10 также сначала говорится в аористе индикатива, что́ свершилось при крещении. В стихе 3 Павел говорит: «Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились? Итак, мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни». В этом предложении Павел, исходя из того, что́ было известно о крещении лично ему незнакомой римской общине, дает в своих богословских выводах своеобразное толкование крещения. Первое известно всем: они крестились «во Христа» и тем самым, приобщившись к прославленному Христу, подвержены воздействию Его Духа. Однако Павел делает второй вывод в ином направлении: приобщение ко Христу означает, прежде всего, приобщение к Его смерти. Крещенный подвержен действенной силе Его смерти. Эта сила реализуется как произведенный через крест суд Божий, иначе — как умерший за нас Христос. О первом говорится в Послании к Римлянам (5, 18 и далее; 8, 3), о последнем — в Рим. 3, 34. Это приоб-

щение к смерти Иисуса действует, в-третьих (стих 4), как соумирание крещенного. «Сопогребение» означает здесь то же самое, что в стихе 6 «сораспятие», а в стихе 8 — «умерли со Христом»; погребение является уже в исповедниче ских словах — 1 Кор. 15, 4 — только подтверждением и завершением смерти.

Это высказывание ставит решающий вопрос. В каком смысле можно сказать всем крещенным: вы через крещение умерли со Христом, чтобы жить с Ним? Как вытекает это из приобщения ко Христу?

Поскольку человеческое мышление развивается исторически непрерывно, надо объяснить высказывание Апостола, исходя из исторических предпосылок его мышления. Можно, во-первых, спросить: где были известны подобные представления в его окружении? Иудаизму они чужды; однако в других религиозных традициях Ближнего Востока некоторые аналогии имеются. В Древнем Египте бытовало представление, что усопший посредством ритуального погребения становится причастным к судьбе бога Озириса, который был насильственно умерщвлен, оживлен и продолжает жить в царстве мертвых. Из этого древнеегипетского культа мертвых в эпоху эллинизма развился праздник мистерий. Живые посредством мистериального посвящения сопереживают умирание и оживление бога. Была ли при этом речь о соумирании и о сожительстве, заключить по краткому сообщению об этой мистерии христианского апологета Ф. Матернуса нельзя (De errore profanarum religionum, 22). Еще меньше можно узнать из скудных известий о прочих мистериальных культах, связывавших мистика, благодаря посвящению, с умирающими и оживающими божествами растительного царства. (Этому посвящено фундаментальное исследование религиозно-исторического материала в книге Г. Вагнера «Религиозно-историческая проблема в тексте Рим. 6, 1—11», 1962.) Поэтому надо полагать, что истолкование крещения как соумирание и сожительство содержало в эллинистическом окружении раннего христианства отклик на мистерии умирающих и оживающих богов, однако ни в коем случае не было от них заимствовано.

Нет сомнения, что это истолкование крещения находилось под много более сильным воздействием другой традиции, а именно — внутрихристианского Предания о том, что Иисус вовлекал примыкавших к Нему людей в число Своих последователей, к тому же последователей, бравших на себя крест: «Кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» (Мр. 8, 34), т. е. рассматривай себя как приговоренный к смерти, оставь, что было раньше, позади, и иди за мною как Мой ученик. Шествовать за Иисусом после Пасхи уже нельзя. Поэтому Павел то, что означает теперь последование умершему и воскресшему Господу, описывает как совместное умирание и совместную жизнь.

К этому побуждает его еще и третий фактор. Ведь надо объяснить, почему только Павел развивает это высказывание в раннехристианской литературе. (Похожие высказывания у Игнатия имеют другой характер.) Эта уникальность делает весьма спорным распространенное предположение, будто Павел заимствовал это представление из эллинистической общины. Во всяком случае, это высказывание вытекает из типичной и основной для павлинистского богословия черты. Это очевидно из того, как он во 2 Кор. 5, 14 объясняет: «Мы рассуждаем (т. е. богословски умозаключаем) так: если один умер за всех, то все умерли». Каким образом из смерти Христа за всех вытекает, согласно Павлу, что они все умерли подобно Ему? Это воздействие осуществляется не крещением, оно имеется уже на основе креста для всех людей. Уже через смерть Иисуса все люди отмечены крестом, даже еще не зная об этом. Почему? Из Рим. 5, 18 и далее вытекает: то, что произошло через одного, Адама, так же как и через Христа, по воле Божией переходит на всех. Это представление объясняет заключительный вывод, сделанный во 2 Кор. 5, 14: в то время как в смерти Иисуса, согласно Рим. 8, 3, суд Божий постиг человека — Адама, перед лицом Бога все люди от Адама подвержены смертному, приведенному в исполнение, приговору; в очах Божиих и по суду Божию они умерли как и Христос. Отсюда следует: поскольку Павел строго теоцентрически рассматривает смерть Иисуса и Его воскресение как деяние Божие, совершённое для людей, он понимает его как деяние, касающееся всех. Деланне Божие для нас одновременно является деланием Божним над нами!

Из этого павлинистского представления (2 Кор. 5, 14) становится понятным и бесконечно дискутируемый 5 стих 6 главы Послания к Римлянам: «Ибо если мы (посредством крещения) соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения...». «Подобие» смерти Иисуса — это и есть, согласно 2 Кор. 5, 14, как раз смерть всякого человека от Адама. До крещения смерть Иисуса означает приговор Божий, вынесенный всем людям (Рим. 8, 3), и, как таковой, возвещается в смысле 2 Кор. 5, 14: вы все умерли. А через крещение эта весть становится живым уделом отдельного человека. Путем крещения отдельный человек через однократный исторически-реальный акт вовлекается под действие этого приговора настолько, что о нем говорят: умер вместе с Христом.

Такое происхождение этого высказывания одновременно уясняет, в каком смысле мы умерли вместе с Ним. Крещением мы поставлены под свершенный на кресте божественный приговор, под осуждение человека от Адама, которое персонифицировалось на Христе, так что из него следует и оправдание в жизнь вместе с Ним.

Поэтому Павел говорит о том, что́ происходит при крещении, сначала, в стихах 3—10, в индикативе, а потом, в стихах 11—13,— в императиве. То, о чем говорится в

стихах 3—10 — о событии крещения (см., например, слова стиха 6: ветхий наш человек распят с Ним), не означает ни психического переживания, ни естественного превращения, ибо в стихах 11—13 добавлено в императиве: «Так и вы почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе, Господе нашем». «Почитать себя» означает — смотреть на себя как бы очами Божиими, придавать значение Божьему, т. е. верить. Индикатив — мы сораспяты через крещение — имеет поэтому в основе тот же смысл, что и индикатив 2 Кор. 5, 18: Бог примирил мир, человечество, еще до того, как оно узнало об этом из миссионерской проповеди, примирил с Собою через смерть Иисуса. Оба раза свидетельствуется то, что содеяно Богом. С исторической точки зрения, крещение — точно так же, как и крест — является двузначным человеческим делом. То, что в этом двузначном человеческом акте свершено Богом, можно лишь проповедовать и признавать. Однако императив призывает нас к тому, чтобы мы через веру делали это эффективным для нас и внутри нас. Когда Павел говорит о спасительном деянии Божием в индикативе и императиве, то это выражение того, что Бог через Христа привлекает к вере сокровенно, без внешнего проявления. Это — выражение theologiae crucis (богословия креста).

Общий смысл высказывания в Рим. 6, 1—13 становится ясным, когда мы зададим попутный вопрос: применима ли эта проповедь крещения к людям, которых крестят в детском возрасте? Павел, несомненно, предполагает, что, как правило, римские христиане принимают крещение в обстановке нормальной миссионерской деятельности на основании их исповедания. Однако он не ставит проповедь о крещении в зависимость от состояния, в котором принимается крещение; она вполне применима и для крещения детей. Этим узаконивается крещение детей.

То, что эта проповедь относится вообще ко всем крещенным, видно из того, каким образом она жизнь со Христом, новую жизнь, которой мы желаем, связывает с совместной с Ним смертью. Павел никогда не говорит: вы в крещении умерли с Ним и с Ним воскресли. Жизнь с Ним вытекает из совместной с Ним смерти в трех аспектах: 1) Для надежды — это эсхатологическое будущее; Рим. 6, 5 и 8 гласит: «Если же мы умерли со Христом, то веруем (собственно, надеемся), что и жить будем с Ним». 2) Для веры — это настоящее; Рим. 6, 11: «Почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога!» А поэтому 3) это — призыв к послушанию с верой, к выявлению любви; Рим. 6, 4: «Мы погреблись с Ним, дабы... и нам ходить в обновленной жизни». «Ходить в обновленной жизни» означает то же, что жить во Христе, т. е. проникаться Им. Новая жизнь не есть естественное или этическое состояние, а подобно праведности — новая, обуславливающая человека действительность, которую Бог проявил в воскресении Иисуса; параллельные к нашему месту рассуждения в Рим. 8, 1—14 называют эту действительность Святым Духом или живым Христом. В ней-то и ходим мы, поскольку через веру допускаем ей определять нашу жизнь.

В Послании к Римлянам (6, 6—10 и 6, 12) Павел поясняет, как практически выглядит новое отношение в нашем человеческом бытии. Собственное «я», которое живет и будет жить во Христе, это «я» веры. Согласно стиху 6, ему противостоит «я» человека от Адама; оно судится крестом Христовым, погребается с Ним в крещении, но, пока мы живем во плоти, никогда не преходит; мы должны постоянно помнить о его сораспятии с Ним. Как в дальнейшем поясняет Послание к Галатам (5, 16—24), новая жизнь всегда протекает только как борьба духа, который является носителем нового «я», и пользуется им против плоти. Новое «я» может существовать только тогда, когда оно сохраняется словом благовествования и присущим этому слову Духом. Слово Послания к Римлянам (6, 1—13), проповедь делания Божия в смерти и воскресении Христа, которое охватило и нас в крещении, —вот насущный хлеб, сохраняющий жизнь этому «я» веры и обеспечивающий то непредставимое, что предлагается в конце нашего отрывка в стихе 12, а именно, что новое «я» берет для служения члены ветхого человека, его уста и руки: «Не предавайте членов ваших греху в орудия неправды, но представьте себя Богу, как оживших из мертвых, и члены ваши Богу в орудия праведности».

МИХАИЛ,
архиепископ Воронежский и Липецкий

ДУХОВНОСТЬ ПРАВОСЛАВИЯ В ВЫДАЮЩИХСЯ ЕГО ПРЕДСТАВИТЕЛЯХ

Духовная жизнь православного христианина основывается на идеалах, хранимых Церковью. Эти идеалы начертаны в Божиих заповедях, в книгах Священного Писания и находят свое осуществление в жизни тех людей, которые посвятили себя всецело исполнению Божией воли в творении заповедей Господних и в стремлении к христианскому совершенству. Многие из числа верных исполнителей заповедей Христовых и искателей путей, ведущих к совершенству, оставили в наследство Церкви огромное богатство своего духовного опыта в виде разного рода письменных сочинений — от глубокомысленных исследований, сочетающих в себе глубины богословия

с философскими прозрениями, до кратких афоризмов и писем, в которых даются ответы на трепетные вопросы человеческих душ, жаждущих Божия света. Другие из числа верных последователей Христова учения ничего не писали, но их жизнь и их христианский подвиг являются, в свою очередь, реальным свидетельством Божией благодати, живущей и действующей в душах человеческих в самых разнообразных обстоятельствах.

Для Русской Православной Церкви наиболее ярким и, если можно так выразиться, наиболее показательным для ее духовной жизни является образ духовного старца — наставника и руководителя душ человеческих на путях, ведущих к вечной жизни. Значение духоносного старчества, связывающего наставника-старца и его послушников-учеников неразрывными узами духовного единения, трудно переоценить. А подвиг старчества — духовного руководства и окормления человеческих душ — явился лучшим украшением многих деятелей Православной Церкви, в том числе и тех, имена которых в общепринятых оценках не всегда ассоциируются с представлением о старчестве.

Старчество явилось на Руси уже в первых веках ее христианской истории как естественное и вместе с тем харизматическое обнаружение истинной христианской заботы о спасении ближних со стороны тех исполнителей Божиих заповедей, которые уже преуспели на путях духовного развития. Эта их отеческая забота о младших братьях и сестрах по духу была в то же время исполнением надежды великого множества людей, «плавающих в молве житейских попечений» и ждущих указаний и руководства лиц, умудренных духовным опытом, озаренных Божиим светом и стяжавших дары Божественной благодати. В таких именно условиях и складывались отношения между старцами и их учениками во все прошедшие века. Служение старцев и сила их духовного воздействия на их современников и потомков, как и многие другие проявления церковной жизни, имели свои периоды подъема и упадка. Были даже такие периоды, когда старческое делание, его значение и цели приходили в полное забвение. Известны и такие случаи, когда старчество подвергалось гонению и преследованию со стороны отдельных представителей церковной иерархии. Но эти грустные явления были лишь исключением; общее развитие истории духовной жизни в нашей Церкви характеризуется постепенным увеличением и расширением авторитета старцев.

Если первоначальной сферой действия духовных руководителей — старцев (которые в большинстве своем были отшельниками и монахами) являлся монастырь и монастырское братство, то в дальнейшем развитии своем старчество оказало огромное влияние на людей, живущих вне монастырских стен, на все слои общества. Монахи-старцы, основатели новых обителей и новых монашеских общин, делились усвоенными ими духовными сокровищами и с мирскими людьми, приобщая их к истинному христианству, способствуя воцерковлению общества, оставшегося долгое время после крещения Руси в плену язычества и двоеверия. Таким именно способом под действием Церкви,— и в первую очередь под воздействием старцев,— начиная уже с XIV в., происходило значительное смягчение нравов. Многие монастыри, в которых в числе руководителей и насельников были богопросвещенные старцы, становились центрами духовного воспитания и руководства с весьма широким радиусом действия. Через старческое окормление и руководство христианское общество воспринимало и усваивало духовные богатства, содержащиеся в писаниях великих богословов Вселенской Церкви и в творениях писателей-аскетов, авторов «Добротолюбия».

У истоков старчества на Руси стоит, в числе других, имя преподобного Нила Сорского († 1508) — проповедника умной молитвы, внутреннего духовного делания и нестяжательности. Дело преп. Нила продолжали Заволжские старцы и их исследователи. Старческое окормление, объемлющее и монахов, и мирян, мало-помалу становилось все более распространенным проявлением народной религиозной жизни.

Народность, стремление к евангельской простоте и к доступности духовных наставлений для людей, стоящих на самых различных ступенях интеллектуального и психологического развития,— такова тенденция развития старчества. Богооткровенные истины веры христианской, глубокие психологические наблюдения, деятельный опыт духовной жизни — всё это сливается в наставлениях богопросвещенных старцев в целительный и радостный синтез, поднимающий души слушателей, учеников и послушников их над повседневностью и над греховными искушениями.

Величайшую славу именно такого народного учителя благочестия стяжал св. Тихон Задонский († 1783). Не вдаваясь в тонкости богословствования и философии, он согревал своими наставлениями людские сердца. Его сочинения стали источником вдохновения для многих других старцев, для бесчисленного множества любителей духовной жизни — не только православных, но и представителей других христианских вероисповеданий. Главная задача его жизни и его трудов — научить людей, носящих имя христиан, тому, что такое истинное христианство, а также тому, как христианам надлежит следовать за Христом и подражать Ему. На путях подражания Христу, по учению св. Тихона Задонского, нет места никаким проявлениям фантазии, никакому разгорячению чувств; подражать Христу можно только после очищения души и сердца от греха, только в кротости и смирении, только в послушании Божиим заповедям. Св. Тихон так учит об этом: «В христианах, которые благодатию Божиею и верою о Христе Иисусе сделались сынами Божиими и образ Божий в себе имеют, должны быть богоподобные нравы и воля, насколько это возможно в нынешнем веке,

согласная с волею Божией... Святое Божие слово, как чистое зеркало, показывает, каким должен быть образ Божий в человеке, возрожденном водою и духом, и в чем он заключается... Писание Святое, как Божественное правило, представляет нам, от чего мы должны уклоняться и что должны творить, когда хотим подражать Небесному Отцу. Оно научает нас уклоняться от зла и творить благое, чтобы именно так мы могли следовать Богу, Творцу и Отцу нашему... Когда Святое Писание учит нас Богу подражать, то учит не миры создавать, не мертвых воскрешать, не по водам ходить и прочие чудеса творить, ибо это есть дело единого Его всемогущества... Но когда Святое Писание велит быть нам подражателями Божиими, то представляет нам к подражанию Его благость, милосердие, щедроты, правду, истину, святость, долготерпение, чтобы мы, взирая на эти Его Божественные свойства, и сами учились делать то, что Он делает».

Насытившись духовным богатством, содержащимся в отеческих и аскетических наставлениях минувших веков, св. Тихон учил всех своих слушателей и читателей тому, чему научился сам, передавал накопленные им благодатные сокровища, как любвеобильный отец своим детям. С особой выразительностью он напоминал христианам о значении и силе Божия слова, о Священном Писании. «Писание Святое,— говорит св. Тихон,— пророками и апостолами нам преданное, есть истинное Божие слово, которым Отец Небесный к нам недостойным благоутробно беседует... Поэтому кто слову Божию не внимает, тот не человеку не внимает, но Самому Богу». По учению св. Тихона, Божие слово вместе с молитвой является основой живой веры. «Слово Божие научает, обличает, исправляет, наказует, утешает. Молитва просвещает, вразумляет, помоществует и содержит в христианском делании. И как светильник требует елея, чтобы не погаснуть, так вера, душ наших светильник, всегда требует слышания, поучения, размышления, слова Божия и благодати, чтобы не угаснуть».

Предметом постоянной заботы св. Тихона было исправление грехов, пороков и всякого рода извращений, проникавших в христианское общество и способствовавших распространению заразы лжехристианства. Ревнуя о чистоте христианской веры и жизни, он писал: «Да не прельщает тебя, о христианин, имя христианское без жития христианского. Ибо ложное есть христианство без дел христианских». Исполнив жизнью своей все то, о чем учил, св. Тихон приобрел величайший авторитет и стал духовным наставником других замечательных руководителей и учителей благочестия.

Духом отеческих наставлений святителя Тихона запечатлены многие страницы творений его благоговейных почитателей и продолжателей его пастырского дела — епископа Игнатия (Брянчанинова) († 1867), епископа Феофана Затворника († 1894), оптинских старцев Макария († 1860) и Амвросия († 1891) и многих других.

Развитие старчества отмечено яркими проявлениями задушевной искренности и сердечной теплоты в отношениях между старцем и его учениками и посетителями. Преподобный Серафим Саровский († 1833) обращался к приходившим к нему со словами: «Радость моя». «Всего более усладительна была его беседа... Речь его была столь действенна, что слушатель получал от нее душевную пользу. Беседы его были исполнены духом смирения, согревали сердца, снимали с очей как бы некоторую завесу, озаряли умы собеседников светом духовного собеседования, приводили их в чувство раскаяния и возбуждали решительную перемену к лучшему, невольно покоряли себе волю и сердце других, разливали мир и тишину... Особенным свойством обхождения старца и бесед были любовь и смиренномудрие. Кто бы ни был приходивший к нему — бедняк ли в рубище, или богач в светлой одежде,— с какими бы кто ни приходил нуждами, в каком бы греховном состоянии ни находилась его совесть, он всех лобызал с любовию, всем кланялся до земли и, благословляя, сам целовал руки даже не у посвященных людей. Никого не поражал он жестокими укорениями и строгими выговорами; ни на кого не возлагал тяжкого бремени, сам неся крест Христов со всеми скорбями. Говорил он иным и обличения, но кротко, растворяя слово свое смирением и любовию. Старался возбудить голос совести советами, указывал пути спасения и часто так, что слушатель его на первый раз и не понимал, что дело идет о душе его... Для всех довольно было живой воды, текущей из уст прежнего молчальника, смиренного и убогого старца. Ежедневно, особенно в последние десять лет его жизни, к нему стекалось множество народу. Все ощущали его благоприветливую, истинно родственную любовь и ее силу, и потоки слез иногда вырывались у таких людей, которые имели твердое и окаменелое сердце... Имя Серафима обносилось всюду, как имя одного из великих древних подвижников. В лице его для нашего скудного добродетелями и маловерного века как будто воскрес древний подвижник пустынь Фиваидских или пещер Киевских. И знатные, и простые, и богатые, и нищие — все стекались к порогу его келии, падали ниц пред согбенным старцем, одетым в бедный балахон, открывали тайны своей совести, поверяли свои скорби и нужды и принимали с искреннею любовию и благодарностию каждое его слово, согретое благодатию»[1].

Людей, поручивших себя любви и заботам старца, объединяет с ним любовь, делающая их членами духовной семьи. Послушники и ученики старца — его дети, а старец — их любвеобильный отец, считающий своей важнейшей обязанностью за-

[1] Из жития преп. Серафима Саровского.

боту о духовном возрастании своих детей. Таким образом, старчество является осуществлением и продолжением заветов древней Церкви, ее учителей и отцов[1]. Гармония настроений старца и его учеников, любовь, объединяющая их в одну семью, духовная дружба — вот тот практический идеал, осуществление которого было постоянной заботой старцев, видевших перед собою великую цель, указанную Господом Иисусом Христом в Евангелии: «По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13, 35).

В духовной семье, руководимой и направляемой старцем, все заботы и занятия подчинены выполнению главной задачи — служению Богу. «Главным и существенным занятием нашим да будет служение Богу, стремление усвоиться Ему. Служение Богу заключается в непрестанном памятовании Бога и Его велений, в исполнении этих велений всем поведением своим, видимым и невидимым» (епископ Игнатий (Брянчанинов)). Для успеха в этом делании духоносные старцы постоянно призывали своих учеников к следованию за Христом и к полной искренности души. «Вообрази, что Господь Иисус Христос ходит по земле со всею Своею простотою человеческою и Евангельскою, — наставлял оптинский старец Леонид († 1841) одного из своих учеников.— Если бы ты был, как апостолы, простосердечен, то не скрывал бы своих человеческих недостатков, не притворял бы себе особенного благоговения, ходил бы не лицемерствуя. Этот путь, хотя как будто легкий, но не всем дается, не всем понятен. А этот путь ближайший ко спасению и привлекает благодать Божию. Непритворство, нековарство, откровенность души — вот что приятно смиренному сердцем Господу».

Постоянная забота старца, главное содержание его жизни — это пламенная любовь к Богу и к людям и желание сообщить эту любовь тем, кто еще не вкусил ее сладости. Приобщение душ человеческих к Божественной любви — самый драгоценный дар Святого Духа. «Когда душа познает любовь Божию Духом Святым, тогда она ясно чувствует, что Господь — нам Отец, самый родной, самый близкий, самый дорогой, самый лучший, и нет большего счастья, как любить Бога всем умом и сердцем, всей душой, как заповедал Господь, и ближнего, как самого себя. И когда эта любовь есть в душе, тогда все радует душу, а когда она теряется, то человек не обретает покоя, и смущается, и обвиняет других в том, что будто они его обидели, и не понимает, что сам виноват — потерял любовь к Богу и осудил или возненавидел брата» (Старец Силуан, † 1938 г.).

Бог призывает всех людей к Себе. Но не все отзываются на Его призыв. А те, которые отзываются, весьма серьезно, иногда даже сурово, испытываются Богом. Степень серьезности испытания всегда бывает соразмерна со степенью верности человека Богу и преданности Его заповедям. Но не всегда и не сразу человек понимает это. И здесь, больше чем где бы то ни было, драгоценно и необходимо старческое руководство. Именно в данном вопросе скрещиваются все нити, позволяющие проверить самим делом действенность и жизненность старчества.

Православные люди, имевшие и имеющие опыт личного общения с богоумудренными старцами или пользующиеся их письменными наставлениями, всегда видели и видят в них истинных пастырей, продолжателей дела великого Пастыреначальника— Господа Иисуса Христа.

Архимандрит АГАФАНГЕЛ (Саввин) (Одесса)

ДУХОВНОСТЬ ПРАВОСЛАВИЯ В ВЫДАЮЩИХСЯ ЕГО ПРЕДСТАВИТЕЛЯХ

Святая Православная Церковь последовательно раскрывала и раскрывает истины православного вероучения, принесенные в наш мир Божественным Учителем — Господом Иисусом Христом. В деле осмысливания и раскрытия этих истин велик и особо ценен вклад, внесенный выдающимися представителями Православия. Они не только глубоко раскрыли смысл и сущность христианского вероучения, но и сумели в своей жизни приблизиться к осуществлению заповеданного Иисусом Христом высочайшего нравственного идеала: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48), и потому достойно увенчаны званием отцов и учителей Церкви. Именно в их трудах и в их жизни мы находим те драгоценные жемчужины «премудрости Божией», которые помогают нам осознать и осмыслить духовность Православия.

Понятие «духовность» (греч. τὰ πνευματικά) происходит от греческого существительного τὸ πνεῦμα, отражающего понятия: дыхание жизни, дух, духовное начало;

[1] «Лучшие и яснее усвоившие истину, как избавившиеся от плотских похотей чрез совершенное очищение и веру, делаются Церковью и помощницею Христа, как бы девою, по словам Апостола, соединяясь с Ним и уневещиваясь Ему, чтобы, приняв чистое и плодотворное семя учения, с пользою содействовать проповеди для спасения других. А несовершенные и еще начинающие спасительное учение возрастают и образуются, как бы в материнском чреве, от более совершенных, пока они, достигнув зрелости возрождения, приобретут величие и красоту добродетели, и потом по преуспеянии сами, сделавшись Церковью, будут содействовать рождению и воспитанию других детей, во вместилище души, как бы в утробе, непреложно осуществляя волю Слова» (св. Мефодий Олимпийский. «Пир десяти дев», 3, 8).

(новозаветное) Ипостасный Божественный Святой Дух — τὸ Ἅγιον Πνεῦμα. Отсюда и прилагательное πνευματικός, которое отражает богословское понятие «духовный», а совокупность оттенков в форме множественного числа среднего рода— τὰ πνευματικά, — отражает понятие «духовность», которое, исходя из содержания греческого понятия τὸ πνεῦμα, вмещает в себе содержание: порыв к жизни, к Самому благодатному Источнику, т. е. к Самому Богу, Который сообщает жизнь, мир, любовь и обуславливает совершенную гармонию всех начал духовного бытия.

Основания духовности заключены в Боге. «Бог есть дух» (Ин. 4, 24). Он — безначальный и абсолютный источник подлинной духовности. Истинные поклонники должны «поклоняться Отцу в духе и истине, ибо таких поклонников Отец ищет Себе» (Ин. 4, 23). Священное Писание отличает «дух мира сего» от Духа Божия, Который «все проницает и глубины Божии», сообщает «дарованное нам от Бога», возвещает истину, силу, премудрость, «соображая духовное с духовным» (1 Кор. 2, 10—13). Устремление к Богу, к благодатной полноте Божественного бытия, стяжание Святого Духа делает человеческую личность духоносною, духовною. Приняв благодать Святого Духа, человек сам становится носителем и обладателем Духа жизни; у такого человека, как образно говорит Писание, «из чрева потекут реки воды живой» (Ин. 7, 38). Следовательно, под духовностью в истинно христианском смысле следует разуметь жизнь человека с Богом и в Боге, соединение духа человеческого с Духом Божиим, абсолютное послушание воле Божией, постоянное соблюдение Божественных повелений. Жизнь в Боге означает боговселение (Ин. 14, 23) и есть, по учению святых отцов, последняя цель духовной жизни и верх совершенства.

Христианская духовность есть высочайшее состояние человека. Поэтому православная мысль подчеркивает, что подлинно духовны, по существу, святые и праведники Божии. Недаром апостол Павел ставит «духовного» человека наравне с «пророком» (1 Кор. 14, 37). Духовность не есть какая-либо «мудрость мира сего» (1 Кор. 3, 19); это — определенный и единственный способ жизни в Боге, особая форма духовного состояния личности, миру сему неизвестная.

С православной точки зрения, духовность, или духовная жизнь, выявляется двояко: как догматическое сознание и как духовное состояние, но существует в единстве.

Догматическое сознание духовного христианина — это догматическое учение Православной Церкви. Это сознание определяется истинами Божественного Откровения, сообщенного Церкви в виде Священного Писания и Священного Предания, а формируется оно в личном религиозном опыте. Живой религиозный опыт есть единственный законный способ познания догматов[1]. В этом смысле можно говорить о духовности как о церковности. Мы знаем из Священного Писания, что Церковь есть Тело Христово, «полнота Наполняющего все во всем» (Еф. 1, 23). Но эту полноту (τὸ πλήρωμα), как справедливо подчеркивает наш выдающийся отеческий богослов — священник Павел Флоренский, нельзя уложить в узкий гроб логического определения[2]. «Неопределимость православной церковности,— говорит отец Павел,— есть лучшее доказательство ее жизненности... Нет п о н я т и я церковности, но есть с а м а она, и для всякого живого члена Церкви жизнь церковная есть самое определенное и осязательное, что знает он... Что такое церковность? Это — новая жизнь, жизнь в Духе. Каков же критерий правильности этой жизни? — Красота. Да, есть особая красота духовная, и она, неуловимая для логических формул, есть в то же время единственный верный путь к определению, что́ православно и что́ нет... Вкус православный, православное обличье чувствуется, но оно не подлежит арифметическому учету; православие показуется, но не доказуется. Вот почему для всякого, желающего понять православие, есть только один способ — прямой опыт православный»[3].

Говоря о православном опыте духовной жизни, о православной церковности, мы подчеркиваем, что у нее единственное основание, «которое есть Иисус Христос» (1 Кор. 3, 11). Воплотившийся в мире Единородный Сын Божий есть «образ Бога невидимого» (Кол. 1, 15), «Он есть глава тела Церкви» (Кол. 1, 18), «в Нем обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2, 9), в Нем «сокрыты все сокровища премудрости и ве́дения» (Кол. 2, 3), наконец, только Он Единственный есть «путь и истина и жизнь» (Ин. 14, 6). Богочеловек Иисус Христос, новый Адам, но уже не перстный, а небесный (1 Кор. 15, 47), явил людям образ совершенного богоуподобления, абсолютной святости. Своей земной жизнью Он оставил нам пример истинной, совершенной духовной жизни. Чистая, нестяжательная жизнь, соединенная со смирением и послушанием воле Божией, любовь к Богу и людям — таков идеал христианской духовности, завещанный нашим Божественным Учителем. Такая жизнь во Христе приносит «плод духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, веру, кротость, воздержание» (Гал. 5, 22—23).

Именно в свете такого понимания сущности и цели христианской духовности как новой и особой жизни в Духе Святом вызревала и формировалась православная богословская мысль, и православная церковность, православная аскетика.

---

[1] Свящ. П. Ф л о р е н с к и й. Столп и утверждение истины. М., 1914, с. 3.
[2] Там же, с. 6.
[3] Там же, с. 7—8.

Наше богословие всегда было связано с древнецерковной, апостольской литургической практикой. В богослужении содержится вся полнота учения древней Церкви, и потому у нас нет разрыва между богослужением и богословием, молитвой и вероучением. Наше богословие есть, по преимуществу, богословие литургическое.

С другой стороны, наше богословие характеризуется созерцательно-аскетическим направлением, которое понимало духовность как предел тварной красоты, как укоренение человека в мире Божественном. Знатоки и художники этой красоты — старцы духовные — всегда составляли главную и определяющую силу в духовной жизни Православной Церкви. В свете вышесказанного мы хотим кратко изложить, как выдающиеся представители Православия смотрели на святую Евхаристию, которая есть сердце и венец всего богослужения, а также на молитву как жизнь духа человеческого, как главный стимул духовной жизни христианина.

По православному пониманию, Евхаристия всегда есть действие всей Церкви. Таинство Евхаристии есть в сущности не только жертва хваления, но и благодарственная «милость мира», т. е. спасительное средство привлекать мир Божий и Божие благоволение на наиболее нуждающихся членов Церкви. Православная Церковь руководствовалась и руководствуется истинным апостольским Преданием, отвечающим глубокой потребности души молиться и приносить Евхаристическую жертву за тех, кто нуждается в нашей любви и сострадании. Таинство Евхаристии служит главным средством соборного общения с Богом любви и мира, а потому является актуализацией Церкви, как Тела Христова, единого потому, что все причащаются от единого Хлеба (1 Кор. 10, 17).

Учение о Божественной Евхаристии выдающихся представителей Православия имеет свое основание в новозаветном учении.

Таинство Евхаристии, «в котором преподается Тело Господа»[1], по изъяснению святого Киприана Карфагенского, установлено Самим Иисусом Христом, Который под видом хлеба и вина, преподанных на Тайной вечери апостолам, предъизобразил Свои собственные страдания, смерть и воскресение[2]. Это высочайшее Таинство занимает центральное место среди других Таинств. Евхаристия — живое средоточие всей жизни Церкви. Она является действительным выражением таинства домостроительства нашего спасения и вместе с тем осуществлением того единства верующих, о котором молился Иисус Христос (Ин. 17, 20—21).

Святой Киприан подчеркивает, что Евхаристию надобно принимать со страхом и почтением. Прежде всего это требование относится к пастырям. «Мы должны, — говорит Святитель, — приступать осторожно, со страхом и благочестием, ибо если мы — священники Божии и Христовы, то я не нахожу, кому нам преимущественно и последовать, как не Богу и Христу»[3].

От всех приступающих к Святому Причащению требуется искреннее признание всех грехов, сердечное сокрушение и раскаяние в них. Только тогда человек может ощутить в себе спасительное действие Евхаристии, когда приступает к ней достойно, со страхом Божиим и верою. «Как после вина обыкновенного ум делается более свободным, душа более восторженной, забывая все прошедшие скорби, так точно после пития Крови Господней из спасительной Чаши изглаждается память ветхого человека, забывается его прошедшая жизнь и место тяжкого скорбного чувства греховности, гнетущего сердце, заступает чувство радостное о милосердии Божием»[4], — пишет в своих трудах св. Киприан. Кроме искреннего покаяния человеку необходима еще усердная молитва. «Христос есть хлеб жизни... Он и есть хлеб тех, которые прикасаются Телу Его, — продолжает святитель. — Когда Он (Христос) говорит, что ядущий от хлеба Его жив будет во веки, то этим показывает, что живут те, кои прикасаются Его Телу и, по праву приобщения, принимают Евхаристию»[5]. Поэтому, заключает святой отец, «должно бояться и молиться, да не отделится кто-либо от Тела Христова, подвергшись запрещению, и не удалится от спасения»[6].

Приведенные рассуждения св. Киприана о Евхаристии говорят о том, как глубоко он понимал важность и значение этого Таинства. Как сам архипастырь с благоговением и страхом относился к приносимой им бескровной Жертве, так и другим пастырям он заповедовал иметь по отношению к Евхаристии чувства святости, страха и благоговения.

Не меньшее значение придает таинству Евхаристии и святитель Иоанн Златоуст. «Действия этого Таинства, — говорит он, — совершаются не человеческою силою. Тот, Кто совершил их тогда, на той вечери, и ныне совершает их. Мы занимаем место служителей, а освящает и претворяет Дары Сам Христос»[7]. Божественная благодать через посредство священника освящает хлеб в Евхаристии в Тело Господне[8]. Христиане, питаясь Телом Христа, приготовляются в жизнь вечную. Христос «не просто дал Свое Тело, но вместо прежней плоти, которая, по естеству своему происходя из зем-

[1] Св. Киприан Карфагенский. Творения, ч. 1. Письмо 48. Киев, 1891, с. 281.
[2] Там же. Письмо 63, с. 388—402.
[3] Там же, с. 401.
[4] Там же, с. 396.
[5] Там же, ч. 2. Книга о молитве Господней, с. 212—213.
[6] Там же.
[7] Св. Иоанн Златоуст. Творения, т. VII, кн. 2. СПб., 1911, с. 827.
[8] Там же, т. III, кн. 2. СПб., 1897, с. 815.

ли, была умерщвлена грехом и лишена жизни, Он привнес, так сказать, другой состав и другую закваску — Свою Плоть, которая, хотя по естеству такая же, но чужда греха и исполнена жизни, и всем преподал ее, чтобы, питаясь ею и отложив прежнюю мертвенную (плоть), мы уготовились посредством этой Трапезы в жизнь бессмертную» [1]. По учению Златоуста, в Евхаристии пастыри и пасомые принимают Тело Господне и пьют Кровь от ребра Христова [2]. «Пролитая (на кресте), эта Кровь омыла всю вселенную... Эта Кровь — спасение душ наших. Ею душа омывается, ею украшается, ею воспламеняется. Она делает наш ум светлее огня. Она делает нашу душу чище золота. Эта Кровь излилась и соделала небо для нас доступным» [3]. По образному выражению святителя, приобщающиеся этой Крови стоят вместе с ангелами, архангелами и горними силами, облеченные в царскую одежду Христову [4]. Питая нас собственною Кровью, Спаситель тем самым соединяет нас с Собой. В таинстве Евхаристии как пастырь, так и пасомые соделываются одним телом и одною плотью со Христом [5]. Приступающие к Евхаристии должны быть на должной высоте христианской нравственности. «Если ты приступаешь к Евхаристии, — говорит святой Иоанн Златоуст, — то не делай ничего недостойного благодарения: не посрамляй брата, не презирай алчущего, не упивайся, не оскорбляй Церкви. Ты приступаешь, чтобы благодарить за те блага, которые получил; воздавай же оплату и со своей стороны и не отделяйся от ближнего. Христос преподал равно всем, сказав: примите, ядите. Он равно всем преподал Свое Тело» [6].

Изъясняя слова св. апостола Павла: «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой?» (1 Кор. 10, 16), — св. Иоанн Златоуст говорит: «Весьма верно и страшно он (апостол Павел) выразился, а смысл слов его следующий: «Находящееся в чаше есть то самое, что истекло из ребра Господа, того мы и приобщаемся. Чашею благословения назвал ее потому, что мы, держа ее в руках, прославляем Его, удивляемся и изумляемся неизреченному дару, благословляя за то, что Он пролил ее для избавления нас от заблуждения, и не только пролил, но и преподал ее всем нам. Итак, говорит, если ты желаешь крови, то обагряй не жертвенник идолов пролитием крови бессловесных, но Мой жертвенник Моею Кровию. Что, скажи мне, страшнее этого? Что любвеобильнее?» [7]. И если в Ветхом Завете он благоволил принимать кровь животных, то «теперь Он преподал священнодействие более страшное и совершенное, изменив жертву, повелев вместо заклания бессловесных приносить Его самого...» [8]. «Чего Он не претерпел на кресте, то претерпевает в приношении для тебя и дает преломлять Себя, чтобы исполнить всех» [9]. «Что такое этот Хлеб?» — вопрошает Святитель и здесь же отвечает: «Тело Христово. Чем делаются причащающиеся? Телом Христовым, не многими телами, а одним телом...» [10]. Святитель подчеркивает, что приобщение Плоти и Крови Спасителя является залогом жизни вечной. Без приобщения этих Святых Таин человек не может унаследовать вечную блаженную жизнь в Его вечном Царстве славы [11].

В толковании на 46-й псалом св. Иоанн Златоуст замечает: «...Наша песнь (по сравнению с иудейской «Поим Господеви») гораздо торжественнее, потому что ныне... умерщвлен грех не в Чермном море, а в купели возрождения, и мы... вкушаем не манну, а принимаем Тело Господне, пием не воду от камня, а Кровь от ребра Христова» [12].

В речи о великой пользе от принятия Святых Таин св. Иоанн Златоуст говорит: «Эта Кровь придает нам вид цветущий и царский; рождает красоту неизобразимую; не дает увядать благородству души, непрестанно наполняя ее и питая... Эта Кровь, достойно принимаемая, отстраняет и далеко прогоняет от нас демонов, призывает же к нам ангелов и Владыку ангелов. Демоны бегут оттуда, где видят Владычнюю Кровь, а ангелы туда стекаются... От этой же трапезы происходит источник, изводящий реки духовные... Если кто томится от зноя, пусть идет к этому источнику и прохладит свой жар, потому что этот источник уничтожает засуху и освежает все попаленное, попаленное не солнцем, а раскаленными стрелами (диавола)» [13]. Таковы мысли св. Иоанна Златоуста по вопросу о таинстве Евхаристии. Его понимание этого Святейшего Таинства разделяла и разделяет вся Православная Церковь.

Другим могучим средством духовного общения и единения людей с Богом и между собой является личная молитва. Молитва — это бесценный дар любви Божией к людям. Это средство духовного общения и единения освятил Своим примером наш Спаситель. К нему постоянно прибегали и прибегают все истинные последователи Христовы. Из Евангелия мы знаем, что Господь Иисус Христос, придя на землю для спа-

[1] Там же, т. X, кн. 1, СПб., 1904, с. 237.
[2] Там же, т. V, кн. 1, СПб., 1899, с. 216, 386.
[3] Там же, т. VIII, кн. 1, СПб., 1902, с. 305.
[4] Там же, с. 306.
[5] Там же, т. VII, кн. 2, СПб., 1911, с. 827.
[6] Там же, т. X, кн. 1, с. 272.
[7] Там же, с. 236.
[8] Там же.
[9] Там же, с. 237.
[10] Там же.
[11] См. там же.
[12] Там же, т. V, кн. 1, с. 216.
[13] Там же, т. VIII, кн. 1—2, с. 305.

сения человеческого рода, не только Сам постоянно пребывал в молитвенном единении с Отцом (Ин. 17, 1 и 10, 30), но и нам заповедал молиться и оставил даже образец молитвы («Отче наш» — Мф. 6, 9—13).

Точно так же смотрели на молитву и святые апостолы. Наряду с проповедью слова Божия они считали молитву главным своим делом. Избирая первых диаконов, чтобы вверить им дело попечения о бедных, они сказали: «Мы постоянно пребудем в молитве и служении слова» (Деян. 6, 4). Они завещали всем верующим всегда, «непрестанно» молиться, о чем апостол Павел неоднократно упоминает в своих посланиях (Рим. 12, 12; Еф. 6, 18; Кол. 4, 6; 1 Фес. 5, 17).

Тому же учат все отцы и учители Церкви как словом, так и собственным примером. Они признают молитву «священной и блаженной матерью всех добродетелей», «царицей их», «главой всякой добродетели», «верхом добрых дел», «корнем, источником и матерью бесчисленных благ», «пищей и светом души», «пределом всех благ».

Способность к молитве, молитвенное делание являются первыми и основными показателями подлинной духовности. «Если ты богослов, то ты чисто молишься; если ты чисто молишься, то ты богослов», — подчеркивал известный афонский подвижник нашего столетия старец Силуан [1]. Для святых отцов духовная жизнь — это прежде всего молитвенно-аскетическое делание. «Молитва, — указывает епископ Игнатий (Брянчанинов), — рождает добродетели от соединения духа человеческого с Духом Господа. Добродетели, рождающие молитву, различаются от добродетелей, рождаемых молитвою: первые — душевны, вторые — духовны. Молитва есть по преимуществу исполнение первой и главнейшей заповеди из тех двух заповедей, в которых сосредоточиваются закон, пророки и Евангелие» [2].

Молитва так же необходима христианину, как основание для каждого здания, как пища для тела, как воздух для дыхания. Эта потребность вытекает из самой природы нашей души. Душа наша постоянно стремится к Богу, как источнику своего бытия, и свое стремление выражает посредством общения с Ним, т. е. молитвы. Молитва — великое и святое дело, благоуханный цвет духовной жизни. «Кто умеет молиться, тот уже спасается», — подчеркивает наш отечественный епископ Феофан Затворник. Молитва есть одно из таинственных явлений внутренней христианской жизни. Поэтому дать полное, исчерпывающее определение молитвы невозможно.

Св. Иоанн Златоуст указывал, что молитва — это духовное врачевство. Поэтому, если мы не знаем, как должным образом пользоваться этим врачевством, то не получим от него никакой пользы. Чтобы получить эту пользу, чтобы молитва не оказалась бесплодной, необходимо прежде всего приготовить себя к молитве, а затем с соответствующими условиями и совершать ее. Ведь и в материальном мире требуются предпосылки для совершения желаемых действий. Например, чтобы могло гореть сырое дерево, его предварительно сушат; чтобы можно было ковать железо, его прежде раскаляют, и т. д. Тем более необходимо приготовиться к молитве. «Прежде, нежели начнешь молиться, — пишет Премудрый, — приготовь себя и не будь как человек, искушающий Господа» (Сирах. 18, 23).

В чем же должно состоять наше приготовление к молитве? Господь Иисус Христос сказал: «Если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, оставь там дар твой пред жертвенником и пойди, прежде примирись с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой» (Мф. 5, 23—24). Отсюда видно, что к молитве нельзя приступать с обидой, а тем более со злобой на кого-нибудь. Готовясь к ней, необходимо обидевших нас простить, а если мы кого оскорбили — попросить у него прощения.

Святые отцы также учат нас приступать к молитве в состоянии непамятозлобия и кротости. «Когда идешь предстать пред Господом, — говорит св. Иоанн Лествичник, — душевный хитон твой да будет весь исткан из нитей, или, вернее сказать, из волокон непамятозлобия. В противном же случае, не в пользу будет тебе молитва» [3].

О том же говорят и наши отечественные подвижники благочестия. «Прощение обид и оскорблений, заменение осуждения ближних милостивым извинением их, обвинение себя, — пишет епископ Игнатий (Брянчанинов), — служат основанием успешной молитвы» [4]. Действительно, человек, озлобленный на окружающих людей, пребывая в мрачном состоянии духа, не может обратить душу к святейшему и светлейшему Богу, ибо нет ничего общего «у света со тьмою» (2 Кор. 6, 14).

Другим важнейшим условием плодотворности молитвы является смиренномудрие. Существует тесная связь между смиренномудрием, непамятозлобием и кротостью. По учению преп. Иоанна Лествичника, нельзя приобрести смиренномудрие без предварительного стяжания непамятозлобия и кротости. «Солнцу, — пишет он, — предшествует утренний свет, а всякому смиренномудрию предшествует кротость, посему послушаем истинного Света — Христа, Который так располагает сии добродетели в их постепенности: научитесь от Меня, говорит Он, ибо Я кроток и смирен сердцем (Мф. 11, 29)» [5]. Восходя в духовной жизни от непамятозлобия и кротости к смиренномудрию,

[1] «ЖМП», 1956, № 1, с. 56.
[2] Еп. Игнатий (Брянчанинов). Сочинения, т. 5. Изд. 2-е, СПб., 1886, с. 93.
[3] Преп. Иоанн Лествичник. Лествица. Слово 28, § 4. Изд. 4-е. Сергиев Посад, 1894, с. 246.
[4] Еп. Игнатий (Брянчанинов). Сочинения, т. 5, Изд. 2-е, СПб., 1886, с. 357.
[5] Преп. Иоанн Лествичник. Лествица. Слово 24, § 1, Изд. 4-е. Сергиев Посад, 1894, с. 175.

христианин приобретает и подлинное чувство покаяния, безгневие, неосуждение ближнего. Именно покаяние, соединенное со смиренным сознанием своих грехов и глубоким сокрушением о них, завершает, по мысли преп. Иоанна Лествичника, внутреннюю подготовленность к молитве, ибо «покаяние восставляет (падшего), плач ударяет в небесную дверь, святое смирение отверзает ее» [1].

Хорошо перед молитвой читать Священное Писание. Внимательное чтение и изучение Божественных писаний, а также творений святых отцов предохраняет ум от суетных помыслов и рождает мирное душевное расположение. Молящийся все время должен содержать в уме и сердце, что он стоит пред Богом, просвещается, освящается, утешается и укрепляется Им, иначе говоря, живет Им по Писанию: «Ибо мы Им живем и движемся и существуем» (Деян. 17, 28).

Мысль о вездеприсутствии Божием наполняет душу молящегося благоговейным страхом пред Богом и является причиной внимания. По мысли святых отцов, внимание есть душа молитвы. Подобно тому, как тело без души мертво, так и молитва без внимания мертва. Без внимания произносимая молитва обращается в пустословие, и молящийся сопричисляется к приемлющим имя Божие всуе.

Когда постепенно молитва будет укореняться в нашей душе, то совершение ее станет сопровождаться легкостью и духовным веселием. Некоторые из преуспевших молитвенников простаивали на молитве ночи и не замечали времени, не знали усталости, подобно тому, как незаметно течет время для людей, предающихся какому-либо излюбленному занятию. Когда человек пленен чувством возвышенной любви к другому лицу, то память о любимом человеке не покидает его даже во время внешней деятельности. Некоторым подобием такого состояния является и неотходное чувство молитвенной памяти о Боге, согревающее сердце, воодушевляющее волю и собирающее воедино ум.

«Приобрети все мужество, — убеждает великий делатель молитвы — преп. Иоанн Лествичник, — и Бог будет наставником твоим в молитве. Невозможно как зрению научиться по слову, потому что зрение зависит от природы, так познать доброту молитвы по наставлению другого, потому что она сама в себе имеет наставником Бога, Который научает человека ведению, дает молитву молящемуся и благословляет лета праведных» [2].

Восходя от силы в силу, человек исполняется молитвенным духом. Молитва становится его «пищею и питием» и «веселием духовным». Так он поднимается на высшую ступень молитвенного подвига, и молитва течет в его сердце непрестанно.

«Непрестанная молитва, — говорит преп. Никита Стифат, — есть та, которая не отходит от души ни днем, ни ночью и которая состоит не в воздеянии рук, не в молитвенном положении тела и не в возглашении молитв языком, чтоб можно было ее видеть телесными очами, но состоит в умном делании с памятованием о Боге при постоянном умилении» [3].

Существо умного делания, или непрестанной молитвы, по мысли епископа Феофана, таково: «Умное стояние пред лицем Господа со страхом и трепетом, непрестанное, неотходное, сопровождаемое теплотою сердца, стягивающего воедино все мысли, и чувства, и расположения... Облеките в форму слова это состояние, и будет: Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя!» [4]. Непрестанная молитва сама собою не приходит. «Бог дает молитву молящемуся», т. е. употребляющему труд молитвенный, сделавшему молитву «дыханием своей души». Бывают минуты высокого молитвенного подъема и у людей, еще совсем не трудившихся в молитве или только начавших трудиться. В эти минуты они сподобляются вкушать от полноты молитвенной сладости. Но этот духовный подъем является лишь воспитательной лаской благодати Божией, чтобы, как подчеркивает епископ Феофан, дать вкусить душе, «сколь благ Господь», и через ознакомление с высокими радостями духовной жизни привлечь человека к жизни по духу.

Когда же душа несколько утвердится на спасительном пути внутреннего духовного делания, благодать открывает свое присутствие, чтобы дать свободному произволению человека обнаружить свою верность избранному пути. Затем, по мере навыка к склонению свободной воли в сторону добра, духовные утешения умножаются и постепенно делаются присущими христианину почти неотходно.

Говоря о водительстве благодати в деле спасения, Иисус, сын Сирахов, говорит: «Сначала она (Премудрость) пойдет с вверившимся (ее водительству) путями извилистыми, наведет на него страх и боязнь и будет мучить его своим водительством, доколе не уверится в душе его и не искусит его своими уставами; но потом она выйдет к нему на прямом пути, и обрадует его, и откроет ему тайны свои» (Сирах. 4, 18—21). Умиление — благодатный дар Божий, приходящий в сердце, очищенное молитвой и смиренным покаянием, — несет с собой свет и мир. От этого дивного и святого посещения благодати, являемого в сердечном умилении, необходимо отличать ложные, наигранные духовные восторги, находящие себе почву в испорченном воображении, в чувственности и вызываемые теми способами молитвы, которые противоречат святоотеческому учению о молитве.

[1] Там же, слово 25, § 15.
[2] Там же, слово 28, § 64, с. 254.
[3] Добротолюбие, т. 5, М., 1889, с. 143.
[4] Еп. Феофан. Письма о христианской жизни. Изд. 2-е, М., 1899, с. 46.

Молитву, рожденную благодатью Божией, св. Иоанн Лествичник называет «восхищением ко Господу»[1]. Совершенная молитва — удел немногих совершенных в духовной жизни людей, которые неустанными трудами, глубочайшим смирением и огненной ревностью к богоугождению стали на земле причастниками «пищи ангелов»[2].

В третьей части настоящего доклада позволим себе кратко остановиться на самобытных богословских идеях и учениях, неотделимых от апостольских корней восточного, византийского богословия, но произросших на нашей, отечественной почве. В первую очередь необходимо отметить богословие одного из величайших подвижников Русской Православной Церкви — преподобного Серафима Саровского (1760—1833). Его богословие можно определить как учение «о стяжании Духа Святого». И хотя его опыт духовно-аскетической жизни напоминает достижения великих отцов древности — Антония Великого, Макария Великого, Иоанна Лествичника, Исаака Сирина и других, мы можем смело говорить о самобытности выражения этого опыта жизни в Боге великого русского святого.

Преп. Серафим подчеркивал, что вследствие всеобщего охлаждения святой веры и невнимательности христиан к действиям Божественного Промысла происходит извращение смысла и цели духовной жизни, уклонение от путей, ведущих ко спасению[3]. «В том-то и беда, — говорил Святой, — что мы, преуспевая в возрасте, не преуспеваем в благодати, в разуме Божием, как преуспел в том Господь наш Иисус Христос, а напротив того, развращаясь, мало-помалу лишаемся благодати Всесвятого Духа Божия и делаемся в многоразличных мерах грешными и многогрешными людьми»[4]. Причину охлаждения христианской веры, невысокий уровень нравственной жизни, умножение в мире зла преп. Серафим усматривал в расплывчатости, неясности, а зачастую ошибочности представлений верующих о цели христианской жизни. Он скептически относился к общим моралистическим благожеланиям: ходить в церковь, молиться Богу, творить заповеди, делать добро[5]. «Цель жизни христианской, — учит богопросвещенный старец,— состоит в стяжании Духа Божия, и это — цель жизни всякого христианина, живущего духовно»[6].

Различные христианские добродетели и труды хороши не сами по себе, а в той степени, в какой они помогают нам стяжать благодать Святого Духа. «Пост, бдение, молитва, девство и все другие добродетели, ради Христа делаемые, — подчеркивает Преподобный, — сколько ни хороши они сами по себе, однако не в них состоит цель жизни нашей христианской и не затем мы родились, чтобы лишь только их творить; но цель жизни нашей — это есть та самая благодать Духа Божия, которую они приносят нам, и вот в стяжании или в наживании ее-то одной (через них приобретаемой) и состоит цель жизни христианской»[7]. Тонкость задачи, встающей перед каждым тружеником на ниве духовной жизни, заключается в том, что он должен в практике доброделания выявить о себе волю Божию, т. е. опытно выяснить, какую добродетель конкретно творить, какая добродетель приносит ему благодатное просвещение. «Примерно, — говорит угодник Божий, — даст вам более благодати Божественной молитва и бдение — бдите и молитесь; много даст Духа Божия пост — поститесь; более дает милостыня — милостыню творите и таким образом о всякой добродетели, Христа ради делаемой, рассуждайте»[8]. Преп. Серафим особо подчеркивает, что «лишь ради Христа делаемая добродетель приносит плод Духа Святого, ибо ради Христа Дух Святой в мир вошел. Все же, хотя и доброе, да так, как говорится, для добра же и делаемое, а не ради Христа, не приносит нам благодати Духа Святого»[9].

Известную евангельскую притчу о десяти девах (Мф. 25, 1—12) преп. Серафим оригинально объяснял в духе развитого им учения «о стяжании Духа Святого». Указывая на то, что «девство есть самая высочайшая из всех добродетелей добродетель»[10], богоносный старец не разделял мнения многих известных толкователей, объяснявших отвержение «женихом» «неразумных дев» отсутствием у последних добродетелей, либо елея милосердия. «Я, убогий, думаю, — говорил он, — что у них (дев) именно благодати Святого Духа Божия единственно лишь недоставало... Творя добродетели, девы сии, по неразумию своему духовному, полагали, что в том-то лишь состоит дело христианское, чтобы одни добродетели делать»[11]. Преп. Серафим, подобно всем великим древним отцам, настойчиво указывал на необходимость проявлять рассудительность в конкретном опыте духовной жизни. Напоминая учение св. Антония Великого о трех волях, действующих в каждом человеке, преп. Серафим Саровский подчеркивал, что лишь познание воли Божией о себе спасительно для души, так как

---

[1] Цит. соч., сл. 28, § 19.
[2] Там же, § 1.
[3] О цели христианской жизни. Беседа преп. Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым. Сергиев Посад, 1914, с. 33.
[4] Там же, с. 39.
[5] Там же, с. 41.
[6] Там же.
[7] Там же, с. 42.
[8] Там же, с. 8.
[9] Там же, с. 42.
[10] Там же, с. 43.
[11] Там же.

оно укореняет на желаемом пути доброделания и привлекает благодать Святого Духа[1].

Угодник Божий считал, что «во всех местах Священного Писания благодать Божия называется светом»[2]. Он говорил, что необычное сияние лица Моисея после Синайского богообщения, а также Фаворское Преображение Господа нашего Иисуса Христа являлись зримыми проявлениями Божественной благодати.

Преп. Серафим Саровский учил о том, что было по крупицам добыто им самим в подвиге созерцательно-аскетической жизни. Один из близких духовных воспитанников преп. Серафима — Н. А. Мотовилов — сохранил для нас личное свидетельство о пребывании своего богоносного наставника во Святом Духе. Однажды, разъясняя Н. А. Мотовилову сущность сокровенного евангельского учения о стяжании Святого Духа, преп. Серафим молитвенно удостоил своего собеседника зреть телесными очами действие благодати Святого Духа. Вот как передает это состояние Н. А. Мотовилов: «Представьте себе в середине солнца, в самой блистательной яркости полуденных лучей его, лице человека, разговаривающего с Вами. Вы, например, видите движение уст и глаз его, изменение в самих очертаниях лица, чувствуете, что Вас кто-то держит рукой за плечи, но не видите не только рук его, но и самих себя, ни его самого, а только один ослепительнейший, простирающийся на несколько сажен кругом, свет»[3].

Изложение учения преп. Серафима Саровского хочется заключить следующими словами священника Павла Флоренского: «По мере приближения конца истории являются на маковках Святой Церкви новые, доселе почти невиданные, розовые лучи грядущего Дня Немеркнущего... В нашей Поместной Церкви эти тоны играют, подобно восходящему солнцу в праздник праздников. Св. Серафим Саровский и великие оптинцы — старцы Лев, Леонид и Макарий, особенно же Амвросий — собирают в себя, как в огненный фокус, святыню народную. Они — святые — наполовину уже не монахи в узком смысле слова. Сквозь них, как сквозь дальнозрительные стекла, виднеется Грядущий. Весь оттенок их тут новый, особый, апокалипсический»[4].

Заслуживает внимания и опыт духовной жизни другого выдающегося представителя Русской Православной Церкви — святителя Тихона Задонского (1724—1783).

Живя в эпоху, когда современное ему общество в значительной степени утратило понимание подлинного смысла Нового Завета, святитель Тихон развил духовно-нравственное учение об истинном христианстве. Свое богословие Святитель строил на учении Священного Писания и в духе общего аскетического предания Православной Церкви. Его богословская система христианской духовности носит печать своеобразия и творческой индивидуальности.

Св. Тихон указывает, что каждый христианин претерпевает двоякое рождение — ветхое и новое, или плотское и духовное[5]. Становление собственно христианина, т. е. нового человека «в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа» (1 Петр. 3, 4), проходит в борьбе плотского и духовного, внешнего и внутреннего, «ибо плоть желает противного духу, а дух — противного плоти» (Гал. 5, 17). В этом противоборстве не может быть согласия, ни примирения, ибо грех, живущий в членах плоти, воинствует против Духа Божия, обитающего в храмине нашей души.

В борьбе с внешним, греховным человеком требуются большой труд и подвиг, а также умение, осмотрительность, знание законов духовной жизни. Без этого тщетен труд и неизбежно поражение. «Природно есть зло, — пишет св. Тихон, — и противу страстей бороться и их побеждать не иное что, как противу себе самого бороться и себе самого побеждать. Трудная брань и победа, но славная! Понеже тщание наше не сильно без помощи Божией, яко весьма растленно имеем сердце, того ради должно Христа на помощь призывать, чтоб Сам нам помогл, и вместо злонравия нашего Свое благонравие насадил Духом Своим Святым в сердцах наших»[6]. В другом месте Святитель подчеркивает, что «всякому христианину должно осматриваться, в каком состоянии имеется. Не на роскоши и веселости мирские позваны христиане, но на брань, труды и подвиги. Не малый труд и подвиг требуется — себе самого и растленное свое естество, и врага — диавола — победить»[7].

В подвиге созидания нового, духовного человека перед каждым истинным христианином стоит «образ святого и непорочного жития Христова», которое «есть совершенное и истинное правило, на которое почаще взирая, христиане могут успевать в деле своем»[8]. Святитель указывает, что «существо и сила подвига христианского не в ином состоит, как в постоянном терпении искушений и бед... Христиане тогда добре подвизаются, когда находящие беды терпеливо, благодарно и великодушно сносят..., когда гонящим их уступают и благим злое побеждают, за ненависть любовь и за клятву благословение воздают»[9]. Святитель Тихон беспощадно обличал и бичевал всякое лукавство, лицемерие и ложное доброделание. Он многократно подчеркивает в своих трудах необходимость отличать подлинных учеников Господа от врагов Христовой

[1] Там же, с. 44.
[2] Там же, с. 15.
[3] Там же, с. 18.
[4] Свящ. П. Флоренский. Столп и утверждение истины. М., 1914, с. 125.
[5] Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского. Изд. 6 е. М., 1899, т. III, с. 227.
[6] Там же, т. II, с. 114.
[7] Там же, т. III, с. 231.
[8] Там же, с. 323.
[9] Там же, т. II, с. 297.

истины — современных фарисеев, которые скрывают свое нечестие за притворными, показными добродетелями. «Не все бо те христиане суть, которые крестом знаменуются, в церковь ходят, имя Божие и Христово исповедуют и прочие знаки христианства показуют» [1]. Для выявления таких лжехристиан св. Тихон Задонский рекомендует пользоваться евангельским критерием: «По плодам их узнаете их» (Мф. 7, 16—20). Святитель, согласно евангельскому учению, обращал внимание своих современников, искренне желающих жить о Господе, на необходимость очищения своего сердца. «Сердце есть начало и корень всех деяний наших. Что бо ни делаем внутрь и вне нас сердцем делаем — или добро, или зло. Сердцем веруем или не веруем, сердцем любим или ненавидим; сердцем смиряемся или гордимся; сердцем терпим или ропщем... Чего на сердце нет, того и в самой вещи нет. Вера не есть вера, любовь не есть любовь, когда на сердце не имеется, но есть лицемерие» [2]. Очищение нашего сердца от скверны грехов благодатно совершает Святой Дух, Который и соединяет нас со Христом. «Кто Дух Христов имеет, тот мыслит тое, что Христос, поучается в том, что Христу угодно; ищет и хощет того, что хощет Христос; тщится делать тое, чего требует Христос» [3]. Таковы некоторые характерные мысли святителя Тихона Задонского о духовной жизни христиан.

В заключение настоящего доклада можно сказать, что духовность Православия следует понимать как проявление всесильной благодати Божией в жизни и деятельности богоизбранных последователей Христа, которые святились Святым Духом и этим светом Божественным влекли всех, желающих спасения, в «Церковь Бога Живаго», которая есть «столп и утверждение истины», показывали, как подобает жить «в доме Божием» и совершать свое спасение (1 Тим. 3, 15).

В настоящем нашем собеседовании мне еще хочется сказать, что как дело взаимного общения, так и пути к нему должны исходить из высокого христианского долга, из сознания особой миссии христиан и всех людей доброй воли. Христианская добрая воля, т. е. желание жить в мире и единении друг с другом, священна. В достижении этой высокой и благородной цели мы должны использовать положительный опыт своих Церквей. В каждой Церкви есть богатое положительное наследие — опыт; есть выдающиеся люди, раскрывшие в своих творениях и осуществившие в своей жизни высокий евангельский идеал мира и любви друг к другу. Мы с искренностью и сердечностью желаем поделиться великим наследием Православия, богатством православной богословской мысли, глубоким духовным опытом христианской жизни, покоряющей красотой и возвышенностью православного богослужения. Вместе с тем мы с радостью прислушиваемся и знакомимся с наследием других христианских исповеданий. Мы верим и надеемся, что всем, искренне желающим жить в мире и единстве, всем, ищущим истину, будет не тесно в наших сердцах, ибо сердца наши, по слову Апостола, расширены, и мы щедро и любвеобильно готовы открыть и показать миру духовные сокровища Православия.

Профессор Ф. фон ЛИЛИЕНФЕЛЬД (Эрланген)

ОБРАЗЦЫ ЕВАНГЕЛИЧЕСКОГО БЛАГОЧЕСТИЯ В XX ВЕКЕ

«Возлюбим друг друга, да единомыслием исповедаем Отца, и Сына, и Святого Духа...» — говорится в православной литургии. С экуменической точки зрения, это весьма достопримечательное предложение, ибо в нем названа та предпосылка объединения разделенных христиан, которую мы иногда не видим, когда стремимся к сближению и согласию в «Вере и церковном устройстве», к совместной деятельности христиан в современном мире. Чтобы действительно исповедовать нашу веру в подлинном общении друг с другом, нужна братская любовь. Однако, чтобы любить друг друга, необходимо знать и понимать друг друга. И все же дело оборачивается так, что именно в сфере жизненного благочестия, в повседневных жизненных выражениях веры членов Церквей наших мы кажемся друг другу далекими, чужими и мало понимаем друг друга.

Выражения благочестия православных братьев кажутся евангелическому христианину, насколько он может наблюдать их в храме Божием, подчас «слишком внешними и слишком обрядовыми»; напротив, евангелическая набожность представляется православному христианину «слишком скупой, слишком обедненной»; ему кажется, что ей не хватает глубины чувства и истинного благоговения.

Однако согласимся, что такие наблюдения имеют поверхностный характер и что о подлинном благочестии можно судить там, где мы познаём, в какой степени вся жизнь христианина носит отпечаток его веры в Бога Отца, спасающего во Христе Иисусе и подающего жизнь в Духе Святом.

---

[1] Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского. Изд. 6-е. М., 1899, т. III, с. 100.
[2] Там же, т. II, с. 120—121.
[3] Там же, т. III, с. 166.

Поэтому хорошо, что мы решили, чтобы обе Церкви обоюдно рассказали здесь о тех персонажах своей истории, в которых они усматривают особое проявление новой, дарованной во Христе жизни.

Русская Православная Церковь, наверное, изберет при этом образцы христианского совершенства, которые она находит в житиях своих святых. Здесь следует напомнить, что и Евангелическая Церковь считает полезным изучать жизнь святых. В Аугсбургском исповедании, в статье XXI, говорится: «О воспевании святых мы учим, что следует вспоминать святых для того, чтобы укреплять нашу веру, чтобы мы видели, как они сподобились благодати, как вера помогала им, чтобы брать пример с их добрых дел, каждому в своем призвании...»; а в «Наставлении посетителям» (WA XXVI, 224, 28) говорится: «Святых следует искренно почитать, чтобы мы знали, что они поставлены зерцалом Божественной благодати... Тем самым люди должны вдохновляться примером святых для веры и добрых дел».

В то время как отцы реформации — а, следуя за ними, довольно часто и мы — называют великих людей древней и средневековой Церкви святыми: «св. Афанасий», «св. Василий», «св. Августин» и т. д., мы больше не употребляем этот титул для деятелей *нашей собственной евангелической традиции, поскольку у нас нет церковного* установления «канонизации». Однако это не означает, что мы не знаем или забыли функцию святых для нашего христианского сознания, как она отображена в конфессиональных сочинениях нашей Церкви. Уже Мартин Лютер не стеснялся говорить о «св. Яне Гусе», хотя этот человек был осужден Констанцским Собором и сожжен на костре. Он утверждал, что Гус своим учением, жизнью и смертью образцово засвидетельствовал святое Евангелие.

Да и сегодня в наших общинах аналогичные взгляды имеют место: есть такие евангелические личности, которые считаются не просто великими, значительными и действенными в церковноисторическом смысле, но являются в особом смысле образцами христианской жизни, люди, о которых мы думаем, что они изобильно познали милость Божию и что Бог принимает их в Свое Царство.

Дорогие православные братья! Для того, чтобы немного познакомить вас с благочестивой жизнью наших евангелических христиан, я представлю вам вкратце трех человек из самого недавнего прошлого, деятельность которых имела огромные последствия для решения конкретных вопросов жизни евангелических христиан и которые поныне являются образцами евангелической жизни. Я избрала трех (хотя это и займет много времени) потому, что иначе было бы невозможно представить широкое многообразие современного евангелического благочестия и хотя бы наполовину справиться с отображением его важнейших видов.

Итак, в качестве ведущих фигур евангелической духовности я выбрала Кристофа Блумхардта Младшего, Альберта Швейцера и Дитриха Бонхёффера. Из-за ограниченности времени, я попытаюсь как можно короче описать и затем охарактеризовать жизнь этих трех мужей, объяснив, почему именно они представляются мне наиболее действенными образцами евангелического благочестия.

I. Кристоф Блумхардт (1842—1919)

а) Нельзя говорить о Кристофе Блумхардте, не упомянув при этом хотя бы кратко о его отце (1806—1880), который был пастором в Мёттлингене (Вюртемберг). Там он получил дар исцелять своей молитвой многих больных и вести свою общину по пути деятельной благочестивой жизни. Приток людей, искавших у него помощи в телесных и душевных недугах, был настолько велик, что он основал в Бад-Болле особый центр христианской жизни, где многие укреплялись верой и пользовались пастырской поддержкой. От пиетистов движения Пробуждения в прошлом веке уже Блумхардт-отец отличался большой тактичностью: он не столько занимался больными лично, сколько побуждал их побольше принимать участие в жизни и богослужении прихода, тем самым предотвращая явления истерического эгоцентризма. Он молился за них в тиши не в стиле публичного экзорцизма, а в надежде на грядущее Царство Божие для всего мира, а не только для набожных членов Церкви. Он был уверен в том, что животворящий Дух Божий хочет блага всему миру и действует не только в Церкви, но и за ее пределами.

Сын его — Кристоф Блумхардт вырос в атмосфере опыта веры и надежды своего отца. Он изучал богословие в Тюбингене. После нескольких лет служения в поместной Вюртембергской Церкви он присоединился к своему отцу в Бад-Болле и после его смерти стал его преемником. Как и отец, он был убежден, что Святой Дух поведет мир через дарованное в Иисусе искупление к Царству Божию здесь, на земле, вопреки всякому инстинкту трусливого самосохранения, вопреки всякому эгоизму — присущему и христианам, и в частности — официальной Церкви. Поэтому он был убежден, что охваченный победоносным благовестием Иисуса человек должен умереть для мира, для «плоти», чтобы жить с Христом в новой жизни. Но это не означало для него враждебности к миру: он интересовался всеми достижениями современной науки и воспринимал их как дар Божий. Его особенно волновала судьба рабочего класса в капиталистическом индустриальном обществе. Хотя в те времена в церковных кругах социал-демократию отождествляли с атеизмом и хотя марксистские вожди рабочего движения отрицательно относились к Церкви и к христианской вере, Кристоф Блумхардт в 1899 г. вступил в социал-демократическую партию, чтобы во имя Хри-

стовой заповеди любви сделать дело бесправных рабочих своим делом. С 1900 до 1906 г. он был депутатом социал-демократической партии в Вюртембергском ландтаге. Этот шаг не нашел понимания со стороны многих набожных людей его окружения и его поместной Церкви. Никогда не получавший пасторского жалования, он утратил права клирика своей Церкви. Несмотря на это, для людей, приезжавших в Бад-Болль из ближних и дальних мест, он до конца жизни оставался «господином пастором» и сохранил духовный авторитет харизматического проповедника, душепопечителя и молитвенника, молитвенное предстательство которого засвидетельствовано многими людьми как помогающее и спасительное при телесных и душевных невзгодах.

б) Чему же обязан Кристоф Блумхардт тем, что его воздействие вышло далеко за пределы набожной пиетистской Швабии? С его деятельностью связано возникновение других общин — центров христианского душепопечения, например, общины Иоганнеса Мюллера в замке Эльмау. Движение «религиозного социализма» (Рарац) так же связано с импульсами, исходившими из Бад-Болля, как и движение «диалектического богословия», сгруппировавшееся вокруг журнала «Между эпохами» («Zwischen den Zeiten»). Попытаемся выделить в деятельности Блумхардта некоторые важные элементы:

1. В мире так называемого «культурного протестантизма», который описывал христианство в категориях мышления немецкого идеализма как мировоззрение, как дидактическую систему, как идеологию определенной культуры, оба Блумхардта засвидетельствовали такую форму христианской жизни, которая протекает под непосредственным воздействием слова Божия, в сознании личной ответственности перед Господом.

2. При этом жизнь, страдания и смерть Иисуса не были для Блумхардта чем-то происходившим в далеком прошлом, но через воскресение Иисуса Христа оказывали непреходящее спасающее воздействие. При этом задача христианской общины заключалась для него в том, чтобы повсюду актуализировать освободительное, спасающее воздействие слова и дела Иисусова в посланничестве Святого Духа. Лозунг Блумхардта-отца «Иисус — Победитель всех невзгод людей и человечества» — сын истолковывает как проявление пребывающей животворящей силы воскресения Иисуса в Духе Святом.

3. То, что официальные поместные Церкви не были готовы предоставить себя преобразующему воздействию Святого Духа, приводит Блумхардта к выводу, что существует «набожный» эгоизм. И тогда он определяет религию как выражение такого «набожного» эгоизма и эгоцентризма, который внутренне эмигрирует в особый «набожный» мир, где удовлетворяют благочестивые чувства, но одновременно прячутся от зова Бога, желающего Царство Свое принести к нам на землю. Альтернативой такой (ложной) «религиозности» является для него открытость веры, усматривающей для себя в мире широкое поле деятельности, полноценного свидетельства спасающей воли Божией.

4. Конечно, именно сотрудничество с социал-демократами и диалог с нехристианскими представителями гуманистической веры в прогресс все больше и больше побуждали Блумхардта предостерегать людей от того, что «они сами могут создать счастливое человечество». Без преобразования людей благодатью Божией, без умерщвления греха и без новой жизни в Господе это ему представлялось невозможным. Истинной справедливостью, которой жаждут люди, была для него совершенная справедливость Божия. Она же являлась и великой надеждой человечества, которая осуществится в Царстве Божием. Приведем, наконец, собственные слова Кристофа Блумхардта: «...Даже благородные умы открыто заявляют..., что Христос якобы не имеет ничего общего с формированием человеческих отношений на земле и направляет мысли людей на незримое... Но истина заключается как раз в обратном: Христос воплотился для того, чтобы разрушить плотской мир и воздвигнуть на земле дело Божие...» [1].

«Иисус пришел в наш мир как Агнец», т. е. в абсолютной покорности воле Божией даже до смерти. «Агнец» означает отказ от всего, что достигается людьми... Смерть Иисуса — это не героическая смерть в мирском смысле. Бывает героизм, который как бы своенравно отказывается от жизни, чтобы прочно закрепиться в какой-то идее или в образе жизни. Однако энергия Иисуса — не упорство, а действительная сила. В этом — чудо креста Иисусова. Поэтому Его путь — не человеческий, а Божественный» [2].

«Что же является основным в Царстве Божием, его средоточием? ...Воскресение! Откровение Божие в Воскресении... Я не знаю ничего, что испугало бы меня в мире, когда подумаю: Иисус жив! Ни народ, ни общество, ни история, ни беспорядок, ни жизнь и смерть безбожников, непонимающих, далеких людей — ничто не может каким-либо образом запугать. Никакое искушение, никакое сердечное горе, никакая болезнь, ничто абсолютно — пусть будет, что угодно... Иисус жив и жив так, как написано, как Воскресший... можно и самому что-то сделать, но все это ничто. Нет! Нет!

[1] «Gedanken aus dem Reiche Gottes, im Anschluß an die Geschichte von Möttlingen und Bad-Boll und unsere heutige Stellung». Ein vertrauliches Wort an seine Freunde von Christoph Blumhardt. Bad-Boll, 1895. S. 200.

[2] Там же, с. 66, 70.

Нет! Только сила воскресения, в котором мы видим Его грядущего на облаках в славе Отчей; только Воскресший и Явившийся берет свыше в Свои руки весь мир...» [1].

II. Альберт Швейцер (1875—1965)

а) Альберт Швейцер родился в Кайзерсберге (Верхний Эльзас) и, в силу своего эльзасского происхождения, принадлежит как к немецкому, так и к французскому протестантизму, так же к немецкой, как и к французской истории философии и музыки. И хотя его богословские труды относятся преимущественно к немецкой «либеральной» традиции, результат его творчества стал достоянием всего человечества.

Однако благодаря тому, что его теоретическая мысль и практическая деятельность составляли единое целое, он стал также образцом евангелического благочестия. Изучив богословие в Страсбурге, одаренный молодой богослов получил ученую степень, а через несколько лет и доцентуру. С 1902 г. он был приват-доцентом Страсбургского университета по Новому Завету. В то время как он исключительно успешно и плодотворно работал в области изучения Нового Завета — за короткое время написал подряд три книги, одна из которых сделалась классической: «История исследования жизни Иисуса» (1906), — в нем созрело радикальное решение: изучить медицину и в качестве врача уехать в Экваториальную Африку. В этом не было разочарования в богословии, недовольства тогдашним средним уровнем евангелического богословия; в этом случае Швейцер мог бы с тем же успехом избрать профессию концертмейстера-органиста как основную — ведь он принадлежал к ведущим органистам Европы. Он мог бы стать также ученым музыковедом, так как к тому времени был готов его капитальный труд об И. С. Бахе. К тому же он почти каждое воскресенье с удовольствием проповедовал в страсбургском храме св. Николая. Нет, его решение обосновывалось более глубокими мотивами: «План, который теперь собрался осуществить, я вынашивал в себе уже долгое время. Его возникновение относится еще к моим студенческим годам. Мне представлялось непостижимым, что я, видя вокруг себя так много людей в борьбе со страданиями и заботами, мог вести счастливую жизнь... Одним ярким летним утром, когда я проснулся — это было в 1896 г. в Гюнцбахе [2] во время каникул по случаю праздника Троицы — меня ошеломила мысль о том, что я не смею принимать это счастье как нечто само собою разумеющееся, а должен что-нибудь и отдавать за него. Снаружи пели птицы. Занимаясь этой мыслью прежде чем встать с постели, я сам про себя спокойно решил, что до 30-летнего возраста я буду считать себя вправе посвящать себя науке и искусству, чтобы после этого рубежа жить непосредственно для служения человечеству. Меня чрезвычайно занимало и то, какое значение имеет для меня лично слово Иисуса: «Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее». Теперь это значение было найдено. Кроме внешнего счастья, я владел теперь и внутренним.

Какого рода будет запланированное мною будущее дело, мне тогда еще не было ясно. Вести себя я предоставил обстоятельствам. Твердым оставалось только, что это должно быть непосредственно человеческое, пусть даже и малозаметное служение» [3].

«Моя мысль... устремлялась к абсолютно личному и независимому действию. Хотя я решился, если будет нужно, поставить себя на службу организации, меня все же не покидала надежда найти в конце концов такую деятельность, которой я смог бы посвятить себя как отдельный и свободный человек. То, что это сильное желание исполнилось, я всегда воспринимал как великую, постоянно переживаемую милость.

Однажды утром, осенью 1904 г., я нашел на своем письменном столе... один из зеленых журналов, в которых Парижское миссионерское общество ежемесячно информировало о своей деятельности... я машинально раскрыл положенный мне на стол вечером, в мое отсутствие, журнал... И тут на глаза мне попалась статья под заглавием «В чем нуждается миссия в Конго?» В ней... выражалось сожаление, что в миссии не хватает людей для ее трудов в Габоне — северной провинции колонии Конго. В то же время она выражала надежду, что этот призыв побудит тех, «на ком уже остановился взгляд Учителя», предложить себя для этой весьма необходимой работы. В заключение говорилось: «Церковь нуждается в таких людях, которые на призыв Учителя просто отвечают: «Иду, Господи»».

Закончив чтение, я спокойно принялся за свою работу. Поискам пришел конец.

Несколько месяцев спустя я провел свой 30-й день рождения подобно человеку из притчи, который хочет построить башню и вычисляет, «имеет ли он, что нужно для совершения ее». В результате я решил теперь осуществить свой план чисто человеческого служения в Экваториальной Африке» [4].

В период наивысшего духовного подъема Альберт Швейцер с 1905 по 1912 г. изучает медицину, продолжает читать лекции на богословском факультете, которые все больше характеризуются дискуссией с методом мышления, свойственного современному естествознанию, изучением сопоставления «мыслительного познания универсального бытия и отношения к нему индивидуального человеческого бытия в гуманитарных науках с познанием, вытекающим из регистрации отдельных проявлений бытия» в

[1] Christoph Blumhardt. Eine Auswahl aus seinen Predigten, Andachten und Schriften. Hrsg. von R. Leigune. B. 1. S. 349.
[2] Родительский пасторский дом в Эльзасе.
[3] А. Швейцер. Из моей жизни и мысли. 1931, с. 70 и далее.
[4] Там же, с. 73 и далее.

естествознании. Наряду с этим проходила широкая концертная деятельность европейского значения. Швейцер сохранил за собою даже воскресные проповеди, несмотря на трудную борьбу с физической усталостью.

Произошла действительно тяжелая разлука с богатыми, излюбленными поприщами деятельности, когда в 1912 г. Швейцер оставил всё, закончил свои последние литературные труды и в качестве молодого врача вместе с молодой женой стал готовиться к отъезду в Африку. В 1913 г. он основал ставшую впоследствии знаменитой тропическую больницу Ламбарене, развернув здесь обширную врачебную деятельность. Начало первой мировой войны усугубило те большие сомнения Альберта Швейцера, которым он уже давно подвергал современную культуру Европы и «белой расы» и ее дальнейшие перспективы.

В настоящей культуре утверждение этого нашего мира и культурного оптимизма должно быть связано с фундаментальной этической позицией, которую, в глазах Швейцера, современная культура все в большей степени утрачивает. «В европейском мышлении нового времени происходит трагедия, заключающаяся в том, что, в результате медленного, но неудержимого процесса, связи, существующие изначально между позитивным восприятием мира и жизни, с одной стороны, и этикой — с другой, ослабляются и наконец полностью исчезают»[1]. «Важнейшее в культуре — это этическое совершенство отдельного человека в обществе... Поколению, которое поверило в имманентный, спонтанный и естественно происходящий прогресс и сочло, будто оно больше не нуждается в этических идеалах, а может идти вперед только на основе умения и знания, ситуация, в которую оно тогда попало (т. е. война), предоставила страшное доказательство заблуждения, в которое оно впало»[2].

Восстановление культуры, по Швейцеру, возможно лишь при условии воссоединения научного прогресса и этики. Он искал основной принцип такой этики, которая обеспечила бы возможность указанного воссоединения культурного оптимизма и нравственности.

Аксиома, которую он нашел во время одного утомительного путешествия по Конго, гласила: «Уважение к жизни». «Добро означает: сохранять жизнь, способствовать жизни, придавать величайшую ценность жизни, способной к развитию. Зло — это: уничтожать жизнь, вредить жизни, сковывать жизнь, имеющую задатки развития».

Перед окончанием первой мировой войны (1917 г.) Швейцер был интернирован в одном французском лагере, как гражданское лицо. Там он нашел время развивать далее свою философию культуры. За столом, на котором он нарисовал для себя клавиши органа, он упражнялся в органной игре. Поэтому после войны он был в состоянии заработать необходимые средства для продолжения своей работы в Африке путем организации концертов и докладов. В 1924 г. он снова отправился в Ламбарене, который все больше и больше отстраивал в последующие годы.

В 1952 г. Альберт Швейцер получил Нобелевскую премию мира. Этой премией была по достоинству оценена его деятельность, направленная на примирение народов и рас. Он использовал этот случай для того, чтобы в своей благодарственной речи предостеречь человечество от опасности ядерного вооружения и призвать народы к сохранению мира («Проблема мира в современном мире», 1954). С этого времени он постоянно делал подобные воззвания, например, в серии передач радио Ослау зимой 1957/58 г. В 1965 г. окончилась его богатая, плодотворная жизнь.

б) Рассказ о важнейших моментах жизни Альберта Швейцера уже показал, почему его пример столь важен для евангелических христиан. Здесь мы видим органическое единство мысли и действия, которое родилось из серьезного отношения к призыву христианского благовествования любви к ближнему и из благоговения перед творческой силой Бога, Подателя всякой жизни. Самое точное мышление, глубочайшие познания без дел любви, которые следовали бы за ними, казались Швейцеру бессильными и лишенными абсолютного притязания на истину. С другой стороны, чистый активизм без рефлектирующего мышления был для него бессмысленным и безнадежным делом. Альберт Швейцер умел объединять то и другое в «уважении к жизни» и в служении ей. В этом заключается великое влияние, которое он оказывает и ныне.

III. Дитрих Бонхёффер (1906—1945)

а) Дитрих Бонхёффер был сыном известного психиатра и университетского профессора Карла Бонхёффера. Д. Бонхёффер изучал богословие в Тюбингене и Берлине, а в 1930 г. получил доцентуру в Берлинском университете по систематическому богословию. С 1930 по 1931 г. он был доцентом в Федеральной богословской семинарии Нью-Йорка. В 1931 г. он стал студенческим пастором в Берлине и молодежным секретарем Всемирной федерации по сотрудничеству Церквей. В 1933 г. он был пастором в Лондоне. Со времени заседания в г. Фане в 1934 г. он стал членом Всемирного Совета Церквей с совещательным голосом. С 1935 г. он — руководитель проповеднической семинарии Исповеднической Церкви в Финкенвальде. В 1936 г. национал-социалистские административные органы Берлинского университета лишили его ученых степеней (venia legendi), как «недостойного». В 1937 г. впервые была распущена про-

[1] А. Швейцер. Из моей жизни и мысли. 1931, с. 133.
[2] Там же.

поведническая семинария в Финкенвальде. В 1938 г. Бонхёфферу запретили проживать в Берлине. В 1940 г. проповедническая семинария была упразднена во второй раз, и Бонхёффер был лишен права публичных выступлений. В 1941 г. ему запретили также и писать. Несмотря на это, он все же продолжал исполнять обязанности члена братских советов Исповеднической Церкви. Члены его семьи находились в рядах движения Сопротивления против Гитлера; Дитрих Бонхёффер примкнул к ним. В 1942 г. на шведской территории состоялась знаменитая встреча с английским епископом Чичестерским Дж. Беллом, во время которой Бонхёффер попытался через Белла информировать английское правительство о наличии движения Сопротивления. Сегодня мы знаем, что английское правительство не приняло к сведению эту информацию от епископа Белла.

В 1943 г. Бонхёффер был арестован и долго сидел в тюрьме Тегель безо всякого судебного процесса. К концу войны он находился в концлагере Флоссенбюрг; чтобы не дать ему возможности попасть в руки союзников, он был убит эсэсовцами (в 1945 г.).

б) Трудно в достаточной мере описать влияние Дитриха Бонхёффера в Евангелической Церкви сегодня. Оно сказывается в разных направлениях, тогда как многие члены общин выискивают о д и н аспект деятельности Бонхёффера; более того, некоторые противоставляют Бонхёффера, как провозвестника пути будущей Церкви, Бонхёфферу, «обращенному вспять», сталкивая таким образом Дитриха Бонхёффера с Дитрихом Бонхёффером. Однако, при наличии достаточной объективности, никто не может отрицать, что личность Дитриха Бонхёффера при всем многообразии своих импульсов все же явно отлита из о д н о г о металла, что разные линии его развития сходятся в едином центре.

По своему происхождению Дитрих Бонхёффер, так же как и Альберт Швейцер, был чрезвычайно одаренным отпрыском так называемого «культурного протестантизма», т. е. он положительно относился к науке и культуре своего времени. Поэтому, когда он отдался богословию, то почти само собою разумелось, что он решил представлять его на самом высоком научном уровне и заранее наметил себе университетскую карьеру. Конечно, для него было характерным то, что для своей докторской диссертации и в своих лекциях он обратился к понятию Церкви, а затем и то, что пожелал представить Церковь не как догматическое, отвлеченное понятие, а как связь экклезиологии «Тела Христова» Нового Завета с социологическим эмпирическим опытом. Его занимало «диалектическое богословие» Карла Барта с его требованием конкретного послушания в вере спасающему слову Божию.

Как и многих других молодых пасторов и викариев его времени, борьба Исповеднической Церкви подвергла его очень большим испытаниям. То, что его богословие впоследствии было связано с его личными, найденными в вере и молитве жизненными решениями, определенно придало значительность и его дальнейшему богословскому развитию.

Эти жизненные решения привели его, как христианина Исповеднической Церкви, на путь лишений и к изменению жизненного пути, согласно требованию живого слова Божия, что для представителя «культурного протестантизма» вовсе не было само собою разумеющимся.

Так, избранный совсем молодым в важнейшие экуменические органы в качестве члена с правом совещательного голоса, он с определенного момента практически отошел от сотрудничества с ними, потому что ему казалось, что этого требует от него верность делу, порученному ему Исповеднической Церковью — руководству проповеднической семинарией. Было необходимо основательно наладить эту работу, а частые отлучки, связанные с экуменическими делами, ей бы повредили; экуменические потребности не могли в его глазах сравниться с задачами, с которыми он один мог справиться в проповеднической семинарии. Только когда его Церковь явно требовала этого, он занимался и экуменическими делами, не чуждаясь, таким образом, экуменического движения.

Когда ему представилось необходимым повести пасторское служение и душепопечение в Церкви по новым путям, где общая жизнь (vita communis) «братьев» должна была сообщить им новую глубину жизни в чтении слова Божия и в размышлении, он отказался от дружбы с близкой ему молодой девушкой, поскольку обручение и бракосочетание показались ему в тот момент помехой основанию «братского дома» при проповеднической семинарии [1].

Когда труды для Исповеднической Церкви угрожали ему утратой высоких университетских степеней, он охотно отказался от научной карьеры в пользу служения Церкви. Ради них он никогда не шел на компромиссы.

Уже тогда, когда Дитрих Бонхёффер был экуменическим молодежным секретарем, его сердцу была близка деятельность для достижения международного мира. Он был *убежден в том, что христианин не может проходить военную службу.* Будучи убежденным пацифистом, он твердо решил отказаться от военной службы — особенно в государстве национал-социалистской диктатуры. От тяжелых последствий такого поведения друзьям удалось спасти его только тем, что они выхлопотали для него новое

[1] Позднее, незадолго до ареста, он обручился с нею, когда планы по устройству братского дома были сорваны вмешательством национал-социалистского правительства.

приглашение в Америку (1939 г.). Когда вспыхнула война, ему было бы лучше остаться в эмиграции. Однако Бонхёффер решил вернуться в Германию. Он был убежден в том, что, не разделив судьбу народа, он не мог бы уже больше проповедовать немецкому народу Спасителя и Искупителя Иисуса Христа, в Котором народ будет особенно нуждаться после своего совращения Гитлером и пагубных последствий этого совращения. В связи с этим он даже готов был повиноваться призыву на военную службу [1].

Последним шагом, которого потребовал у Дитриха Бонхёффера новый уровень его взглядов в условиях конкретной ситуации, было присоединение к движению Сопротивления с твердой целью свержения правительства и прежде всего устранения Гитлера. Как и для всех христиан, участников движения Сопротивления, это решение было для Бонхёффера очень тяжелым, ибо включало готовность к кровопролитию. Но он счел это своим долгом, когда ему сказали, что́ именно от него в данном случае потребуется. Тем самым он пришел к выводу, что могут быть такие ситуации, когда лучше уничтожить одного злодея гигантских масштабов, на руках которого запеклась кровь миллионов людей, особенно евреев Европы, чтобы избавить людей от дальнейших чудовищных преступлений этого выродка, чем, пассивно страдая, принимать такие убийства и преступления и тем самым допускать их совершение в дальнейшем. Однако при этом для Бонхёффера оставалось в силе изречение Иисуса: «Взявшие меч мечом погибнут», и он считал, что верующий, который в силу необходимости — из любви к ближнему — берется за меч, должен отнести это изречение к себе, почитая собственную возможную гибель от меча за суд Божий над раздором, человеческой злобой и агрессивностью. С таким настроением переносил он свое заключение в гестаповской тюрьме.

Я сказала, что богословское мышление Бонхёффера нельзя отделять от только что описанных жизненных решений. Испытания христиан Исповеднической Церкви в условиях фашистской диктатуры заставили его заново поставить вопрос о христианской этике. В своей книге «Die Nachfolge» (т. е. последование Христу) он считает этику Нагорной проповеди основой жизни христианина. Позднее ему стало ясно, что односторонняя ориентировка христианина на Нагорную проповедь в законническом духе может привести его к ложному отречению от мира, в гетто религиозной самоудовлетворенности. Поэтому во время войны — также и в тюрьме — он работал над такой этикой, в которой деятельность христианина в мире должна осуществляться по Божественному «мандату»; при этом многообещающим представлялось эсхатологическое размежевание этапов предпоследнего, как вклада в формирование и устройство мира, и последнего, как подготовки к предстоянию пред судом Христовым и к вхождению в Царство Божие. Тем самым христианам раскрывались глаза на мир без ослабления безусловности и категоричности божественных норм. Эта «Этика», листки из которой контрабандным путем выносились из тюрьмы, осталась в виде фрагмента.

Молитвенником для многих немецких евангелических христиан стали письма, которые Бонхёффер писал из тюрьмы и которые были изданы его другом Эберхардом Бетге под заглавием «Сопротивление и смирение». Здесь перед нами предстает 37-летний богослов, который казалось бы в полной изоляции тюрьмы, чрез контакт с агностиками — с неверующими товарищами по заключению — пришел к новому переосмыслению задач христианства в «повзрослевшем», как он говорил, мире. Он бился тогда над вопросом, нельзя ли найти такой язык, которым можно проповедовать Христа человеку, применяющему всю силу своего творчества для строительства современного мира, не напоминая ему сначала в условной манере о болезни, страдании, смерти и всех теневых сторонах земной «юдоли». Он искал язык, свободный от традиционного, «религиозного» (в смысле Карла Барта) мира представлений и чувств, поскольку прежний язык многие современные люди больше не понимали и не ощущали. Такой язык должен был донести спасительное, освобождающее благовестие Иисуса Христа этим «повзрослевшим» людям без порабощающей опеки со стороны Церкви и проповедников.

При этом особенно важным было для него осознание того, что Божественный авторитет не требует никакого порабощения, никакого ущемления прав человека, но признание этого авторитета дает людям свободу перед лицом всех высокомерных, чисто человеческих авторитетов; что в условиях диктатуры лжи и вопиющего к небу бесчеловечного бесправия Бог помогает тому, кто не хочет убивать, лжесвидетельствовать или обкрадывать своего ближнего. Строгие заповеди Божии: «Не убивай», «Не произноси ложного свидетельства» и т. д. — в ушах человека, желающего оставаться порядочным и добрым в такой обстановке, которая принуждает его совершать как раз такие дела, звучат как утешение: «Тебе не нужно убивать», «Тебе не нужно произносить ложного свидетельства» — «Бог не хочет этого». Бонхёффер знал слабость и растерянность человека, подверженного насилию фашистской диктатуры. Он утешал его тем, что сам Иисус Христос влечет его к Себе, к Своему кресту и тем самым — к Своему воскресению. После новогоднего праздника 1943 г. его друзья с особенным воодушевлением читали окружное письмо Бонхёффера, дававшее обзор десяти лет гитлеровского господства. В этой статье «Десять лет спустя» он спрашивал о причи-

[1] Этот призыв потом не состоялся. Был призван его ближайший друг, который и прошел эту службу.

нах «глупости» столь многих немецких современников, которые либо не видели преступлений нацистского режима, либо не хотели видеть, либо считали их необходимыми для своего народа, либо и вовсе не считали их преступлениями. Бонхёффер считает, что «глупость» эту следует объяснять не с физико-биологических позиций, а только с богословских, как нечто такое, что раньше называли «ослеплением». Безответственному рабству такого ослепления он противопоставлял «чудесную свободу чад Божиих», которую он засвидетельствовал в стихотворении, написанном тоже в тюрьме. Это стихотворение представляет собою совершенно личную краткую исповедь всех его исканий христианского образа жизни в современном мире.

Вехи на пути к свободе

Дисциплина

Если ты хочешь свободу найти, научись-ка сначала дисциплинировать чувства и душу свою, дабы страсти, так же как члены твои, не швыряли тебя произвольно. Пусть целомудренны будут и тело, и дух твой, чтоб полностью только лишь тебе одному они подчинялись, чтоб в послушании стремились к цели, поставленной свыше. Тайну свободы никто не познáет, коль нет дисциплины.

Деяние

Смело лишь правду творить, а не то, что придется на выбор, храбро реальное взять, а не плавать в пределах возможных. Нет, не в побеге от мыслей свобода, а только в деянье. Прочь колебанье трусливое! В бурю событий бросайся, лишь опираясь на заповедь Божью и веру свою, — и с ликованьем твой дух сразу обнимет свобода.

Страдание

О, превращение дивное! Сильные руки твои связаны, обречены на безделье. Бессильно взираешь ты на финал своих дел. Но, вздохнувши свободно, вручаешь правду спокойно, уверенно в более сильные руки, этим довольствуясь. Пусть же одно лишь хотя бы мгновенье ты прикоснулся к блаженной свободе и тотчас, немедля Богу ее передал, дабы Он завершил ее славно.

Смерть

Смерть — торжество величайшее, веха к вечной свободе! О, приходи, низложи тяжелые цепи и стены нашего смертного тела и нашей души ослепленной, чтоб наконец нам узреть то, что нельзя было здесь. Свобода! Тебя в дисциплине, деянье, страданье мы ищем. Лишь умирая, тебя познаём мы в Божественном лике [1].

Профессор-протоиерей Ливерий ВОРОНОВ (Ленинград)

КРЕЩЕНИЕ И ПРИНАДЛЕЖНОСТЬ К ЦЕРКВИ. ВЗГЛЯД НА СОСТОЯНИЕ НЕКРЕЩЕННОГО ЧЕЛОВЕКА

(По учению святых отцов до IV—V в.)

Вопрос о крещении как благодатном акте сочетания обращенного и уверовавшего человека со Христом Спасителем в теле Его Церкви привлекал к себе внимание еще древних богословов II—III вв. Как видно из их творений, для них были совершенно несомненными следующие истины:

1) Чтобы спастись, человек должен вступить в теснейшее общение со Христом, в Личности Которого, как в источнике, сосредоточены все приобретенные Им в искупительном подвиге необходимые для нашего спасения блага и дары.

2) Личное спасение верующего совершается не чрез одно лишь непосредственное нравственное единение индивидуума с Искупителем, но чрез таинственно-благодатное вчленение и последующую жизнь в оживотворяемом и одушевляемом Духом Святым теле Церкви, Главой (т. е. постоянным и неотъемлемым живым Основанием) которой является Богочеловек Господь Иисус Христос.

3) Господу угодно было указать и завещать единственный способ вчленения в тело Церкви Христовой — таинственный акт крещения водою и Духом Святым.

В свете этих фундаментальных догматических положений приобретают живой интерес все многочисленные подробности древнецерковного святоотеческого понимания и учения о таинстве крещения как о «вратах в Церковь».

Св. Иустин Мученик, упомянув о действиях Слова и Духа пророческого в Ветхом Завете, следующим образом подчеркивает качественно новый характер облагодатствования людей в Новом Завете: «Святой Дух почил, т. е. перестал (действовать), когда пришел Тот, с явлением Кого... Он должен был на время удалиться», чтобы, «почив на Нем (Иисусе Христе), снова, как предсказано... сделаться да-

[1] Д. Бонхёффер. Изд. «Этика», 1949, с. 3.

рованиями, подаваемыми Им (Христом) *от благодатной силы того* Духа верующим в Него (Христа)» (Dial. c. Triph., cap. 62, 87).

Нет сомнения, что речь идет здесь о сосредоточении всех благодатных сил Духа Божия, Духа, неотделимого от Бога Слова, на богочеловеческом существе Иисуса Христа. Прекратилось ветхозаветное откровение и частичное облагодатствование немногих избранных (пророков и праведников) — служителей Промысла Божия, готовившего мир к принятию грядущего спасения. Сила Духа Святого всецело почила на Иисусе Христе, дабы впоследствии истекать от Него на всех верующих в основанной Им Церкви. Св. Иустин указывает, по-видимому, и самый момент этого решительного поворота в истории духовной жизни человечества. Таким моментом было крещение Иисуса Христа, во время которого произошло схождение на Него Духа Святого, совершившееся, по выражению св. Иустина, «для людей» (Dial., cap. 88). Вряд ли это последнее выражение указывает на простую видимость, на простое символическое и приспособительное к пониманию людей обнаружение истинного богосыновства Иисуса, свойственного Ему и до крещения. Скорее оно говорит о том, что при крещении на Иордане человечество Бога Слова было, по благоволению Отца, равно как и Самого Сына, объективно и действительно облагодатствовано «для людей» всей полнотой присутствия на Нем нисшедшего на Него Святого Духа. Отныне Иисус Христос, и по Своему человечеству «исполненный Духа Святого» (Лк. 4, 1), становится единственным непосредственным и вседостаточным богочеловеческим Источником будущего облагодатствования всех спасаемых через веру людей. С крещения во Иордане человеческого естества Христа Спасителя начинается поэтому бытие Церкви как «нового творения» (2 Кор. 5, 17), хотя обновляющая сила Духа Святого до времени искупительных страданий и воскресения Христова пребывает как бы в потенциальном состоянии, концентрируясь всецело и исключительно в богочеловеческой Личности Главы Церкви (см. Ин. 7, 37—39).

Цитированные выше слова св. Иустина прекрасно подтверждаются и восполняются следующим замечательным местом из Послания к Диогнету: «Вечно Сущий ныне провозглашен (λογισθείς) Сыном (срав. Мф. 3, 17). Чрез Него обогащается Церковь и благодать, распространяясь, множится в святых» (Ep. ad Diogn., cap. 11). Здесь мысль писателя как бы невольно обращается от крещения Главы Церкви к последующему крещению самой Церкви в день Пятидесятницы.

У св. Иринея Лионского также находим мысли, подтверждающие древнецерковное убеждение в существовании глубокой внутренней связи между облагодатствованием человечества Христа и освящающей силой Духа Святого, действующей в Церкви. На Христа Спасителя Дух Святой сошел именно для того, чтобы «привыкать обитать в роде человеческом... творя в людях волю Отца и обновляя их от ветхости во обновление Христово» (Contr. haeres., III, 17, 1). Характеризуя новозаветное время, св. Ириней говорит, что Дух Святой «в последние времена новым образом излился на нас.. от чего верующие Богу и следующие Его Слову получают даруемое от Него (Слова) спасение» (там же, IV, 33, 15). Дар Духа Святого, ниспосланный «на всю землю» Словом, св. Ириней называет даром «Духа, носящегося над Церковью» (там же, III, 11, 8).

Отцы Церкви IV в., полностью разделяя наследованное ими древнецерковное учение, изложенное нами в трех пунктах, стремились раскрыть его нагляднее и полнее. Так, св. Кирилл Иерусалимский говорил в своих огласительных поучениях, что Дух Святой сошел на Иисуса Христа для того, чтобы, «по изъяснению некоторых, начатки и преимущественные дары Святого Духа, сообщаемые крещаемым, были сообщены человечеству Спасителя, подающего таковую благодать (Catech., XVII, 9). В другом месте он утверждал, что Христос крестился, «чтобы крещаемым даровать Божественную благодать... чтобы мы, став причастниками пришествия Его во плоти, сделались общниками Божественной Его благодати» (там же, III, 11).

Решительно утверждая, что непосредственным источником нашего благодатного освящения является Спаситель Богочеловек, св. Кирилл подробно говорит о том, что крещаемые получают благодать Отца чрез вочеловечившегося Сына только в Церкви, где обитает и действует Дух Святой, ее Освятитель. «Жизнь в подлинном и истинном смысле есть Отец, Который чрез Сына во Святом Духе источает небесные дары» (Catech., XVIII, 29). Дух Святой есть «Освятитель всех сотворенных Богом чрез Христа разумных существ — и ангелов и человеков» (там же, XVII, 2). В Ветхом Завете Его освящающая благодать подавалась «отчасти», а в Новом Завете совершается «обильное даяние благодати» (там же, XVI, 25, 26). «Там приобщились Святого Духа, а здесь всесовершенно крещены (αὐτοτελῶς ὁραπτισθήσαν) Им» (там же, XVII, 18). Ныне Дух Святой действует как «Утешитель и Освятитель Церкви» (там же, XVI, 14), в Котором «мы имеем от Бога великого споборника и покровителя... вспомоществующего немощи нашей» (там же, XVI, 19, 20).

Первоначально Дух Святой сошел на апостолов в день Пятидесятницы. Обилие этого облагодатствования св. Кирилл выражает путем сравнения с излиянием «духовной воды», наполнившей дом, все проникающей и всецело объявшей апостолов. «Как погружающийся в водах и крестящийся отовсюду окружается водами, так и Духом

крещены они были всецело» (Catech., XVII, 14). Но в лице святых апостолов была, по мысли св. Кирилла, крещена Духом Святым, всецело погружена в Его благодать, облечена Его силой основанная Христом Церковь. И это крещение Церкви совершилось для того, чтобы креститься и облечься благодатью мог в ней каждый верующий во Христа.

Древнецерковное учение о крещении характерно тем, что в нем, как правило, нет резкого разграничения между описаниями действий, которые теперь именуются соответственно таинствами Крещения и Миропомазания. В крещении «водою и Духом», согласно учению древних святых отцов, начинается процесс усвоения человеком спасения, даруемого во Христе. Человек получает при этом, по выражению св. Кирилла, «сугубую благодать» (Catech., IV) или «благодать чрез воду» и «благодать Духа». Происходит это последовательно, т. е. крещение «водою и Духом» разделяется на два акта, из которых первый (крещение «водою») есть то, что мы теперь называем собственно крещением, а второй (крещение «Духом») тождествен по своей внутренней стороне с нашим таинством Миропомазания.

В обоих актах происходит воздействие на человека Святой Троицы, преимущественно же Сына Божия и Духа Святого, Которые, по древнегреческому уподоблению, являются как бы «двумя руками» (срав. Пс. 118, 73), коими Бог Отец совершает домостроительство человеческого спасения. Нельзя, конечно, резко разделять благодать Христову от благодати Святого Духа: первая не может быть без второй (на чем настаивал в особенности св. Киприан Карфагенский; см. его Послание к Помпею, п. 5), и, наоборот, Дух не освящает без Христа Сына Божия (св. Василий Великий во многих местах). Тем не менее можно до некоторой степени различать «благодать воды» от «благодати Духа» (св. Кирилл Иерусалимский. Catech., III, 4). Первая — по преимуществу Христова, хотя «нет дара, который подавался бы без Духа» (св. Василий Великий. De Spir. S., XXIV, 55), и потому благодать в воде — от присутствия Святого Духа, Который и делает нас «общниками благодати Христовой». Вторая благодать есть по преимуществу благодать Святого Духа (по св. Киприану, «небесная благодать», следующая за «прощением Христовым»; см. его Послание к Магну, п. 14). Выражаясь языком св. Кирилла, можно, кажется, сказать, что Христос действует в «благодати воды» вместе с Духом, а в «благодати Духа» чрез Духа (см. А. Катанский. Учение о благодати Божией в творениях древних святых отцов и учителей Церкви до блаж. Августина. СПб., 1902, с. 147).

Оба вида благодати необходимы для человека. «Крещенный водою, но не сподобившийся Духа, не имеет совершенной благодати». Но, с другой стороны, и «после благодати Духа, полученной в чрезвычайных случаях некрещенными (пример Корнилия сотника и бывших с ним — Деян. 10, 44), необходимо «креститься во имя Иисуса Христа», чтобы, по выражению св. Кирилла, «и тело приобщилось благодати чрез воду» (Catech., III, 4). Под «телом» следует здесь, по-видимому, разуметь всю вообще духовно-телесную природу человека, крещаемого в воде, природу, носящую на себе печать повреждения и — для ее уврачевания — приводимую посредством «благодати воды» в теснейший контакт с богочеловеческим существом воплотившегося Сына Божия, нашего Искупителя. Крещение «водою» необходимо, по мысли святого отца, именно потому, что оно приводит нас в соприкосновение со Христом как Богочеловеком. Чрез погружение в воду, освященную Крестившимся некогда в водах Иорданских, происходит не простое восприятие духом человека силы, исходящей непосредственно от Бога как Абсолютно духовного Существа, но цельная, страждущая по причине грехопадения и его последствий, человеческая природа крещаемого как бы погружается в благодатное богочеловеческое естество Христа (срав. Гал. 3, 27). Св. Кирилл хочет подчеркнуть полноту нераздельного и всеобъемлющего проникновения Духом Христовым всей духовно-телесной природы крещаемого, когда говорит, что апостол Петр повелел Корнилию и бывшим в его доме креститься во имя Иисуса Христа (Деян. 10, 48), «чтобы и тело приобщилось благодати чрез воду», а крещаемый «получил запечатление водою», т. е. проникся «духовной водой» благодати Святого Духа до самых глубин своего существа. *Еще более оттеняется эта мысль о полноте проникновения Духом Христовым* всей природы крещаемого в воде человека при описании св. Кириллом «крещения» апостолов Духом Святым в день Пятидесятницы, которое рассматривается им как бы по аналогии с «крещением водою». «Как погружающийся в водах и крестящийся отовсюду окружается водами, так и Духом крещены они (апостолы) были всецело» (Catech., XVII, 14). Крещение водою совершается, чтобы мы «сделались общниками Божественной Его (Христа) благодати, став причастниками пришествия Его во плоти» (там же, III, 11). Этот полный контакт с богочеловечеством Христа необходим для того, чтобы крещаемый получил возможность умирать греху, сопогребаться для ветхой, душевной жизни века сего и совосставать для новой, духовной жизни века грядущего при непрерывном общении с врачующим его природу Христом Спасителем, в Которого он облекся (Гал. 3, 27) и Дух Которого живет в нем (Рим. 8, 9; срав. Рим. 6, 4—11; Еф. 4, 22; Кол. 2, 12 и св. Кирилл Иерусалимский. Catech., III, 11).

Крещение Духом рассматривается святыми отцами как естественное и необходимое продолжение крещения водою. Если в крещении водою имеет место дарова-

ние нового духовного бытия («рождение от воды и Духа» — Ин. 3, 5), то в крещении Духом вновь рожденному сообщаются дары, необходимые для полноценной жизни «не по плоти, но по Духу» (Рим. 8, 1). Совершается это подаяние духовной благодати «соответственно устройству того, кто ее принимает» (Catech., XVI, 12), т. е., по-видимому, с учетом индивидуальных особенностей и душевного склада крещаемого. «Единовидный Дух Божиим мановением и о имени Христовом производит многие добродетели»: мудрость, целомудрие, милосердие к бедным, воздержание, силу к совершению подвигов и т. п. Одним из даров Духа является и вера, «превыше человеческих сил действенная» (там же, V, 11).

Заслуживают внимания те рассуждения святых отцов, в которых они говорят о постепенности облагодатствования, сопоставляя акты крещения водою и Духом с известными евангельскими событиями: дуновением Христовым по воскресении (Ин. 20, 22) и сошествием Святого Духа на апостолов в день Пятидесятницы (Деян. 2, 2—4).

Св. Василий Великий так объяснял смысл дуновения Христова: «Обновляя человека и снова возвращая ему ту благодать, которую вдунул в него Бог и которую человек погубил, Господь дунул в лице ученикам» (De Spir. S., XVI, 39). «Дух есть живая Сила и естество Божественное.... неизреченно чрез дуновение сообщенное человеку и в чувственном образе, какому научил Господь, опять Им восстановленное (Ин. 20, 22). Ибо нужно было, чтобы с первозданной новизной согласовалось и нынешнее возобновление» (Adv. Eunom., lib. V).

Св. Кирилл Иерусалимский, упомянув о дуновении Христовом в день воскресения, говорит: «Хотя теперь дает благодать, однако обещает еще более ущедрить... (Христос как бы) говорит ученикам: примите пока благодать, сколько можете вместить, но ожидайте и большей... Теперь примите отчасти, а тогда будете носить всесовершенно». Вслед за тем тот же святой отец так рассуждает о событии Пятидесятницы: «Снисшел же (Дух Святой) для того, чтобы облечь силой и крестить апостолов... Не частная это благодать, но всесовершенная сила» (Catech., XVII, 12, 14).

Таким образом, согласно представлению святых отцов, как правильно отмечает проф. А. Катанский, «с апостолами происходило — относительно постепенного освящения благодатью Святого Духа — нечто подобное тому, что происходит с нами, причем св. Василий Великий дуновение Христово уподоблял крещению водою, а св. Кирилл Иерусалимский сошествие Святого Духа — крещению Духом» (А. Катанский. Цит. соч., с. 173).

Своеобразным синтезом приведенных отеческих высказываний является рассуждение св. Иоанна Златоуста. Подобно св. Кириллу и св. Василию Великому, он смотрит на дуновение Христово в день воскресения как на «обновление создания», на «возвращение созданию древней жизненной силы», сообщенной дуновением при творении (Быт. 2, 7), но потерянной чрез преступление преслушания. Это не что иное, как возрождение падшей человеческой природы, дарование ей новой благодатной жизни, *возбуждение к борьбе* с греховностью. Господь «говорит: мир вам, и сие рек дуну и глагола им: приимите Дух Свят. Он видел, что человеческая природа изнемогает под тяжестью греха и уклоняется от борьбы по слабости; поэтому Он восполняет недостаток ее силою Духа... чтобы, восприяв от благодати то, чего не имела... она вышла на борьбу возбужденная силою Духа» (Homil. in Ascens. Dom. J. Chr., n. 4). Для апостолов, по мысли Златоуста, дуновение Христово имело то же значение, что для нас — крещение водою, хотя с этим значением и соединялось, конечно, дарование особого, только апостолам и их преемникам свойственного, права и власти совершать таинства над другими людьми. Возможно, что слова: «Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, (на том) останутся» (Ин. 20, 23) — указывают, прежде всего, на власть совершать крещение во имя Святой Троицы, возрождать от жизни греховной (срав. А. Катанский. Цит. соч., с. 250).

Апостолы, по мнению Златоуста, были еще до страданий Спасителя крещены крещением Иоанновым, т. е. крещением покаяния, в котором и получили «залог воды», или некое подготовительное предочищение к таинству Крещения, совершенное по их вере с использованием лишь символического омовения водой. Этот залог был затем восполнен: сперва в «крещении всыновления», совершенном посредством дуновения, последовавшего за откровением воли Триединого Божества (см. Ин. 20, 21—22) о примирении людей с Богом и спасении их в недрах Церкви, посланной в мир; затем — в событии Пятидесятницы, когда Господь «к крещению во имя Троицы присоединил крещение Духом» (Homil. in Ascens. Dom. I. Chr., nn. 13, 14).

Крещение водою и Духом рассматривалось святыми отцами как *начало воссоздания* человека по образу Божию (Кол. 3, 10), начало становления «сообразными образу Сына» (Рим. 8, 29), т. е. подлинными сынами Божиими по благодати. «Банею пакибытия и обновления Духа Святого усыновляемся мы Богу», — говорит св. Василий Великий (Adv. Eunom., lib. V). Это исправление человеческой природы представляется очень глубоким и радикальным. «Как огонь, попав в терние, — пишет св. Иоанн Златоуст, — легко истребляет его всецело, так и благодать Духа истребляет грехи людей» (De s. Pentec., hom. I, n. 5). «Вся человеческая порочность, погружаясь в купель Божественного источника, потопляется и исчезает скорее и легче искры, упавшей в необъятное море» (там же, hom. II, n. 2).

Несомненно, что при крещении водою даруется благодать «прощения грехов» (св. Кирилл. Catech., I, 5). Однако это прощение не есть простое снятие вины или юридическое оправдание грешника. «Почему эта купель называется не купелью отпущения грехов, не купелью очищения, но купелью пакибытия? Потому что она не просто оставляет нам грехи, не просто очищает нас от прегрешений, но (делает нас такими), как будто мы опять родились... не просто очищает сосуд, но снова всецело его переплавляет» (св. Иоанн Златоуст. De s. Pentec., hom. II, n. 2).

Благодать Духа Святого, полученная в крещении и миропомазании, по учению святых отцов, обитает в нас, продолжая «вспомоществовать немощи нашей» (св. Кирилл. Catech., XVI, 20), внушает добрые желания (там же, XVI, 19), укрепляет в вере и доброй воле, помогает удаляться от худых дел (там же, XVIII, 30), побуждает стремиться к совершенству (De perfect. ad Olymp.). Однако все это приносит пользу человеку лишь при непременном условии, что сам он старается «споспешествовать благодати» (св. Кирилл. Catech., III, 2). «Никакой нет пользы нам,— говорит св. Кирилл, — приобрести наименование христиан, если не будет это сопровождаться делами» (там же, VII, 14).

В крещении водою и Духом полагается «начало и основание великих благ» (св. Григорий Нисский. Orat. catech. magn., cap. XXXVI). Но внутренний, возрожденный человек подобен младенцу, который должен возрастать. «Как зародыш в матерней утробе не вдруг превращается в человека... так и (в духовном отношении) человек возрастает мало-помалу и делается мужем совершенным, в меру возраста, а не так, как некоторые говорят: (будто это так, как бы) облечься и совлечься» (преп. Макарий Египетский. Homil. XV, 41). Кроме того, не всё в человеке изменяется при крещении. Происходит только «пресечение непрерывности зла» (св. Григорий Нисский. Orat. catech. magn., cap. XXXV) и закрепляется доброе направление воли. Но крещение не уничтожает греховные привычки, и они дают себя чувствовать возвращением человека после крещения ко греху. «Как у змеи... хотя голова мертва, но хвост одушевлен еще собственной своей раздражительностью и не лишается жизненной силы, так можно видеть, что и порок, пораженный смертельным ударом, тревожит еще жизнь своими остатками» (там же, cap. XXX). «Грехи уничтожает купель, — говорит св. Иоанн Златоуст, — а привычку исправь ты» (Ad illum. Catech., II, n. 3). Поэтому получившему благодать крещения предстоит еще много потрудиться и многое совершить для своего нравственного обновления и усовершенствования, при вспомоществующем его усилиям действии благодати. Характерны в этом отношении следующие слова св. Григория Нисского: «Приидите, благословенние Отца Моего, наследуйте уготованное вам Царствие... За что? Не за то, что облеклись одеждой нетления, не за то, что омыли грехи ваши, но за то, что совершили дела любви» (Or. adv. eos, qui differ, bapt.).

Естественно, что святые отцы, предостерегая от легкомысленного отношения к таинствам Крещения и Миропомазания, внушали своим не крещенным еще слушателям, чтобы они усиленно готовились к принятию этих таинств посредством духовно-нравственных упражнений и подвигов. «И прежде я говорил, и теперь говорю и не перестану говорить, — заявлял св. Иоанн Златоуст, — что кто не исправил худого поведения и не постарался сделать для себя добродетель легкой, тот пусть и не крестится» (Ad illum. Catech., II, n. 2). Впрочем, это предупреждение имело в виду, конечно, лишь крайне беспечных и легкомысленных людей, склонных смотреть на таинство лишь как на легко доступное и не требующее усилий прощение всех грехов. Что же касается лиц, которые, добросовестно исполняя все предписанное для оглашенных, не решались, тем не менее, приступить к крещению из-за крайне острого ощущения своей греховности, недостоинства и неподготовленности, то им святые отцы советовали иное. Так, св. Григорий Нисский утверждал, что из двух зол меньшее: удостоившись спасительного крещения, снова впасть в грех, чем «кончить жизнь непричастным благодати крещения» (Or. adv. eos, qui differ. bapt.). Рассуждая таким образом, святые отцы руководствовались той уверенностью, что, хотя благодать Святого Духа «может приближаться или удаляться» от человека, в зависимости от его духовно-нравственного состояния (св. Василий Великий. De Spir. S., XXVI, n. 63), однако все же «Дух... сопребывает, по-видимому, некоторым образом с однажды запечатленными (хотя бы и ставшими затем недостойными), ожидая их спасения по обращении» (там же, XVI, n. 40).

Святые отцы очень твердо противостояли попыткам утвердить в качестве церковного учения разного рода снисходительные мнения о возможности спасения помимо крещения. Характерен в этом отношении, например, взгляд блаж. Августина. «Никакого вечного спасения помимо крещения Христова, — говорит он,— пусть не обещается младенцам. Не обещается оно им и Священным Писанием, которое должно быть предпочитаемо всяким рассуждениям человеческим» (De peccato, merit. et rem., I, 23).

С другой стороны, однако, большинство святых отцов не считало возможным признать за церковное учение и крайне ригористический взгляд, будто все жившие и умершие вне истинной Церкви, а также живущие и имеющие родиться и жить, но не приобщающиеся в земной жизни к жизни этой Церкви неизбежно осуждены на вечную погибель.

Не говоря уже о невозможности безоговорочно установить четкие границы истинной Церкви, за которыми безусловно исключалось бы наличие спасительного по своему действию крещения, следует иметь в виду существование множества людей, принадлежащих к нехристианским религиям или даже отрицающих любую религию по причине, которая в римско-католической догматике удачно именуется «непреодолимым неведением» истины.

Святоотеческие высказывания об участи таких некрещенных людей дают, по-видимому, основание предполагать, что «в особых и исключительных случаях Бог совершает спасение и вне богоустановленного порядка» (прот. Н. Малиновский. Православное богословие, т. IV. Сергиев Посад, 1909, с. 473), подобно тому, как «умершим до пришествия Христова открыта была возможность спасения при сошествии Иисуса Христа во ад» (там же, с. 320—325). «Позволительно предположить, что Бог Ему одному ведомыми путями может приобщить достойных из всякого народа и племени к свету Евангелия и благам искупления... Нет (также) оснований думать, что находящиеся в загробной жизни, не ведавшие Христа во время своей земной жизни, лишены и ныне возможности слышать Евангелие» (там же, т. III, с. 586).

Известно, что еще св. Ириней Лионский утверждал: «Господь снисшел в преисподняя земли, благовествуя и здесь о Своем пришествии и объявляя отпущение грехов верующим в Него» (Contra haeres. IV, 27, 2; срав. III, 20, 4). Такое понимание известного свидетельства апостола Петра (1 Петр. 3, 19) является неотъемлемой чертой восточной православной церковной и святоотеческой традиции, ярко выраженной в творениях Климента Александрийского, св. Григория Нисского, преп. Максима Исповедника, преп. Иоанна Дамаскина и других.

Св. Афанасий Великий допускал, что люди, не повинные в грехе хулы на Духа Святого, могут приносить покаяние и иметь отпущение грехов в будущей жизни, а следовательно, и усвоять плоды искупления вообще (см. Творения св. Афанасия в русском переводе. Т. IV. Изд. 1903, с. 442).

Св. Григорий Нисский признавал возможность спасения некрещенных младенцев. По его мнению, младенцы, умершие в естественном состоянии, не имеют возможности, по несовершенству возраста, вместить блаженства взрослых (в духовном отношении), но, как не совершившие личных грехов, примут участие в соответствующей их природе, низшей, младенческой степени блаженства. «Душа, не вкусившая добродетели, — пишет он, — хотя пребывает непричастною зол, следствий греха, как в начале еще не объятая недугом порока, в той жизни, которая состоит в богопознании и в общении с Богом, столько участвует на первый раз, сколько вмещает питаемое, пока, как бы некою приличною снедию, приведенная в мужество созерцанием Сущего, не соделается вместительною для большего, свободно в обилии причащаясь действительно Сущего» (К иерею. О младенцах, преждевременно похищенных смертью).

Принято считать, что Христос, являющий Себя в Церкви Искупителем, Посредником воссоединения людей с Богом и Полнотою всяких благ, пребывает вне Церкви лишь как Владыка и Промыслитель твари (см., например, у прот. Н. Малиновского. Цит. соч., т. III, с. 580). Однако, быть может, будет более справедливым сказать, что Христос — Спаситель всех человеков (1 Тим. 4, 10), что, будучи Главой Церкви, Он действует и явно и сокровенно в душах всех людей, ради спасения коих Он пришел на землю (1 Тим. 2, 4), и, следовательно, Церковь, как Его тело, простирает свое действие в той или иной степени на все человечество. Все человечество принадлежит Христу Спасителю и Его Церкви, правда, не в традиционном смысле, который связывает с понятием «принадлежности» к Церкви преимущественно наличие у ее членов определенных прав и обязанностей, а в смысле внутренней близости к любвеобильному сердцу Небесного Отца — Творца, Промыслителя и Спасителя мира и в смысле распространения на всех детей Божиих — близких и дальних (Еф. 2, 17), счастливых и несчастных — материнской заботы Церкви Христовой.

Профессор д-р Р. СЛЕНСКА (Берн)

КРЕЩЕНИЕ И ПРИНАДЛЕЖНОСТЬ К ЦЕРКВИ

В чине крещения и в учении о крещении между разными Церквами и в христианских традициях существует много различий и отклонений. И в истории Церкви постоянно возникали порою очень бурные споры о правильном исполнении и понимании крещения. Однако нельзя не усмотреть принципиального согласия в весьма широких пределах. Мы согласны в том, что 1) крещение преподается и принимается по заповеди Иисуса Христа, что 2) оно совершается во Имя Отца и Сына и Святого Духа и именно 3) водой — тройным погружением (immersio) (как это бывало еще

при Лютере) или обливанием (infusio), а также окроплением (aspersio). Мы согласны также в том, что 4) крещение однократно и неповторимо. Эта согласованность, которую можно в дальнейшем разобрать подробнее, имеет не только побочное, но и фундаментальное значение, ибо то, что мы крестим и сами крещены, отвечает обетованию и заповеди Иисуса Христа, Который Сам установил крещение и с Личностью и делом Которого крещение неразрывно связано. Поэтому Господь Иисус Христос есть Тот, через Кого и в Ком зиждется и утверждается единство Крещения. Исходя из этого основополагающего согласования, разберем в этом кратком докладе два вопроса:

1. Крещение и принадлежность к Церкви и
2. Статус некрещенных в христианском мире.

1. Крещение и принадлежность к Церкви

Что крещение обосновывает принадлежность к Церкви, или, как часто говорится в православной догматике, оно «дверь в Церковь», это тоже общее высказывание. Ибо Церковь — сообщество крещенных, как и наоборот: принятие крещения — решающий критерий принадлежности к Церкви.

Сколь бы само собой разумеющимся это ни было в учении наших Церквей, в церковной практике всегда возникают затруднения, особенно в состоянии разъединения. Они начинаются в типичной форме уже при схизме в коринфской общине (1 Кор. 1, 10 и след.), которая возникла из-за привязанности к различным лицам и к формам их благовестия. Но как раз по поводу этого церковного разделения апостол Павел напоминает коринфянам: «Разве разделился Христос? Разве Павел распялся за вас? Или во имя Павла вы крестились?» (ст. 13). А это значит, христианам указывается на то, что́ в их конфликтах их объединяет, несмотря на все разногласия. Часто цитируемое место — Еф. 4, 5: «Один Господь, одна вера, одно крещение» — преподносит в порядке наставления основу, к которой община призывается и о которой ей напоминается, а не то, что ее характеризует как эмпирическое определение ее единства. И крещение есть видимый знак этого единства христиан, утверждающегося во Христе и Его Духе. Исходя из сути крещения, надо сказать: крещение — принадлежность ко Христу, погружение в Его удел (Рим. 6, 3 и след.), облечение во Христа (Гал. 3, 27, 28) и именно так, что все эмпирические различия национальности, социального положения и пола при этом снимаются и становятся недействительными. Христианам и Церквам всегда было трудно удерживать это основанное на крещении единство и равенство всех крещенных. В отдельных случаях, а также и по отношению к целым группам всё снова задавался вопрос: можно ли говорить вообще о принадлежности к Церкви, действительно ли однажды полученное крещение или может ли считаться действенным крещение, преподанное вне определенного церковного сообщества? (срав. споры о крещении «еретиков» и «павших»).

Не говоря о немногих индивидуальных и временных исключениях, христианские Церкви в целом смотрели в таких случаях единообразно и единодушно: правильно исполненное крещение признаётся все равно, кем и где бы оно ни было преподано. Причиной такого взгляда является не только лишь догмат об однократности и неповторимости крещения и не понимание таинства «ex opere operato», а также и не какие-нибудь канонические правила. Все это — второстепенные положения, вытекающие из крещения. Решение вопроса по существу обосновано прежде всего сущностью крещения как дела Христова — тем, что Христос умер за грехи наши и что в крещении преподается оставление грехов, преодоление смерти и диавола столь же действенно и окончательно, неповторимо, как и само дело Иисуса Христа, которое совершено раз навсегда. Крещение и обоснованная им принадлежность к Церкви Иисуса Христа ставят нас перед большой задачей, имеющей как догматическое, так и практическое значение. Для каждого крещенного, в частности, она состоит в том, чтобы устоять в дарованной ему свободе (Гал. 4, 1 и след.). Для совокупности христиан и Церквей она состоит в том, чтобы сохранить и реализовать дарованное в крещении единение во Христе.

2. Статус некрещенных в христианском мире

В эпоху секуляризации и дехристианизации вопрос о статусе некрещенных может привести к ряду размышлений, касающихся возможности сосуществования и сотрудничества. Но нам следует остерегаться всякого оппортунизма и строго придерживаться и здесь сущности крещения.

Если крещение — признак христианского состояния и принадлежности к Церкви, тогда некрещенный — определенно не христианин и к Церкви он не принадлежит. В этом случае нельзя говорить о статусе некрещенных в христианстве, а только о христианах и нехристианах. Но что нас озабочивает и заставляет задуматься, это следующее. Прежде всего это кажущееся столь жестким слово: «Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет» (Мр. 16, 16). Грань между крещенным и некрещенным означает тут грань между спасением и осуждением. Но наряду с этим стоит простая истина, что чисто эмпирически крещенные и некрещенные принципиально не отличаются друг от друга ни в хорошем, ни в дурном. Признаки греха, как и признаки благодати, в одинаковой мере ощутимы как тут, так и там, как внутри, так и вне христианской Церкви. Во все времена это сопостав-

ление постоянно волновало и потрясало христиан. Однако ответ будет однозначным, если мы взглянем на сущность и действие крещения. Говоря кратко, то, что крещение есть и что оно дает, зависит единственно от дела, совершенного Иисусом Христом, и от воздействия Его Духа, а не от личности крещенного. Поэтому крещенный никогда не праведник сам по себе, а оправданный Христом. В этом — основа и цель веры. Этим исключается всякое превозношение, и христианину остается только сказать с апостолом Павлом: «...Что ты имеешь, чего бы не получил? А если получил, что ты хвалишься, как будто не получил?» (1 Кор. 4, 7). Значит, крещение никогда не является достижением, а единственно только преимуществом дара. Этот дар никогда не остается бездейственным, но в жизни христианина он может оказаться забытым, пренебрегаемым или совсем отброшенным. Наша самая большая забота должна состоять собственно только в том, чтобы этот дар не утратить. Но христианское благовестие в конце концов не что другое, как постоянное напоминание об этом даре.

Но тогда некрещенный неужели неодаренный, обойденный или, может быть, даже отверженный? В Новом Завете имеются настойчивые предостережения — не предвосхищать эсхатологического деления. Это касается предвосхищения деления в самой Церкви и среди слушателей слова, как показано в притче о пшенице и плевелах (Мф. 13, 24—30), или в таком тексте, как Рим. 14, 1 и след. Но это относится также и к предвосхищению окончательного деления между христианами и нехристианами; достаточно сослаться на такие места, как Рим. 2, 1 и след.; 11, 17 и след.; Мф. 7, 21 и след.; 25, 31—46. Это деление не принадлежит людям и к тому же суд по делам (2 Кор. 5, 10) универсален, как и владычество Божие объемлет весь мир, а ему подлежат и крещенные и некрещенные.

Универсальна также и воля Бога о спасении, которую возвещать и свидетельствовать поручено нам, христианам (1 Тим. 2, 4). Как крещенные, мы знаем, что своими собственными делами перед Богом никогда не устоим, а только праведностью Иисуса Христа, дарованной нам в крещении. Это — основа нашего упования, но ни в коем случае не превозношения над другими. Если же мы все-таки говорим о статусе некрещенных в христианстве, то только в надежде на непостижимую любовь и на не подлежащий предвосхищению суд Божий. Для нашего непосредственного сосуществования и сотрудничества это может означать только: наша задача — это не вершить деления, а свидетельствовать и передавать дальше любовь и свободу, открытые во Христе.

Профессор-протоиерей Александр ВЕТЕЛЕВ (Москва)

СЛУЖЕНИЕ КРЕЩЕННОГО ЧЕЛОВЕКА В МИРЕ ПО СВИДЕТЕЛЬСТВУ ОТЦОВ ЦЕРКВИ

Христианство явилось в мир как новое откровение, новое учение о Боге, мире и человеке. Оно возвестило, что Бог, будучи единым по существу, является троичным по образу бытия и его проявлениям, т. е. является как Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святый. Оно возвестило, что вся эта доселе неведомая полнота Божества обращена своею благостию, своим промыслительным действием к миру и человеку.

Особое благоволение Божие проявлено к заблудшему человеку явлением в мир Спасителя. Действием Его жертвенной любви человек избавлялся и избавляется от власти греха, духовно просвещается, очищается, возрождается и получает благодатные силы для бесконечного духовно-морального совершенствования (Мф. 5, 48).

Христос, как Сын Божий, принял человеческое естество в состав Своей Божественной природы, чтобы через искупительные страдания, смерть и воскресение вознести его до небес и тем создать условия для освящения, одухотворения, обожения каждого из живущих во Христе людей. Христос восхотел быть для людей «новым Адамом», войти с ними в такое тесное, органическое, духовное единение, которое Он уподоблял единению лозы с ее ветвями (Ин. 15, 4—5), а апостол Павел — единению главы тела с его членами (1 Кор. 12, 12—27). Такое единение практически и началось со дня Пятидесятницы, когда ощутимо, «шумно» сошел и почил на апостолах Дух Святой с преизобильными духовно-благодатными дарами, как и предрек Христос (Ин. 14, 16, 26). С этого момента начала существовать Церковь Христова и начала в ней действовать благодать Духа Святого, призывающая, просвещающая, очищающая, оправдывающая, освящающая, или, что то же, возрождающая человека. Она начала действовать и через слово Евангельской проповеди и через веру и молитвенное единение с Богом, через подвиги воздержания и доброделания, через богослужение, особенно через таинства и, прежде всего, через таинство Крещения.

1. Учение Откровения о крещении

Таинство Крещения издавна считалось дверью в Царство благодати, т. е. в Церковь Христову, гранью, отделяющей христиан от нудеев и язычников, и необходимым преддверием для остальных таинств, помогающих спасению верующего человека.

Предъизображением таинства Крещения было крещение Иоанново, бывшее крещением покаяния (Мр. 1, 4; Деян. 19, 4) и приготовлением иудеев к принятию Мессии и Его Царства (Мф. 3, 1—2; Лк. 1, 16; 3, 5), а также сходное с ним по своему значению крещение, совершавшееся учениками Христа во время Его земной жизни (Ин. 4, 1—2). Более же всего таким предъизображением и предуказанием было крещение, совершенное над Самим Господом Иисусом Христом, а также и воля Его Самого, ясно выраженная еще до установления новозаветного крещения в беседе с Никодимом. Желая утвердить его в мысли о необходимости духовного возрождения («рождения свыше»), Христос сказал ему: «Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царство Божие. Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух» (Ин. 3, 3—6). Этими словами Христос указал Никодиму на Царство Божие, как на цель жизни верующего человека, и на духовное рождение от воды и Духа, как на средство вхождения в это Царство.

Установление таинства Крещения произошло после воскресения Христа и принятия Им от Отца полноты власти на небе и на земле, когда Он, явившись в Галилее ученикам Своим, сказал им: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во Имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать всё, что Я повелел вам. И се, Я с вами во все дни до скончания века» (Мф. 28, 19—20).

При другом явлении (в Иерусалиме) это же повеление Он выразил так: «Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари. Кто будет веровать и креститься, спасен будет, а кто не будет веровать, осужден будет» (Мр. 16, 16). Крестить — значит погружать в воду[1] во имя Пресвятой Троицы.

Заключительные слова Спасителя, сказанные Им перед Своим вознесением, звучали как завещание, повеление апостолам, а вместе и людям, к которым обращено будет слово апостольской проповеди.

Завещание это, как некая программа, распадается на четыре момента или части:

1) повеление апостолам идти проповедовать Евангелие всем народам;
2) веру народов в содержание проповеди;
3) крещение их во имя Пресвятой Троицы;
4) повеление апостолам «учить» крестившихся «соблюдать все, повеленное» Христом, а крестившимся — проводить в жизнь это «повеленное», т. е. заповеди Христа, с постоянной помощью («се, Я с вами») Его Самого.

Уверовавший и крестившийся, по словам Христа, «спасен будет», как «омытый, освященный, оправданный» (1 Кор. 6, 11) в таинстве Крещения. Но если крестившемуся предстоит жить и после крещения, то он сможет сохранить полученную в крещении святость только при активном «соблюдении всего повеленного» Христом до конца дней своих. И тогда христианин, удержавшийся в святости, может получить от Бога знамения, свидетельствующие о пребывающей в нем благодатной силе Божией (Мр. 16, 17—18).

В нашу непосредственную задачу входит рассмотрение 3-го момента (части) — крещения. Но для того, чтобы лучше понять и самую суть крещения и подготовку к нему, следует хотя бы кратко рассмотреть два подготовительных момента: о Евангельской проповеди (слове Божием) и о вере в Бога, в истину христианства.

Слово Божие переключает внимание человека с эмпирической реальности на невидимую, духовную реальность и на ее высшее средоточие — на Бога и на связанные с Ним надежды на спасение. Евангельская история есть история жизни и деятельности на земле воплотившегося Сына Божия, история Его встреч и спасительных бесед с народом, Его чудес, Его жертвенной любви «даже до смерти... крестной», Его воскресения и вознесения на небо. Вся эта Евангельская история, коснувшись сознания и чувства непредубежденного человека, действует неотразимо, духовно пленяя и изменяя его. О влиянии слова Божия на душу человека особенно выразительно свидетельствует апостол Павел в послании к Евреям (4, 12). О влиянии слов Самого Христа свидетельствует евангелист Иоанн в повествовании о встрече Его с книжниками и фарисеями, приведшими к Нему прелюбодейную женщину (Ин. 8, 3—11). О влиянии проповеди апостольской свидетельствует Деописатель в повествовании о выступлении апостола Петра перед народом в день святой Пятидесятницы (2, 38). Можно указать на решающее значение слова Божия при обращении блаж. Августина, а также при перемене жизни преп. Антония Великого, преп. Пелагии и многих других.

Особое значение слова Божия заключается в том, что оно открывает человеку глаза на него самого, на его внутренний мир, на смысл и цель его жизни. Ставя человека как бы пред лицом Божиим, оно делает его безответным, виновным и даже преступным пред высшей Божественной Правдой. Уже одно это воздействие слова Божия, духовно пробуждая, просвещает человека, кладет начало его внутреннему раскрепощению, покаянному очищению и благодатному освящению, а также начало спасительному тяготению к Богу и вере в Него.

Вера — активная сила души человеческой. Поддержанная разумом и волей, она настойчиво ищет связи с Богом и чувствительно переживает несоответствие

---

[1] Таким крещением был крещен Иоанном и Сам Спаситель. Имея в виду крещение Иоанново, евангелист Иоанн замечает, что «Иоанн крестил в Еноне, потому что там было много воды» (Ин. 3, 23), что требовалось при крещении через погружение.

между совершенством, чистотой и святостью Бога и своим собственным несовершенством, нечистотой и греховностью. Пропасть этого несоответствия была бы незаполнимой и роковой, если бы та же вера не воспламенялась раскаянием, покаянным чувством, надеждой на милосердие Божие и поисками благодатных, действенных путей спасения [1]. Вот тут-то и приходит на помощь крещение. Возвращаемся к этому основному вопросу нашего доклада: к истории возникновения и значения крещения.

Новозаветное крещение является тем крещением «водою и Духом», о котором говорил Христос в беседе с Никодимом и которое заповедал апостолам пред Своим вознесением.

Апостолам предстояло выполнить заповедь Христа о крещении, но прежде надлежало самим быть «крещенными Духом Святым» (Деян. 1, 5). И они приняли это крещение в день Пятидесятницы, от сошедшего на них Духа Святого, когда духовно просветились, обновились, утвердились во Христе и получили преизобильные благодатные силы, чтобы утверждать в вере и крестить других. В этот же день, после выступления апостола Петра перед народом, произошло и первое крещение уверовавших во Христа. Разъясняя слушателям смысл происшедшего события (сошествия Святого Духа), апостол Петр указал, что оно было предсказано пророком Иоилем, как было предсказано пророком Давидом и воскресение Христа, Которого «вы (слушатели) убили» (ст. 23), «распяли» (ст. 36), но, воскреснув, Он «излил то, что вы теперь видите и слышите» (ст. 33). Внимая этой обличительной и вместе с тем призывающей к покаянию речи, слушатели «умилились сердцем», подпав под воздействие благодати Божией, исходившей из уст духоносного Петра, и спросили: «Что нам делать?» Он ответил: «Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов, — и получите дар Святого Духа» (ст. 38). И крестилось в тот день около трех тысяч человек (ст. 41).

Примечательно, что крещальная формула апостола Петра «во имя Иисуса Христа» сохранилась и была господствующей в апостольскую эпоху. Как свидетельствует Деописатель, новообращаемые крестились во имя Иисуса Христа (Деян. 2, 38; 10, 48) или во имя Господа Иисуса (Деян. 8, 16; 19, 5). Апостол Павел дал глубокое обоснование этой формуле: «Все, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (Гал. 3, 27), и более подробное: «Крестившиеся во Христа Иисуса в смерть Его крестились.., но соединенные с Ним подобием смерти Его должны быть соединены и подобием воскресения» (Рим. 6, 3—5), получая благодать, «омывающую, освящающую и оправдывающую» (1 Кор. 6, 11).

Отсюда и возникло святоотеческое толкование крещения. Оно «есть образ смерти Христовой» [2], и погружение в воду крещаемого обозначает смерть прежней греховной жизни его, а высвобождение (выхождение) из воды означает воскресение для новой жизни во Христе, «облачение» в Него.

К концу I в., когда в христианских общинах стало распространяться Евангелие и стали широко известны установительные слова Христа при крещении «во имя Отца и Сына и Святаго Духа», в церковную крещальную практику стала постепенно входить эта формула.

2. Учение о крещении мужей апостольских

Письменность мужей апостольских, как непосредственных преемников апостолов, отличается краткостью, но вместе с тем большой выразительностью.

Так, у апостола Варнавы († 76 г.) мы находим следующие суждения о существе крещения. «Мы сходим в воду полные грехов и нечистоты, а выходим из нее с приобретением — со страхом в сердце и с надеждой на Иисуса в духе» [3]. Получая же отпущение грехов и надежду на имя Господне, мы соделываемся «новыми, совершенно вновь созданными» [4], так что «имеем младенческую душу, как воссозданные духовно» [5]. Эти строки характеризуют духовно-благодатную сторону крещения. Оно радикально изменяет человека, превращая вчерашнего грешника в новое существо, с первозданной, младенчески чистой душой. В этом учении апостола Варнавы слышатся отголоски учения апостола Павла о «ветхом» и «новом» человеке, о «новой твари».

Учение апостола Варнавы свидетельствует о высоком внутреннем состоянии крещенного, превратившегося из язычника в подлинного христианина.

Другим замечательным памятником этой эпохи является «Пастырь» Ерма. Здесь под символическим видом строящейся башни изображается созидание Церкви Христовой. На вопрос Ерма: почему для строящейся башни (Церкви) камни (входящие в Церковь люди) извлекались из водной глубины? — Пастырь-ангел ответил: «Им необходимо было пройти через воду (крещение), чтобы оживотвориться. Они не могли войти в Царство Божие иначе, как отложивши мертвость прежней жизни... В воду

---

[1] У крещенных людей время от времени тоже является острая потребность в этих путях спасения. Они находят их во «втором крещении», каковым является покаянная исповедь перед священником в таинстве Покаяния.

[2] Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн. IV, гл. 9, с. 234—236.

[3] Epist., с. 11.

[4] Там же, с. 16.

[5] Там же, с. 6.

сходят люди мертвыми, а выходят из нее живыми»[1]. Как и апостол Варнава, Ерм отмечает оздоровительное, животворное действие крещения: духовно мертвого оно превращает в духовно живого и спасенного. Спасительное свойство вода имеет не сама по себе, а через воздействие на нее благодати Святого Духа, участвующего в крещении. Об этом более подробно и определенно скажет церковная письменность уже следующей эпохи.

Спрашивается: каким был крещенный человек эпохи апостолов и их ближайших преемников? Как служил он окружающему миру? Обо всем этом красноречиво говорит книга Деяний святых Апостолов.

Все уверовавшие во Христа и крещенные держались вместе, «постоянно пребывая в учении апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитвах» (Деян. 2, 42). «У множества уверовавших было одно сердце и одна душа: и никто ничего из имения своего не называл своим, но все у них было общее» (Деян. 4, 32). «Никто, — говорит св. Иоанн Златоуст, — не произносил холодного слова: мое и твое. Никто не считал чужим то, что принадлежало братьям... Это было ангельское общество»[2]. Да, это было время, когда каждый стремился отказаться от своего в пользу другого и целой общины и делал это чистосердечно и без всякой утайки, находя в этом высшее для себя благо.

3. Учение апологетов, отцов и учителей Церкви II—III вв.

Для письменности апологетов по вопросу о крещении характерны уже более подробные сообщения о видимой и невидимой стороне этого таинства, а также и об условиях, обеспечивающих возможность совершения этого таинства.

Св. Иустин Мученик († 165) — первый апологет. Его воззрения на крещение связаны с необходимостью и разъяснить и защитить церковное учение о нем. В его учении достойно внимания указание на необходимость подготовки к крещению. Необходимы не только вера и покаяние, но и убеждение в истинности христианского учения и обещание жить сообразно этому учению. Необходимы пост и молитва о прощении прежних грехов не только для самих оглашаемых, но за них и всем членам христианской общины.

Крещение совершалось в естественных водоемах, куда «приводили» крещаемого. Само крещение уже совершалось по установительной Христовой формуле: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа». Крещение снимало прежнюю греховность и возрождало к новой жизни. Вода крещения — не просто вода, а проводник животворящей, возрождающей силы Божией. В другом месте эту воду св. Иустин называет «водою жизни»[3].

Св. Ириней Лионский (130—202). Для него крещение — баня возрождения, в которой действует свыше подаваемая животворная сила. Она столь же необходима для оживотворения омертвевшей духовной жизни, сколь необходима влага сухой земле для принесения плода или для обращения сухой пшеницы в хлеб[4].

У Иринея Лионского мы впервые находим прямое упоминание о крещении младенцев, хотя их крестили и раньше, когда шла речь о крещении целых семейств и домов, например, дома Лидии (Деян. 16, 14—15), дома темничного стража (Деян. 16, 33), дома Стефанова (1 Кор. 1, 16).

Тертуллиан († 223) — западный апологет. В своих сообщениях о крещении он говорит о том, что еще не было отражено в письменности, но что уже было в практике Церкви того времени. Так, он отмечает, что от готовящихся к крещению требовалось *(перед погружением в воду) отречение от диавола и ангелов его, а также* ответы о вере, заповеданной Христом. Образ крещения он изображает как троекратное погружение — «столько раз, сколько у Бога имен и Лиц»[5].

Уча о таинственно-благодатном значении крещения, Тертуллиан, согласно с церковным преданием, свидетельствует как о неповторимости и незаменимости крещения, кроме крещения кровию, так и о том, что право совершать его принадлежало епископу и, с согласия его, пресвитерам с помогающими диаконами, а в исключительных случаях — и мирянам. Как видим, Тертуллиан уже шире отразил и практику и теорию крещения того времени. Лишь в вопросе о крещении младенцев Тертуллиан разошелся с древнецерковной практикой, считая, что полезнее откладывать крещение до более зрелого возраста[6].

Климент Александрийский (150—220) указывает на крещение как на источник новой жизни, даруемой в христианской Церкви. Среди плодов крещения, указанных Климентом, особого внимания заслуживает спасительный свет боговедения[7] и дар усыновления[8].

Ориген († 254) учил, что крещение есть начало и источник Божественных даров[9], очищающий и уничтожающий собой все скверны греховные[10], источающий новую

[1] Pastor. Simie, 9, c. 16.
[2] Св. Иоанн Златоуст. Творения, т. IX, кн. 1, СПб., 1908, с. 73.
[3] Dialog cum Triph., n. 14.
[4] Adversus haeres, lib. III, c. 17, n. 2.
[5] De praesept., c. 40.
[6] De bapt., n. 18.
[7] Paedag., lib., III, c. 6.
[8] Там же, lib. I, c. 6.
[9] In Joann, t. VI, n. 17.
[10] In Luc., hom. 21, n. 22.

во Христе жизнь, и ничем не заменимо, кроме крещения кровью. С особой решительностью подчеркивал он необходимость крещения младенцев, ведущего свое начало от апостолов. А они «знали, кому поручены тайны таинств Божественных, что во всех есть нечистота греховная и что она омывается водою и Духом» [1].

Св. Киприан Карфагенский († 258) более других отцов Церкви говорит о крещении, касаясь и самого существа этого таинства и тех сторон его, которые, появившись к его времени в Церкви, еще не освещались в церковной литературе. Он учил о крещении как «таинстве» [2] жизни вечной, через которое крещающийся духовно возрождается и преобразуется в нового человека, облекаясь во Христа [3]. Необходимо, говорит он, как совершающему, так и принимающему крещение иметь правую веру в Отца и Сына и Святого Духа [4], а также получение в Церкви благодати священства совершающему крещение. Потому, что, добавляет св. отец, «вода должна быть прежде очищена и освящена священником, чтобы она могла омыть грехи человека крещаемого» [5]. С особой силой он подчеркивает неповторимость крещения. Крещение едино, как едина Церковь, в которой оно совершается. Крещение вне Церкви — ложь и обман, как и вера вне Церкви. Требуя перекрещивания еретиков, он в сущности требовал не перекрещивания, а только крещения, поскольку они крещены были вне Церкви [6]. С особой настойчивостью св. Киприан защищает необходимость крещения младенцев, которые, восприняв заразу древней смерти через самое рождение, в крещении получают отпущение не собственных, а чужих грехов и не лишаются благодати милосердного Бога. С момента своего рождения они своим плачем и слезами выражают одно моление [7]. В учении св. Киприана крещение впервые называется таинством. *Симптоматичны его указания, что для крещения нужна правая вера и крещающего и* крещаемого, что совершающий крещение должен быть священником и что крещение должно совершаться в Церкви Христовой, а не в каком-либо нецерковном обществе и месте.

Мы закончили обозрение отеческой доникейской литературы по вопросу о крещении. Естественно спросить: каково же было служение крещенного человека-христианина окружающему миру по свидетельству отцов того времени? В такой формулировке этот вопрос не ставился в указанной литературе. Здесь шла речь о значении самого крещения для людей того времени. Однако всем своим содержанием эта литература давала ответ и на тематический вопрос нашего доклада.

В самом деле, если апостол Варнава, или Климент Александрийский, или св. Киприан Карфагенский говорят, что крещение «вновь созидает» человека, излучает для него «свет» Божественной истины, «облекает» во Христа, то все это не только для самого крещаемого, но через него и для тех, с которыми он входил в те или иные сношения. Так по закону общения и влияния одного человека на другого.

Апологеты в своей защите христианского образа жизни исходили из фактов положительного влияния крещенных людей на окружающую жизнь.

В период гонений крестившиеся и утвердившиеся во Христе мученики для развращенных и самообольщенных язычников были и живым порицанием их недостойной жизни и примером стойкости за правду жизни, за верность Богу-Спасителю, за обновление личной и общественной жизни. Жизнь и мученичество этих людей нередко открывали глаза и гонителям и народу, побуждая их принять веру мучеников. «Множество мужчин, женщин, видя мучения св. Марины, уверовали во Христа, открыто признали себя христианами», — говорится в Житии этой святой (30/VII) от лица очевидца ее мучений (Феотита). Многие из христиан воздействовали на язычников своим деятельным человеколюбием. Таковой была, например, Анастасия, прозванная Узорешительницей за помощь заключенным в тюрьмах узникам. Своей внутренней, духовной силой христианство победило язычество. У порога этой победы в каждом конкретном случае и стояло крещение как исходное начало борьбы и победы добра над злом сначала в душе отдельного человека, а затем и в жизни общества, состоящего из этих отдельных людей.

Поэтому неудивительно, что отцы Церкви так хранили и оберегали крещение, заповеданное Христом, от всяких искажений и из века в век привносили в него то, что «улучшало» и подготовку к крещению, и его совершение, и его влияние на жизнь человека.

4. Посленикейская святоотеческая литература (IV—VIII вв.)

Отцы и учители этого периода строго придерживались древнецерковного учения и практики крещения. Остановимся лишь на некоторых особенностях их учения, связанных или с критикой еретиков, отступавших от общецерковной теории и практики, или с раскрытием смысла того или иного момента в крещении, еще доселе недостаточно раскрытого или совсем нераскрытого.

---

[1] In Levit., hom. 8, n. 3.
[2] Epist. ad Steph. 72, n. 1; Epist. ad Cecil. 63.
[3] Epist. ad Pomp. 74, n. 5.
[4] Epist. ad Jubajan 73, n. 4, 5, 21.
[5] Там же, n. 1.
[6] Там же, n. 4—6.
[7] Epist. ad Cecil. 63.

а) О троекратном погружении

Так, евномиане того времени крещение совершали через одно погружение из-за недостатка веры во Святую Троицу. Имея их в виду, св. Афанасий Великий говорил: «Кто отделяет что-либо от Троицы и крещается в единое имя Отца, или Сына, или во Отца и Сына без Духа, тот ничего не получает» [1].

Св. Василий Великий так обосновывает необходимость троекратного погружения: «Великое таинство Крещения совершается тремя погружениями и равными им по числу призываниями (Отца, Сына и Святого Духа), чтобы и образ смерти (Христовой) отпечатлелся в нас, и просветились души крещаемых чрез предание им боговедения» [2]. По изъяснению св. Иоанна Дамаскина, «троекратное погружение означает трехдневное Господне пребывание во гробе» [3].

О том же, но более подробно и выразительно говорит св. Кирилл Иерусалимский в своем обращении к новокрещенным: «Вы приведены были к святой купели Божественного крещения, как Христос с креста несен был к предлежащему гробу. И каждый был вопрошаем: верует ли он во имя Отца, и Сына, и Святого Духа? Произносили вы спасительное исповедание и трижды погружались в воду, и снова изникали из воды, сим познаменуя и давая разуметь тридневное Христово погребение» [4]. В этих словах св. отца мы видим уже основную часть самого чина крещения с участием в нем крещаемых, только что вышедших из святой купели и слушающих своего епископа.

б) О значении воды и действия Святого Духа в крещении

Об этом так говорит св. Василий Великий: «Вода изображает собою смерть, принимая тела как бы в гроб, а Дух сообщает животворящую силу, возводя души наши из греховной мертвенности в первоначальную жизнь, что и значит родиться свыше водою и Духом» [5].

О том же св. Григорий Богослов говорит: «Поелику мы состоим из двух естеств, то и очищение двоякое, именно — водою и Духом. Одно приемлется видимо и телесно, другое — нетелесно и невидимо, очищая и самые глубины» [6].

в) Что дает крещаемому таинство Крещения?

Христианское крещение, прежде всего, дает оставление всех прежних грехов, включая и первородный грех. Оставление заключается не в одном прощении и невменении их, а в самом их очищении или изглаждении. Совместно и нераздельно с этим крещение дает духовное возрождение. Отцы говорят об этом очень ясно и выразительно.

Так, св. Григорий Богослов учит: «Благодать и сила крещения не потопляет мира, как древле, но очищает грех в каждом человеке и совершенно измывает всякую нечистоту и скверну, привнесенную повреждением... Крещение Духом из ветхих делает нас новыми, из плохих — богоподобными, разоряя без огня и воссозидая без разрушения» [7].

По св. Иоанну Златоусту, «выходя из купели вод, крещаемый становится не только чистым, но и святым и праведным. Ибо апостол сказал: «омыстеся и освятистеся и оправдастеся» (1 Кор. 6, 11). Крещение как бы вновь родит, вновь творит нас и образует» [8].

Блаж. Феодорит добавляет к сему: «Крещение вселяет в нас упование обетованных благ, ибо делает причастниками смерти Господней и воскресения, делает сынами и наследниками Божиими и сонаследниками Христовыми» [9].

г) О необходимости крещения и неповторимости его

О необходимости крещения св. Кирилл Иерусалимский говорит в категорической форме: кто не примет крещения, тот спасения не имеет, кроме только мучеников, которые и без воды получают Царство Небесное, крестившись собственной кровию.

Уже не однажды приводились суждения отцов о необходимости крещения младенцев. Приведем дополнительные аргументы отцов Церкви в пользу этого крещения. Веру младенцев при их крещении заменяет вера тех, которые приносят их к купели крещения с ручательством воспитать их в своей вере.

По блаж. Августину, вполне благочестиво и справедливо верить, что младенцу приносит пользу вера тех, от которых они приносятся для получения освящения [10].

О неповторимости крещения свидетельствовали Вселенские и Поместные Соборы [11]. Правило о неповторимости крещения имело своим основанием древнецерковную практику, опирающуюся на апостольское предание. Это и дало основание св. Кириллу

---

[1] Epist. ad Serap. I, n. 30.
[2] Ad Amphiloch., de Spirit. S., c. 15, 22.
[3] Точное изъяснение *православной веры, кн. IV*, гл. 9, с. 234—336.
[4] Тайноводственное слово 2. О крещении, п. 4.
[5] Catech. orat. 3, n. 4.
[6] De Spirit. S., c. 15.
[7] Слово 4 на Крещение. Творения святых отцов, т. 3, с. 277.
[8] In Matth. III, 11.
[9] In Joann. hom. 29, n. 1.
[10] De libr. arbitr. III, 23, n. 67.
[11] Первый Вселенский Собор (прав. 19), Лаодикийский (прав. 8), Второй Вселенский Собор (прав. 7), Шестой Вселенский Собор, повторивший определения Трулльского Собора (прав. 95).

Иерусалимскому крещение называть «нерушимой печатью» [1], а св. Василию Великому— «печатью неприкосновенною» [2]. Св. Иоанн Златоуст проводит параллель между единым распятием Христа и единым крещением [3]. То же делает и св. Иоанн Дамаскин [4].

д) В заключение обозрения данного периода следует сказать и о тех, кто совершал крещение, и о тех, кто принимал его и как готовился к этому таинству.

Как и в древности, право совершать крещение усвоялось епископам и пресвитерам со служебным участием диаконов и в исключительных случаях — мирянам [5].

Взрослые приготовлялись к крещению через оглашение. Оглашаемые разделялись на три степени: 1) слушающие, получившие право входа в храм для слушания Священного Писания и поучений; 2) припадающие, или «преклоняющие колена», имевшие право быть в храме во время литургии оглашенных; 3) требующие, т. е. готовые принять крещение; им сообщалось христианское учение о Святой Троице, о Церкви и проч.

Оглашение обычно продолжалось около двух лет. Иногда крещение откладывалось до последних лет жизни. В Великом посту оглашение сопровождалось строгим покаянием, постом и исповедью и завершалось крещением. Оно совершалось в воскресные дни, а также в торжественные праздники (Богоявления, Пасхи, Троицы). Со времени Константина Великого крещение происходило в баптистериях — особых бассейнах при храме. В белых одеждах, со светильниками в руках новокрещенные шли из крещальни в храм, где причащались Святых Таин. После этого им давали вкушать мед с молоком — в знак вступления их в церковь как в некую «новую обетованную землю, кипящую медом и млеком».

е) Обозрение посленикейской святоотеческой литературы о крещении позволяет сделать некоторые выводы.

1) В своей основе крещение — Божественное установление, получившее начало в заповеди Спасителя, данной апостолам перед Его вознесением (Мф. 28, 19—20; Мр. 16, 16). Сам Христос в Своей земной жизни имел двойное крещение: одно — в водах Иордана от руки Крестителя, другое — мученической Голгофской кровию. Об этом втором крещении Он так говорил матери сыновей Зеведеевых: «Я буду пить чашу и креститься крещением, которым Я крещусь» (Мф. 20, 22—23), т. е. креститься крещением мученическим, Голгофским. Это было подлинным крещением «в смерть», чтобы вслед за тем и Самому воскреснуть и совоскрешать всех верных чад Своих. И вот все мы, «крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились..., дабы ходить в обновленной жизни» (Рим. 6, 3—5).

Это — краеугольное положение нашей веры. Оно и легло в основу таинства Крещения, как это мы видим из обзора святоотеческой литературы. Креститься — значит «облечься» во Христа (Гал. 3, 27), но не сразу и полностью, не облечься раз и навсегда, а только положить начало облачению, крестоношению, «сораспятию» Христу, чтобы тем самым следовать Ему и во втором Его крещении (Мф. 20, 23). Таким образом, после первого крещения для христиан начинается второе, но уже пожизненное крещение — делом и подвигами всей жизни с ее скорбями, лишениями, страданиями, искушениями и соблазнами, крещение жертвенной любовью к ближним и, наконец, крещение покаянием, как «вторым крещением» (см. Требник), и евхаристическим единением со Христом.

2) Из исторического обозрения таинства Крещения видно, как постепенно, шаг за шагом, выяснялось и уточнялось церковное учение о крещении, как отражались в нем те новые стороны и моменты, которые выдвигались потребностями жизни, с одной стороны, и вытекали из существа самого таинства, с другой. С течением времени сложился полный чин крещения, соединенный в наших требниках с чином миропомазания в единый, нераздельный чин.

3) Что же такое крещение? «Под именем Крещения разумеется такое таинство, в котором человек-грешник, родившийся с наследственной от прародителей порчей, вновь рождается водою и духом (Ин. 3, 5), или раздельнее, — такое таинство, в котором грешник, оглашенный верою Христовою, при троекратном погружении его в воду во имя Отца и Сына и Святого Духа очищается благодатию Божией от всякого греха и соделывается новым человеком, оправданным и освященным» [6].

«Оно есть крещение Духом и огнем и доставляет очищение совершенное. Оно есть Свет, прогоняющий всякую тьму. Оно есть возрождение, удаляющее все ветхое, а это ветхое есть не что иное, как грехи» (Посл. восточн. Патр., гл. 15 и 16).

Заключение

Христианская религия объемлет и землю и небо, и время и вечность, и всех в Боге живущих и всех в Боге почивших. Она неодолима, ибо истинна и духоносна. Идейным центром, движущей силой ее является Сам Христос, Сын Божий, сошедший с

---

[1] Поучения предогласительные, п. 16. Творения святых отцов, т. 25, с. 17.
[2] Беседы побудительные к крещению. Творения святых отцов, т. 8, с. 233.
[3] In Hebr., hom. 11, n. 3.
[4] De fid. orthodox., lib. IV, c. 9.
[5] Епифаний. Haerex. 89, n. 4; Кирилл Иерусал. Orat. catech. 17, n. 35.
[6] Православное Исповедание, ч. 1, ответ на вопрос 102. Митрополит Макарий. Православное догматическое богословие. Т. 2, Изд. 4-е. СПб., 1883, с. 317.

неба на землю, чтобы все земное, человеческое одухотворить, преобразить в высшее, небесное, достойное и Бога и человека. Основополагающим моментом духовного возрождения является первое крещение («водою и Духом»), созидающим же и завершающим — пожизненное крещение через следование и «сораспятие» Христу, через любовь и покаянное и евхаристическое единение с Ним. Все мы, христиане, работаем в вертограде Господнем, где и самое малое дело является большим и ответственным, где и самый малый талант должен давать двойное приращение нужного для всех добра и блага. Все мы должны быть активны и верны, работая в этом едином вертограде, как бы ни казался он малым и по разным местам разбросанным. Уже и небольшая работа есть работа, ибо из малого может родиться большое, из большого — великое. А это и будет вкладом в великое братство всего человечества.

Профессор Г. КРЕЧМАР (Мюнхен)

СЛУЖЕНИЕ КРЕЩЕННОГО МИРУ ПО СВИДЕТЕЛЬСТВУ ОТЦОВ ЦЕРКВИ

I

Наряду с темами, которые с самого начала были глубоко связаны с христианским богословием, существуют такие, которые возникли на его почве только в течение столетий. Вопрос о служении крещенного миру принадлежит, судя по крайней мере по формулировке, к темам второй категории. Новозаветному словоупотреблению более свойственно рассматривать крещение как освобождение от порабощения вещественным началам мира (Гал. 4, 3 в связи с 3, 26—4, 7) или же как победу над миром (1 Ин. 5, 4 в связи с 5, 1—9). И если состояние христианина характеризуется понятием «служение», то речь идет прежде всего о служении, которым люди обязаны Богу (Рим. 12, 1 и далее), и о неразрывно с ним связанной братской любви, о взаимном служении друг другу в общине (Гал. 5, 13; 1 Петр. 4, 10; 1 Ин. 3, 13—18); так вести себя и означает «не сообразоваться с веком сим», что влечет за собой «ненависть» со стороны мира. Правда, в последних приведенных местах Писания не говорится прямо о крещении, да и отрывки апостольских посланий, на которые я сослался вначале, говорят непосредственно о вере и лишь во вторую очередь — о крещении. Однако они все же ставят те вехи, в которые вписывается учение о крещении ранних отцов Церкви, по крайней мере — в основных чертах.

В качестве основных источников сведений о богословии крещения в первые века нам служат описания и толкования крещенского богослужения в церковных предписаниях, которые в большинстве подлежат реконструкции после извлечения путем сложных изысканий из позднейших объемистых законодательных сводов. Наряду с ними имеются катехизические сочинения, как-то: трактат о крещении Тертуллиана из латинского Карфагена, а также крещенские гимны — особенно сирийского христианства — от «Од Соломона» до песнопений Ефрема. Основными дарами Божиими при крещении здесь считаются прощение грехов, дарование сыновства (почему крещенный и допускается к произнесению молитвы «Отче наш») и принятие Святого Духа. В разных христианских традициях существуют различия в акцентах по ряду вопросов. Так, у сирийцев сильно подчеркивается υἱοθεσία — усыновление Богу при крещении, а в латинских источниках оно стоит далеко на заднем плане. Да и связь этих даров, представляющих в конечном счете единый общий дар, с отдельными элементами любого крещенского ритуала не идентична. Однако всегда речь идет о том, что пришедший к вере принимает в своем крещении всю благодать, которую Бог через Христа открыл и открывает человечеству. Эта благодать — нечто совершенно новое, хотя она предречена обетованиями пророков и даже таинственным образом преднамечена промыслительным прозрением древних языческих философов. При крещении человек родится заново, возрождается от воды и Духа. Слова Евангелия от Иоанна (3, 5) — это, конечно, переданное Писанием слово Господа, на которое богословы доникейской эпохи, когда размышляли над крещением, ссылались больше всего.

Это новое рождение противостоит древней форме жизни, находившейся под властью злых сил. Поэтому крещение означает решимость не только к присоединению, но и к отмежеванию; это как раз подчеркивают обряды, которые со II в. в большинстве районов христианского мира предшествуют собственно акту крещения: крещенское отречение и исповедание на Западе, апотагия и синтагия на Востоке. Да и появившиеся тогда же крещенские экзорцизмы имеют аналогичную направленность. Это отмежевание охватывает сферы и мышления, и практического действия. Уже пророческо-апокалипсическое сочинение Ерма «Пастырь» во II в. противопоставляет отречение от ангела зла последованию Ангелу праведности, что, в сопоставлении с изложенным, может означать только Христа (mand. VI, 2, 9). Позднее мы обнаруживаем тему последования Христу преимущественно в Сирийской Церкви; мы к этому еще вернемся. Но и везде выражаемое в исповедании веры изменение подчиненности подчеркивает подчинение Христу, жизнь в послушании. Особенно ясно это сказано в

«Церковном уложении» Ипполита Римского (200 г.). «Отмежевание» происходит здесь уже при зачислении в катехуменат (оглашение). Назван даже ряд неприемлемых для христианина профессий, среди них: актеры, как правило — учителя детей, затем офицеры и высшие чиновники (ed. Botte, 1963, с. 16). Заключение этого относящегося к крещению отрывка составляет призыв: «Когда это (обряд крещения) совершено, пусть каждый будет усерден в доброделании, в угождении Богу, в жизни по правде, участвуя в жизни Церкви, выполняя то, чему научился, и совершенствуясь в благочестии». Таким образом, местом этого нового послушания — жизни в Духе является, по Ипполиту, не мир, а Церковь. И в самом деле, он описывает в этом «Церковном уложении» общину как иерархически организованное харизматическое общество носителей различных даров Духа. И как бы ни было важно выявить богословские различия между экклезиологией, пневматологией и учением о крещении доникейских церковных писателей, они очевидно сходятся в том, что служение крещенного есть служение Богу в Церкви, а не служение миру. Предпосылкой такого воззрения является, конечно, то, что «мир» и «Церковь» представляются взаимно исключающими альтернативами. Однако в широком смысле такова была не только богословская концепция доникейских христиан, но и их непосредственный опыт. Они, как и иудейские общины, не только ощущали себя особым народом, живущим среди языческих наций, но так и жили. Апологет Аристид все свое оправдательное послание к императору Адриану делит по принципу: «Существует четыре рода людей: варвары и греки, иудеи и христиане» (2, 9). Это подразделение несколько более дифференцированно, чем различение христиан и нехристиан, однако в конечном счете оно сводится к тому же: «Да, воистину блажен род христиан перед всеми людьми по лицу земли» (17, 5). В этой ситуации стать христианином означало именно перейти из одного «народа» в другой, из одной социальной группы в другую, из «мира» в «Церковь». И крещение, вместе с предшествующим ему институтом катехумената, было знаком и стражем этой границы.

Мы не собираемся здесь исследовать социально-исторические предпосылки этой формы христианской жизни; не в последней степени они заключались в широте и веротерпимости позднего античного общества, которое позволяло меньшинствам в широких масштабах организовывать свою жизнь согласно своим убеждениям. Но, как известно, все-таки дело дошло до конфликта, об исходе которого мы еще будем говорить. С другой стороны, с точки зрения христиан, такое сопричисление крещенного к Церкви, а не к «миру» могло считаться подтверждением и исполнением слов Христа, Который, как написано в Евангелии от Иоанна, Своих учеников, которые были не от мира сего, послал все-таки в мир (17, 16 и далее).

Однако это утверждение надо уже теперь дополнить в двух направлениях и одновременно модифицировать. Характеристика жизни христиан как особой социальной группы, строго говоря, применима только к странам Средиземноморья. В сирийско-месопотамских землях обстоятельства как раз в ранний период были, по-видимому, иными. Сейчас это невозможно проследить. Но, очевидно, рассмотренная нами вначале картина представляет собою не единственно возможный вариант существования христианства в мире.

Важнее второе дополнение. До сих пор мы не рассматривали сколько-нибудь основательно особенность новозаветного применения слова «мир». Для Павла космос — это «расстроенное грехопадением и подлежащее суду творение, в котором Иисус Христос появляется как Спаситель» (H. Sasse in ThWbNt III, с. 893). В писаниях Иоанна это критическое словоупотребление проводится еще дальше; здесь «мир» иногда означает часть человечества, «отвергнувшую Христа, над которой уже произнесен приговор» (там же, с. 896; срав. 1. Ин. 2, 15 и далее). Это применение греческого слова κόσμος есть одновременно переоценка и пересмотр. Человек — не просто составная часть окружающего миропорядка, а наоборот, он определяет участь всего, т. е. мира; поэтому мир — не нейтрален, а вовлечен в человеческое решение, направленное против Бога или Христа. Это положение во II в. надо было защищать прежде всего вопреки гностическому изложению апостольского благовестия, где творение и искупление, спасение и история настолько отрывались друг от друга, что в конце концов выхолащивалось понятие греха, а с ним вместе и ответственность человека за свои действия и за состояние мира, а зло оказывалось исключительно функцией сил, определяющих жизнь человека, сил, которые мифологически символизировались в образе богопротивного демиурга — первопричины и владыки сотворенного мира. Для того, чтобы устранить этот дуализм, отцы выступившей против гносиса ортодоксальной Церкви подчеркивали именно сопряженность творения и искупления, а потому могли гораздо свободнее воспользоваться греческой позитивной оценкой слова κόσμος. Для них важна была формулировка воистину центрального в Новом Завете убеждения, что через посланничество Своего Сына и через собирание Церкви во Святом Духе Бог реализует цель творения. Если же теперь это первоначальное творение Божие обозначается понятием «мир», то спасение этого мира и является настоящим основанием существования Церкви. Прежде всех развернуть это попытался Ориген в смелом наброске своего богословия, который позднее подвергся столь ожесточенной критике за содержащиеся там спекулятивные элементы. В менее рефлектированном и систематизированном виде мы находим это мнение также и у апологетов. Аристид пишет

о благословениях (Божиих), струящихся в мир ради христиан (16, 1); неизвестный автор Послания к Диогнету называет христиан «душою мира» (с. 6), а Иустин выражает убеждение, что Бог допускает существование мира только ради христиан (Апол. 7, 1; срав. Арист. 16, 6; Посл. к Диогн. 6, 7). Не будем обращать внимание сейчас на, быть может, несколько чуждое нам ныне самодовольство, которое, видимо, находит свое выражение в подобных высказываниях, а вникнем в то, как рассматривается здесь отношение Церкви к миру. Церковь осуществляет служение миру, однако не определенной деятельностью, а уже самим своим существованием; иначе: служение Церкви миру заключается именно в том, что она — Церковь.

Тогда *любовь христианина к окружающим его людям проявляется* прежде всего в том, что он старается обратить их на путь истинный, или же, снова цитируя Аристида, он убеждает их тоже стать христианами (15, 6). Если посмотрим, насколько, помимо миссии, простиралась деятельность христианина в служении другим за пределами Церкви, то найдем, что в христианских сочинениях этого периода ясно говорится только о молитве, включая прошение за императора (например, Тертуллиан. Апол. 39, 2). Итак, миссия и молитва являются, по свидетельству ранних отцов Церкви, тем служением, которым христиане обязаны миру и которое они осуществляют. Но весьма примечательно то, что подобные высказывания практически отсутствовали при обучении крещаемых. Темой крещения было провозвещение будущего спасения, а не соподчинения христианина преходящему миру.

Можно еще немало говорить в порядке оценки этой, в целом все же нам не очень близкой, позиции. Но прежде всего надо констатировать, что ее проблематика нашла свое выражение именно в области крещенского богословия и чинопоследования. Если Церковь, в которой господствует Дух Божий, и окружающий мир, служащий другим силам, противостоят друг другу как две резко отделенные друг от друга посредством крещения человеческие группы, то трудно разрешить вопрос о греховности крещенных. Это прежде всего проявилось в спорах о возможности второго покаяния, начавшихся со II в. главным образом в латинских церковных областях. Точно так же можно в известной мере констатировать, что христиане и внутри Церкви не могли уйти от проблем, вытекавших из необходимости упорядочить социальные отношения в своей среде — в браке и семье, между господином и рабом. Одним из тяжелых следствий этого было то, что в IV в. был распространен нездоровый обычай откладывать крещение вплоть до смертного часа. Крещение как прощение грехов преодолевало прошлое и открывало небо, однако многим людям казалось тяжело, почти невыносимо жить с ним на земле.

II

Итак, мы уже перешагнули через порог доникейской эпохи. Начало новой эпохи возвещено Константином, некрещенным императором, который, однако же, сознавал себя избранным орудием Бога христиан. То, что он и его преемники вплоть до Феодосия, хотя и были христианами, принимали крещение только на смертном одре, было именно следствием того, что предшествующее социально-этическое предание Церкви еще так мало могло сказать о служении крещенного в мире. Но ведь император имел *обязанности по отношению к миру. И немного шутливое высказывание* Константина, будто он является «епископом для тех, кто вне», было фактически попыткой подчинить Церкви и эти обязанности, которые до тех пор находились целиком за пределами возможностей христианской жизни. Будучи некрещенным христианином, император мог таким образом использовать для имперской службы и язычников, и христиан. Такого сотрудничества раньше не имелось. Основы античной res publica (слово, которое можно перевести на язык нашей современной терминологии только понятиями «общество» и «государство») были так тесно связаны с политеизмом, его формами культа и его характером, что совместный труд язычников и христиан на этой основе был невозможен. Принятие этой традиции было бы для христианина отступничеством, а поскольку христиане оспаривали сакральные основы общественного устройства, они должны были казаться язычникам революционерами или анархистами.

Именно «константиновский переворот» служит ключом к пониманию того, насколько даже самоустранение христиан того времени было фактически служением миру. Ибо они вынуждали империю к признанию того, что прежнее устройство общества, государства и культа государственных богов должно было быть пересмотрено. Уже знаменитый эдикт Галерия, крупного императора-гонителя, изданный в 311 г., обосновывает веротерпимость, которую он гарантировал христианам, благом государства, которое рассчитывало на сотрудничество христиан, даже на их молитвы. Умирающий Галерий провозгласил эту веротерпимость и сотрудничество в служении res publica как язычник, а Константин сделал это как «некрещенный христианин»: «Я желаю, чтобы народ твой жил в мире и оставался свободным от всяких междоусобиц, ради всеобщего блага вселенной и всех людей. Заблуждающиеся должны получить тот же мир, что и верующие, наслаждаясь тем же покоем... Никто да не досаждает другим; пусть каждый живет так, как хочет того его сердце, и то же предоставляет другим» (324, an die Orientale).

Весьма заманчиво проследить, каким образом всякий раз обосновывалась такая общность политической программы. С исторической точки зрения, надо было бы в

этом случае говорить о двойственности всех политических лозунгов той переходной эпохи, с богословской точки зрения — о связи Галерия с теми силами, которые он называет богами, и соотнести это с убеждением Константина в том, что его послал Бог, Которого он в свой ранний период (313 г.) описывал как «высшую, святейшую, небесную Силу». Оба властелина считали культ истинного Божества государственно необходимым. А поскольку Константин этим высшим Божеством признал Бога христиан, он вынужден был признать как раз служение Богу христиан служением res publica, вселенной, миру. Но если это сопоставление служения Богу и блага мира является глубокой истиной, то у Константина и у многих его современников, включая также церковных богословов, оно высказывается в весьма для нас наивной форме исторического богословия: при императорах-гонителях дела империи обстояли скверно; а с тех пор, как вселенная начинает становиться христианской, Римская империя снова процветает (срав. особенно послание Константина к Шапуру II около 335 г.). Мы не можем прослеживать здесь эту линию дальше. И все же здесь уясняется одна из важнейших причин дальнейшего исторического развития в IV и V вв., когда, как известно, веротерпимость Константина не выдерживалась и нарушалась. Константин знал, что служение именно этому Богу, Отцу Иисуса Христа, нельзя вынуждать с помощью насилия. Более поздним поколениям казалось, что благо общества подвергается опасности, если оно терпит иные культы, кроме культа истинного Бога, и другие христианские объединения, кроме Православной Церкви. Здесь к нетерпимости приводило недостаточно ясное понимание служения миру не столько со стороны крещенного, сколько со стороны Церкви.

Однако это, конечно, не самое важное, что можно сказать об этой эпохе. Признание Церкви государством и обществом придало теперь общественное значение также чисто внутрицерковным учреждениям и функциям. Еще важнее, чем убеждение Константина, видевшего в церковных структурах образец обновления государства, было, конечно, то, что с течением времени грани стушевывались и то и другое слилось воедино. Органы призрения бедных в христианских общинах превратились в официальное социальное учреждение самое позднее тогда, когда все граждане империи стали христианами. Особенно клиру выпали обширные новые задачи. Можно говорить только с уважением о том, в какой мере великие епископы ранней имперской Церкви сознавали и осуществляли эту ответственность. В своем сочинении, появившемся за два человеческих поколения до нашего времени под заглавием «Христианская благотворительность в Древней Церкви» (1882), аббат Ульгорн, тогдашний духовный руководитель Евангелической Лютеранской Церкви в Ганновере, говорил о том, что здесь речь идет об «одной из самых блистательных и почетных страниц в истории Церкви вообще. Когда в гибнущем мире нужда всё усиливалась, когда всё больше и больше ослабевала рука государства, когда верховная власть более не оказывала угнетенным и беднякам никакой помощи, а даже сама принимала участие в их угнетении и эксплуатации, тогда Церковь стала прибежищем всех угнетенных и нуждающихся в грандиозных масштабах». И здесь Ульгорн с полным правом процитировал призыв епископа Амвросия Медиоланского, обращенный к клиру: «Чудесно восняет служение ваше, когда Церковь помешает сильным мира сего угнетать вдов и сирот, когда вы покажете, что заповедь Господня значит для вас больше, чем покровительство богачей» (2-е изд., с. 215 и далее). Здесь, конечно, можно усмотреть «служение миру», однако оно проявляется в данном случае собственно не как задача каждого христианина, а как задача иерархов и фактически предполагает привилегии, которые теперь выпали на долю клира. Насколько я вижу, оно нигде не связывается с крещением.

Однако фактически переворот Константина поставил также по-новому вопрос о служении крещенного в мире, сначала, конечно, только как проблему места христианина в мире. То, что резкое разобщение между Церковью и миром уже не было больше состоятельным в прежнем смысле как параллельное существование двух обществ, отразилось не только в том, что перед клиром встали новые задачи. Как раз крещенские катехизисы Кирилла Иерусалимского или Иоанна Златоуста в Антиохии упоминают, что принявшие крещение и впредь будут находиться не только в Церкви, но и в миру. Но что это значит? Феодор Мопсуэтский так излагал в подобном же катехизисе третье прошение молитвы «Отче наш»: «От нас требуется пребывать в исполнении воли Божией, насколько это возможно в этом мире, не уклоняясь от нее, а так как мы знаем, что воля Божия господствует на небесах, то должны вовлекаться в нее уже здесь, на земле... Это невозможно (полностью), пока мы находимся в этом мире» (Hom. cat. II, 12). Господь требует от тех, которые веруют в Него и — можно добавить в связи с этим — крещены, «посвящать себя добрым делам, вести себя по образу небесного, презирать все мирское и стараться, насколько можно, подготовиться к будущему миру» (II, 13). Подобные высказывания в катехизической литературе того времени не являются изолированными. Во многом они напоминают заключительное положение крещенского предписания Ипполита. Но крещение уже не внедряет более в изолированную историко-социальную и духовную сферу, а ставит на определенный путь. «Мир» не реабилитирован, но он не является чем-то, от чего отделались, а остается налицо, и вот надо всё снова от него отмежевываться, устремляясь в будущее, к новому миру, который в крещении уже открывается в порядке предвкушения. Поэтому вполне закономерно, что для глубочайших умов века крещение было также обращением к аскетизму, как, например, для Василия, Иоанна Зла-

тоуста, Августина. Постепенно вырабатывалось представление о «мире» как о жизненном пространстве, которое находится за пределами монашеской кельи или монастыря. Аскет тоже может вполне взять на себя задачи для Церкви и мира; это видно и по миссионерским проповедям Симеона Стилита, и по многим контактам, которые монахи Египта и Палестины поддерживали даже с императорским домом. Даже живущий совершенно изолированно в своей келье монах мог молиться за христиан в «мире». Вот тогда и возник вопрос: обязательно ли преподаваемый в крещении дар Божий — прощение, сыновство, Дух — направляет к аскетизму и только ли аскеты могут сохранить его? Можно было бы показать, как именно отцы IV в. (я имею в виду здесь особенно Василия Великого) старались дать напутствие для жизни христиан в мире, например, советами состоятельным членам общин о правильном применении их денег. До нас дошли послания к мирянам, к которым обращаются именно как к супругам, а иногда как к офицерам или чиновникам. Во всяком случае, на крещение при этом ссылок почти нет. И это явно показывает, как велика пропасть между будущим, заключенным и открытым Богом в крещении, и жизнью в настоящее время.

И все же именно крещенское богословие отцов IV—V столетий, возвращаясь к апостольскому слову, указало путь, на котором оказалась возможность эту пропасть закрыть. Если основным крещенским текстом доникейской эпохи были слова Евангелия от Иоанна 3, 5, где говорится о новом рождении от воды и Духа, то его место заступает теперь глава 6-я Послания к Римлянам: крещение — это смерть со Христом, откуда вытекает новая жизнь с обетованием участия в Его воскресении. Таким образом, пневмо-эсхатологическое понимание крещения, а с ним и Церкви, связывается с делом спасения во Христе Иисусе. Прощение грехов могло показаться простым однократным зачеркиванием прошлого, которое затем снова предоставляло крещенного своим собственным силам — такое впечатление мы получаем от высказываний Тертуллиана. Подчинение владычеству Христа могло трактоваться так, словно речь шла о принятии нового закона. Само дарование сыновства и Духа могло казаться констатацией нового отношения Бога или предоставляемых Богом полномочий, которые тотчас отменяются, как только крещенный этот закон нарушит — ведь так учил Киприан Карфагенский. Напротив, Иерусалимский епископ, которому мы обязаны рукописной передачей тайноводственных катехезов, приписываемых то Кириллу, то Иоанну, призывает чуть ли не в стиле заклинания: «Пусть никто не помышляет, будто цель крещения есть лишь прощение грехов и усыновление... Следует всегда помнить, что крещение, очищая от грехов и сообщая дар Святого Духа, есть также отображение страданий Христовых» (2, 6). При этом, по существу говоря, речь идет не о восполнении даров крещения и не об их иерархическом сопоставлении, а о том, чтобы заново выявить основу дара крещения, его историческое происхождение и его пребывающий фундамент. Крещенному не только сообщается для его спасения благодать Христова, но одновременно крещенный возводится на крест Христов. По антиохийско-сирийскому чину крещения, описанному Моисеем бар Кифой около 900 г., непосредственно перед крещенским погружением литург молится так: «Вообрази Христа Твоего в тех, кто крещается» (Cod. Scharfah, 4/1 по переводу O. Haggenmüller, 1947 г.). Подобное можно найти и в уже цитированных Иерусалимских катехизисах. Как бы ни было трудно богословски объяснить, как мыслилось это вовлечение крещенного на путь Иисуса к кресту и к воскресению (богословы ранней имперской Церкви не дают на это единого ответа, да и нам в этом вопросе, конечно, не легче), однако все же здесь затрагивается центральный пункт новозаветного учения о крещении. До этого сопряженность крещенного с путем Иисуса подчеркивалась в основном в сирийском предании. Но там из нее выдвигался на первый план радикальный аскетизм вплоть до требования, чтобы крещение совершалось только над теми, кто брал на себя обет безбрачия. Теперь представлялась возможность гораздо шире ставить вопрос о том, что́ означает сыновство крещенного в его последовании истинному Сыну Божию для мирской жизни. Правда, отцы ранней имперской Церкви сами не взялись за решение этой задачи; в своих крещенских катехизисах они в основном призывают к сохранению дарованного в крещении пакибытия, являющегося предвкушением будущей жизни. Но они этим заложили богословские предпосылки к тому, чтобы говорить о служении крещенного миру по образу и примеру Того, Кто сказал о Себе, что пришел послужить вплоть до крестной смерти для спасения многих, т. е. мира (Мр. 10, 45).

Из этого центрального учения об Иисусе Христе развивается также богословское учение о тринитарной стороне крещения в возникавших в то время последованиях крещения. Достигнутые этим космические масштабы не были, конечно, чем-то совершенно новым. Уже то, что крещение в доникейский период, как правило, совершалось в Пасхальную ночь, внедряло его в великий Божественный план спасения от сотворения до завершения, план, о котором говорилось в чтениях этого бдения. Но эта связь с сотворением мира находит выражение теперь и в самой крещенской литургии, главным образом в молитвах при водосвятии. И хотя выраженное в них уподобление водосвятия евхаристической молитве ставит такие вопросы, которым здесь не место для обсуждения, сам смысл этих молитв вводит теперь крещенного в мир, понимаемый как творение. Это особенно хорошо и ясно видно в водосвятной молитве, видимо, сирийско-антиохийского происхождения, которая через Константинополь вошла в ритуал крещения Православной Церкви и начинается словами, взятыми из псалма 146, 5

(еврейск. 147, 5): «Велик Господь наш и велика крепость Его». Она прославляет творческое деяние Божие, а затем — воплощение: «Ты искупил нас. Мы исповедаем благодать Твою. Мы возвещаем Твое милосердие. Не молчим о Твоем благодеянии» и подводит, наконец, к собственно крещенскому прошению: «Явись, Господи, и в этой (воде) и преобрази в ней крещающегося, дабы он сбросил ветхого человека, падшего по вожделениям обмана, и облекся в нового человека, обновленного по образу Того, Кто сотворил его; дабы он (крещающийся), соединившись с подобием Его (Творца) смерти через крещение, стал и причастником Его воскресения. И сохрани его дарованием Твоего Святого Духа...» Также и здесь следует спросить: что это значит и в чем выражается то, что в обновлении человека по образу Христа начинается новое творение мира? Поэтому мы не обходим его: отцы той великой эпохи церковной истории описывают крещение как дар и почти не говорят о каком-либо другом сопряженном с ним служении, кроме как о восхвалении Бога. Но они заново выявили сущность крещения в единении с Иисусом, а его цель усматривали в направленности на спасение мира.

III

Следующий большой период истории Церкви — примерно с VI по X век — характеризуется в связи с нашей проблематикой прежде всего тремя традициями: возникновением новых национальных Церквей вокруг Средиземноморья в результате миссионерской деятельности раннего средневековья, натиском ислама и тем, что теперь, в «молодых Церквах», после окончания первой эпохи миссионерства, крещение грудных детей становится фактически единственно практикующейся формой крещения.

В новых государствах — восточных, германских и славянских народов — нация и Церковь всегда перекрывают друг друга; вместо Церкви теперь, после конфессионального раскола христианства вследствие тяжелых догматических распрей, тянувшихся с IV в., приходится собственно говорить о «конфессии». Властители этих государств оказывали в основном решающее влияние на Церковь своей территории. Принадлежность к нации включала вхождение в поместную Церковь. Для сотрудничества крещенных и некрещенных в служении миру почти не было места. В принципе это в одинаковой степени относится к армянам, эфиопам, франкам, полякам и русским Киевского государства. Принудительное крещение, почти всюду закрепленное законом, характерно для общественной структуры этой эпохи.

С другой стороны, в восточном и южном Средиземноморье всё бóльшая часть древнехристианского мира подпадала под господство ислама. Халифы уважали убеждение христиан в том, что последние составляют обособленный народ; таким образом, конфессии признавались как отдельные нации под руководством своих иерархов, и на них распространялась веротерпимость; так и жили здесь христиане, снова как особое общество, почти так же, как и в доникейскую эпоху. Но христиане уже больше не объявлялись вне закона; часто христиане находились на службе у властителей ислама, как Иоанн Дамаскин до своего поступления в Мар-Саба — монастырь близ Иерусалима. То, что крещенные христиане занимали должности в исламской администрации, было всего лишь естественно, пока население этих стран было в основном христианским. Но даже когда христианское население уже превратилось в национальное и религиозное меньшинство, государственное управление и дипломатия были тем поприщем, на котором фактически сотрудничали христиане и мусульмане. В этой связи можно указать и на то, что мусульмане, и в особенности владыки ислама, брали в свой гарем и христианок. Предпосылкой для этого далеко не равноправного, но все же имевшего место сотрудничества была относительная веротерпимость ислама по отношению к христианству как к «религии Книги» — письменного Откровения, чего не было по отношению к исламу в христианских странах. Мы слишком мало знаем о внутреннем состоянии христиан, находившихся на исламской службе, чтобы ответить на вопрос: осознавали ли они богословски свое положение как служение миру? Очень вероятно, что не осознавали.

Что касается эпохи миссионерства раннего средневековья, то прежде всего на Западе видно, что в понимании крещения появляется новый акцент. На передний план выступает теперь повеление Воскресшего о крещении: «Итак, идите, научите все народы, крестя их» (Мф. 28, 19). Анскар Гамбург-Бременский († 865) знал о себе, что Христос послал его «до краев земли» (Rimbert. Vit. Ansk., с. 25), и при поездках в северные страны ссылался на обетование Господа Своим посланцам: «Я с вами во все дни до скончания века» (там же, с. 38). Здесь мир рассматривается как поприще деятельности человека, а деятельность миссионера — как служение миру. Но не только деятельность миссионера. Один из богословов Западной Церкви в эпоху Карла Великого — англосакс Алкуин — уже за два поколения до того не только выводил крещение из посланнического повеления Христа, но учил, что крещенный и сам является посланцем. В этом смысле он толкует возложение рук после крещения по аналогии рукоположения священства, «чтобы он, крещенный, укрепился Духом Святым для проповеди другим, ведь ему по благодати дарована крещением вечная жизнь». Конкретно Алкуин мыслит в данном случае задачу христианина как передачу дальше Евангелия в кругу семьи в качестве отца семейства, матери, бабушки или крестных родителей. Если мы спросим, достаточно ли полно охвачено здесь служение крещенного миру, то в этом своеобразном изложении с непревзойденной до тех пор яс-

ностью выводится из крещения задача, ставящая крещенного не только перед Богом, но и перед миром.

Важно отметить, что аналогичные процессы наблюдаются и в восточном христианстве. Здесь, по-видимому, крещение детей стало поводом для того, чтобы выйти за пределы более древних высказываний. Как раз на примере маленького ребенка трудно понимать усвояемое при крещении спасение только в связи с будущим прославлением. Если в крещении и имеется одновременно в виду известное обетование, определяющее уже всю предстоящую ребенку жизнь, то тем самым крещение обозначает некое начало. Так и следует понимать своеобразный ответ епископа Новгородского Нифонта еще в XII в. на вопрос о том, как долго можно откладывать крещение детей «В этом, — сказал он, — для мужского пола нет греха и до 10 лет, а про девочек не спрашивай, ибо они могут быстро согрешить у вас и в юности» (Вопросы Кирика, § 49, перевод Л. К. Гётца, 1905 г., с. 262). Здесь не столько примечательно несколько негалантное различение девочек и мальчиков в отношении их подверженности нравственным опасностям, сколько то, что крещение считается здесь очевидно вспомогательным средством в жизни и помощью в присущей христианской жизни борьбе против греха. Подобные высказывания мне никогда не встречались в сфере ранней Церкви, да и предостережения касательно откладывания крещения обосновывались всегда иначе. Здесь не связаны понятия служения и мира. Речь идет не о служении миру, а о христианской жизни в мире в силу свершенного Богом спасения, сообщаемого крещенному через крещение.

Да и в самом обряде крещения можно наблюдать некоторые новые акценты в том же направлении. В древнейшей известной нам рукописи византийской крещенской литургии, относящейся к VIII веку (Венеция, Cod. Barb., 336), помазание перед крещением сопровождается еще только тринитарной формулой дарования благодати. Позднее наблюдается переход к помазанию отдельных членов тела, при котором произносятся отдельные изречения, выражающие новую функцию этих членов в служении Христу. Аналогичный процесс наблюдается и в других восточных обрядах, например, у армян при помазании после крещения. Многочисленные изречения при этом еще указывают почти исключительно на эсхатологическое будущее: «да просветит печать эта очи твои, дабы ты никогда не уснул в смерть», «да направит она шаги твои на верный путь к вечной жизни»; только слова при помазании рук говорят о «доброделаниии», «о добродетельном поведении и жизни» (F. C. Conybeare. Rituale Armenorum, 1905, с. 98). В крещенском обряде греческих и славянских Православных Церквей соответствующие изречения — в данном случае перед крещением — звучат более сжато: «в освящение души и тела» (грудь); «для услышания проповеди о вере» (уши); «чтобы ходить по стопам заповедей Твоих» (ноги); «руки Твои сотворили меня и создали меня» (руки). Мне представляется неопровержимым, что эти формулы благословения гораздо сильнее указывают на жизнь в этом мире пред очами Божиими и под Его покровом.

Вопрос о служении христианина в мире и миру, именно в его общественном положении, насколько я понимаю, занимал уже в средние века больше западное, чем восточное христианство. И, совершенно в духе Алкуина, поставление крещенного на служение охотно затем связывалось с возложением рук после крещения, которое, начиная с раннего средневековья, в латинском церковном мире стало считаться таинством, составляющим прерогативу епископа. Вопросом: является ли такое развитие крещения возможным с богословской точки зрения?—мы вкратце займемся в следующей, последней части реферата.

IV

Однако сначала оглянемся на тот путь, который заставила нас проделать поставленная тема. Это путь в мир, путь, вехи которого характеризуются всё новым и новым обращением назад, к апостольскому посланничеству, к древней истине Евангелия. На этом пути в новых ситуациях имелись и новые озарения, однако они не вычеркивали высказанную отцами истину, а лишь углубляли и дополняли ее на основе единой, общей для христианства всех времен нормы Откровения Христова. Путь этот, конечно, еще не завершен; он не был завершен в средневековье, не был завершен реформацией, не завершен и ныне. И вопросы, соединившие нас здесь, тоже возникают на том же пути, и мы не можем найти у отцов готовое решение для каждой отдельно поставленной перед нами задачи. Речь шла при этом о понимании дара Божия при крещении. Открытие вовлеченности христианской жизни в мир или посланничества крещенного в мир нашло со времен средневековья свое выражение прежде всего именно в новом истолковании сопроводительных обрядов самого погружения, помазаний или руковозложения. Из этого, однако, нельзя сделать вывод, что тема служения крещенного миру стоит обособленно от сущности дара крещения как такового. Опасность такого отрыва часто возникала при богословском истолковании конфирмации на Западе и не только в средних веках. Здесь речь идет о том, что́ значит быть христианином, и вместе с тем о сущности самого крещения. Врученный нам дар Божий и поставленная Им для нас задача относительно мира между собою неразрывны. Каким образом эта задача воспринимается, зависит, однако, не только от богословского сознания данного поколения, а главным образом от данной

исторической ситуации. К Церкви эпохи Константина предъявлялись в данном случае иные требования, чем во времена доникейского христианства. Поскольку такие различия имеются не только между разными эпохами, но и между разными сферами культуры и общественными системами, следует признать, что служение миру и в настоящее время не может повсюду иметь одинаковый вид, именно когда речь идет о конкретном служении. Но в поисках понимания, вновь обретенного в IV столетии, что «мир» — это не только область вне Церкви, за пределами крещения, а дарованное Богом поле деятельности для носителей Евангелия, нам нет необходимости обращаться вспять. Как и перед отцами, этот мир предстает перед нами не как нейтральная величина; от подобной наивности нас должно уже предостеречь само словоупотребление в Новом Завете. Мир является там падшим, но также и искупленным и примиренным, вовлеченным в совершенное Христом примирение чрез проповедь, веру, крещение. Решающим служением крещенного, как и Церкви, миру может быть, таким образом, только дальнейшая передача этого спасительного, благодатного Евангелия Иисуса Христа. Иное учение означало бы отказ от Нового Завета и от отцов. Но поскольку в этом Евангелии говорится о спасении мира, это служение крещенного может и должно излучаться из этого центра во все сферы, где он может помочь. Из этого сегодня сама собой вытекает необходимость сотрудничества крещенных и некрещенных почти во всех сферах нашей жизни и в наших планах на будущее.

Чем является это спасительное, благодатное Евангелие, нам сегодня выразить словами гораздо труднее, чем прежним поколениям; мы постоянно ощущаем это именно в Германии при беседах с молодыми людьми, особенно с нашими студентами. Это не наша тема, и здесь не место распространяться об этом. Однако в конце концов и тут дело именно в том, чтобы правильно выразить, что́ такое новое рождение и сыновство, что́ значит последование в силе Святого Духа, посланничество в мир — короче, что́ такое крещение. Но как бы мы по-новому это ни формулировали, мы всегда можем быть только учениками отцов и больше того — учениками апостольского благовестия.

НИКОДИМ,
митрополит Ленинградский и Новгородский

СОТРУДНИЧЕСТВО КРЕЩЕННЫХ И НЕХРИСТИАН В СОВМЕСТНОМ СЛУЖЕНИИ БЛАГУ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

«Мы знаем, что мы перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев»
(1 Ин. 3, 14)

Если Божественная цель, которой служит мировая история, заключается в том, чтобы в конце времен соединить под главою Христом всё, что на небесах и на земле (Еф. 1, 10), то вполне понятно, что всякое гармоническое развитие и стремление к совершенству и полноте жизни является законным и благословенным в очах Божиих. Христиане, как верные последователи Христовы, призваны помогать созиданию этой жизни, обогащать ее нетленными сокровищами Духа, содействовать ее претворению во всеобъемлющее Царство Божие. Наряду с этим они, в силу своего призвания, обязаны защищать эту земную жизнь от всех враждебных сил, стремящихся наперекор истории и, не считаясь с волей Бога, творящего все новое (Откр. 21, 5), сохранять изжившие или изживающие себя ветхие формы человеческих отношений и готовых ради этого поставить человечество на грань всемирного конфликта и даже катастрофы.

Человечество включает в себя крещенных и некрещенных — так разделяет всех живущих на земле наша тема. К первой категории относятся представители многочисленных христианских конфессий, разделенных между собой разным пониманием своей веры и нередко несогласных в практической реализации общих для них моральных принципов. К другой — относятся атеисты и люди, не связывающие свои религиозные убеждения с Христом Спасителем.

На настоящем собеседовании одним из разбираемых вопросов является вопрос сотрудничества тех, кто крещен, с некрещенными; другими словами, речь идет о нахождении соответствующих принципов и об установлении согласия в области их реализации.

Крещение не только определяет видимую принадлежность ко Христу. Как таинственное действие благодати, оно вводит человека в новую жизнь, реально изменяя его духовную сущность. Но, кроме непостижимого сакраментального действия, оно оказывает вполне понятное психологическое действие, причем вне зависимости от того, в каком возрасте крещен человек. Всякий крещенный и сознательно верующий более или менее остро, но сознаёт, что между ним и некрещенным существует, помимо прочих, глубокое онтологическое различие. И здесь возникает проблема взаимоотношений:

«новый» и «ветхий» человек, должны ли они жить вместе и, протянув друг другу руки, идти по одному пути, или им нужно расстаться и каждому брести своей дорогой? Никогда этот вопрос не стоял столь остро, как в наши дни.

Земная сегодняшняя действительность имеет резко выраженный двойственный характер. С одной стороны, мы видим необыкновенные прогресс научных и технических знаний, быстрый рост мирового производства, укрепление экономических взаимосвязей, создание колоссальных богатств, воплощенных в виде разнообразных материальных и культурных ценностей. Огромные усилия многих людей доброй воли — исповедующих Христа своим Спасителем и Господом и нехристиан или людей нерелигиозных — направлены на то, чтобы использовать эти сокровища и возможности для всестороннего жизненного прогресса всего человечества, для облегчения его трудовой деятельности, для обеспечения всестороннего развития человеческой личности, во имя торжества справедливости. И эта постоянная на протяжении истории деятельность людей доброй воли созидает ту благодатную почву, на которой по Божественному Промыслу может и проповедоваться, и наступать лето Господне благоприятное (Ис. 61, 1—2; срав. Лк. 4, 18—19).

Но, с другой стороны, очевидна деятельность злой человеческой воли, силящейся задержать естественный ход истории в направлении к совершенству и полноте жизни. Под видом ревности о судьбах христианства некоторые христиане находят возможным *помогать этим силам зла, они готовы «подавлять истину неправдой»* (Рим. 1, 18) и защищать «свободу», употребляемую для прикрытия зла (1 Петр. 2, 16), называя зло добром и добро — злом, тьму — светом, а свет — тьмой (Ис. 5, 20). Мы видим, как поборники сохранения отживающих и несправедливых общественных отношений обращают научный и технический прогресс в средство создания всё более и более разрушительных и бесчеловечных видов оружия, очень часто используемых против народов, идущих по пути прогресса и глубоких социальных преобразований. Мы видим, как некоторые экономически сильные державы, руководствуясь интересами численно небольших, но баснословно богатых и потому политически влиятельных групп своего населения, пытаются навязать и другим, более слабым и менее развитым странам порочные пути экономического развития, закрепляющие социальное неравенство и низкий уровень жизни для большинства их населения. С кем должны быть последователи Христовы? С кем они призваны сотрудничать как служители мира и правды, призванные к соучастию в обновлении мира, совершаемом в плане воссоздания их Господом, Спасителем и Промыслителем о вселенной, Творящим все новое? Безусловно, на стороне прогресса, справедливости, свободы и мира.

Вера во Христа ведет нас к солидарности с угнетенными и страждущими. Вера во Христа побуждает нас к сотрудничеству с нехристианами, борющимися за эти же идеалы. Вера во Христа обязывает нас к широкому и самоотверженному общественному служению с целью содействия созданию таких отношений между людьми, при которых все имели бы жизнь и имели с избытком, чтобы в мире духовном и материальном все ярче выявлялось новое творение во Христа (2 Кор. 5, 17) и преодолевались *вражда и несправедливость — эти главные источники человеческих страданий.*

Будучи солью земли и живыми распространителями Царства Божия, как закваски в современном человечестве, христиане должны быть также и совестью человечества, постоянно бодрствующей, предостерегающей человечество об опасности, осуждающей вражду, ненависть и эгоизм, зовущей всех на пути правды, увещевающей искать добра, а не зла, дабы сохранить жизнь (Ам. 5, 14) и направлять ее к подлинному совершенству и полноте.

Через единство своего происхождения, но особенно через воплощение Господа, воспринявшего человеческую плоть и таким образом соединившего с Собою все человечество, христиане ощущают свое общечеловеческое единство со всеми живущими на земле и свою ответственность перед Богом мира.

Благодаря этому Церковь не может игнорировать добрые устремления, существующие и вне ее ограды. Церковь должна поддерживать и поддерживает их как выражение *нравственного возвышения, которое наличествует повсюду, где сознательно или* бессознательно происходит ответ человека на призыв вочеловечившегося, т. е. ставшего единым ему по природе, Господа. Миссия Церкви осуществляется действием двух сил: Божественной — через благодать Духа Святого, Утешителя, и человеческой — через проповедь Евангелия и воплощение в жизни его нравственных норм. Дух Святой созидает Церковь, обновляет ее и животворит, дает силу таинствам и разумение таин веры. Церковь — это Царство Божие на земле. Но область Царства Божия шире, чем область собственной церковной жизни с ее преимущественным откровением «таин Царствия Небесного» (Мф. 13, 11). Царство Божие обнимает всю сферу истины и добра во всех ее разнообразных проявлениях в жизни человечества, ибо «Дух дышит, где хочет» (Ин. 3, 8). За пределами Церкви также происходит постоянное обновление мира, хотя оно и не имеет здесь таинственно-благодатного характера. Происходит оно потому, что и после грехопадения в человеческой природе сохранились многие черты нетленного образа Божия *и осталось врожденное стремление к совершенствованию.* Деятельность Духа Божия не ограничена конфессиональными рамками. Проявление Его полно и более всего, безусловно, обнаруживается в Церкви, но следы Его пребывания видны повсюду, где имеются плоды духовной жизни: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, целомудрие и другие нравственные добродетели,

ведущие мир к нравственной чистоте и совершенству (Гал. 5, 22—23). Все это принадлежит Богу, и «невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим. 1, 20).

Мы не будем говорить о неодухотворенных созданиях Божиих, через которые мы можем познать благость и мудрость Творца и Промыслителя, но что касается человека, что касается людей, то тут мы не должны забывать слов вдохновленного Духом Святым пророка Давида, называющего всех не делающих беззаконий ходящими путями Господними (Пс. 118, 3).

Вместе с тем вполне закономерны те вопросы, которые часто возникают перед христианством. Каким образом объяснить евангельскими положениями явления современной жизни? Как доказать, что силы Божии действуют в мире? И, наконец, допустимо ли взаимодействие и сотрудничество христиан с нехристианами и даже с людьми, не исповедующими Господа Творцом и Промыслителем мира?

Замыкание христиан в самих себе, обособление их от людей, живущих в мире, подпадает под категорию действий, осуждаемых Основателем и Просветителем всего сотворенного, сказавшим: «Вы соль земли» (Мф. 5, 13). Как известно, само назначение соли не имеет в виду всегдашнее сохранение ее на складах, но растворение в том, что надлежит сохранить от порчи, от тления, от разложения. И когда говорит Господь, что «зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме» (Мф. 5, 15), Он, несомненно, имеет в виду, что носители Его света не будут направлять лучи этого света только друг на друга, ибо тогда получится свеча под сосудом, но Он прямо говорит: «Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф. 5, 16). Здесь наличие притяжательных местоимений «ваш», «ваши», «вашего» противопоставляется существительному «люди». Спаситель мира явно имеет здесь в виду непосредственное соприкосновение Своих учеников с людьми мира, а где же это соприкосновение лучше произойдет, как не в жизни или в практическом сотрудничестве?!

А что может сказать нам в этом отношении практика древней Церкви? От первых христиан, живших в суровое время физических гонений, в окружении активно враждебного языческого общества, естественно было ожидать вполне понятной замкнутости, опасением, а, может быть, иногда и благоразумием продиктованной отчужденности. Однако нахождение в гуще современной жизни, начиная с царских дворцов (Флп. 4, 22) и кончая обществом рабов и плебеев, открытость, если хотите, повседневный практический диалог, и именно практический, потому что сама обстановка того времени из простой предосторожности требовала не вести с нехристианами прений о вере (вера возвещалась тем, кто окружал в повседневной жизни христиан, сначала чистотой и праведностью их жизни, а затем уже словом) — вот что в этом отношении характеризует христианство первых трех веков.

И если находились среди христиан потерявшие интерес к общественной жизни люди, отрешенные ригористы, то мы знаем, что чаще всего это были те, кто неправильно и искаженно понимал учение Христа (например, монтанисты). Именно в апостольское время сформировалась открытость Церкви, практически выразившаяся соучастием христиан в жизни общества. И иллюстрацией тому может быть хотя и личное, но совершенно определенное наставление апостола Павла коринфским христианам о сохранении ими брачных отношений с неверующей нехристианской стороной, если она желает сохранять эти отношения, «ибо неверующий муж освящается женою верующею, и жена неверующая освящается мужем верующим. Иначе дети ваши были бы нечисты, а теперь святы» (1 Кор. 7, 12—14).

Значит, в семье, а следовательно, и в обществе христиане и нехристиане жили среди друг друга, а обязанностью христиан было соблюдение апостольского слова: «Не люби́те мира, ни того, что в мире... Ибо всё, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего» (1 Ин. 2, 15—16). Здесь определенно идет речь о необходимости для христиан удаляться от греха, от соблазнов мира, но не от людей, живущих в мире и не имеющих счастья принадлежать к телу Христову. И 13-я глава послания к Римлянам возлагает на христиан обязанности в отношении той власти, которая была представлена в основном некрещеными: повиноваться начальнику, которого святой Апостол языков называет, несмотря на то, что он некрещенный, Божиим слугой (ст. 4), не из страха наказания, но по совести (ст. 5). И далее апостол Павел призывает римских христиан, которым наиболее было известно все отрицательное, что имело место в государственном аппарате империи: «Отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь» (ст. 7). В следующем же, 8-м стихе 13-й главы св. Апостол говорит и о любви, которая должна простираться на тех, с кем общаются христиане: «Не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви; ибо любящий другого исполнил закон». Само следование этого стиха за предыдущим, в котором сказано об отношении к власть имущим нехристианам, утверждает нас в мысли, что любовь должна простираться на всех, а не только на христиан. Что же касается самих принадлежащих к Церкви, то им апостольское назидание дается в конце: «Облекитесь в Господа нашего Иисуса Христа, и попечения о плоти не превращайте в похоти» (ст. 14).

Однако при всей практической открытости в повседневной жизни Церковь охраняла свое учение, подчас наказывая тех, кто пытался извратить бесценное наследие

апостольской веры. Более того, в строгом соблюдении чистоты своей веры христиане, иногда идеологически замыкаясь, занимали крайне враждебную позицию ко всему нехристианскому, включая богатейшее наследие античной культуры. Вместе с тем такая замкнутость отнюдь не мешала им воспринимать, приусваивать и, образно выражаясь, воцерковлять из античной культуры все то, что было необходимо и полезно, а в повседневной жизни и труде иметь постоянное общение и сотрудничество с непросвещенными братьями.

По словам апостола Павла, христиане должны всё испытывать, хорошего держаться (1 Фес. 5, 21). Руководствуясь этим «методическим» указанием апостола, христиане и должны определять «идеологическую» платформу своих братьев по плоти, по человечеству.

Если люди исповедуют свою убежденность в реальности и ценности только материального мира и обнаруживают непреклонную решимость дать «каждому по потребности», всякому человеку, к какой бы национальности, вере или расе он ни принадлежал, все необходимое для телесной и интеллектуальной жизни, христиане не могут не видеть в этой решимости созвучия с учением Христа Спасителя, Который с участием и состраданием относился к земным нуждам голодных и обездоленных и Который учил, что о каждом из нас Он будет судить не по красоте и возвышенности наших представлений о небесах, а по тому, что́ мы сделали для утоления людского голода и людской нужды всюду, где они существуют, ибо, делая добро людям или не делая его, мы даем или отказываем Ему Самому, Господу Иисусу Христу (Мф. 25, 31—46). Такие люди поступают в соответствии с евангельской заповедью, может быть, и не сознавая этого.

В то же время каждый добросовестный христианин вынужден по справедливости признать множество поразительных расхождений между евангельскими идеалами и поступками, которые совершались или совершаются его собратьями по вере.

Священное Писание с надеждой смотрит на возможности, которыми располагает земной человек, малым чем умаленный от ангелов (Пс. 8, 6). Земнородным сказал Сын Божий: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48), следовательно, возможно для человека достижение высоких степеней совершенства.

Для некоторых же христиан присущи сегодня настроения разочарования в человеке, отчаяния в возможности плодотворных результатов в усилиях его созидания на земле справедливости и мира, в то время как многие нехристиане, опираясь на добрую волю людей, преисполнены решимости в корне изменить современное им отрицательное положение вещей в мире. Они объявляют аморальной эксплуатацию одним человеком другого, они считают аморальной всякую войну, они считают аморальным угнетение и неравенство в распределении материальных благ, существование частной собственности на средства производства. Каждый христианин не может не признать, что подобные люди, вдохновляемые в своей деятельности стремлением послужить другим, идут путем любви к ближним, любви, доходящей иногда до самоотверженности. И хотя они в своем сознании не воспринимают всё это как всеблагую, святую и совершенную волю Божию, они «по природе законное делают... Они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую, в день, когда... Бог будет судить тайные дела человеков чрез Иисуса Христа» (Рим. 2, 14—16).

Апостол и евангелист Иоанн Богослов писал: «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Ин. 4, 16). Где действует любовь, там действует Евангелие и Христос. Любовь мы не вправе ограничивать только рамками христианской конфессиональной принадлежности, хотя всякий рожденный от Бога, т. е. всякий христианин, имеет то преимущество, что он обязан, он должен, он испытывает потребность пребывать в любви к ближним своим, ибо в противном случае он лжец, а не ученик Христа (1 Ин. 4, 20).

Любовь Небесного Отца свободно изливается в мир, и так же свободно мир, т. е. люди, принимает или отвергает ее. Церковь должна быть всегда с теми, кто сознательно или бессознательно принимает любовь Божию и откликается на ее призыв делами истинной любви, нравственного совершенствования и мира, т. е. плодами Духа Божия, деятельность Которого в мире открывает пути сотрудничества христиан со всеми людьми доброй воли, стремящимися послужить своим братьям-людям в достижении всеобщего братства, блага и мира.

Каждый христианин в меру своих сил должен противодействовать силам разрушения и разложения и сотрудничать с теми, кто, хотя и говорит, что не признаёт и не руководствуется законом Евангелия, но своей доброй волей созидает дело Божие, ибо наша вера и наша жизнь во всех ее проявлениях, по слову и по примеру Господа, обращена в «мир весь» (Мр. 16, 15), в котором наше свидетельство должно возвещаться и словом, и делом.

Протоиерей Иоанн БЕЛЕВЦЕВ (Ленинград)

КРЕЩЕННЫЕ И НЕХРИСТИАНЕ В ИХ СОВМЕСТНОМ СЛУЖЕНИИ НА БЛАГО ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Согласно учению Библии, созданный по образу и подобию Божию человек (Быт. 1, 26) был предназначен для блаженной мирной жизни в постоянном общении с Богом, своим Творцом и Создателем, что давало ему бессмертие.

Эта благодатная гармония человеческого духа в единении с Богом и, разумеется, впоследствии с себе подобными была утрачена первозданной четой вследствие нарушения ею, по наущению «человекоубийцы» — диавола (Ин. 8, 44), данной от Бога заповеди послушания. Через нарушение воли Божией человек не стал «богом» (Быт. 3, 5), что обещалось ему и о чем он горделиво возмечтал, а стал сыном противления (Еф. 2, 2) и чадом гнева (Еф. 2, 3), рабом греха (Ин. 8, 34) и достоянием смерти (Быт. 3, 19).

С тех пор «весь мир лежит во зле» (1 Ин. 5, 19), и ярким проявлением этого зла явилось первое братоубийство (Быт. 4, 8), нарушившее основы человеческого общежития и послужившее худым и весьма заразительным началом для последующих убийств, в том числе массовых, какими и явились войны в человеческом роде. И чем больше находился под властью греха богозданный человек, тем дальше удалялся он от «единства духа в союзе мира» (Еф. 4, 3) с Богом и людьми.

Но милосердный Господь Бог не допустил окончательной погибели Своего падшего создания, вселив в него надежду на спасение и обновление жизни. Уже первому человеку было дано обетование победы над «человекоубийцей от начала» (Ин. 8, 44), когда было сказано Богом, что Семя жены поразит главу змия (Быт. 3, 15). Провозвестники воли Божией людям — пророки — предсказывали пришествие в мир Примирителя (Быт. 49, 10), Князя мира (Ис. 9, 6), Который возвестит мир народам (Зах. 9, 10), заключение Богом с людьми вечного завета жизни и мира (Мал. 2, 5; Иез. 37, 26) и как следствие этого прекращение братоубийственных войн (Ис. 2, 4). И эти обетования Божии свершились.

«Когда пришла полнота времени, — скажем словами св. апостола Павла, — Бог послал Сына Своего Единородного, Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление» (Гал. 4, 4—5). Его послание в мир, или воплощение (Ин. 1, 14), было величайшим актом Божией любви к людям: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3, 16). Его рождение в мире было встречено чудной ангельской песнью, ставшей христианским гимном мира: «Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение!» (Лк. 2, 14). Его служение миру до предания Себя на крест явилось примирением людей с Богом (Рим. 5, 10) и дарованием им служения примирения (2 Кор. 5, 18). Его учение — это благовестие любви и мира: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга» (Ин. 13, 34); «мир оставляю вам, мир Мой даю вам» (Ин. 14, 27). Его ученики и последователи, возрожденные в крещении водою и Духом (Ин. 3, 5) для новой жизни во Христе (Рим. 6, 4), призваны быть светом мира (Мф. 5, 14) и солью земли (Мф. 5, 13), носителями новых идей всеобщего братства и справедливости, любви и мира, устрояя по ним свою личную жизнь и оказывая благотворное влияние на обновление жизни всего человечества.

Это краткое суммарное изложение истории создания (Богом), падения (во Адаме) и воссоздания (во Христе) человека достаточно ясно показывает, что истинные взаимоотношения Бога с человеком и человека с Богом и себе подобными строились и должны быть построяемы на двух основных принципах — любви и мира. Любовью Бога был создан для блаженного бытия человек, и этой же любовью был спасен и призван в новое бытие падший человек. Следствием проявления этой Божественной любви явился Божий мир и благоволение в людях. Итак, любовь и мир явил нам Бог, явил тогда, когда мы менее всего это заслуживали (Рим. 5, 8—10). Какой же вывод вытекает из этой любви Божией к человеку для самого человека?

Ответ на этот вопрос мы находим у апостола любви Иоанна Богослова, который говорит: «Будем любить Его (Бога), потому что Он прежде возлюбил нас» (1 Ин. 4, 19). И еще: «Возлюбленные! если так возлюбил нас Бог, то и мы должны любить друг друга» (1 Ин. 4, 11). Таким образом, в ответ на любовь Бога к человеку от человека требуется взаимная любовь к Богу и людям. Но почему именно к людям, а не к одному только Богу? Потому что характерной чертой любви человека к Богу является то, что она находит свое выражение и проверяется на любви человека к людям (1 Ин. 4, 20). Иначе сказать, любовь человека к людям является свидетельством его любви к Богу. Отметим, что одним из свойств христианской любви к людям, осуществляемой «делом и истиной» (1 Ин. 3, 18), является ее универсальность, на что указал Христос в притче о милосердном самарянине.

Подобно тому, как любовь Бога к человеку в воплощении явилась вместе с тем и актом примирения, так и любовь христианина к Богу и людям не может быть без мира. Мир всегда сопутствует любви, ибо любовь — основание мира. Без мира нет

любви и без любви нет настоящего мира. Св. Иоанн Златоуст эту взаимосвязь христианских добродетелей любви и мира выражает такими словами: «Если есть мир, то будет и любовь. И, наоборот, где любовь, там явится и мир» (Творения, т. XI, СПб., 1905, с. 216).

Если бы даже в Евангелии не было прямых предписаний христианину быть миротворцем, то и в таком случае, руководствуясь только одним принципом любви, он стал бы носителем мира, так как любовь рождает мир. Но слово Божие призывает христианина уподобляться не только Богу любви (1 Ин. 4, 16), но и Богу мира (2 Кор. 13, 11). Служение примирения дает христианину высокое право назваться сыном Божиим. «Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божними» (Мф. 5, 9). По объяснению св. Григория Нисского, «миротворец тот, кто дает мир другим». Христианин-миротворец, по его словам, должен «изгонять ненависть, прекращать войну, уничтожать зависть, не допускать до битв (разрядка моя. — *И. Б.*), истреблять лицемерие, угашать в сердце пожигающее внутренность злопамятство» (Творения, ч. II. О блаженствах, М., 1861, с. 457, 465).

Это христианское миротворчество, подобно христианской любви, из которой оно проистекает, также должно быть всеобъемлющим и не должно ограничиваться только сферой личных отношений. «Если любовь, — говорит проф. В. Экземплярский, — является основным началом христианской нравственной жизни, то мы вправе сразу характеризовать христианское нравственное учение как социальное по самой его природе» (Евангелие и общественная жизнь. Киев, 1913, с. 9).

Таким образом, любовь и мир — это основные начала, которыми должен руководствоваться в своей жизни и практической деятельности христианин, получивший благодать обновления Духом Святым в таинстве крещения для новой жизни во Христе. Руководствуясь принципами любви и мира, христианин всегда будет иметь верный ориентир в окружающей его обстановке и высокий нравственный критерий в оценке явлений жизни.

Обращаясь к проблеме войны и мира, можно с безусловностью утверждать, что война не есть явление, вытекающее из самой природы человека, созданного по образу и подобию Божию на добрые дела (Еф. 2, 10), а есть явление историческое, в моральном отношении греховное, преступное пред Богом и людьми и, как таковое, перестает существовать вне условий, ее порождающих. В самом деле, сколько бедствий и страданий приносят человечеству войны! Только на протяжении одного поколения человечество пережило две мировых войны, унесших более 70 миллионов человеческих жизней. В случае возникновения третьей мировой войны с применением оружия массового уничтожения людей человечеству может грозить полная катастрофа.

Поэтому заботу о сохранении и упрочении мира среди народов надо считать великой и благородной задачей всех христиан. «Мир, — по выражению св. Иоанна Златоуста, — источник всех благ» (Творения, т. VII. СПб., 1901, с. 388).

И религиозный долг обязывает каждого христианина деятельно трудиться над созиданием этого великого блага на земле, решительно выступая против всего того, что не служит интересам мира. Мы видим, как многие христиане и целые христианские Церкви, хотя, к глубокому сожалению, еще далеко не все, под властным велением своего религиозного долга усердно трудятся на миротворческой стезе.

Русская Православная Церковь в своем миротворческом служении прилагает все усилия к тому, чтобы сохранить на земле мир и избавить народы от ужасов войны. Достижению этой великой цели она содействует своей постоянной молитвой «о мире всего мира», возносимой в храмах за каждым богослужением, своим благословением всех миротворческих начинаний, своим деятельным участием на многих ассамблеях, конгрессах и конференциях, где решается проблема сохранения мира. В своем практическом служении делу примирения Русская Православная Церковь уделяет также большое внимание «задаче объединения в миротворческом делании христиан и христианских Церквей всего мира, ибо отсутствие такого единства может наносить ущерб и делу мира и авторитету христианства» («ЖМП», 1969, № 8, с. 50). Призывая христиан и христианские Церкви к объединению на поприще миротворчества, будь то в рамках Всемирного Совета Церквей, Конференции Европейских Церквей или Христианского мирного движения, Русская Православная Церковь исходит из того убеждения, что у всех христиан единая религиозная основа миротворческого служения — это Евангелие любви и мира.

Объединение миротворческих усилий всех христиан для практического служения делу сохранения мира среди народов, несомненно, может вместе с тем наилучшим образом способствовать развитию экуменического единства христиан. В этом плане большое значение придается Всемирному Совету Церквей. «Мы положительно оцениваем и многие аспекты практической деятельности Всемирного Совета Церквей, усилившейся и получившей большее значение, чем прежде, в связи с установлением новых контактов, в частности с Римско-Католической Церковью, с Христианским мирным движением и другими христианскими кругами и движениями. При этом, конечно, мы не закрываем глаза и на некоторые отрицательные, с нашей точки зрения, явления, которые всё еще препятствуют Всемирному Совету Церквей занимать более принципиальную и решительную позицию в отношении к явно нетерпимым нарушениям международного мира и суверенных прав народов — жертв агрессии. В этих случаях мы, христиане, не должны искать какого-то общего сбалансированного решения, которое

чаще всего не удовлетворяет никого, но называть вещи своими именами и бороться против зла, чтобы добро, чтобы мир стали достоянием людей, земных детей Небесного Отца... Мы надеемся и на то, что в процессе тесного братского сотрудничества и взаимного обогащения многосторонним опытом христиане станут огромной моральной силой, способной заслужить всеобщее уважение людей, жаждущих мира, справедливости и гуманных человеческих отношений» (Митрополит Никодим. Русская Православная Церковь и экуменическое движение. «ЖМП», 1968, № 9, с. 52).

Обращая внимание на современное положение в мире, мы видим много таких явлений, с которыми не может мириться совесть и сознание христианина. Локальные войны, наращивание военной мощи, колониализм, расовая дискриминация и апартеид — все это создает напряженность во взаимоотношениях народов и служит источником для новых конфликтов. Мы считаем, что проходить мимо этих явлений христианские миротворцы никак не могут. Как христиане, мы не можем быть спокойными и равнодушными созерцателями страданий вьетнамского народа, ведущего справедливую героическую борьбу с агрессией американского империализма. Война во Вьетнаме, которую ведут США, — это преступление перед человечеством: она уносит десятки тысяч жизней ни в чем не повинных людей, разрушает материальные и духовные ценности, поглощает огромные ресурсы и, самое главное, опасна своим возможным перерастанием из локального в мировой конфликт. Русская Православная Церковь, как известно, с самого начала возникновения этого военного конфликта требует положить ему конец и разрешить вьетнамскую проблему мирным путем, предоставив южновьетнамскому народу самому решать свои внутренние дела и свободно выбирать свой путь развития. Нельзя не отметить, что подобную реальную позицию в отношении вьетнамской проблемы в последнее время стали занимать различные христианские Церкви и Всемирный Совет Церквей.

Как христиане, мы не можем мириться с напряженной обстановкой на Ближнем Востоке в связи с агрессией Израиля против арабских стран. Невыполнение Израилем решения Совета Безопасности о возврате захваченных территорий арабских государств свидетельствует о его экстремистских планах и находит резкое осуждение, в частности, в широких христианских миротворческих кругах.

Как христиане, испытавшие ужасы второй мировой войны, мы обеспокоены отсутствием прочного мира в Европе, возникновением и противостоянием военных блоков, возрождением неофашизма и стремлением определенных кругов Западной Германии ревизовать послевоенные границы и приобрести доступ к ядерному оружию.

Мы коснулись этих, требующих своего разрешения современных проблем, чтобы показать, какое широкое поле открыто для проявления христианами и христианскими Церквами их миротворческих усилий и дел любви на благо всех народов земли. «Перед христианскими Церквами, — говорил в одной из своих речей митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим, — в наше время лежит особенно большая задача—реализация в мире любви Христовой, отображающейся в делах мира, правды и милости. Мы знаем, что этот путь узкий и тернистый, но мы веруем, что иного пути нет и только этим путем должны мы идти, дабы мы сами и наши ближние во всем мире вкусили сладостные плоды Царства Божия, которое начинается на земле в бесконечном и всестороннем совершенствовании человека. Для этого мы восстаем против ненависти и неравенства, порабощения и угнетения, против подавления свободы и независимости народов. Мы боремся за преодоление международной напряженности и добиваемся ныне прекращения кровопролития во Вьетнаме и мирного разрешения этого опасного для человечества и могущего привести к большим осложнениям конфликта» (Речь в штаб-квартире Церкви Братьев. «ЖМП», 1968, № 3, с. 47).

Служение миру между народами не является, конечно, исключительной «монополией» христиан. Вместе с ними, как известно, не менее деятельно участвуют в этом святом деле последователи различных нехристианских религий и не принадлежащие ни к какой религии люди. В своем миротворческом служении они воодушевляются или религиозными побуждениями, или только одним сознанием своей ответственности за судьбы мира. В связи с этим возникает вопрос о взаимоотношении миротворческих усилий христиан с усилиями нехристиан в этом направлении и о взаимном сотрудничестве их на благо человечества.

Православная богословская мысль не только допускает возможность, но и выявляет основы для совместного сотрудничества христиан и нехристиан на благо человечества. «Каждый человек, — рассуждает архиепископ Воронежский и Липецкий Михаил, — Божие создание, а благодать Божия и Божии дары — для всех. Поэтому и мир — это величайшее дарование Божие — является общим достоянием, а миротворчество, как одна из основных добродетелей, заложено в богозданной душе каждого человека. В связи с этим наша христианская миротворческая деятельность не может развертываться изолированно, в искусственных рамках. Сбрасывая с себя всякое ограничивающее нас фарисейство и соблазны ограниченности, мы должны объединить наши христианские миротворческие усилия с усилиями всех других миротворцев, которые «по природе» делают то, что нам повелевает творить Божественный закон (Рим. 2, 14)» («ЖМП», 1968, № 5, с. 39).

Для последователей различных религий, в том числе и христианской, важной основой для совместного сотрудничества в миротворческом делании является их духовная общность, т. е. присущее всем религиозным людям сознание своей великой нравствен-

ной ответственности перед Богом и близость религиозных принципов, на которых зиждутся их миротворческие усилия. Эту мысль подробно раскрывает митрополит Киевский и Галицкий Филарет, когда говорит: «Мы знаем, что религия создает у верующих те духовные основы, которыми они руководствуются в своей жизни. Мы знаем также, что среди этих духовных основ имеются присущие всем религиям идеи мира и справедливости. Отсюда вытекает то немаловажное обстоятельство, которое свидетельствует о большом значении и плодотворности служения религиозных обществ делу защиты мира. Все религии, несмотря на глубокие различия между ними, признают идеи любви, братства и мира высшими началами человеческих взаимоотношений. Если последователи Нагорной проповеди человеколюбия, буддийской философии сострадания к людям и страсти ислама к покорности волей Божией совместно направят свои усилия к защите мира, тогда мы будем свидетелями и участниками мощного движения на благо мирной жизни и сотрудничества народов. Все верующие, независимо к какой религии они принадлежат, всегда молятся о мире. Но вера требует от нас также и дел, ибо если религия является духовной основой нашей жизни, то она также определяет и нравственный характер наших поступков. Успех нашего миротворческого служения, как мы это понимаем, зависит от сознания нами того, что проповедовать мир и нести его людям является Божественным повелением и уклонение от этого долга есть не что иное, как противление Всевышней воле» («ЖМП», 1969, № 9, с. 53).

Можно считать вполне закономерным и оправданным наблюдаемое в последнее время стремление миролюбивых сил объединиться в осуществлении практических мер в пользу мира. Имеющийся опыт совместного сотрудничества в служении миру показывает реальную возможность и необходимость его дальнейшего развития. Это теперь осознают как христиане, так и нехристиане. Так, в «Послании» Конференции Европейских Церквей («Ниборг V», 1967 г.) выражается готовность сотрудничать «со всеми, кто посвятил себя служению миру, справедливости и неотложным нуждам общества» («ЖМП», 1968, № 2, с. 56).

«Поэтому мы, христиане,— говорится в «Послании» IV Ассамблеи Всемирного Совета Церквей (Упсала, 1968 г.), — проявим наше единство во Христе, вступая в полное братство с людьми всех рас, классов, возрастов, религиозных и политических убеждений, там, где мы живем. Особенно мы постараемся преодолеть расизм, где бы он ни проявлялся» («ЖМП», 1968, № 10, с. 40).

В «Обращении ко всем людям доброй воли», принятом на Конференции представителей всех религий в СССР за сотрудничество и мир между народами, состоявшейся в июле 1969 г. в Загорске, в частности, говорится: «Мы поддерживаем призыв Всемирной Ассамблеи мира к объединению всех миролюбивых сил для защиты мира между всеми народами. Мы призываем всех верующих мира, всех людей доброй воли усилить свой вклад в священную борьбу за прочный и справедливый мир и сотрудничество всех народов. Мы знаем, что вероисповедные различия между нами, равно как и нерелигиозность многих людей доброй воли, не могут помешать нам всем вместе, бок о бок отдавать свои силы служению человеческой общине, будь то на местном, национальном или международном уровне» («ЖМП», 1969, № 8, с. 33—34).

Эти призывы ко всем людям доброй воли, независимо от их религиозных и политических убеждений, расовой и национальной принадлежности, по нашему глубокому убеждению, не могут не найти широкий отклик в сердцах всех, кому дороги судьбы мира и благо всего человечества, и, прежде всего, христиан. Ведь всякое доброе усилие в этом направлении, от кого бы оно ни исходило, мы верим, нисколько не теряет своей нравственной ценности в очах Божиих, так как, по христианскому убеждению, не принадлежащие к христианству люди, делающие благое, «естеством законная творят» (Рим. 2, 14).

Поэтому христиане, как носители высших нравственных ценностей, призванные «искать того, что служит миру» (Рим. 14, 19), должны еще теснее объединить свои миротворческие усилия со всеми жаждущими и ищущими мира. И пусть народы нашей эпохи «перекуют мечи свои на орала, и копья свои — на серпы, ...и не будут более учиться воевать» (Ис. 2, 4).

Священник Владимир СОРОКИН (Ленинград)

СВИДЕТЕЛЬСТВО ДЕЛАМИ КРЕЩЕННЫХ

(Социально-этический аспект)

По слову Спасителя нашего Господа Иисуса Христа: «Аще кто не родится водою и Духом, не может внити в Царствие Божие» (Ин. 3, 5) — крещение является для человека благодатным даром и печатью христианской веры. Оно служит для людей дверью в Царство благодати, а затем и в Царство славы. Оно является тем даром Божественной благодати, который помогает человеку постоянно возрождаться для праведной и святой жизни в союзе с Богом, чтобы создать «нового человека» (2 Кор.

5, 17; Гал. 6, 15) или «совершенного» человека (Еф. 4, 13), освятить его во всей полноте его природы — духа, души и тела (1 Фес. 5, 23).

Верующие, по учению Православной Церкви, таинством Крещения органически связываются со Христом и делаются причастниками Божеского естества по духу и телу. Побуждаемые благодатью Божией, они постоянно нравственно совершенствуются сами и вместе с тем оказывают благотворное влияние на окружающих. Претворяя в жизнь заповеди Спасителя, люди тем самым преобразуют себя, изменяют свои нравы, сознательно и добровольно утверждают свое «обещание Богу доброй совести» (1 Петр. 3, 21).

Всякий крещенный, являясь членом Церкви, живет в окружающем мире, где главная цель его служения заключена в словах Господа нашего Иисуса Христа: «Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф. 5, 16). А для того, чтобы крещенный, обладающий благодатным даром, мог оказывать влияние на окружающее его общество, необходимо, во-первых, самому твердо стоять на принципах чистого евангельского учения и, во-вторых, с полной отдачей своих сил и энергии служить идеалам добра и справедливости и более других содействовать общественным интересам данной эпохи. На возрожденном лежит задача воспитывать и выращивать как в себе самом, так и в других благодатные дары Святого Духа: «любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, веру, кротость, воздержание» (Гал. 5, 22). А успешное выполнение этой благородной задачи во многом определяет силу воздействия христианина на окружающий мир.

В крещении человек обретает новое состояние, характеризующееся свободой от греха и служением правде или жизнью для Бога, состоянием Богосыновства, как говорит св. апостол Павел: «Все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса; все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (Гал. 3, 26—27). Церковь учит, что человеку Господь определил непрестанное обновление и восхождение вверх. В крещении человеку преподается нечто новое, после чего он, по слову того же Апостола, уже не должен исполнять вожделений плоти (Гал. 5, 16), но в союзе с ближними своими, неся бремена друг друга, обязан исполнять закон Христов. А закон Христов призывает человека служить ближнему и быть для него примером, основываясь на взаимной связи прав и обязанностей. Сознавая себя неотъемлемой частью большого коллектива, христианин, таким образом, будет расти на евангельской почве и развивать свою личность, воодушевляемый радостными перспективами земной жизни, ведущей в жизнь вечную. Этими перспективами для христианина были и остаются идеалы Евангелия, которые в настоящее время могут воплощаться в добросовестном труде на благо общества, заботе каждого о сохранении и умножении общественного достояния, подлинного человеколюбия, которое ставит целью своей освобождение сотен миллионов трудового народа из-под бесчеловечной и бессмысленной власти ничтожного меньшинства. Там, где претворяются в жизнь высокие идеалы общечеловеческой морали, отношения людей между собой характеризуются прежде всего коллективностью и братской взаимопомощью, чистой нравственностью и взаимным уважением, честностью и правдивостью, простотой и скромностью в общественной и личной жизни, взаимным уважением в семье и заботой о воспитании детей.

Братская забота о ближнем способствует установлению тесного единства личности и общества, что созвучно евангельским принципам. И чем больше человек утверждается в добродетели, тем более гармоническим становится его единство с обществом. Свободное и всестороннее развитие личности необходимо предполагает развитие материальной и духовной культуры на общественных началах. Сознательное и свободное претворение в жизнь заветов Господа нашего Иисуса Христа с большим успехом возможно в том обществе, где всестороннее развитие и расцвет личности ставится на реальную почву, где создаются условия для развития и проявления творческих способностей и возможностей каждого члена общества, где на службу всех в одинаковой мере ставятся материальные и духовные богатства общества. Поэтому задача крещенных заключается в том, чтобы словом и делом содействовать установлению братских отношений между всеми людьми, справедливому распределению труда и материальных благ, созданию цельной, гармонично развитой личности, которая пользовалась бы максимальной личной свободой и в то же время умела бы в полной мере осуществлять основные принципы братолюбия.

Жизнь современного быстро развивающегося общества требует от христианина понимания реальности социальных изменений. А эти изменения почти всегда связаны с ломкой старого, отжившего и введением нового, более совершенного. Социальный прогресс связан с политической и экономической перестройкой соответствующего общества. Он несет с собой возможности всестороннего духовного развития для каждого члена общества. И вот здесь надежным ориентиром для христианина должны быть евангельские идеалы добра и справедливости. Имея в виду то, что Господь сотворил людей для блага и предназначил их к добру, благодать Божия через таинство Крещения и руководит человека к достижению большей справедливости и изысканию лучших возможностей всестороннего развития его в добре. А поэтому сознательная практическая деятельность каждого верующего в современном обществе не только необходима, но она должна быть направлена на утверждение жизни и процветание общества, на борьбу за торжество принципов братской солидарности и дружбы на-

родов, против идеологии расизма и апологии новых империалистических войн. Каждый шаг христианина должен быть шагом вперед к свободе с отрицанием расовых, национальных или племенных привилегий, потому что несовместимы с планом Божественного домостроительства разделения по цвету кожи, языку, нации, полу или возрасту. По слову св. апостола Павла, «мы соработники у Бога» (1 Кор. 3, 9) и потому не можем мириться с несправедливостью или грехом. Мы призваны своей жизнью и примером утверждать на земле Царство Божие со всеми его высокими идеалами и качествами.

Господь наш Иисус Христос, придя на землю, возжег свет, а мы своим старанием должны поддерживать этот свет, и это не только для себя самих, но и для других, которые должны воспользоваться его сиянием и руководствоваться им к истине. Наша жизнь после крещения должна быть достойной благодати, чтобы наше благовествование Евангелия Христова оправдывалось нашей доброй жизнью, добрыми делами. Слова Господа: «Да просветится свет ваш...» говорят о том, что добродетель наша должна быть велика, огонь ревности проповедания слова Божия обилен, свет неизречен, потому что добродетели лучше всего распространяют славу о христианстве и способствуют славе имени Божия. Худая же слава и худая жизнь христианина дает повод к хуле имени Божия.

Господь вложил в природу человека познание добра и зла, а через Сына Своего Единородного подал нам пример служения ближнему, и потому для нас, христиан, естественнее украшать себя и Церковь, к которой мы принадлежим, красотой добродетели или, как говорит св. апостол Павел: «Не предавайте членов ваших греху в орудия неправды, но представьте себя Богу, как оживших из мертвых, и члены ваши Богу в орудия праведности» (Рим. 6, 13).

Таинство Крещения накладывает на каждого человека обязанность попечения о доброделании своем и наших ближних. Именно поэтому св. апостол Павел так часто убеждает в своих посланиях, чтобы никто не искал своего, но каждый пользы другого (1 Кор. 10, 24), подчеркивая при этом, что нерадящие о ближних своих грешат против Самого Христа и разрушают здание Божие (1 Кор. 8, 12). Более того, по учению Господа, забота о ближних своих является долгом, исполнять который надо всем. По евангельскому учению, принесший талант подвергается наказанию не за то, что он пренебрег чем-нибудь собственным, но за то, что нерадел о ближних.

Таким образом, до тех пор, пока на нашей планете будут пылать пожарища войн и продолжаться несправедливости по отношению к человеку, до тех пор, пока будут существовать расовые теории, а также физическое и моральное угнетение национальных меньшинств или этнографических групп, нам, верующим и крещенным во имя Христово, необходимо с полной энергией трудиться, устрояя мир среди людей и неся людям свет и радость.

Профессор Г. ХАРБСМАЙЕР (Гёттинген)

ДЕЯТЕЛЬНОЕ СВИДЕТЕЛЬСТВО КРЕЩЕННОГО В СОЦИАЛЬНО-ЭТИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ

I. Вопросы

В своем реферате, опираясь на К. Барта и Барменские тезисы, Э. Вольф охарактеризовал крещенного человека в реформаторском понимании как сотрудника в примиряющей божественной деятельности относительно мира. Сверх того, он коснулся проблем, которые на этой основе находятся сегодня на первом плане церковно-богословских дебатов и церковной деятельности, устремленной к миру и с ним осуществляемой. Какое отношение существует между человеколюбием Бога и гуманизацией социально-политических условий в мире? Где и каким образом могут встретиться и слиться *вместе пути, которыми Бог в Иисусе пришел к человеку, с путями, которыми* человек должен, как он думает, идти к благу человечества по своему собственному почину? Иными словами: может ли и должен ли крещенный человек быть также сотрудником в борьбе «чад мира сего» за хороший, справедливый социальный строй, за внутренний и внешний мир, за хорошую и справедливую экономику? Существует ли соответствие между участием в примиряющей Божественной деятельности по отношению к миру и сотрудничеством крещенных в духе понимания dominium terrae как создания справедливых и добрых человеческих отношений в этом мире в меру присущего всем людям социального и политического разумения? Или же крещенный человек составляет с общиной христиан *изолированное* общество, societas Jesu (общество Иисуса), с особыми ему только одному свойственными задачами относительно мира, направленными к его обращению и превращению в Царство Божие, в высший, небесный мир? Является ли последование Христу уходом от дел этого мира в сферу Божественного? Является ли поэтому интерес крещенного человека к мирским делам

и явлениям законным и допустимым только в той мере, чтобы быть объектом преодоления? Заключается ли цель существования и истории крещенного человека в удалении от мира для унаследования Царства Небесного? Или же целью христианского удаления от мира является такая любовь к миру, какой Бог во Христе Иисусе возлюбил мир, чтобы примирить его с Собою? Не является ли таким образом последование Христу крещенных во имя Его именно путем в м и р, в с а м у ю г у щ у присущих этому миру конфликтов и невзгод? Не является ли последование Христу также путем устремления к жертвам несправедливого социального строя, к обездоленным и отверженным?

Однако, с другой стороны, следует также спросить: ограничивается ли действенное свидетельство крещенного отстаиванием более разумного общественного строя? Является ли последование Христу только принятием исходящего «от мира сего» концепта или рецепта нового общества и обеспечения мира или даже отождествления себя с ним?

В праве ли христианская вера, как последование Христу, стать в данном случае передовым отрядом или идеологическим подспорьем для достижения спасения и самоосвобождения человечества на основе его собственной доброй воли, собственного разумения и сил? Имеется ли неограниченное, безапелляционное «да» или «нет» христианина при возникающих альтернативах в решении светских, общественных, хозяйственных и политических проблем? Или же деятельное свидетельство христианина заключается в том, что он релятивирует альтернативы, сглаживает противоречия и своим «да» или «нет» открывает путь к примирению в мирских делах?

Или разве нет в решениях, принимаемых в общечеловеческой сфере, определенности, которую может проявить как раз только тот, кто демонически уничтожающую, разрушающую жизнь силу ненависти в этом мире понимает с позиций той любви, которой Бог во Христе возлюбил этот мир? Возлюбленный Богом знает опасности, которые скрыты от того, кто не имеет абсолютной уверенности в этой любви.

Не будет ли он с одинаковой уверенностью сопротивляться ненависти, в которую выливаются социальные революции и с которой они подавляются? Разве отсутствуют полные решимости активные «да» или «нет» в вопросах социального устройства и справедливости там, где люди не ставят свою реакцию в зависимость от желания отомстить своим угнетателям, но, и будучи угнетенными, убеждены в своей свободе, в Промысле Божием? Не присоединятся ли они к тем, кто по самим себе и по другим знают склонность человеческой природы к разрушительному, злому, мстительному решению и не питают никаких ложных надежд на изменение людей в результате преобразования существующих условий? Не будут ли они укреплять и поддерживать тех, кто трезво воздерживается от переоценки возможности переделки человека человеком? Не примкнут ли они решительно к тем, кто знает, что никто не может быть по-настоящему свободным, если не умеет предоставить свободу другому, если и другие тоже не свободны?

II. Попытка дать некоторые ответы

Основные положения деятельного свидетельства крещенных

1. Поставленные выше вопросы можно прежде всего свести к одному главному: равнозначно ли возрождение, новое бытие во Христе и со Христом (2 Кор. 5, 17) эсхатологическому устранению природной человеческой жизни? Или же это ее сублимация к Творцу и к служению Его созданиям? Этот вопрос является, вообще говоря, для деятельного свидетельства крещенных альтернативным. Ибо если речь идет о радикальном искоренении природной человеческой жизни, т. е. об эсхатологическом устранении «я» ветхого человека, то служение крещенных людей в отношении собственного «ветхого Адама» — так же, как и относительно некрещенных «чад мира сего» — может состоять только в «освобождающем» устранении природной человеческой жизни. Тогда такое служение означает радикальное «отчуждение от мира». Отчуждение от мира представляет тогда собой абсолютный подрыв и разрушение любого положительного отношения к миру и к еще не крещенным чадам этого мира. Тогда любовь к миру и к некрещенным заключается в призыве к покаянию, которое считает мир как таковой безнадежно погибшим и проклятым и исключает какой-либо интерес к благу и счастью человечества, разве что чисто негативный, сводящийся к стремлению, чтобы некрещенные осознали ситуацию верной гибели, чтобы они отказались от любых усилий, направленных к мнимому благу человечества, чтобы они покинули хорошо организованный, технически оснащенный, ультрасовременный корабль своего безнадежного самоутверждения и пересели в спасательную лодку Церкви, где они от воды и Духа станут другими, новыми людьми.

Напротив, если новое бытие во Христе состоит в сублимации прирожденной, преданной греху, смерти и власти зла, человеческой жизни к Творцу и позитивному служению Его созданиям, тогда результатом окажется необозримо положительная активность в деятельном свидетельстве «чадам сего мира». Если «я» веры крещенного будет не обновленным, а другим, вторым «я» в борьбе не на жизнь, а на смерть против «я» природного, тогда бессмысленно говорить о сотрудничестве крещенных людей на благо человечества, а тем самым о соответствующей деятельности. Тогда между возрожденной и природной человеческой жизнью имеет место не солидарность, а лишь непримиримый раздор. Если кто-нибудь из тех, кто во Христе, пе-

рестает быть тем «кем-то», тем «я», тем творением Божиим, которое жило, было спасено и освящено любовью Христовой, если между ветхим и новым Адамом существует лишь абсолютный дисконтинуитет, то деятельное свидетельство крещенного может состоять исключительно в том, чтобы отрицать природную жизнь людей мира сего, бежать от нее. Тогда положительный интерес к его благосостоянию исключается.

Если истина в том, что Бог во Христе не смерти грешника желает, а хочет, чтобы он обратился и жил, то тогда только деятельное свидетельство обращенного и воскрешенного от смерти может быть со всей решительностью и авторитетностью устремлено не на желание неотвратимой гибели этого самим Богом любимого мира, а на то, чтобы весь мир обратился и жил, не переставая, однако, быть самим собой. Если «я» веры идентично миру, который возлюбил Бог, и тем самым и «я» ветхого Адама, то это никоим образом не означает идентичности жизни в вере с жизнью в неверии некрещенного ветхого человека. Здесь скрыто человеческое различие между жизнью пакибытия во Христе и жизнью в безбожной преданности обоготворению твари и самоуправству природного «я». В этом заключается полная и постоянная неидентичность жизни в вере с жизнью в самоутверждении, направленном против Бога и людей.

Однако именно эта постоянная неидентичность и делает деятельное свидетельство крещенного человека в мире задачей безусловно заповеданной и гарантированной, ибо жизнь крещенного человека в вере и есть сама по себе жизнь, дарованная миру, обществу, людям. Это ведь и есть жизнь и бытие для других, для мира, жизнь в любви, а не в самоутверждении за счет других и против других.

Если бы жизнь крещенного в вере не являлась сублимацией жизни к ее Творцу и к служению Его созданиям, а была бы обособленной или самодовлеющей жизнью, выведенной за пределы данной нам земной жизни и опирающейся на преходящий характер посюсторонней жизни, то деятельное свидетельство верующего заключалось бы в самоутверждении этого своего самодовлеющего существования в его противопоставлении миру. А это было бы не любовью, которой Бог во Христе Иисусе возлюбил мир, а церковным эгоизмом и вовлечением людей в собственную «христианскую» мирскую партию, как это довольно часто бывало на протяжении истории Церкви. Тем самым крещенный человек как раз и уподобил бы себя и свою Церковь этому миру. Ибо в том-то и заключается сущность детей века сего, что они рассчитывают на новую, иную жизнь за счет подчинения себе мира, навязывания ему нового порядка жизни и ликвидации строптивых. Любовь, которой они завоевывают мир, является любовью к себе и ненавистью к сопротивляющимся. Если же крещенные люди действуют *по отношению к миру в пользу своей — церковной — самодовлеющей жизни* точно так же, то тем самым они приравнивают себя к этому самому миру, который хотят прибрать к рукам. Их деятельное свидетельство может тогда быть только конкурирующей вербовкой прозелитов, а не суверенным милосердием к тем, для которых, последуя Христу, и должен исключительно жить верующий.

2. Другой аспект того же альтернативного вопроса заключается в следующем: следует ли понимать крещенного человека как изолированное «я», которое лишь во вторую очередь спрашивают, как оно относится к тем, с кем живет в общении? Или же крещение, на основе которого оно живет в вере, с самого начала и всецело преподается ему как члену общества, в котором оно уже обретается? Иными словами: может ли крещенный верить в то, что произошло с ним в крещении, вне своего фактического сосуществования с другими людьми? Разве ближний и общество не включены наперед в его веру в то, *что происходит при крещении*?

Является ли «я» веры только единением обособленного индивидуума со своим Богом? Или же «я» веры только и есть то, что оно есть, если сознаёт себя, исходя из понятий «ты» и «мы», так, что оно рассматривает себя как нечто высшее, обязанное прожить свою жизнь для других? Выражаясь еще иначе: является ли само крещение даром, предназначенным для собственного, частного, индивидуального обладания? Или же оно есть включение индивидуума в примиряющее действие Божие в мире в качестве сотрудника? Является ли крещение знамением союза Бога со всеми людьми мира сего? Или же оно — признак исключительности в противопоставлении к еще не спасенному миру?

Ответ гласит: крещение ни в коем случае не есть освобождение человека от ответственности за благо и спасение мира. Оно есть возобновление этой ответственности, которую несут вообще все люди. Крещение — социальный акт, поскольку оно в возможной ему степени предъявляет индивидууму определенные требования в его отношении к миру. Оно обязывает его к существованию для других, исходя из любви, которою его возлюбил Сам Бог. Сюда входит деятельное свидетельство внутри общества и не как добавочное требование, а как сфера, где любовь только и может быть деятельной и эффективной.

3. Еще одним аспектом той же первичной альтернативы является содержание деятельных свидетельств крещенного человека.

Если верно, что природная человеческая жизнь, которую мы разделяем со всеми людьми, несмотря на грех и его разрушающую жизнь силу, снова возвышается до своего Творца и ближнего через то, что символизируется крещением, то спрашивается: сто́ит ли говорить об этой природной человеческой жизни больше и иначе, как

только то, что это — погибшая и проклятая жизнь? Если грех — жизнеразрушающее возмущение твари против своего Творца и против совместной жизни людей, то ведь он — хотя и в аспекте разрушения — имеет дело с добрым и нерушимым творением Божиим. И не только это; греховным со стороны грешника является злоупотребление разумом, рассудком, языком, волей, сердцем и расположением, силой и мощью убеждения, честью и свободой, истиной и способностью любить, которые дарованы людям и которые даже при злоупотреблении не перестают быть благим даром Творца. Как и солнце, они принадлежат к доброму и злому человеку. И возрожденная человеческая жизнь располагает ими для свободного употребления по воле Творца. Правда, падший человек не может ни в какой мере сам освободиться от вины, от подверженности греху и смерти, даже если он проявит все усилия для восприятия благодати, ибо этому противостоит его несвободная воля. Однако то, что говорит вера, и то, что он делает, вполне доступно его пониманию. И если он не примет этого с верой, то и без веры он может прислушиваться к ее разумному содержанию и по-своему принять деятельное свидетельство крещенного, даже если вера, из которой исходит это деятельное свидетельство, ему совершенно безразлична.

Это может происходить только потому, что жизнь человеческая — как добрая, так и злая — всегда есть и остается служением Богу, будь это в противлении или в послушании вере; человеческая жизнь всегда есть существование, вытекающее из суверенной творческой воли Божией. Даже тот, кто этому сопротивляется или живет в состоянии разрыва со своим Богом и своим ближним, вплоть до полного к ним безразличия, все-таки живет жизнью, дарованной ему Богом. Он привержен к этой жизни, любит ее больше всего, а в конфликтных ситуациях, видя рост страшных возможностей расширения своего могущества, грозящее уничтожением злоупотребление своим могуществом, свою ответственность за это, свое планирование и организацию, свои революции и свои войны, он доступен для доброго разумного совета, откуда бы тот ни исходил. Он способен хорошо различать правду и ложь, лицемерие и искренность, мир и войну, силу и бессилие, разрушение и созидание, любовь и ненависть, свободу и рабство. Ему можно наглядно объяснить, что́ служит миру, а что́ может привести к катастрофе. Он знает, что такое справедливость и хороший социальный строй. Он знает притязания, предъявляемые существованием. Он знает, что это такое — быть для другого таким, как если бы последний был им самим. Он знает, что такое безжалостная эксплуатация и сколь уничтожающе действует ненависть. Знает он также разницу между хорошим и плохим правительством, между доброй и узкой моралью. Его этические представления имеют совершенно определенный характер. Он умеет отличить здоровое и справедливое государственное устройство. Во всех этих вещах крещенный человек не может предложить ему ничего нового, до сих пор неизвестного и непонятного, но может статься, что своим советом он может вовремя укрепить его в добром и справедливом намерении. Может и должно быть так, что с решимостью, свойственной вере, однако с помощью аргументов осторожного разума он устранит ненависть и помешает решению социальных и международных проблем с помощью военной силы, вообще исключив его возможность. Может быть и так, что с трезвостью веры и настойчивым сопротивлением бесчеловечному угнетению крещенный человек решительно станет на сторону тех, кто страдает от социальной несправедливости. В этом случае он не будет ради собственной выгоды лавировать между фронтами или же, возвышаясь над партиями, говорить одновременно обеим сторонам и «да» и «нет». Там, где он только может, он пойдет с теми, кто не подгоняет существующих противоречий к схеме борьбы добра против абсолютного зла, а ищет примирения и равновесия. Он сделает всё для него возможное, что способствует миру и благу людей в меру своего понимания, воздерживаясь от того, чтобы выставлять и проводить в жизнь собственную «христианскую» программу решения всех мировых конфликтов. Как человек, воздвигнутый к жизни со своим Творцом и со своими ближними, он будет вместе с теми, кто, как и он, живет этими переживаниями и спонтанностью веры, солью земли и светом мира, сам менее всех о том зная и того желая. Это получится само собою. И он даже удивится, если ему об этом скажут. Он не будет притязать на то, чтобы быть солью и светом мира. Это заметят другие. Но, прежде всего, крещенный, живя как человек возрожденный, будет подходить к некрещенному снисходительно и с милосердием, не требуя от него невозможного. Он поймет его заботу и страх, его гордость и отчаяние, а также тяготеющую над ним судьбу. Он не будет судить, не будет мстить и не даст простора возмездию. Он не будет в «чадах мира сего» видеть бесов и не будет их переоценивать. Он не будет подсказывать миру, как справиться с этой жизнью. Он предоставит Богу управиться с нашей мирской жизнью.

III. О сотрудничестве с некрещенными на благо человечества

1. В Германии число некрещенных сравнительно невелико. В ГДР оно больше, чем в Федеративной Республике. Но это может быстро измениться. Фактом является еще то, что тот, кто в Германии христианин, наверняка окрещен. Однако не всегда тот, кто окрещен, уже поэтому и христианин. Сотни лет древней практики крещения превратили его в религиозную формальность, которая в сознании народа находится в резком противоречии с тем, что понимает под крещением реформация и

Новый Завет. Все старания, направленные к последующему наставлению и христианскому воспитанию крещенных детей, ничего не смогли изменить в этом отношении. Во всяком случае, в ФРГ крещение детей не является проблемой, требующей принятия радикального решения. Скорее серьезную проблему создает решение не крестить. В резком противоречии с фактической незначительностью акта крещения находится его фундаментальное значение для обеспечения материального существования Церкви посредством основанной на нем системы церковных налогов. Итак, крещение в ФРГ — это акт выполнения церковных норм со стороны повенчанных в храме супружеских пар по отношению к новорожденным детям, изолированный акт в большинстве неосознанной привязанности к религиозной традиции страны, который потом влечет за собой первое причастие и конфирмацию, влечет с присущей немецкой народной церковности автоматичностью буржуазного быта, включающего также сильную приверженность к унаследованной религии своей страны. Конечно, из этого правила есть немало исключений. Но, во всяком случае, тот факт, что кто-то крещен, конфирмирован и обвенчан в церкви, еще не значит, что он живет в соответствии с сущностью крещения, что тем самым принято решение, по которому можно крещенного человека отличить от некрещенного. Скорее выход из Церкви означает волеизъявление, имеющее религиозную весомость. Напротив, факт крещения говорит большей частью и в подавляющем большинстве случаев только о сохранении все менее понятного религиозного обычая.

Об этом надо сказать, потому что это сильно модифицирует сотрудничество крещенных с некрещенными сравнительно с теми условиями, при которых преобладают некрещенные, а решение креститься представляет собою решимость, влекущую за собою значительные последствия. Там, где еще имеет место крещение почти 80% населения, возникает проблема сотрудничества между формально крещенными и теми, которые живут с верой в возрождающую силу крещения. Здесь эту проблему можно только наметить. При этом дело идет об обществе, сознающем себя как западнохристианское, с государственной христианской партией...

2. Однако совсем другой вопрос — сотрудничество на благо человечества с некрещенными, которые не являются христианами и не хотят ими быть. Этот вопрос ни в коем случае нельзя отрицать априори и в принципе. Нельзя утверждать, будто «чада мира сего» не могут быть мудрее крещенных людей. Иначе притчи Иисуса, взятые из безбожной жизни, не имели бы никакого смысла! Иначе христиане не могли бы учиться от птиц небесных и полевых лилий. Есть некрещенные мудрые домоправители и мудрые девы, сеющие и жнущие земледельцы; наряду с глупыми богачами мы читаем об умных виноградарях и домоправителях, министрах и царях, которые все поголовно некрещенные. Есть отец, радующийся возвращению домой блудного сына и отвергающий жалобы оставшегося дома. Есть мытари и солдаты, а также рыбаки, с которыми безусловно сотрудничал Иисус. Существуют также персы, ассирийцы и египтяне, с которыми сотрудничал Сам Бог, хотя они и не обратились на путь истинный. Очень может быть, что нехристианские народы, к стыду христиан, скорее смогут познать, что́ именно нынче служит миру и благу человечества, чем христианские партии Запада. Пути Божии к сердцам людей не поддаются определению раз и навсегда по миссионерским и конфессиональным картам мира. Может статься, что крещенные люди, живущие по слову, возвещенному им в крещении, будут испытывать презрение со стороны обуржуазившегося христианина, но будут услышаны и поняты нехристианскими народами. Тот, Кому дана всякая власть на небе и на земле, является Господом и там, где Ему открыто противоречат. Он действует там, где крещенный и некрещенный человек озабочены благом человека, чтобы сохранить его для радости, открытой всему народу, для радости о славе Божией и о том мире на земле, который Им основан и свершен, чтобы оказать помощь всем.

Некрещенные мира сего располагают большим числом сотрудников и советчиков, стремящихся добиться блага для человечества силой. Они считают себя реалистами. Их цели весьма возвышенны. Они веруют в добро, заложенное в человеке. Они недооценивают загадку демонической власти зла над человеком и переоценивают силу доброй идеи, направленной на благо человечества... Сотрудничество с некрещенными на благо человечества, если оно протекает в полную силу, всегда идет рука об руку с сотрудничеством с «ветхим Адамом», который есть мы сами. Это есть критическое сотрудничество с той целью, чтобы делать доброе, которое мы хотим, и не делать злого, которого не хотим, а все-таки загадочным, роковым образом делаем, не взирая на «нового Адама» (Рим. 7). Некрещенный человек, с которым мы должны сотрудничать на своем месте на благо человечества, все еще кроется и в нас самих. Во всяком случае, мы всегда с ним вместе, даже когда совершенно одни. Сердце его упорствует и унывает. Его мысли и упования могли бы не быть злыми, если бы он не думал злоупотреблять добром.

Как крещенным людям, нам приходится всегда иметь дело с мыслями и упованиями нашего разума, характера и сердца. Новое сердце, новый, правый дух *не есть* иное сердце, а есть то же самое каменное сердце, но превращенное в то, что в доступных пределах бьется, мыслит, творит и уповает на благо и спасение всех людей. Эта цель не требует какой-то солидаризации. Новое сердце и новый, правый дух *уже* глубоко солидарны с некрещенными сердцами и их мыслями, направляя их к Богу и к ближнему. Это — солидарность любви, двигателем которой является вера,

а деятельное свидетельство которой состоит в том, что она одна обладает властью обращать человеческие сердца.

Поэтому сотрудничество с некрещенными — это не такая задача, которую крещенный человек должен еще ставить, к которой его надо дополнительно призывать. Вытекающая из крещения жизнь состоит в сотрудничестве крещенных и некрещенных на благо человечества. Напоминать человеку о его крещении значит призывать его к любви, царящей в этом сотрудничестве. Ибо любовь не живет своей жизнью. Она — жизнь на благо других.

МИХАИЛ,
епископ Астраханский и Енотаевский

ОСНОВЫ ПРАВОСЛАВНОГО УЧЕНИЯ О ЛИЧНОМ СПАСЕНИИ ПО СВ. ПИСАНИЮ И СВЯТООТЕЧЕСКИМ ВЫСКАЗЫВАНИЯМ (ОСНОВЫ ПРАВОСЛАВНОЙ СУБЪЕКТИВНОЙ СОТЕРИОЛОГИИ)

(Тезисы одноименной диссертации, представленной на соискание ученой степени магистра богословия) *

1. Учение о личном спасении, составляющее предмет субъективной сотериологии, является одной из наиболее актуальных отраслей православного богословия вообще и составляет основу нравственного богословия в частности. Православная субъективная сотериология не имеет еще систематического изложения как богословской дисциплины.

2. Личное спасение и любые условия для его достижения возможны лишь на основе спасения, совершенного Сыном Божиим, Господом Иисусом Христом чрез Его вочеловечение, земную жизнь, страдания, смерть и воскресение. Это спасение, свершенное по благому Промыслу Божию независимо от человеческой воли, открыло возможность личного спасения для каждого человека чрез усвоение себе спасительных плодов подвига Христа — Богочеловека. Оно составляет предмет объективной сотериологии и в представленном труде не подлежит сколько-нибудь подробному раскрытию (*однако ссылки на соответствующую литературу имеются*).

3. Понятие личного спасения имеет три тесно связанных между собой аспекта:

а) спасение как стоящая перед христианином цель, прежде всего в плане эсхатологическом;

б) спасение как состояние, характерное для жизни будущего века, но в некоторой степени достижимое и в пределах земной жизни (личная святость);

в) спасение как процесс духовного развития христианина, в котором упомянутое состояние святости достигается как осознанная цель.

В плане изучения и раскрытия этих аспектов спасения и построено изложение содержания представляемого труда.

4. В стремлении к достижению спасения как цели христианин обычно руководствуется более или менее четко осознанными побуждениями. В течение весьма длительного периода времени в русском и особенно западном богословии указывалось на избежание вечных мучений и достижение вечного блаженства как на основные и даже единственные побуждения человека в его стремлении к спасению и само спасение понималось исключительно как получение вечного блаженства с одновременным избавлением от вечных мук (см., например, курсы догматического богословия митрополита Макария, протоиерея Н. Малиновского и др.).

5. В своем выдающемся труде «Православное учение о спасении» Патриарх Сергий (Страгородский) еще в конце прошлого столетия показал, что такое воззрение не соответствует ни святоотеческому учению, ни духу и букве Нового Завета в полном его объеме. Патриарху Сергию удалось убедительно показать, что в основе стремления избежать страданий и наслаждаться блаженством лежит себялюбие и уже *по одной этой причине такие побуждения нельзя считать возвышенными или* тем более единственно возможными. Много более высоким побуждением следует считать сыновнюю любовь к Богу, готовность выполнять Его волю, не думая о возмездии за грехи и награде за добродетель и находя величайшую радость в самом процессе приближения к Богу, в постоянном общении с Ним как с любящим и любимым Отцом. Из многих святоотеческих свидетельств (Иоанн Златоуст, авва Дорофей, Климент Александрийский) приведем здесь лишь высказывание св. Григория Богослова: «Истинно *любомудрые и братолюбивые... любят общение с добром ради самого добра*, не ради почестей, уготованных за гробом» (Слово I обличительное на Юлиана).

6. При таком понимании спасения как цели эсхатологические блаженство и страдания оказываются уже не внешним воздаянием или возмездием (юридический подход), а естественным следствием земного образа жизни, естественным результатом, соответствующим состоянию человека, покидающего земной мир. Так, о вечных страданиях св. Василий Великий писал: «Для каждого будут дела его причиной мучительности наказания, потому что сами себя приготовили к тому, чтобы стать год-

* Защита диссертации состоялась в Ленинградской духовной академии 12 июня 1972 г. Решением Совета академии епископу Михаилу присуждена ученая степень магистра богословия.

ными к сожжению, и, как искры огненные, возгнетаем в себе страсти душевные для возгорания геенского пламени» (Толкование на пророка Исаию — II, 75).

8. Несмотря на все отрицательные черты, присущие правовому, как показал Патриарх Сергий, в истоках своих себялюбивому, стремлению получить спасение как некую внешнюю награду, нельзя, однако, отрицать его допустимость, нравственную легитимность и спасительность. Священное Писание Нового Завета изобилует столь яркими угрозами за совершённые грехи и еще более категорическими обетованиями за всякое, даже внешне незначительное содеянное добро, что отрицание законности ожидания того и другого логически приводит к отрицанию истинности самого слова Божия. Соответствующие тексты (Мф. 5, 12; Мф. 10, 42; Мф. 25, 31—46; Лк. 12, 47—48; 2 Петр. 2, 13; Евр. 10, 35—36) недвусмысленно имеют в виду в одних случаях устрашить угрозой наказания, в других — поощрить обещанием награды.

9. Отцы и подвижники Церкви многократно указывали, что духовная жизнь христиан, личное их спасение протекает на разных уровнях духовности, причем разным уровням соответствуют различные побуждения к добродетели: одним достаточно указания на любовь Божию, прощающую, помогающую и спасающую, другим необходимо обещание награды, третьим — также и угроза наказанием. Св. Григорий Богослов пишет: «Если ты раб, бойся побоев; если наемник, одно имей в виду: получить; если стоишь выше раба и наемника, даже сын ты, стыдись Бога как Отца; делай добро потому, что хорошо повиноваться Отцу. Хотя бы ничего не надеялся ты получить, угодить Отцу — само по себе награда» (Слово 40, на святое Крещение). Все это не только педагогические приемы, ибо за наказаниями, обетованиями и наградами стоит реальность их осуществления во всей полноте, притом как положительных, так и отрицательных, вплоть до вечной гибели грешников включительно.

10. Сугубо условно, но, следуя святоотеческим указаниям, выделяем три уровня протекания духовной жизни, каждому из которых соответствует, с одной стороны, одна из трех основных добродетелей, а с другой — одно из уже упоминавшихся побуждений к достижению спасения, причем так, что не поднявшиеся выше рассудочной в е р ы (Евр. 11, 6) стремятся, прежде всего, избежать наказания, охваченные н а д е ж д о й побуждаются желанием получить награду и наконец обладающие л ю б о в ь ю к Богу творят добро потому, что им естественно радостно свою любовь осуществлять и утверждать в своей жизни в соответствии со словами Спасителя: «Кто любит Меня, тот соблюдает слово Мое» (Ин. 14, 23).

Низшие из этих ступеней, или уровней, перекрываются верхними так, что надеющийся обладает и верой (как необходимой основой, без которой невозможна надежда), а любящий также и верит и надеется.

11. Спасение возможно на любом из отмеченных уровней духовной жизни. Даже исполнение заповедей из боязни наказания уже избавляет от вечной гибели и дает основание надеяться на вечную жизнь, т. е. возводит христианина на более высокую ступень духовной устремленности: «Если хочешь войти в жизнь вечную, соблюди заповеди» (Мф. 19, 17).

Когда христианин принуждает себя к добродетельной жизни, т. е. совершает подвиг борьбы за добро против зла хотя бы из эгоистического по существу желания обеспечить себе эсхатологическую будущность, в нем возникают и укрепляются добрые навыки, а злые атрофируются, в результате чего доброделание становится для него привычным, естественным и приятным, а порок — чуждым и противоестественным. Он познаёт «радость спасения» (Пс. 50, 14) и, таким образом, может достигнуть высших ступеней, где доброделание из мучительного самопринуждения превращается в органическую потребность, удовлетворение которой доставляет высочайшее наслаждение — блаженство.

Итак, различие уровней духовной жизни имеет, прежде всего, субъективный характер: на низших — доброделание является подвигом, т. е. совершается в результате самопринуждения, на высших же — сопровождается радостью, ибо становится привычным и органически естественным поведением.

12. В представляемом труде сделана попытка попутно рассеять недоумения, имевшие место в истории богословской мысли в связи с омонимностью слова «вера», которое и в Священном Писании и в богословии понимается в одних случаях как рассудочное убеждение (Евр. 11, 1, 6), а в других — как устойчивая духовная настроенность, включающая эмоциональные переживания вплоть до любви к Объекту веры (Рим. 4, 3; 18—19; 10, 10).

О вере первого типа апостол Иаков говорит, что она мертва, ибо не способна сама собой проявиться в жизнедеятельности верующего (Иак. 2, 14—26), а о вере второго рода апостол Павел пишет, что она действуется любовью (Гал. 5, 6), и именно ее он считает спасающей верой (Рим. 4, 19—22), ибо вера, сочетаемая с надеждой (Рим. 5, 2; 8, 24; 4, 18) и пронизанная любовью, неизбежно найдет себе выражение и проявление в отвращении от зла и в делании добра.

13. «Мертвость» рассудочной веры не исключает ее спасительности, если такая вера сочетается со страхом Божиим, т. е. с боязнью наказания за грехи и за нравственное бесплодие. И на этой ступени человек спасается, если соблюдает заповеди, пусть даже руководствуясь при этом страхом вечной гибели, т. е. сугубо себялюбивым побуждением. Именно к людям, находящимся на этой сравнительно низкой ступени духовного развития, и обращены указания Священного Писания и Священ-

ного Предания относительно неизбежности наказания за греховную жизнь и спасительности страха Божия.

14. Страх наказания Божия — хотя и спасительное, но мучительное (1 Ин. 4, 18) и, несомненно, эгоистическое переживание, соответствующее психологии раба (Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, авва Дорофей). На высших ступенях духовной жизни такой низменный страх исчезает (преп. Антоний Великий: «Я уже не боюсь Бога, а люблю Его») и заменяется страхом высшего порядка, страхом, которому уже чуждо страдание и который сводится в основном к опасению утраты достигнутого состояния близости к Богу, радостного общения с Ним. Эту мысль мы находим в прекрасных словах Климента Александрийского: «Не самого Бога боюсь я, а боюсь низвержения с лона Его. Но кто сего боится, тот и ко греху относится боязливо и в пороки впадать не отваживается, их опасается, от них остерегаясь» (Строматы II, 8). А св. Петр Дамаскин писал: «Первый страх не чист, но происходит более от грехов; теперь же, без грехов, боится очистившийся не как согрешающий, но как человек, подверженный изменению и склонный ко злу. И насколько возносится он приобретением добродетелей, настолько боится как смиренномудрый... Это сказано о весьма совершенных и чистых душой и телом» (Слово 3).

15. Такой высший уровень (выделяемый, как уже оговаривалось, условно, ибо духовная жизнь многообразна и субъективна) соответствует духовному состоянию, понимаемому как святость. Человеческая святость, какой бы степени она ни достигала, не сопоставима со святостью Божией, однако онтологически ей родственна и в ней имеет свое происхождение и основание (Лев. 19, 2). Человеческая святость является как бы отблеском святости Божией и потому своей высшей и наиболее характерной составляющей имеет любовь, ибо Бог открывается миру как совершенная любовь (1 Ин. 4, 16), и потому не имеющий в себе любви не может обладать святостью. Как уже отмечалось, обладание любовью (имеется в виду любовь к Богу и к людям) подразумевает обладание и верой и надеждой.

16. «Любовь есть исполнение закона» (Рим. 13, 10) и «совокупность совершенства» (Кол. 3, 14), и потому обладающий любовью не находится под законом, т. е. не нуждается в законе с его санкциями как в стимуле доброделания. Доброделание любящего органически вытекает из его духовного состояния, является плодом этого состояния в соответствии со словом Спасителя: «Добрый человек из доброго сокровища сердца своего выносит доброе» (Лк. 6, 45).

Однако заповеди Божии сохраняют свое значение и действенность также и для состояния святости в том отношении, что послушание им предотвращает опасность падений и поражений, возможных и действительно имевших место у многих на самых высших уровнях личного совершенства. В духовной жизни происходит не только развитие и восхождение, но также и деградация, имеющая своим источником диавольское воздействие, греховную наследственность и греховные навыки — грех, живущий в духовно-физической природе человека (Рим. 7, 23).

Для совершенного в любви (1 Ин. 4, 18) заповеди имеют значение путеводных знаков и указателей, предотвращающих возможность духовной аварии.

17. Грех есть нарушение заповедей Божиих, т. е. непослушание Богу (Рим. 4, 15). Войдя в мир чрез преслушание первого человека, грех чрез наследственность и злые навыки и привычки, развиваясь, стал общечеловеческим явлением, так что, после того как «одним человеком грех вошел в мир» (Рим. 5, 12), «грех царствовал к смерти» (ст. 21) и «все согрешили и лишены славы Божией» (3, 23). Грехом является не только совершение зла, но и уклонение от совершения посильного добра, т. е. духовная пассивность (Мф. 25, 24—30, 41—46).

Только в богочеловеческой Личности Иисуса Христа грех был побежден, а чрез страдания, смерть, воскресение и вознесение Христовы победа над грехом, освобождение от него стали возможными и доступными каждому человеку.

18. Как на это неоднократно указывалось отцами Церкви, греховность, т. е. подверженность и склонность ко греху, есть духовная болезнь, поэтому и отношение к грешнику со стороны Церкви, ее пастырей и членов должно быть аналогичным отношению лечебницы и врачей к больному: грешника следует любить, жалеть и лечить, самый же грех следует ненавидеть, всячески бороться с ним и истреблять, что и совершает Церковь, воздействуя на грешных людей данными ей от Бога благодатными средствами (таинства, молитва, проповедь, эпитимия, запрещение, отлучение и т. п.).

19. Одним из лучших средств борьбы с грехом служит совершение активного добра, ибо тем самым у человека не остается энергии и времени на греховные занятия. Доброделание должно сопровождаться воздержанием от грехов и, следовательно, борьбой с искушениями и греховными наклонностями, ибо всякий грех оставляет глубокий след в его совершителе и в окружающем его мире. При повторении грех создает привычку, действует разлагающе на душу грешника и может привести его даже к утрате веры, т. е. к уклонению от Бога (Ин. 3, 19—21) и к вечной гибели.

Однако центр тяжести духовной жизни христианина лежит в активном доброделании, что явствует из 25-й главы Евангелия от Матфея, где во всех трех содержащихся в ней притчах указывается на неизбежность осуждения именно за пассивность в доброделании (см. также: св. Иоанн Златоуст. Творения, т. XII, кн. 3, СПб., 1906, с. 1013 и т. VI, кн. 1, с. 21; св. Макарий Великий. Слово 19, 2).

20. Господь Иисус Христос дал грешным людям возможность исправления последствий греха, обещав кающимся прощение и дав своей Церкви возможность и право «вязать и решить», что она и осуществляет в таинстве Покаяния.

Покаяние имеет правовую и экзистенциальную стороны. Недостаточно одно получение прощения, т. е. снятие вины с грешника, необходимо также исправление, т. е. такое отвращение к совершённому греху, которое облегчает получение благодати Божией для дальнейшей успешной борьбы с ним.

21. Для преодоления греха, как и для совершения любого, даже самого малого доброго дела и для добродетельной жизни в целом, необходимо действие благодати, т. е. благотворное воздействие Духа Святого на человека, делающее его способным к добру. Это действие Святого Духа стало доступным для людей чрез подвиг спасающей любви Божией, свершенный Сыном Божиим, и осуществляется чрез основанную и возглавляемую Им Церковь.

22. В понятие благодати, т. е. дара Божия в широком понимании слова, входит все творение, в частности, сама жизнь человека и существование окружающего его мира. В более узком смысле слова под благодатью понимается все совершаемое Богом для спасения сотворенного Им, но согрешившего человечества, в первую очередь — подвиг земной жизни Спасителя нашего — Господа Иисуса Христа. Сюда же следует отнести и индивидуальное воздействие Святого Духа, оказываемое на человека для его спасения.

23. Даруемая человеку для спасения благодать может быть охарактеризована как обладающая рядом свойств. Такими свойствами являются:

а) Благодать единственна по происхождению. Ее единственный источник — воля Божия, направленная ко благу твари, в частности, человека.

б) Благодать преподается как дар, т. е. не может быть заслужена. Именно понимание благодати как излияния любви Божией побуждало всех отцов и подвижников подчеркивать недопустимость для христианина приписывать себе какие-либо заслуги в доброделании.

в) Благодать универсальна: она распространяется на всех людей и всем доступна, ибо Сын Божий пришел для спасения всех людей, ибо Бог «хочет, чтобы все люди спаслись» (1 Тим. 2, 4). Субъективная благодать обладает относительной универсальностью, ибо доступна всем, но принятие ее зависит от индивидуальной доброй воли.

г) Благодать необходима для спасения. «Без Меня не можете делать ничего», — сказал Господь (Ин. 15, 6; срав. Мф. 19, 25—26; Флп. 2, 12—13 и др.).

д) Благодать действенна, ибо есть проявление воли Всемогущего Бога. Объективная действенность спасения, совершённого Иисусом Христом, абсолютна, но субъективная — ограничена человеческой волей, принимающей или отвергающей спасение. В исключительных случаях по воле Божией имеет место непреодолимое действие благодати (обращение Савла и разбойника на кресте).

24. Сочетание действия благодати с личной волей человека является проблемой, с древних времен и до сего дня составляющей предмет оживленной богословской дискуссии. Изучение соответствующих библейских, святоотеческих высказываний, а также православных литургических текстов позволяет, как нам представляется, утверждать, что нравственное добро — как позитивное (активное доброделание), так и негативное (воздержание от греха) — является результатом действия благодати Святого Духа, которое, однако, реализуется во внутренней и внешней деятельности только при добровольном принятии ее человеком. «Бог производит в вас и хотение и действие по Своему благоволению» (Флп. 2, 13). «Мы Его творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнять» (Еф. 2, 10).

Таким образом, человек может или принять спасающую благодать Божию, или отвергать ее и противиться ей и в этом — проявление его свободной воли. Свобода воли не противоречит всемогуществу Божию, ибо дана человеку Тем же Богом, создавшим его по Своему образу и подобию и вложившим в него частицу Своей абсолютной свободы.

25. Вступив на путь спасения, христианин становится объектом воспитательно-промыслительного Божественного попечения. Когда он согрешает, то, находясь на высших ступенях духовного развития, охваченный любовью к Богу и достигнув, следовательно, некоторой степени святости, он переживает грех как инородную и болезненную инфекцию, борется с ней, приносит покаяние и действием благодати его побеждает. Если, находясь на более низких ступенях, он оказывается неспособным к искреннему покаянию, Господь помогает ему, вразумляя его очищающими страданиями, устраняя часто саму возможность грешить и другими воспитательными средствами. «Если бы мы судили сами себя, то не были бы судимы. Будучи же судимы, наказываемся от Господа, чтобы не быть осужденными с миром» (1 Кор. 11, 31—32).

26. Спасение христианина есть дар Божий и проявление Его любви. Если человек не отвергает благодать, то под ее воздействием он благополучно проходит процесс духовного развития, высшие ступени которого характеризуются ответной любовью к Богу, распространяющейся также и на окружающий мир. «Будем любить Его, потому что Он прежде возлюбил нас» (1 Ин. 4, 19).

ПУБЛИКАЦИИ

О ВОЛОКОЛАМСКОМ ПАТЕРИКЕ

Волоколамский Патерик находится в рукописном сборнике Патриаршей библиотеки (ГИМ, Син. 927), 2-й пол. XVI в., на первых 42 листах. Надпись на обороте первого листа сборника гласит: «черньца Васиана Фатеева бывшего архимандрита Вотмицкого монастыря Тверского уезда». Так как последующий текст написан тем же почерком, без сомнения можно считать, что весь сборник целиком составлен при названном Вассиане. На основании данных П. Строева, который приводит даты упоминаний об архимандрите Вассиане, 1582 и 1598 гг., датировка сборника также представляется бесспорной.

Несколько сложнее вопрос об авторстве Вассиана. Существует мнение, что «Соборник письмо нищаго Вассиянишка и ученика старца Фатеяна Вассиянова ученика Босова (ГБЛ. Муз., № 1257) и автор жития старца Фотия, и Вассиан-архимандрит — одно и то же лицо» [1].

Что касается отождествления «нищего Вассиянишка» и автора Жития старца Фотия, написавшего о себе; «сия же слыша аз непотребный Васиян и написах себе умегчевая ниву сердца своего» [2], то оно не вызывает сомнения: оба Вассиана — ученики старца Фотия, оба говорят о себе с уничижением, и ни тот, ни другой, повествуя о старце Фотии, не называют среди учеников этого старца второго Вассиана. Следовательно, был лишь один Вассиан — ученик старца Фотия, который был автором и «Жития старца Фотия» и «Нищим Вассиянишкой».

Совершенно в другом виде предстает тот Вассиан, имя которого находится в надписи к публикуемому сборнику: во-первых, он не уничижает себя, а, напротив, подчеркивает свой высокий сан «бывшаго архимандрита»; во-вторых, стать **бывшим** архимандритом он мог лишь после 1598 г., т. е. спустя 40 с лишним лет после кончины старца Фотия (1554 г.). Между тем Вассиан — автор Жития нигде не пишет о том, что промедлил написать Житие своего учителя, в то время, как в этом же сборнике Савва Черный, автор Жития преподобного Иосифа, сокрушается: «велие ми желание быша во много время о сем преподобнем еже бы кто предал на память последнему ряду и о сем ми пытающу еже бы от сродник или от ученик его и никто же изъяви о нем и 30 лет по преставле(нии) его, аз же о сем скорбях зело» [3].

Еще одно наблюдение не позволяет считать Вассиана-архимандрита автором статей сборника: в начале Патерика читаем: «изволися и мне последовать преданию святых отец предати писанием сущим по нас бывшая преж отец наших... еже от них слышахом и сами видехом, бывшая в обители отца Пафнутия и ученика отца Иосифа и елико от них слышахом» [4], в другом месте в Патерике рассказывается об отце Никандре, постригшемся тотчас после бегства хана Ахмата (сразу после 1478 г.), пробывшем в монастыре «лет 48» (т. е. до 1526 г.), и автор сообщает о себе: «ему же аз много времени сожительствовал» [5]. Не мог человек, бывший в 1598 г. «архимандрит», за 76 лет до этого «сожительства» в монастыре с отцом Никандром, или за 120 лет, слушать поучения преподобного Пафнутия. Поэтому «чернец Вассиан, бывший архимандрит» был или только владельцем публикуемого сборника, или сам переписал его. Позже к процитированной выше надписи была сделана приписка: «письмо о житие вкратце преподобного игумена Иосифа Волоцкого» (почерк начала XVII в.); возможно, после смерти Вассиана его книга перешла в монастырскую казну.

Состав сборника таков, что позволяет предполагать наличие многих авторов, в разное время составлявших свои писания, которые здесь при Вассиане, архимандрите, были переписаны. В сборнике (Син. 927) имеется также Житие преподобного Иосифа, написанное Саввой, надгробное слово Преподобному, служба ему, составленные Фотием, и четыре послания преподобного Иосифа; кроме того, житие Кассиана Босого и житие старца Фотия, а также «письмо о нелюбках».

Печатаемый ниже Волоколамский Патерик и связанные с ним Жития старца Кассиана Босого и старца Фотия также были составлены в разное время: Патерик составлен человеком, который слышал преподобного Пафнутия (1478 г.), а Житие старца Кассиана тем, кто слушал этого старца (1532 г.), наконец Житие, составленное Фотием, жившим после 1534 г., Житие преподобного Иосифа, написано в 1545 г. (?). Кроме того, нельзя утверждать, что текст всего Волоколамского Патерика был

---

[1] А. Зимин. Археографический обзор в сб. «Послания Иосифа Волоцкого», М.— Л., 1959.
[2] ГИМ. Син. 927, л. 177 об.
[3] Там же, л. 43.
[4] Там же, л. 2—2 об.
[5] Там же, лл. 16—17.

написан одним лицом, можно лишь говорить, что он собран и переписан одновременно[1]. Причем составляющие его части были различного происхождения. Некоторые из них написаны или очевидцами событий, или лицом, слышавшим об этом событии от непосредственных очевидцев (например: рассказы о подвижниках Волоколамского монастыря, о преподобном Макарии Калязинском); другие же взяты из каких-то других исторических сочинений (например, текст «О Витовте» или о «великом князе Иване Даниловиче»). Но, несмотря на разнородность состава Волоколамского Патерика, он отличается внутренним единством и целостностью христианского мировоззрения его составителей.

Основная цель и авторов отдельных частей и собирателя их воедино состоит в том, чтобы «писанию предати таковая, елика от древних святых, бываемая и от сущих в нашей земле святых, глаголющих ради и неправомудрствующих, яко в нынешняя такова знамения не бывают»[2].

Написание Патерика для его составителей означало следование святоотеческим заветам: «последующе древнему преданию, занеже в патерицех не точию великих и знаменосных отец жития и чудеса и словеса и поучения писаху, но и елицы не постигоша в совершение таково, но по силе подвизахуся по елику возможно»[3]. Патерик рисует картины углубленной духовной жизни братии монастыря, их богословских размышлений, их подвижнической жизни.

По сравнению с Иосифом полемистом, автором «Просветителя», Иосиф «Жития» представляется прежде всего аскетом, подвижником, в личном опыте прошедшим путь духовного воспитания в строгих уставных монастырях древней Руси, где бережно хранилось и умножалось духовное наследие Преподобного Сергия Радонежского. Зная на опыте опасность обособленного созерцательного делания, преподобный Иосиф оберегал своих учеников от увлечения духовными переживаниями, поставляя созерцание в живую связь с деятельным подвигом. Характерный пример можно видеть в житии Елевферия — Евфимия.

Вместе с тем известно, что сам преподобный Иосиф посылал некоторых наиболее расположенных к духовной жизни братий учиться умной молитве у преподобного Нила Сорского.

Записи о преподобном Иосифе Волоцком позволяют пересмотреть ставшее традиционным у историков представление о сущности разногласий между «нестяжателями» и «иосифлянами»: увидеть в них трудные и сложные поиски путей духовного спасения и способов монашеского устроения. Преподобный Иосиф Волоколамский предстает как выразитель основных идей игумена Земли Русской — Преподобного Сергия Радонежского, воспринятых чрез учеников его иноческой школы в Кирилло-Белозерском монастыре.

Архиепископ Питирим

---

[1] В 1912 году в Москве Высшими женскими курсами были изданы фрагменты Волоколамского Патерика.

[2] ГИМ. Син. 927, л. 6 об.

[3] Там же, лл. 5 об.— 6.

ВОЛОКОЛАМСКИЙ ПАТЕРИК

Черньца Васиана Фатеева, бывшаго архимандрита Вотмицкаго мо- Лл.
настыря Тверскаго уезда писмо о житие вкратце преподобнаго игу- 1 об.
мена Иосифа Волоцкаго [1].

Понеже убо мнози из начала от отець начаша чинити повести преж 2
бывших отець, имь же ти сожительствоваша и от них слышаша, инаа
же сами видеша и слышаша, странствующе по монастырем и по лав-
рам и по пустыням бывающаа чюдеса от бога и святых его уже от-
шедших к нему, инаа же от пребывающих еще в мире сем. И не точию
сами от сих пользовашася, но и инем писанием предаша. В древняя
роды не скрывше таланта, яко добрии строителие благодати владычня,
яко да не забвена будут леты Божия чюдеса и святых его.

Изволися и мне последовати преданию святых отец предати писа-
нием сущим по нас бывшаа преж отец наших, елико они слышаша от
сущих преж их святых отец и елика в их лета быша, нам исповедаша,
такоже и в наши лета бывшаа, еже от иных слышахом и сами || ви- 2 об.
дехом, бывшаа во обители отца Пафнутиа и ученика отца Иосифа и
елика от них слышахом и от ученик их сущих в их обителех понеже
отец наш Иосиф, по скончании отца своего Пафнутия прииде во свое
отечество на Волок Ламскии и состави з Богом свои монастырь. Волок
же тои бяше изначала предел Великаго Новаграда. Достоит же рещи
и о Велицем Новеграде, яко древнии тои бяше град, во времена святых
апостол еще не бе ту града, но живяху нарицаемии словене, идеже
ныне Новград. Святыи же апостол Андреи восхоте ити в Рим и вниде
во устие Днепрьское и по нему в Понт море и тако прииде в Рим.
Словене же по ошествии [2] его разыдошася по многим местом. Инии
же от них седоша около езера великаго Ильмеря и создаша град и 3
нареко || ша имя ему Новъград и прозвашася новогородци и пребыша не
крещени до великаго князя Владимера. Волок же Ламьскии предел
того града и под областию архиепископа того града и до сего времени.
Тако древнии бяше град тои, бе же первие на брезе Ламы реки и тои
ныне нарицаетьца старыи Волок Великаго же князя Владимера,
крестившаго всю Рускую землю. По преставлении же его, великии
Ярослав сын его, проязду творя по градом рускым, прииде на старыи
Волок и прошед его два поприща и ста шатры на горе, близ речкы,
иже впаде в Ламу. В полудни починути и явися ему во сне муж стар
и показа ему перстом на другои стране рекы, глаголя: «на сем месте
заложи || град Волок, и люди приведи оттулева». И близ показа гору 3 об.
и глаголя ему: «а на сеи горе постави церковь Воздвижение Честнаго
Креста Христова, и сотвори монастырь, а на неи, же почиваеши горе,
сотвори церковь во имя святаго пророка Ильи и такоже сотвори мо-
настырь». Вопроси же его: «господине, ты кто еси». Он же рече: «аз
есмь Боговидец пророк Илья» и си рек, невидим бысть. Возбнув же
благочестивыи великии князь Ярослав и сотвори вся, елика повеле ему
святыи пророк Илья. И град сотвори Волок идеже и до ныне стоить
и оба монастыря на показаных ему горах, и внутрь града соборную
церковь Воскресение Господа нашего Исуса Христа. И дасть свещени-
ком и обоим монастырем, во окормление тамгу со всего и помер||ное 4
и явку с животины и пятно и даст им грамоты вечныя и печати златыя
приложи, их же мы самовидцы быхом и прочтохом. И пребыша до

[1] Приписка почерком 1-й четв. XVII в.
[2] Так в рукописи; следует читать «отшествии».

князя Бориса Васильевича лет мало не с пятьсот и той взят их, не вем, с которою мыслию, к себе в казну, а им даст свои грамоты, или паче хотя соблюсти их, но не соблюде преставлешуся ему и изгибоша у него в казне и погуби память прародителеи своих. А яко же великии Новград, никогда же не бысть взят от агарян, сице и предел его Волок, внегда по Божию попущению грех ради наших безбожный агаряньскии царь Батыи Росискую землю поплени и пожже и поиде и Новому граду и покры его Бог и Пречистая Богородица явлением Ми-
4 об. хаила Архистра||тига, иже возбрани ему ити на него. Он же поиде на Литовьскыя грады и приде к Киеву и виде у каменыя церкви над дверьми написан великыи Михаил Архангел и глагола князем своим показуя перстом: «сеи ми возбрани поити на Великии Новогород». Сиа исповеда ученикам своим отець Пафнутие, слышав от тех, иже постави Батыи властели по русским градом, иже баскаки нарицает тех языка речь, и от деда своего Мартина слыша, иже и той бяше баскак в граде Боровсце. Егда же убиен бысть безбожныи Батыи секирою богоданною и на коне, от Бога посланнем, от Угорьскаго краля Владислава, его же крести святыи Сава Сербьскии, от латыньскыя в
5 православную веру. И то||гда вси держатели русскиа земли избивати повелеша батыевы властели поставленыя по градом, аще которыи не крестится, и мнози от них крестишася. Тогда и отца Пафнутиа дед крестися и наречен бысть Мартин. Изволих же писаниемь предати о жительстве отце Пафнутиа, якоже преди рех, елика от него слышахом и от ученик его бывшая в его обители и инде же он исповеда ученикомъ своим, такоже и ученика его отца Иосифа надгробными словесы почтохом и мало объявихом о жительстве его, кто и откуду бе еже от него слышахом и сами видехом в его обители и инде, елика он нам исповеда. И сиа такоже поставихом в ряд. Сиа же пишем, не яко они
5 об. требаваху таковая, || но мы прочитающе сиа, тщимся подражати житие их. Сего ради последующе древнему преданию, занеже в патерицех не точию великих и знаменоносных отець житиа и чудеса и словеса и поученна писаху, но и елици не постигоша в совершение таково, но по силе подвизашася по елику возможно, тако же и тех житиа, словеса писанию предаваху. О них же пишет: ов бо уподобися солнцу, ов же луне, инии же велицеи звезде, инии же малым звездам, а вси на небеси житие имут. И яко же у земныя цареи, велицин их яко друзи, велико дерзновение имут, и вся, елико хотят могут творити и помогати молящимся им. А елици мнее тех имут же, но не тако а инии вонни
6 малым златницам, аще и не имут так||ова дерьзновенна, но себе точию ползоваша, но обаче пребывают в царстеи полате. Сице есть разумети и о святых: яко же апостоли и други и братию нарече, яко же мученици и знаменоснии отци. Сии вси могут помагати молящимся им. Сим всем святии отцы во все лето кануны и праздники сотвориша и доволно узакониша Христове церкви, инех же великих и знаменосных отець оставиша, яко же великаго Паисия, Иоанна Колова и Аполония и Марка и Макариа Александриискаго и инех множество бесчисленное, с ними же всем вкупе празновати предаша малым и великим в неделю по Пятидесятници, а житиа и чудеса в Патерицах писати. Ныне же постигохом на последняя лета и не можем приходи-
6 об. ти || в меру великих и соборных отец, но яко же рекоша святии отци яко в последняя времена, мноземи скорбми и бедами спасутся и будут не менши первых. Сего ради изволих по силе трудившихся писанием изложити в Патерице по отеческому преданию, перьвее о отци Пафнутии и о ученицех его, и елика от него они слышаша. Потом же и о отце Иосифе и о ученицех его и елика от него слышахом и сами видехом, тако же во инех монастырех пребывая, елико слышах и сам видех, и елика от сущих в мире слышах подщщахся писанию предати таковая, елика от древних святых бываемая, и от сущих в нашеи земли

святых, глаголющих ради и неправе мудрствующих, яко в нынешняя времена такова знамения не бывают. Сиа глаголюще хотя‖ще и на 7
преже сущая знаменна лож положити, не ведуще яко и ныне тои же Бог Сам и святыми Своими и до скончания века творит чудеса. Мы же возбраняюще таковое зломудрие, подщахомся писанию предати бывшая точию в лета наша последующе древнему преданию отеческому в славу Богу, и святых Его, имать же предондущее речение сице.

Рече старец Иосиф. Яко же инок пребываяи в келии своеи и прилежа рукоделию и молитве и чтенью и себе внимая, от облегчениа совести от слез имать утешение. Начальствуяи же братьи едино имать утешение, аще видит своя чада по Бозе живуща. По Божественному Апостолу, болше сеа радости не имать, да вижу моя чада во истинне ходяща. ‖

Рече паки истинное сродство, се есть, еже подобитися добродете- 7 об.
лию сродному и Богови угодная творити и ему пострадати во всем.

Рече паки: достоит иноку в общем житии живущу едино брашно оставляти и глаголати: сие часть Христа моего.

Рече паки: аще которыи брат совершит довлеяся трапезною пищею от сего неосужен будеть, яко с благословением предлагаема суть. Горе же танноядущему, по писанию Григориа Двоеслова, и вещи и сребреникы особо имущему.

Рече паки: се есть милостыня общеживущим, еже пострадати друг другу и претерпети смутившемуся нань брату и не воздати зла за зло.

Поведа нам отец Иосиф: при‖идоша ко мне два человека, оба 8
мирянина, житие имуще по Бозе, оба мне дети духовныя, и оба тезоименита Божиа дара: Феодосие живописець и ученик его Феодор, во иноцех тезоименит ему, иже по имени и житие свое управиша, светильници, девьствении от младеньства стяжаша. Пишет бо и сие без Божия дарованиа не мощно исправити, огнь бо есть девьство, и не се точию стяжаша по буим девам, но по всегда, яко же мудрии масло куповаху раздающе имение свое и до скончаниа, яко да не угаснут светильници их. Огнь бо есть девьство, масло же милостыни. Сиа рекох о них, хотя показати, яко истинно глаголющим им, и кроме лукавыя лжи, и яко от них слышах ‖ таковое чюдо страшное. Яко же первее 8 об.
рех: сии приидоша ко мне, бе же тогда обыск от державных государеи Рускиа земля на безбожныя еретики. Приведоша некоего человека, его же и аз знаах, и имя свем, но не пишу: недостоин бо есть именованиа по Господню слову. Он же хотя утаитися нача глаголати, яко некогда, рече, стоях в церкви и размышляя, елико слышах от мудрствующих еретическая и глаголах в себе: аще бо сие истинно было, еже они мудрствуют, како святии апостоли, еже проповедаша, за то и крови своя излияша, тако же и мученици и колико святителеи мудрых и чюдотворцев быша вси едино мудрствоваша.

Паки же наченшу ми еретическая размышля‖ти и се напрасно 9
изыде огнь ото олтаря восхоте попалити мя. Аз же падох ниць молюся и оттоле совершенно оставих размышление еретическое. Сие же рече неистинно, но хотя избыти пришедшая нань беды, еже потом явлено будет. Они же яша ему веру и пустиша его, по времени же и в попы поставлен бысть. И служив литургию, прииде в дом свои и потырь имея в руку своею. Пещи тогда горящи, а подружие его стоя брашно варяше. Он же волиа ис потыря в огнь пещныи и отъиде. Подружие же его возре в пещь и виде во огни отроча мало и глас от него изыде, глаголя: ты Меня зде огню предаде, Аз тебе тамо вечному огню предам. Абие отверзеся ‖ покров у избы и жена зрить: прилетели две 9 об.
птицы велики и взяша отроча ис пещи и полетеша на небо, ей ся видели птицы, ано то ангели, и покров избьныи по обычаю стал. Она же во страсе бывши и не поведа никому же. Имяше же некую знаему жену, иже часто к неи прихожаше, живущу близь дому того мужа, иже

ми сказа. И яко обычна еи сущии верна, поведа еи, еже сотвори мужь ея поп и како виде отроча во огни и глас от него слыша. Слышавши же и та страхом одержима бе, исповеда мужу своему. Муж же ея знаем бе тому, еже мне сказа. Исповеда ему еже слыша от жены
10 своеа, он же нам исповеда, мы же прославихом || Бога творящаго преславная. И от сего разумети есть, яко, не точию православнии суще, недостоине служаще и крещающе, но и елиции ересь таино имуще в себе и страха людьскаго творяще по преданию соборныя церкви, и мы от них крещаеми и исповедь к ним творяще, и Божественныя Таины от рук их приемлюще не повреждаемся ничим же. Бог бо совершает Своя Таинства Святым Духом и служениемь ангильским, яко же мнози от святых свидетельствоваша, разве точию явлении еретици, и не по преданию церковному творяще, от сих удалятися и дружбы не творити с ними, но бегати от них, яко от врагов истине. Богу нашему слава.

Поведа им отец Васиян, брат отца Иосифа, бывыи потом архи-
10 об. епископ || Ростову. Стоящу ми, рече, на Москве в соборнои церкви Преславныя Владычица нашея Богородица Честнаго еа Успениа. Видех *некоего человека поселянина, молящуся прилежно великому му*ченику Христову Никите и пытающу, где есть написан образ его. Аз же искусен сиа в таковых видех веру человека и необычное моление его. Приступив вопросих его вину таковаго моления, он же рече: господине, отче, аз много время болезнию одержим, и всегда молящуся и призывающу ми великаго мученика Никиту и лежащу ми на одре, окно же открыто бе над главою моею и вси сущии со мною в хра-
11 мине крепко спяху. Един же аз болезни ради || не могии спати. Много же нудим бых от своих, еже призвати чародеа в дом свои. Аз же никако же восхотех, но всегда моляхся великому мученику Никите. В нощи же тои слышах, яко врата дому моего отверзошася. Воздвиг же очи, видех и се муж светел язде на коне, приближася к окну иже открыто над главою моею и рече ми: востани и изыди ко мне. Аз же рех: не могу, господи. Он же паки глагола ми: востани. Аз же двигся и обретох себе здрава и изыдох ис храмины никому же слышавшу *и поклонихся ему до земли. И восставающу ми, видех человека черна* зело, мечь огнен в руку его, на коне борзо, яко птица прилете и вос-
11 об. хоте мене посещи. Светлый же он муж || возбрани ему глаголя: не сего, но онсицу и онсицу во онои веси, имя еи нарек, такоже и человеком имена, иже к чародеем ходиша. Он же паки борзо, яко же птица отлете. Аз же вопросих светлаго того мужа: господи, ты кто еси. Он же рече ми: Аз есмь Христов мученик Никита и послан от Него исцелити тебе сего ради, яко не введе чародее в дом свои, но на Бога упование свое положи и мене призываше еже помощи тебе и дасть ти Бог еще приложение животу два десять и пять лет. И сиа рек, изыде от очию моею, яздя на кони теми же враты дому моего. Аз же поклонихся ему, и к тому невидим бысть. И се уже, господине,
12 отче пять лет отнели же сиа быша. Аз же на утрие всем || иже в дому моем сказах, они же яко послуха имуще мое здравие удивишася зело и прославиша Бога и святаго страдальца его Никиту. Аз же на утриа *послах в реченныя веси и обретоша яко в ту нощь те человеци умро*ша, их же великии мученик повеле черному оному посещи, иже к волхвом ходиша. И множае прославихом Бога, яко избави нас от таковыя беды и смерти. Богу нашему слава.

Поведаю вам ину повесть, яже бысть во Иосифове манастыри. Яко же бо в богатьстве пребывая, аще добре устроит его спасение обретаеть, сице и в нищете, аще со благодарением терпит, яко же Избавитель наш во Евангелии поминает Лазаря нищего, яко благодарна
12 об. и терпелива и по скончании отнесену ему быти ангелы на лоно Авраамле, подобно сему бысть и в наша лета. Некыи человек именем Илиа, не зело от славных, но имяше малу весь. Человеции же злии

отняша ея у него и сего ради живяше в нищете, не имыи от чего приобретати дневную пищю, но в мале и убозеи храмине живяше с подружием своим, и та не его сущи, у некоего Христолюбца испросил, и пребываша в последней нищете, терпя со благодарением и молчанием, повсегда ходя на церковное пение и приходя в Иосифов монастырь, малу потребу приимаше повелением его, по некоем же времени разболеся сухотною и до кончины пребысть со умом и с языком. Брат же у него старец взем его || постриже во Иосифове манастыри и слу- 13
жаше ему до кончины. Егда же прииде час, ouму его еще оутвержену сущу и языку, предстоящу старцу со иным иноком, болныи же инок Илинарх, тако бо преименован бысть во иноцех, весело и со всею тихостию рече: во се Михаил Архангел, — и мало по том рече: и Гаврил. Брат же его предстоя ему воздохнув рече: что то паки дасть Бог. Он же слышав, рече: Бог у мене и тако предаст дух. Чюдно поистине, како отверзшимся тому мысленным очем и позна святыа Архангелы их же николиже видел. От сего яве есть аще бо во плоти достоин есть видети и познати кольми паче отрешився от соуза плотскаго может познати, не точию || святыя ангелы, но и вся святыя и от сего яве есть, 13 об
аще и женат бе но в девстве пребываху, яко братия его многи дети имяху толико же пожиша с женами и сего ради сеи сподобися, тако бысть от Бога, Ему же слава ныне и присно и во векы веком.

Во обители старца Иосифа некии человек от славных родом, именем Елевферие. Волынскии именуем, прииде к старцу Иосифу и прият ангельскии образ в его монастыри и наречен бысть Евфимие. Сеи в толико умиление и слезы прииде, яко не точию в келии, но и в церковном правиле, молитву Иисусову со вниманием глаголаше, и безпрестани плакаше и в келии ничесо же ино не делаше, точию слезам прилежа и коленопреклонению и никому же беседоваше. На всякои || ли- 14
тургии у старца Иосифа прощение приимаше в помыслех. Некогда стоящу ему на литургии молящуся и плачющу, внезапу ото олтаря облиста его свет неизреченен, он же страхом великым обьят бысть и помале приступи клиросу, исповеда старцу Иосифу сияние света того. Старец же рече ему: не внимаи тому, но точию молитве и слезам. По видении же том инок Евфимие, положи на ся иноческыи великыи образ и причастився Животворящаго Тела и Честныя Крови Христа Бога нашего. И во един ото днии не пришедшу ему на утренее словословие, послав отец возбуждающаго братию, он же пришед со огнем обрете его лежаща на коленех пред образом Божиим и Пречистыя Богородица || и четкы в руках держаща и слезы на лице многи имуща, 14 об
на коленопреклонении душу свою Богу предасть. Посланныи же брат мнев его спяща и хоте его возбудити и обрете его отошедша ко Господу. Таковыя убо смерти Бог посылает на готовых, нас устрашаа не приготованных, и на покаяние обращая, еже всегда помышляти безвестное нашествие смерти. По скончании же его, по времени нам исповеда старец Иосиф о свете, иже осиа прежереченнаго инока Еуфимиа, и како возбрани ему не внимати таковых. Мы же начахом разсуждати таковаа на благая, он же глагола нам: аще и блага будет, но нам ни на кою же ползу таковая, но отвращати и не приимати, да не вместо пастыря волка || приимем. Некоему от отец явися сатана и све- 15
том неизреченным облиста и глагола ему: аз есмь Христос. Он же смежи очи свои и глагола ему: аз Христа не хощу зде видети. Колми паче нам немощным и в последнее сие время не искати таковых, но послушание имети и тружатися телесне и посту и молитве по силе прилежати и смирению, еже имети себе подо всеми, сие бо есть покров всем добродетелем и полагати начало. Яко же у нас инок Феогност, помирьскому пореклу Скряба, иже положи начало житию своему. Сице вместо свиты от тела положи броня железны, да на всяк день совершаше псалмы Давидовы, да пять канонов, да тысящу коленопреклонениа, да

15 об. пять тысящь Иисусовых молитв и не измени таковаго ‖ правила и до кончины своея и по трех летех отиде ко Господу, яко же Епифание, иже бе от великих и славных, отверьжеся мира в юности и пребысть в послушании, яко же древний Досифее пять же точию лет со смирением в нищите работая всем, яко незлобивыи агнец и голубь целыи и по пяти лет отиде к Господу, и Давид юныи иже седьми лет прострада, яко древний Иов, червем ногу его грызущим глаголемым волосатиком, *и по вся нощи и спати ему не даяху, но со стенанием глас* испущаше, и сущим с ним не даваше почити. И в тои болезни скончася и отиде к Господу. И инии мнози в нашеи обители со смирением по силе подвизашася и послушанием, яко вещни суще по Лествичьнич-
16 кову слову, вещно и жи‖тие изволиша проходити и вси тии веруют Богу, яко спасение получиша.

Поведаю же вам ино чюдо преславное, еже слышах от отца Никандра, иже в странах родившагося литовьския земли, и жительствовавшаго тамо и в прихожение еже к Угре безбожнаго царя агарянскаго Ахмата, и тои пленен бысть неким от князеи его. Еще пребывая в мирьском образе и понужен бысть отоврещися Господа нашего Иисуса Христа. Множество же крестов на гоитане, еже взяша у християн злочестивии того слуги, и тех множество животворящих крестов повеле тои безбожныи князь давати ему, пещи тогда горящи в храмине тои, яко да вверзет их во огнь, а другому слузе стояти с мечем над
16 об. гла‖вою, аще не вверзет их, да усечет его. Он же изволи паче умрети за Господа нашего Исуса Христа и глагола безбожному князю: мы сим поклоняемся и лобзаем их. Злочестивыи же тои повеле устрашити его посечением и резати мало помалу по шии его и давати ему кресты да вверзет их в огнь. Он же не хотяше того сотворити. Безбожныи же тот повеле взем за гоитан теми кресты бити его без милости. Он же никакоже не послуша. Абие внезапу прииде страх на безбожнаго царя Ахмата и побеже. Тогда и тои князь побеже, а его во единои срачице и босого повергоша на ледине и великаго ради мраза перьсти
17 ногам его отпадоша. И по отшествии ‖ безбожных взяше его еле жива во град, и бысть произволением мученик и без крови венечник. Бе же благоразумен аще и не навыче писаниа, но от слуха вся в памяти имяше и разумев, коликих благ сподоби его Бог, яко не отвержеся Того и Честнаго Креста не вверже во огнь, но скорбяше зело, яко не скончася мучением за Христа. И сего ради изволи отврещися мира. И иде к старцу Иосифу, в его монастырь и бысть мних, ему же аз и много время сожительствовах и пребысть в нем лет 43: всякую добродетель исправи, нестяжание и послушание и молитву и слезы и до тридесяти лет пребысть болным служа не имыи ни келиа своеа,
17 об. воздержание же толико исправи, яко и до ‖ самого конца, но всегда з братиею представленая и та не вся приимаше, но по всегда приимаше, но брашно оставля, яко же и старец Иосиф глаголя, се есть рече часть Христа моего. Всех же добродетелеи его невозможно в мимотечении сказати, еже ему поспешествова Бог исправити сего ради, яко не отвержеся имени Его великаго и Честнаго Креста не вверже во огнь. Сеи ми исповеда таковое преславное чюдо, еще ми рече в мире живущу на краех земля литовьскиа, бе же тамо церкви Владычици нашеа Богородици, в неи же многи чюдеса бываху Преславною Богородицею. Едино же тебе повем: бе тамо некая вдовица от благородных
18 имеа сына единочада и тому в воиньстве учи‖нену сущу. Случижеся ему болевшу скончатися. Его же по закону умерших скутавше, несоша к тои церкви, хотяще погребению предати его. И начинающим еже вложити его в гроб и землею посыпати. Мати же его безпрестани плачущи и бьющи в перси и власы терзающи с воплем крепким, моляше Пречистую Богородицу и главою бьющи о гроб сына своего, глаголющи: *даи ми Владычице миру жива сына моего и разреши вдовьство*

и сиротство. И на мног час плачущи горко, не дасть во гроб вложити его, яко и инемь с нею плакати, и егда подвигоша его, еже во гроб вложити, вдовица же поверже себе на землю, горко плачющи, и абие подвижеся умершии и открывше разрешиша его, яко же || иногда Ла- 18 об.
заря. Он же абие воста здрав, яко николи же болев. Сущии же ту возопиша: Господи помилуи, и со многим удивлением и страхом со вдовицею и с сыном ея, прославляху Преславную Богородицу на мног час сотворившую таковое страшное чюдо. И оттого времени до вторыя смерти мертвым нарицаху его. Вопросиша же его: аще что виде от тамо сущих. Он же рече: яко ничесоже не помню. И от сего ведомо есть, яко и видев тамошняя но забыв, занеже до нынешняго умертвиа пребысть в жизни сеи до четыредесят лет и вся забыв, елико в те лета быша, но егда воскресе, яко же и второе родися. И тамошняя и зде сущая вся забыв, по таковому образу, яко и нам многажды случается во сне видети, во||збнувше же вся забыти, яко же о Лазаре писано 19
есть, яко ничесоже не поведа, или не оставлен есть видети, или виде, да не повелено есть ему поведати. Есть же и ина смерть человеком: видим есть яко мертв, но душа его в нем есть, и иже бывает молниею пораженым и громом, яко Анастасие царь поражен бысть громом, его же вскоре затвориша во гробе и потом оживе и пача восклицати во гробе. Такоже и в наша лета некии юноша поражен бысть громом, его же вскоре погребоша и глаголаху о нем, яко вопи во гробе; тако же елиции вином горющим опивахуся и умираху, или от угару умираху, сии по неколицех днех оживаху неции, занеже души их еще в них быти || и не совершеню умираху. И елици ото удара или от 19 об
болезни малы или вскоре умираху, сих всех вскоре не подобает погребати, ниже на студени полагати. Случает бо ся неким убо умирати, а душй их еще в них быти.

Некии мних умер и нарядивше его положиша в гробници, и прииде понамарь взяти и нести его в церковь, еже пети над ним и обрете его погребальныя ризы свергша с себе и седяща. И аще бы вскоре погребен был и во гробе ожил бы и паки нужною смертию умерл бы. Но тогда лето бе и сего ради оживе, аще бы зима была и он мразом умер бы. Сего ради, яко же рех, не подобает вскоре погребати ни на студени полагати.

Повем же и другое чюдо Владычица нашея Преславныя Богоро- 20
дица, еже бысть во дни наша. Некии человек от болярьскаго роду, именем Борис, пореклом Обабуров, пострижеся во иноческии чин и наречен бысть Пафнутие и живяше в манастыри старца Иосифа на Волоце на Ламском. В том граде манастырь есть дивическии, церковь же в нем есть Святыя и великиа мученицы Варвары. В том убо манастыри преже реченнаго старца сожительница пострижеся. Дщи же у них бе мужеви сопряжена и помале бысть разслаблена и нема. Ея же мати вземши и постриже в том же манастыри и пребысть нема и разслаблена 5 лет, не могии ни рукою двигнути. Приближающу же ся празднику Преславныя Богородица, Честнаго Ея Успения во Иосифове манастыри, || родители тоя инокини умолиста старца Иосифа да 20 об.
повелит ея в нощи принести и положити в церкви Успениа Святыя Богородица в его манастыри. Он же преклонися молению их, не входно убо бяше тамо женам. Послав же единого священника старца суща и повеле молебное пение сотворити. Совершаему же пению, болящия ощути в себе малу крепость в телеси, тако же и в гортани и повеле воздвигнути себе со одра, от него же никогда же може двигнутися; воздвигшижеся и двоими ведома иде и целова икону Успениа Святыя Богородица. И отведше поставиша ея у клироса, она же держащися за клирос стоя до скончания пениа, потом же отвезоша ея во свои манастырь. || И в пост Преславныя Богородица восхоте причаститися Жи- 21
вотворящаго Тела и Честныя крови Христа Бога нашего за два дни

безсмертнаго Успениа Пречистыя Его Матери. И в ту нощь случися ей телесная немощь[1], она же дни пребысть без пища, упражняющися в молитвах. На Божественное же Успение Пресвятыя Богородица, пред литургиею принесше еа во церковь тоя обители и поставиша о клиросе. Священныи же инок, игумен Святаго Покрова восхоте еи проговорити покаяние, и повеле еи умом внимати силу глаголемых. И егда рече: исповедаюся Богу и Пречистои Его Матери, тогда тои отверзошася уста и нача глаголати во след его и бысть вся здрава. Священник же убояся страхом велиим и трепеща глаголаше; она же по нем изглагола
21 об. все чисто || покаяние и по совершении сама тече скоро в келию свою, зовыи и вопиа светлым гласом к родившеи еа, проповедая свое исцеление и бывшее чюдо на неи Преславныя Богородица. И бе видети матерь о чаде веселящуся и вси слышавше и с ними прославиша Бога и Пречистую Его Матерь о преславных Ея чюдесех.

Достоит же и се поведати вам, еже бысть во Иосифове манастыре: у благовернаго князя Бориса Васильевича бысть некии болярин князь Андреи прозванием Голенин и роди три сыны: Иоанна, и Семиона, и Андрея, во всем приличны себе и возрастом и промыслом и преиде от жизни сея. Потом же первыи сын Иоанн болев тяжко зело покаявся
22 и причастився преста||вися и положен бысть в Иосифове монастыре. По мале же времени мати их Мариа, сице бо нарицашеся, по обеднем времени стихословив псалтырь и утрудився посклонися мало почити и воздремався видит сына своего Иоанна и с радостию рече ему: чадо мое сладкое, ведь ты уже преставися. Он же рече: преставихся, госпоже моя мати. Да каково, господине тебе тамо. Он же рече: добро, госпоже, того ради, яко во святыи великии пяток покаяхся отцу духовному чисто и епитемью взях и обещахся еже к тому греха не творити. И сохрани мя Бог и до кончины. Она же рече: возми же, чадо мое, и мене к себе. Он же рече: не тебе, но брату Семиону. Она же возопи
22 об. со слезами: что || глаголеши, чадо мое. Он же, воздев руце горé, рече: Бог тако изволи. Она же воспрянувши радостию и печалию содержима бысть: радостию яко видев возлюбленнаго своего сына, извещение прият, яко в части праведных есть. Печалию же яко и вторыи сын ея вземлется от нея. Помале же и вторыи сын Симион разболеся, покаявся и причастник бысть Животворящим Таинам Христа Бога нашего и тако преставися и положен бысть в Иосифове манастыре, со братом своим. Мати же много плакавши, яко же древняя Клеопатра и повсегда по них многи милостыни творяше и священныя службы и единем меншим сыном Андреем утешашеся и моляшеся еже тем погре-
23 об. стись. || И по времени преставися и тем погребена бысть и сотвори в памяти ея священноприношением и многими милостыням. И свободь бысть ото всех и расмотрив нестоятельное мира сего, бе бо зело смыслом совершен и добре веды божественное писание и поревнова божественному святоши (?), отвержеся мира и множество служащих ему свободою почте и всех удовли. Они же со многими слезами проводиша его в манастырь отца Иосифа и рукою его отлагает власы и облечен бысть в священныи иноческии образ и наречен бысть Арсение и многое богатьство и села свои все приложи к манастырю отца Иосифа, а прочее братьство свое много суще, разда рабом своим и нищим. И бысть нищ Бога ради. И стран||ными ризами одеян и в странных службах по всегда тружаяся в хлебне и в поварне, яко един от нищих. И ко всем стяжа смирение и терпение много яко ин никтоже и ко отцу Иосифу велию веру стяжа и по его воли все творяше, яко же сын присныи не токмо зде с ним желаше быти, но и по смерти. Сотвори же родителем своим и себе память вечну в Иосифове манастыре, еже поминати их во вседневном списке доколева и манастырь Пречистыя стоит,

[1] В рукописи: «номощь» (описка писца).

и по шести трапез ставити на всяко лето по них и по собе на братию и на нищих. Таковым благотворением не точию себе ползова, но и родителеи своих недостаточное наверши. Отцу же Иосифу отшедшу к Господу, он || непрестанно моляшеся в его гробници Господу Богу и 24
Пречистои Его Матери и отца Иосифа призываше на молитву и желание простираше еже отрешитися плоти и быти с ним. И услыша Бог молитву его. И не по мнозе времени мало поболев наложи на ся великии ангельскии образ и причастився Животворящаго Тела и Крови Христа Бога нашего, и простився со всеми, веселым лицем отоиде к Господу. Братиа же зело пожалеша о нем, бе бо муж благ и языком сладок, всех Господа славяше, и лицем светел браду черну и густу и не добре велику имяше на конец разхота и возрастом рен (?) Положиша его во приделе церковнем с братиами его преже отошедшими, || славяще Бога. Ему же слава ныне и присно. 24 об.

О отцы Макарии Калязиньском

Поведа нам отец Иосиф Волоцкыи о отци Макарии Калязиньском, глаголаше его быти сродника болшим боляром тверьским. Прародителие же его нарицаеми Кожины. И еще юнну ему сущу, родителие же его сопрягоша ему жену. Он же помале увеща ея отоврещися мира и облещися во иноческыи образ. Такоже и он оставив мир и бысть мних и во своих местех созда манастырь в Кашине на брезе великиа реки Волги и вотчину свою вси села приложи тому манастырю. Беже на том месте жил земеделец ему же прозвание Каляга и смиренна ради не повеле его нарицати своим именем, но нарече его Калязин. Закон же || положи не держати хмелнаго питиа, ни ясти, ни пити по ке- 25
лиям. Егда же собрася к нему немало число инок, тои же не восхоте священства приати и начальствовати братиам, но во смирении жити. И сего ради избрав единаго от сущих с ним инок поставляет игумена. Сам же яко един от последних инок пребываше во всякиих службах тружаяся и одеяние всех хужьше ношаше, смирен и кроток зело. И егда кого нарицаше по имени, всякому глаголаше: старчушко доброи. И ничим не владяще сущим во обители, точию смотряше, еже бы жили по преданому закону манастырьскому. Игумен же присовокупив себе некоих от братии и начаша некоя разоряти сущая обычая в мана- ||стыри и в брашне и в питии и прочая вся не по преданному закону 25 об.
творити. Святыи же много наказав его, и не послушающу ему, сказав о нем епископу и инаго избрав себе поставляет игумена. И по времени и тому наченшу тем же обычеем жити. Он же и того отстави ото игуменства. И преспевшу святому возрастом до средовечиа. Епископ же начен самого его нудити прияти херитонию и начальствовати во своем манастыри братии. Тако же и сродници его Захариа Бороздин прозванием, и инии все его сродници едва увещаша его прияти священьство яко достоина суща и благословив его епископ, послав его в манастырь свои начальствовати братии. Он же шед и добре стадо свое пасяше || на пажити преданаго им закона и всем образ бысть, пощением и 26
нищетою и труды и молитвами, и в церковном правиле всех наперед, обреташеся. И тако добре подвизася и поживе в простоте яко же великии Спиридон и многи ученики преди послав к Богу. Потом же и сам в старости добре преставися к Господу, умножив данныи ему благодати талант и вниде в радость Господа своего. И поставлен бысть надо ученики своими, ихже он спасе и ныне спасает в его обители ревнующих житию его и положен бысть близ стены церковныя. И по мнозех летех некии человек в Кашине благочестив и богат зело, именем Михаил, прозванием Воронков, имея веру велику к святому, восхоте церковь ка||мену сотворити в его манастыре. И копающим ров обре- 26 об.
тоша гроб святаго цел и неврежен. И открывше видеша святаго не токмо самаго цела и неврежена, но и ризы его яко в тои день поло-

жены, ничим же врежены. И возопиша вси: Господи, помилуи. О чюдо братие. Пребысть святыи в земли до четыредесять лет и вящьше, обретеся яко в тот час положен. Бе же во обители его некии человек, имея ноги скорчены и повсегда на коленех и на руках плежаще и сего ради кочкою его прозваша и прикоснуся раце святаго с воплем и со слезами и абие здрав бысть в тои час, скача и и[1] хваля Бога, яко при апостолех у красных дверей хромыи, и повсегда многи чюдеса быва-
27 ху || от честных его мощеи и в славу Богу, яко же у них в писании свидетельствует. Богу нашему слава ныне и присно.

Поведа нам тои же отец Иосиф: бысть некии игумен в велице манастыри, в Тверской стране, добродетелен зело, ото младеньства чистоту стяжа, в юности мира отвержеся. И поживе много время, начальствуя братии. Имяше же обычеи стояти у прежних двереи церковных, ими же братиа вхожаху и исхожаху. И елици исхожаху не на нужную потребу, и в паперть церковную на празднословие, он же яростию побежаем, биаше таковыа жезлом сущим в руках его. И пребысть тако творя и до кончины своея, и не зазрев себе о таковом не-
27 об. даста||тке, но имея в мысли, яко пользы ради братня сие творит. Пришедши же ему блаженнеи кончине, нападе на руки его болезнь и яко огнем пожизаше руце его. Братия же поставляху ему делбу полну снега, в нем же погружаше руце свои до запястна и истаевшу ему паки насыпаваху и сице творяше дондеже скончася о Господе. Возвестиша же таковая отцу Пафнутию иже в Боровсце, он же рече таковая: старец име в мысли яко ползы ради братняа сиа творяше и сего ради не зазре себе, ни поскорбе о сем и сего ради Бог при кончине попусти таковая пострадати ему зде, а тамо милуя его. Яко же пишет о вели-
28 цем Арсении в святем Никоне, яко нехто от святых || виде великаго Арьсения в неизреченнем свете на златем престоле седяща, нози же его на ветхои кладе утвержены и вопросив его о сем. Он же рече: сего ради, яко нозе свои повсегда омываху укропом и в честных сандалиах имех и не зазрев собе о сем. Аще бы и велиции отци и о малых недостатков не позазрят себе в сем веце, тамо слово воздадят яко же речеся. Колми паче аз окаянныи, увы мне и подобнии мне, иже не токмо малыя недостаткы презирающе, но и в велицех гресех пребывающе и не кающеся, великому осужению достоини будем, аще зде не омыем их слезами и милостынею или телесным злостраданием по-
28 об. пущаеми от Бога ко врачеванию душевных язвох || от Милостиваго и Душелюбиваго Врача и зде восприим отомщение противу душевным согрешением. Аще ли же зде не очистившеся от них отоидем тамо, великому осужению повинны будем. Сего ради подщимся плачем и слезами и прочими добродетелми уврачавати язвы душевныя благодатию и человеколюбием Господа нашего Иисуса Христа, Ему же подобает слава со Отцем и со Святым Духом, ныне и присно и во веки веком, аминь.

И се слышахом, у преподобнаго отца Иосифа, егда деи бысть орда, слыла Златая, грех ради наших, близь русския земли, и полониша наших детеи боярских, христианския веры дву братов родных. Един же брат в понеделник постися, скоромныя естви не ял. Егда же их на-
29 чаша злыя те агарянскиа дети нудиты ясти свою их есту, || они же день не покоришися, претерпеша гладни, а на другыи день един не мог терпети, нача их есту ясти. Другыи же брат, которои постился в понеделник, не покорися им, бысть гладен. Они же начаша его бити и понужати ясти свою есту. И сего до трех дни пребысть гладен и раны претерпе а им не покорися. Агаряне же, видя его крепость и терпение, связаша его и кинуша под телегу в вечер. Он же моляся и терпя болезни и бысть яко о полунощи прииде к нему человек светел

[1] Описка писца: два «и».

и рече ему: востани. Он же отвеща: како ми, господине, востати, связан есмь крепко. Он же в другое рече ему: восстани не бойся. Он же нача вставати, абие связание все разрушися. И егда воста и рече ему светлыи тои человек: || не бойся, поиди за мною. Егда же поидоша 29 об.
безбожною тою Ордою и по их скверной вере в нощи всякое дело поганское чинят глаголюще: Бог де и спит, и пиют без меры и во всякых сквернах поганых скверняются. Он же нача страшитися. И рече ему светлыи он: не бойся, токмо поиди за мною. И тако прошли сквозе всю безбожную ту Орду, ничем вредими. И как вышли из людеи, стоит де ту древо. Светлыи же он повеле ему на древо то взыити. И глагола ему: не бойся никого, токмо молчи. Он же глагола ему: ты кто еси, господине? И рече ему светлыи: аз — понеделник. И тако невидим бысть. Он же бысть в велицеи радости и трепете. И тако седящу ему на древе и зряше на безбожную Орду. Егда же хватилися злые || те 30
агаряне того сына боярскаго, что под телегою его нет, изымаша брата его и начаша его бити. Глаголаше: ты деи брата упустил и тако биша его и связаша и руки и ноги и продеша древо и тако начаша на огни пещи, яко же свинии палят и сожгоша его. Егда же розсветало и тако двиглася вся Орда. А на древо никаков человек не взозрил. Он же — сшед з древа выиде на рускую землю и не поиде к своим, но прииде в Пафнутиев монастырь[1] и пострижеся и сиа поведа всем.

Повести отца Пафнутия

Поведа нам отець Пафнутие. Во время в не же бысть великии мор, в лето 6935-го, а мерли болячкою, глаголемою прыщем. И кому умереть, и прыщь тои на нем синь || бываше, и три дня болев, умираше 30 об
и которыи себе берегли и они с покаянием и в черньцех живот скончеваху, елицы же нечювствени питию прилежаху, занеже множество меду пометнуто и презираемо бе. Они же в толико нечувствие приидоша злаго ради пианьства: един от пиющих внезапу паде умираше, они же ногами под лавку впихав, паки прилежаху питию. И не точию мед небрегом бе тогды, но и ризы и всяко богатьство. Которым же живым быти, ино на них болячька та черлена. И много лежат, да место то выгниет и не умирают. И не много тех, но мало зело осташася людей и тии точию злато и сребро взимаху, || а о ином не брегуще ни 31
о чем. Наказание же то Божие яко ведомо Бог сотвори кому умрети или живу быти, занеже в три дни мочно покаятися и в черньци пострищися. Елици же нечювствьем содержими и в таком наказании и гневе Божии посланнем от Бога, погибоша, яко нечювьствении скоти. Мало же и редко остася людеи. Глаголаше же блаженныи отець Пафнутии, яко в тои мор некая инокини умре и помале в тело возвратися, глаголаше же, яко многи виде тамо, овы в раи, инии же в муце и от иноческаго чину и от сущих в мире и елицех поведа и разсудиша по житию их и обретеся истина.

О великом князе Иване Даниловиче

Виде глаголаша в раи, князя великаго Ивана Даниловича, нари- 31 об.
цаху же его Калитою, сего ради бе бо милостив зело и носяше при поясе калиту всегда насыпану сребрениць, и куде[2] шествуя, даяше нищим сколько вымется. Един же от нищих взем от него милостыню, и по мале тои же прииде. Он же вторицею дасть ему и паки оттоинуду зашед просяше. Он же и третие дасть ему рече: возьми несытыи зеницы. Отвещав же он рече ему: ты несытыи зеницы, и зде царствуешь и тамо хощеши царствовати и от сего яве есть, яко от Бога послан бяше, искушая его и извещая ему яко по Бозе бяше дело его еже творить.

[1] На нижнем поле киноварью — «иже в Боровсце».
[2] В рукописи «а» переделано на «ять».

О видении сна великаго князя Ивана Даниловича

32 Сеи виде сон, мняшеся ему зрети, яко гора бе великая наверху ея снег лежаше и зрящу ему абие истаяв снег изгыбе. И помале тако же и гора изгыбе. Возвести же видение пресвященному митрополиту всея Русии Петру. Он же рече ему: чадо и сыну духовныи, гора — ты еси, а снег аз. И преж тебе мне есть отоити от жизни сеа, а тебе по мне. И перьвее пресвященныи митрополит всея Руси Петр преставися, в лето 6834, декабря в 21, а князь великии Иван Данилович 849-е преставися. И добрых ради его дел прежреченная инокини виде его в раю. И шед
32 об. же оттуда и места мучнаго недо‖шед и виде одр и на нем пса лежаща, одеяна шубою соболиею. Она же вопроси водящаго ея, глаголя: что есть сие? Он же рече: се есть щерьбетьника сего гарянин, милостивыи и добродетелныи, неизреченныя ради его милостыни, избави его Бог от муки. И яко не потщася стяжати истинную веру и не породися водою и духом, не достоин бысть внити в раи, по Господню словеси: иже не родится водою и духом, не внидет в царство небесное. Толико же бе милостив всех искупая ото всякия беды и от долгу и пускаше и по ордам посылая. И плененныя христианы искупуя пущаше, и не точию человеки, но и птица от уловивших искупуя, пускаше.
33 Показа же Господь по человеческому обычаю злове‖рна ради его в песием образе, милостыни же честно́е многоценною шубою обьяви, ею же покрываем избавление вечныя муки назнамена, тамо бо и неверных душа не в песием образе будуть, ниже́ шубами покрываются, но якоже рех псом зловерие его объяви, шубою же честное милостыни. Виждь мы величество милостыни, яко и неверным помогает.

О Витофте

Потом же веде́ ея в место мучениа и многи виде тамо в муках, их же сложиша по житию и обретеся истинна. Виде тамо во огни человека велика суща, в здешнеи славе латыньския веры суща и мурина страшьна стояща и емлюща клещами изо огня златница и в рот ме-
33 об. чюща ему и глаголюща: сице насы‖тися окаанне.

И другаго человека, в сеи жизни прозванием Петеля, иже у велика зело и славна человека любим бе и от таковыя притча неправедно стяжа множество богатьства, и того виде нага и огореша яко главню и носяща обоими горьстими златница. И всем глаголаше: возьмите. И никто же рачаше взяти. И сиа показана бысть человеческим же обычаем, яко неправды ради и лихоимства и сребролюбиа и немилосердиа, тако во осужение приаша. Тамо бо осужденныи не имут ни златниць, ни сребрениць и даемы никто же требует их взяти, но показа Господь тем образом, чего ради, осужини быша, не точию же тех, но
34 и добродетели прилежащих телесным образом показует, ‖ чесо ради спасени быша.

О милостыни

Глаголаша и се блаженныи отець наш яко может и едина милостыни спасти человека, аще законно живет. Слышах некоего человека, яко до скончаниа живота творяше милостыню. И скончавшуся ему, яко же некоему откровено бысть о нем, приведен бысть к реце огненнеи и на другои стране реки место злачно и светло зело и различным садовием украшено. Не могущу же ему преити в чюдное место страшныя ради реки. И се внезапу приидоша нищих множество и пред ногами его начаша ся класти по ряду и сотвориша, яко мост, чрез страшную ону реку. Он же преиде по них в чюдное то место, можаше бо Бог и без моста превести реку ону. Пишет бо о Лазаре: несен бысть ‖ ан-
34 об. гелы на лоно Авраамле, аще и пропасть велика бе промежу праведных и грешных и не потребова мосту на прешествие. Но нашая ради поль-

зы таковым образом показа осужение грешных и спасение праведнаго, яко да увемы, чесо ради осужени быша, тако же яви, чесо ради праведныи спасен бысть.

Подобно тому и в беседах Григориа Двоесловца писано: чрез реку огненную мост, а на нем искус. Грешныи ж в том искусе удержани бываху от бесов и во огненную реку пометаеми, а на тои стране реки тако же место чюдно и всякими добротами украшено. Праведнии же не удержани бывают тем искусом, но со многим дерзновением преходят в чюдное то место. И ино мно||га там писано о праведных и о 35
грешных, по человеческому обычаю показаемо.

О князе Георгие Васильевиче

Поведаша нам ученицы отца Пафнутиа. Имяше убо обычаи отец нашь преже утреняго словословиа вставати и Богови молитвы и пениа воздавати. И егда церковныи служитель умедлит клепати и отець же сам его возбужаше. И во едину от нощеи побудив служителя сам шед седе на празе церковнем. Служителю же косняшу, отець же ото многаго труда мало вздремав и зрит во сне. И се врата манастыря отверзошася, и множество людеи со свещами грядут к церкви и посреди их князь Георгие Васильевичь. И пришед поклоны сотвори церкви и поклонися отцу до земля и отец подобно || ему. И вопроси его отець, 35 об.
глаголя: яко ты уже, государь, преставися. Он же тако рече: отче, да. Каково тебе нонече. Он же рече: твоими молитвами дал ми Бог добро, отче, понеже сего ради, яко, егда шествуя противу агарян безбожных под Алексин, у тебе чисто покаяхся. И егда начя звонити служитель церковныи, отец же возбнув и удивися необычному зрению и прослави Бога. Бе же тои князь много время душею ко отцу приходяше и безженно и чисто житие живыи и глаголаше тои же князь: коли поиду на исповедь ко отцу Пафнутию и ноги у мене подгибаютца, толико бе добродетелен и богобоязнив.

О татех

Поведаша нам и се, имяше убо отец нашь супруг волов на них же сам и брат[1] монастырьскую рабо||ту творяху. И в летнее время поме- 36
таху их вне обители в чястине леса. Во время же нощи татие пришедше оброташа их и восхотеша отвести и лишити отца от любезныя их работы и пребыша всю нощь, блудяще по чястине леса, дондеже заря осия. И видеша их манастырьстии работници и к старцу приведоша. Он же наказав их к тому не восхищати чюжа ничто же. И повеле им дать пищу и отпустити их.

Поведаша нам ти же ученици отца Пафнутия, яко некии старець стар имя тому старцу Еуфимие, духовен же зело, и дар слезам мног имыи яко, не точию в келии, но и в церкви на всяком правиле выну слезы теплы безщука испущаше. Хотя же бог пока||зати отцу и инемь 36 об.
прочим, яко не суетни того бяху слезы, но по Бозе. Два брата некая любовь имуще между собою, отець же о сем негодоваше. Они же сего ради тай мышляху отъити от обители и во время Божественыя литургия прежреченныи старець Еоуфимие обычное ему дело творяше в мнозе умилении слезы теплы испущаше. И возрев на отца и на поющих с ним. Бяху же с ним в лйце и она два брата. Старец же Еуфимие зрит и из за них выникнувша некоего мурина имуща на главе клобок остр зело, сам же клокат от различных цветов клочье имыи, и в руках крюк железен имыи, им же начат прежереченная два брата привлечити к собе за ризы их. И внегда привлек || хотяше хватити рукама и абие железное то орудие безсилно бываше и отскакаше. И от сего 37
разумети есть, яко егда враг всеваше им помысл еже не покоритися старцу и изыти от обители, они же приимаху его и согласоваху ему,

[1] В рукописи недописано «братия».

сего ради и тои удобно привлачяше их. Егда же сопротивляхуся помыслу и отлагаху его, тогда и железное орудие безсилно бываще и отскакаше от них. Егда же начяша чести святое Евангелие тогда мурин тои без вести бысть и по скончянии же Евангелие паки явися по первому образу творяше и во время Херувимския песни паки исчезе. По скончянии же тоя явися по тому же творяше. Егда же возгласи ереи: изрядно Пречистеи Владычице нашеи Богородици страшныи тои
37 об. || мурин яко дым исчезе и к тому не явися. Старец же, он видев сиа, зело в трепете бысть, и яко во иступлении пренде все время службы. По скончании же литургна пришед исповеда отцу. Блаженныи же призвав реченныя иноки, поучив их еже не приимати от врага всеемая помыслы и не таити их, но исповеданием истерзати.

Поведаша нам ученицы отца Пафнутия. Блаженныи Иосиф некогда, рече, послан бых отцем в град Воротынеск ко князю сущему тамо, некоих ради потреб. И обретох его в скорби велицеи, занеже име некоего человека зело любима ему добродетелна и боголюбива иже
38 повсегда советоваша ему полезная, именем Мат||фия, по отчю имени Варнавин. Сын же князя того ненавидяше его, яко отцу его не по его воле советоваша. И сего ради повеле убити его некоему человеку от служащих ему; отцу его не ведущу. Убиену же ему бывшу, восхоте Всесильныи Бог мстити кровь праведнаго, возопившую к нему от земля, яко же Авелева древле. И сего ради сын князя того, повелевыи его убити, помале напрасною смертию умре, такоже и убивыи праведнаго велением его, злою смертию напрасною умре. Мати же того убици и восхоте сотворити в третии день, яко же обычаи есть, приношение приносити о нем. Священник же облекся в сан, посла взяти у твори-
38 об. щего просфиры хотя || проскомисати еже принести приношение о убици. Творяи же просфиры откры пещь, хотя изяти их и послати к священнику, обрете пещь полну крови. Священник же и вси обретшиися со страхом многим прославиша Бога, отомстившаго кровь праведнаго, без правды излиянную и от сего разумеша каково осуженне приаша убившии праведнаго, яко всякаа помощи лишени быша.

Тои же отец Иосиф поведа нам, слышаах, рече у отца Пафнутия, яко блаженныи Петр Чудотворець, пресвященныи митрополит всея Руси, в соборной церкви Пречистыя Богородица Честнаго Ея Успениа, еже сам созда, нача молитися о некоих делех земских и пришед к нему
39 инок, келеиник его, прозванием || Целада, и глагола ему: ты молишися и хощеши услышан быти, а в казне у тебе три рубли. Он же в тои час повеле ему раздати нищим и абие получи прошение о нем же моляшеся. Виждь ми каково нестяжание имяше блаженныи сеи, и сего ради наречен бысть новыи чудотворец.

Тои же отец Иосиф поведа нам. Некий, рече, разбоиник, именем Ияков, прозванием Черепина, лют зело и помянув своя злая, приnде к старцу Пафнутию и облечеся во иноческии образ. И помале отложив образ начат паки разбивати. И некогда стоящу отцу Пафнутию во вратех манастыря Ияков же грядыи на коне мимо манастырь. Отець же
39 об. глагола ему: горе тебе, страстниче, сугубо зло сот||ворил еси, отверг иноческыи образ и на первое зло возвратися яко пес на своя блевотины. Он же извлек саблю и восхоте пресещи его и ударив ею по верее [1], за ню же отець ускорив скрытися. Потом же вспомянув своя злая и усрамився возвратися ко отцу Пафнутию и поиде ко отцу Варсунофию в Савинои пустыни живущу во отходе. И у него сконча живот свои в покоянии и слезах. Слышав отец Пафнутие, рече: сего ради дарова ему Бог таковыи конец, за неже не предавывал ни единаго человека на смерть, но и дружене своеи возбраняше и хотящих убиенным быти, отъем пускаше.

[1] Ошибка писца; следует читать: «по верее».

Поведаша некии инок: нашедшим, рече, некогда агаряном, по Божию по‖пущению грех ради наших, и много зело поплениша христиан. Един 40
же от варвар взят инока и девицу. Инока же связав поверже, а девицу веде в кущу свою и мало отшед. Девица же глагола иноку: господине, отче, разумех, что хощет мне сотворити беззаконник сеи. И аще ударю его ножем, несть ли мне греха? Он же рече: Бог благословит тя, тщи, сего ради он разъярився убиет тя и будеши с мучениками. И пришед он и восхоте коснутися ея, она же удари его ножем в руку, он же разъярився, взем меч, изсече ея и бысть мученица Христова.

Тогда же плениша два воина, и связани лежаху. И повеле беззаконныи князь сих секнути. И к перьвому прииде и взвед меч, он же смежи очи и прекрестився усечен бысть и бысть мученик Христов. И на другаго возвед меч, он же устрашився, дияволом прельщен ‖ зря- 40 об
щим пяту его, сиречи конец жития и возопи окаанным гласом и рыдания достоиным: увы мне, не усекаи мене, азь стану в вашу веру. И едва поспе изрещи проклятыи тои глас и абие усечен бысть. И чюдо, любимици, яко в мегновение часа един обретеся в руце Божии, а другии в руце диавола. Сего ради, яко же преже рех, и в путь добродетели шествуяи, дольжно есть себе внимати и молитися Богу со слезами, да не оставить нас искушеном быти от диавола и погубити труд нашь кольми паче в таковых бедах, сиречь в нашествие варварское себе внимати и молити Бога со слезами, да не погибнем в единь час, душею и телом. Сего бо ради и молимся: не введи нас в искушение, сиречь не победитися искушением душею и ‖ телом же подвизатися до смерти. 41
Терпети искушение, приходящее нам от сопротивника диавола, яко да приимем от Бога венець терпения.

В то же время у некоего воина плениша жену. Он же взем с собою единаго пса да секиру поиде в след их. Они же приидоша в некое село болярьское, людем выбежавшим и обретоша множество пития и многаго ради зноя упившеся зело и спаху яко мертви. Воин же секирою поотсече всем главы. И влез в едину от клетеи и виде жену свою со князем их лежащу на одре, такоже от многаго пияньства спящу. Она же видевши мужа, возбуди варвара. Он же встав и нача битися с мужем ея и одолев ему, седяше на нем и начен имати ножь, хотя заклати его. Пес же его ‖ видев господина своего, хотяща заклана быти, 41 об.
взем варвара усты за видение и за главу совлече его со господина своего. Он же встав, уби варвара, и взем жену свою, новую Далилу отъиде и сотвори еи елико восхоте. Оле, бесованиа женьскаго, и звереи явися зленши: сеи убо избави господина своего от смерти, жена же предаде его на смерть. Изначала убо вся злая роду человеческому быша жены ради: Адам жены ради из рая испаде, и того ради весь род человечь тлениемь и смертию осужен бысть. Соломон премудрыи жены ради от Бога странен бысть, також и Самсон великии освященныи от чрева женою предан бысть иноплемянником и ослеплен и удалися от Бога. Не точию в древнем, но и в новен благодати, не в мире су‖щии токмо, но и иноци и пустыньскии прибыток лобызавше, жены 42
ради погибоша и иноческии труд погубиша. И изначала и до сего часа враг женами прельщает род человеческыи. Елици победиша таковыи искус, яко же прекрасныи Иосиф и сего ради во все века похваляемь есть. Аще последи и жену име, а девьство до конца в ветхом мали зело сохраниша. А отнели же от Девы израсте Цвет жизни Господь нашь Исус Христос, оттуле множество бесчислено сохраниша и сохраняют подвиг девственныи, паче песка морьскаго, не точию иноци и в мире сущии, и брак презирають и девственныи подвиг подвизающеся и до кончины живота, в славу Богу, Ему же слава ныне и присно и во веки веком. Аминь[1].

[1] Лист 42, об., чистый.

Предсловие[1]

43 **Творение Савы епископа Крутицкаго**[2]

Слава Богу о всемь и всяческих ради о них выину прославляеться великое и трисвятое имя еже и присно прославляемо есть, весть Бог славити славящая его, язык свят царское священие самех вас во умиление творя. Ваших молитв требую, яко да поспеянно ми будеть и не предкновенно начинание исправляа сиа, кое же устремихся преподобнаго сего жития повести. Велие ми желание быша во много время о сем преподобнем, еже бы кто предал на память последнему роду и о сем ми пытающу еже бы от сродник, или от ученик его и никто же изьяви о нем и 30 лет по преставлении его. Аз же о сем скорбях зело и дивихся како таковаго светильника, по Святеи Троици поборника‖
43 об. и православнеи вере от еретиков великаго заступника и Божиих врагов жидовина Схариа учеников новгородских еретиков потребителя и истинную веру православную светло утвердившаго. И толико лет преиде никто же о нем изъяви о его трудолюбнем житии и о семь зело оскорбихся, и обличаше мя совесть еже слышах у неложных о его преподобнем боготруднем пребывании а иное видех своима очима на среду изнести, дабы в забвении не было в преходящем и нестоящем сем маловременнемь житии. Аз же грешныи пряхся в помысле глаголя: откуду и како дерьзнути ми на сие великое дело, предлагаа свою грубость и неразумие и в глаголех неискусна и свитиа слову не учена
44 и Божестве‖наго писанна в конец незнающа. Но паки помысл безпрестани понужаше мя яже слышах и видех на среду изъявити и о сем терпети ми не могущу известих сиа великому святителю пресвященному Макарию митрополиту всея Русии, он же повеле ми и благослови. Аз же грешныи последнии во иноцех не смеа рещи еже во святителех дерзъноух по благословению и по повелению великаго святителя мало нечто изявити яко же и преж рех елико слышах и видех своима очима. Бяше бо егда мирская ми отложившу и во святыи иноческыи образ облещися в его святеи обители по его благословению и велению. И повинуяся служах и до его святого отхожениа к Господу и судьбами
44 об. Божиими не вемь како сподоби мя Бог ‖ еже своима рукама преподобное его тело во гроб положити и святым его ногам коснухся и целовах со слезами.

Житие и пребывание вкратце преподобного отца нашего игумена Иосифа града Волокаламьскаго

Весь бе, не от славных, в приделех и во уезде града Волока Ламскаго нарицаемая Язвище, в неи же храм Пречистыа Богородица Честнаго Ея Покрова и посему нарицается Покровское. В неи же быша сего преподобнаго родители. Бе же отчина прадеда его, нарицаемаго Саня. Сеи бе приехал из Литовские земли. И князь великии даде ему вотчину. И у Сани был сын Григории и у Григориа был сын Иван и сеи
45 бе Иван ‖ отець, о нем же нам слово, иже бе и жену боголюбиву имыи и живяше во всяком благоговеиньстве и в воздержании, и в молитвах, именем Марина. И молящеся о чадех Богу, дабы им дал чада в наследие роду своему. И услыша Бог молитву их, родиша сына и нарекоша Иван, именем отца его, о нем же нам слово о житии его, и предидущее поведает. И егда бысть сеи отрок седми лет родителие его даша на учение грамоте во обитель Воздвижения Честнаго Креста

[1] «Предисловие» и «Житие и пребывание вкратце преподобнаго отца нашего игумена Иосифа града Волоколамскаго» (лл. 43—53) изданы К. И. Невоструевым под заголовком: «Житие преподобнаго Иосифа Волоколамскаго, составленное Саввою, епископом Крутицким». М., 1865.

[2] Заглавие написано иным, более поздним почерком.

Господня, старцу честному именем Арсению, по реклу Леженке. Сеи же отрок не дошед возраста плоти, божественным возрасте́ страхом. Учашеся разумно и всех сверстник превзыде единим годом изучи псалмы Давидовы и на другии год вся Божестве‖ная писаниа навыче. 45 об.
И во святеи церкви чтец бысть и певець. Людие же зря его млада суща и в таковем возрасте свершен имуща разум и к единовозрастным не приставаше, яко обычаи в детьстем разуме глумитися, но со вниманием учася Божественному писанию и глаголаше что отрочя се будет, яко благодать Божия бе на нем. И пребываше во обители Пречистыя Богородица на Возмище не уклоняяся ни отступая Божественныя Церкви, но преж всех на пении обреташеся. Також и по отпущении божественнаго пениа последи всех отхождаше в хижу свою и пребывая в тишине и в молчании моляся и не оуклоняяся на сладкую пищу и на винное питие, но со страхом Божиим дрьжася церковнаго правила и разсужая су‖ету мира сего. Глаголаше собе: что сие маловре- 46
менное и скоротекущее и нестоящее житие яко многых скорбеи исполнено и зрит в Божественном писании яко святии нарекоша суетное сие житие, овии — дым, инии же — сон, овии же сень. Он же сия зря и видя яко такое есть, яко святии нарекоша и оуязвися сердцем и зело печалуа поминая исход от жития сего и противу сего житиа тамошнее в будущем и непреидущем веце воздание комуждо по делом его и неимущи помощи ни от кого ж, но токмо комуждо по делом его и о сем зело оскорбися и сбыться на нем пророческое слово: яко стрелы Твоя унзоша ми и утвердил еси на мне руку Твою и несть исцелениа в плоти моеи. И пребываа в особнеи ‖ храмине во всякои тишине в безмол- 46 об.
вии и в молитвах. И зрит паки в Божественном писании яко уподобися слава мира сего пламени огнену иже подгнещен добре бысть, потом преложится в углие и пакы пепел и тако ветр развеет и место не обрящется. И глаголаша собе: каа польза в крови моеи внегда сходити ми в истление и прииде ему помысл яко бежати мира и в святыи иноческыи облещися образ. И паки собе глаголаше како начати сие великое дело и кто мя наставит на путь сеи дабы начати и соверьшити. И в сем помысле моляся со слезами и недоумеася како приобрести наставника и правителя. И оузрев его некии отрок изменена образом отроку же имя Борис поре‖клу Кутузов. И увидев изменение образа 47
его паче же пребывания в целомудрии и чистоте и в всяком духовном брежении. Бяше бо отрок тои от синклитска роду и поревнова ему духовною ревностию и прилепися божественною любовию, бе бо и тои разсужая суету мира сего и хотя отъити во мнишескии чин и известиша своя помыслы и нача поучатися по слову великаго Василия, иже имети учителя нелестна и како предатися ему, и быти безответну и во всяком повиновении и безразсужениа и ничесож от помыслов таити. И в сем разсужении в воздержании живуща, моляся дабы приобрести такова наставника. И тако пребыв до 20 лет. Отець же и мати зря его в таковем пребыва‖нии живуща како не внимает суетным мира сего, 47 об.
овогда тужаше ради естественныя любве, овогда же радовахуся и воздающа славу Богу, бяше бо зело боголюбивии и милостивии к нищим, имущии страх Божии и живуща в заповедех Господних. Отрок же Иван пытааше о обителех и в них старцов живущих и оуведев во Тверских монастырех во обители святаго Савы старца именем Варсунофиа, пореклу Неумоя и став пред Богом помолися и завещав завет еже никако ж преступити ему слова святаго старца еже аще что речеть ему. И скоро прииде во обитель святого Савы и егда прииде к игумену, игумен же посла его в трапезу, яко ж и прочих гостеи дабы ял. Он же вниде в трапезу и услы‖шав от мирян сквернословие и 48
побеже из трапезы неядши, зело бо ненавидя сквернословиа и кощун и смеха безчинна от младших ноктеи и прииде к старцу Варсонофию и поклонися проса от него благословениа старец же благослови его и

вопроси о пришествии его. Иван же паки поклонися до земля и глаголя: «Рци ми, отче святыи, како спасуся, желаю во святыи иноческии образ и приидох к святыни твоеи и рци ми, отче, Бога ради, что ми на пользу, понеже положих завет пред Богом, еже аще ми речеши, то ми от Бога извещение. Старец же возревь нань и видя его еще в юности и рече ему добру делу, чадо желаеши, аще совершиши, но неудобно ти в здешних монастырех жити, но иди, Богом возлюбленное чадо,
48 об. к преподобному игу‖мену Пафнутию в Боровеск, слышах бо о нем от многых, яко живет богоугодным житием во всем по Бозе, тамо получиши желаемое и поучив его от Божественного писаниа. Иоанн же слыша от святаго старца Божие слово не яко от человека, но яко от Бога реченно, поклонися до земля просяще молитвы и благословениа. Преподобныи же старец благослови его и рече: «Бог с тобою, чадо, и наше благословение буди в век века». Иван же от земля встав теком течаше радуяся и веселяся духом, веруя яко не погрешит желаемое.

И егда прииде в обитель преподобнаго игумена Пафнутиа и пыташе о житии его и уведе яко такое яко старец глагола ему Варсонофии и возрадовася духовною радостию яко доиде спасительного пристани-
49 ща. А егда отъиде безвестно из дому своего роди‖телие же его и сродницы великою скорбию объяти бывше везде пытающе и всех же их сердца яко стрелы печаль пронзоша о нем, о его неведомем отхожении. И егда Иван прииде к преподобному игумену Пафнутию и паде на ногу его и глаголя: «отче святыи, причти мя заблудшую овцу к святому ти избранному стаду». Преподобныи же вопроси его, кто бе и откуду. Он же лежа на земли глаголя: «приидох, отче, к твоей святыни, хощу быти инок», и поведа ему вся яже о собе. И видя преподобныи юна его возрастом и мало некако хотя уведати о нем, егда от нужи какиа или от напасти и скорби и позна его в ответех яко мног в разуме, аще и возрастом юн есть яко же рече церковник: «седины
49 об. суть мудрость человеком и возраст ста‖рости его житие нескверно». Сиа же преподобному в нем зрящу, бяше бо преподобныи сподобися от Бога дару прозорливу и любовно привеча его и благослови и видя его благое произволение и усердие в совершенне разуме и постриже его и облече в святыи иноческии образ и нарече ему имя Иосиф в лето 6968 на память отца нашего Мартиниана и взя его к собе в келью и уча и наказуя иноческому жительству, он же яко земля блага и плодоносна всеянное сторично возрастааше. Старец убо словом уча и наказуя, сеи же делом вся исполняа, паче же во всем имеа послушание без рассужениа и повинование и простоту и от старца реченное яко же от Бога приимая и не во мнозе времяни бысть инок искусен и прииде
50 ему помысл ‖ яко отець остася в старости и в немощии велицеи, також и мати. И возвести сиа преподобному игумену Пафнутию. И возрев нань преподобныи, видя его великое по Бозе усердие и крепкии и непоколебимыи ум, яко не вредит его материна любовь, яко ж обычно маломощным, паче же юным, материною любовию в забвение приходити, и повеле ему о них попечение имети, старости ради и немощи, отца веля в монастырь к собе взяти. Иосиф же взя отца своего повелениемь преподобнаго, к матери же послав послание грамоту. И егда принесоша к матери грамоту, она же прочет со слезами, глаголаше: «чадо, мое возлюбленное, сотворю тобою повеленное» и пострижеся во
50 об. обители святого Власия на Волоце и нарекоша еи имя Мариа. ‖ И слыша Иосиф материно постризение, воздаде славу Богу, взя же и отца своего к собе в келию и облече и во святыи иноческии образ и нарече ему имя Иоанникие и во всем нужу его подымая и кормя своима рука, бяше бо он в велицеи немощи и во ослаблении рукама и ногама. Иосиф же во всем вся бысть ему и старец и учитель и слуга и подпора и от унынна утешая чтяша божественная писаниа. Отец же видя своего сына тако о нем боляща и труждаяся, слезами собе облияше

и глаголаше: «Что ти воздам, чадо, Бог тобе воздасть мзду, ради трудов твоих; не аз тобе отець, но мне отець ты еси и в телесных и в духовных» || И бе видети Божии любви исполнение, сын тружаяся, а отец слезами и молитвою спомогая. И тако по‖живе лет 15, отцу служаше 51
и старцева слова не преступаа во всем. Егда же отпусти отца своего с миром к Богу, сам паки пребывая в послушании у преподобнаго. Некогда же ему устав держащу, преподобныи игумен Пафнутие прорече о немь: «сеи после нас свои монастырь поставит, не мнее нашего», Иосифу же сего не слышавшу.

И пребысть Иосиф у преподобнаго игумена Пафнутиа в повиновении и в послушании лет 18. Егда же позна преподобныи игумен Пафнутие отшествие свое ко Господу, и призва священников и братию, и рече им: «Мне убо старость приближися и немощь постиже и ничто же ино возвещающа ми, разве смерть и страшныи Спасов суд. Вамь же глаголю, изберите собе игумена от сеа обители». Они же со слезами реша: «Ты — наш пастырь и отец и учи‖тель, к тобе приидохом, и 51 об.
ныне буди твоя воля». Он же отпусти их. И призва к собе старца Иосифа понужая его в свое место после своего отхожденна к Господу. И сиа слыша, Иосиф со слезами отвеща: «Довольно ми, отче и господине, о своеи души пещись, ты же налагаеши на мя бремя неудоборосимо, выше моея силы». И пакы преподобны и много моля и наказуя еже не быти в преслушании. Иосиф же видя тако понужающа преподобнаго и бояся суда Божиа в прекословии и рече: «Буди воля Божия и твоя отца моего». Преподобныи же игумен Пафнутие возвести сиа всеи братии и повеле им после своего отхожения к Господу у державнаго государя просити старца Иосифа на игуменство. Братиа же вся сия слышаша от преподобнаго поклони‖шася старцу Иосифу, 52
глаголюще: «Буди нам, господине, во отца нашего место преподобнаго игумена Пафнутиа». Преподобному же зело изнемогшу неции же от преимущих старцев вопросиша его, реша: «Како тя, отче, Бог сохраняет». И отвеща преподобныи и рече: «Четверток покажет, оузрите мя яко же Бог восхощет». И егда прииде четверток, того дни в последнии час 5-ыи предаст дух Господу, отъиде идеже праведнии почивают. Старец Иосиф о лишении преподобнаго зело восплакася. Тако же и вся братиа велиимь плачемь восплакаше, глаголюща: «Почто мы, отче и господине напред тобя от сея жизни не отъидохом». И тако им плачющим и проводиша его и положиша у южных врат на правои стране, в пяток, в первыи час дни. Миряном же ни единому человеку тогда обретшуся над ним || токмо един священник, именем Никита, духовник 52 об.
князя Андреа меншаго. И возвестиша великому князю Ивану Васильевичу всеа Русии, яко Пафнутие отъиде ко Господу. Он же зело оскорбися о лишении таковаго великаго преподобнаго старца и вопроси, егда кого благослови в свое место на игуменьство. И отвещаша ему старцы: «како повелит держава твоя, православныи царю, а отець нашь велел у тобя, православнаго государя всея Русии просити на игуменьство старца Иосифа». И сиа слыша православныи царь воздасть похвалу преподобному, яко избра такова старца, знаше бо его ради добродетельнаго житиа. И повеле воле их быть по приказу преподобнаго. И егда прииде старец Иосиф к дерьжа‖вному и приа его дер- 53
жавныи с великою любовию и угости и рече ему: «слышах яко старец Пафнутие избра тобя во свое место на игуменьство, ты же не послушаися и нашего слова». И отвеща ему Иосиф старець: «Буди Божиа воля и твоя царя православнаго всея Русии». И отведоша его к пресвященному Горонтию митрополиту всея Русии. И егда митрополит соверши его в попы и благослови на игуменьство, на место старца его преподобнаго игумена Пафнутиа в Боровеск. И православныи царь князь великии Иван Васильевичь всея Русии отпусти его с великою честию. И егда прииде близь обители преподобнаго Пафнутиева мона-

стыря, и слышав братиа воздаша ему подобную честь, яко же обычаи почитати начальника, вси от мала и до велика с радостью во сретение
53 об. те‖чаху и егда прииде игумен Иосиф во святую Божию церковь и нача учити братию от Божественнаго писания, како о душах своих пещись, имети ко всем любовь нелицемерну и воздерьжание и смиренную мудрость и память смертную и чесо ради отхожение от мира оставль яже суть в мире и что противу нам воздание от Господа Бога и Спаса нашего Исуса Христа уготованная любящим его, еже око не виде и ухо не слыша и на сердце человеку не взыде. Такоже и нерадиву и небрегшу о своем спасении муки не имущия конца. Братиамь же от великия скорби о преподобнемь игумене Пафнутие, яко от сна убужшеся от поученна игумена Иосифа и на радость духовную от
54 печали обратишася и реша к собе: «благодарим Господа и ‖ преподобнаго игумена Пафнутиа отца нашего, яко и ныне не остави нас и молит о нас Господа Бога Вседержителя и свою обитель сию назирает и насет». И начаша игумена Иосифа имети якоже преподобнаго игумена Пафнутиа и во всем волю его сотворяа. И вси быша в повиновении и в послушании без расуженна. И по времяни восхоте Иосиф, дабы единество и всемь общее во всем и своего не имети ничесоже, они же ему ни мало совет даша. Иосиф же им к тому о семь ничесоже не глаголаше. Видя их не согласие, нача молитися Господу Богу и Пречистои Его Богоматери и обещатися, еже бы обще быти и ничесоже свое имети, яко же иногда в апостолех, ничесоже имуще и вся содерьжаща, понеже вся потребная у иконома и в ядении и в питии
54 об. ‖ яко же бысть общеначальник преподобныи Феодосие и по нем великии Афонасие афоньскии. И о сем молясь глаголаше: Господи Исусе Христе Боже нашь, аще ми сен помысл от Твоея благодати, даи же ми Господи помощников. И сице ему молящуся и искушашаяся, помыслу же никако же пременяющуся и неотступно пребывая. И Иосиф же видя ту старца житием крепкимь пребывая в посте и в молитвах, паче же в безмолвии и призва его извести ему помысл свои. Старцу же имя Герасим, рекомый Черныи. И отвеща ему старець Герасимь: от Бога ти, отче, помысл сеи, дерьзаи и аз с тобою же. И приставша к ним в совет иныя старцы, брат Иосифов Акакие, и Касиан, рекомыи Босои
55 и другии брат Васиян, иже бысть архиепископ ‖ в Ростове, и иныа честныа старцы, и бысть седмь всех. И совещаша Иосифу, еже начати таковое Божие дело, яко поити Иосифу во вся русскиа монастыря избирати от них яже на ползу. Игумен же Иосиф возлюби совет их и сотвори себе старцем Герасима и предася ему в ученики и изыдоша втаи из монастыря, никому же ведящу токмо его советником. И яже в кои монастырь прихождаше Иосиф в простых вменяшеся, яко невеглас простыи и хождаше в черных службах, ово в хлебне, ово ж в поварне и в иных в менших службах.

И тако им ходящим по многым монастырем и приндоша в Кириллов монастырь еже на Белеозере. Бе же тои монастырь не словом об-
55 об. щии, но де‖лы, на пение кроткое и мольчалное со вниманиемь Божественнаго пениа и кождо их братии стояше на своемь месте еже дано ему от игумена и на ино место не сме преступити; на трапезе же благоговеиное и благочинное и кроткое еще же и безмолвное седение со вниманием Божественнаго чтениа. Бяше же и на трапезе всем равно брашно и питие и все с благословениемь. По келиам же разве великые нужы или ради немощи и старости, никако ж ядяху. И во одежах и в обущах никако же что свое имеа, но всемь вся обща. Зря же сиа игумен Иосиф чюдное житие и советуя вся со старцем Герасимом и святаго Чудотворца Кирила похваляя и ублажая. И во всем воздая славу
56 Господу Богу и Пречистои Его Матери и святого чю‖дотворца Кирила строению дивяся и ублажая.

И паки поидоша во Тферьскиа монастыря, еще бо в та времена

великое княжение во Тфери свое. И приидоша в обитель святаго преподобнаго Савы. Бе же и в тои обители благоговеиньство и благочиние велие. Иосиф же паки в простых вменяшеся. О, милостивыи Христе Боже нашь, како не удивимся Твоему смотрению: сеи крыящеся, Ты же сего яко светило на свещнице постави, явьственно всем показуеши: со всенощнаго разидошася крилошане, яко же им обычно прохладитися в час чтениа. Бе же книга на налои, а чтеца не бяше. Игумен же зря семо и авамо и от стыда не могыи ничто глаголати. Старец Герасим
рече Иосифу: встани и чти. Иосиф же помавая рукою и обет во‖спо- 56 об.
миная. Старец паки рече: встани и чти. Взя же Иосиф книгу и нача складывати, яко же кто первоучныя азбуку и рече ему Герасим: чти яко же умееши, сиа рече ему с яростию, яко же хотя заушити. Иосиф же не хотя прекословити и нача чести. Бе же у Иосифа в языце чистота и в очех быстрость и в гласе сладость, и во чтении умиление, достоино удивлению великому. Нихто бо в та времена нигде таков явися. Игумен же зря сиа во удивлении велице бысть, умыслил послати к великому князю, еже бы таковаго досужа не велел из своея отчины выпустити. Иосиф же прочет позна умышление игумене и рече старцу Герасиму: *не укосним нимало, да не поимани будем, и скоротеком бе-*
го‖ша за рубеж. И услыша сиа князь великии тщателно присла по- 57
сланника и повеле их удержати. Посланныи же скоро пригна и не обрете их, возвратися безделен. Егда Иосиф хождаше по монастырем, братиам же зело о нем скорбящим, незапного ради и безвестнаго отхождения и бысть велик мятеж. Овии глаголаху, яко убиен бысть, инии же инако глаголаху и вси братья в скорби поколебашася. И возвестиша сиа великому князю Ивану Васильевичу всея Русии. И слыша сиа державныи и зело оскорбися и рече: или яз чем оскорбих его. И повеле старцем о нем пытати, и егда где обрящуть его, да возвестят ему. И они же ищуще и пытающе по монастырем и не успеша ни что же, быша безделни. Покровен бо Божиим промыслом и паки возве‖стиша 57 об
дерьжавному и просиша игумена и отвеща им: нет вам игумена опроче Иосифа. Известно, опытаите аще жив или умре, паки возвестите ми. Они же отъидоша оскорблени, един от них дерьзну хулно рещи: или убьен бысть, или некако скитается, а нам скорби, и пришед на подворие изумеся. И пребысть в изумлении дондеже и игумен Иосиф прииде.

И егда прииде Иосиф в монастырь братиа вси радостию великою возрадовашася, от радости вси прослезишася, падающе на землю поклоняхуся и не ведыи о чем вопросити, токмо от радости слезы испущаху. Похуливыи же его иногда инок паде на нозе ему прощениа проси. Он же прости его и благослови рукою и абие здрав бысть, яко же ему ничто же пострадавшу.

Игумен же Иосиф мало время пребыв ‖ и не могии терпети от по- 58
мысла возгоре бо сердце его огнем Святаго Духа и взя советников своих и никто же ведящу отъиде в лес града Волока Ламска и вселися в пустыню в лето 6987-ое. Отчичь бе тогда на Волоце князь Борис Васильевич и уведе яко прииде игумен Иосиф в лес его отчины и возрадовася от всея душа, издавна бо его хотяше у собя и скоро сам прииде к нему и поклонися до земля и рече ему: во всех твоих потребных аз тобе помощник, токмо молю твою святыню, возлюби место в моеи отчине иде же хощеши. И даде ему ловца зверьска и повеле пред ним ходити яко же знает. Иосиф же посла его и приказа места искати, яко ж угодию. И егда обрящет по его приказу да возвестить ему. И егда поиде ловець тои в лес и внезапу вста пред ним вихорь страшен яко ‖ и лес ломяще. Ловец же зело бысть в велицем 58 об.
страсе незапнаго ради вихра и мало укрыся. И егда преста вихор, он же поиде тем местом иде же бе иде вихор. И егда бысть на том месте идежь бе ныне обитель стоит, внезапу освети молниа яко солнечныи свет покрыти, воздуху же чисту и солнцу сияющу. И бысть человек тои

яко во иступлении ума, и страх нападе нань и никому же сего не поведа токмо в мысли своеи дивися. И егда игумен Иосиф прииде на то место, и возлюби и зело, он же многым нача сказывати, како осветн молниа паче солнечных луч. И посла Иосиф, тако ж и князь ко святителю о благословении церкви и о антимисе, и егда благослови святитель и присла антимис. И на память преподобнаго Илариона Дол-
59 матьскаго и преподобнаго отца Висариона обло||жи церковь во имя Пречистыя Богородица Честнаго Еа Успенна. И уведев сиа князь Борис Васильевич приеде со всеми боляры и со многими благородными отрокы. Сам князь перьвне всех со игуменом Иосифом взя берно на раме свои и положиша на основании. И видяще сиа князи и боляре и благороднии отроци вси от велика и до мала возрадовашеся духовною радостию, яко тако князь Бога ради тружашеся и вси они явишася Бога ради яко земледелци и сносиша берна. И не во много время церковь совершена бысть и освященна бысть того же лета августа 15-го на память Пречистыя Богородица Честнаго Ея Успениа. И начя устрояти келиа. И братиам множащимся, овии постригахуся, инии же
59 об. прихождаху. И мнози князи и боляре приходяще || к игумену Иосифу на покаание, инии же постригахуся и недошедше возраста в младых телесех и без рассуженна на послушание и повиновение полное себя вдающе и на труды и воздержание.

Преподобныи же игумен Иосиф во дни з братиею труждаяся ставя келиа, а в нощи в молитвах пребывая, и не дадяше себе нимало покоя. И слыша сия князь Борис Васильевичь яко тако Иосиф в великых трудех и с братиею пребывает и почя яздити чясто в обитель Пречистыя Богородица, привозя с собою брашно и питие и прохлажаше братию. Во всем бо еще в обители недостатки не токмо мастящих, но и хлеба поскуду. Бе же видети Божии любви исполнение, князь хотя братию учредити мастящими брашны, дабы им от великыя тру-
60 дов || облегчение. Они же воздержанием ради Бога утвержашеся и питаяся хлебом и простым зелиемь. И видя сиа князь, яко не брегут о мастящих и дивися их воздерьжанию и трудом.

И сиа видя игумен Иосиф яже о Христе собравшееся стадо в таком воздерьжание и трудех и славя Бога и Пречистую Его Богоматерь, радовашеся духомь. Еще бо имь не зело закон полагаше, но они от своего произволенна тако живяху, яко же он в начале обещася. В начале бо обещание преподобнаго еже никако же кому свое имети, но вся обща, и в ястии и в питии всем равно тако же и в одеждах и во обущах и по келиамь ни ясти, ни пити, разве немощи или старости, тако же и пианаго питиа не дерьжати.

60 об. И в лето 6992 основа || преподобныи церковь камену. В лето 6994 сверши ея и подписа хитрыми живописцы в Русскои земли Дионисиемь и его детми Владимером и Феодосиемь и старцем Паисеем ю. И с ними два братанича Иосифава, старец Досифеи и старец Васиан, после же бысть епископ Коломенскии.

И видя игумен Иосиф о Христе братию множащуся и в любви общеи пребывающа и воздерьжащуся и тружащуся[1] и моляся и кождо их собе внимая о спасении душа своея. И чесо ради исхождение от мира и на всяк час исход душа своеа поминая и глаголюща собе: век мои скончавается и страшныи престол готовится, суд мене ждеть претя ми огненою мукою и пламенемь негасимым. И рекуще: О Христе, Царю
61 Святыи, нас ради || кровь Свою пролиял еси пригвождение на кресте и в ребра прободение претерпел еси. Мы же грешнии что сотворим или что воздадим Твоему человеколюбию, и что еще о нас смотрение Твое иже не пощади Себе ради создания Своего. И тако им помышляющим и тако живущим и молитва Исусова беспрестани из уст ис-

[1] В рукописи зачеркнуто киноварью: «и в любви общей пребывающа».

ходяще и ко всякому пению к началу спешаще и бе видети чюдных тех Христовых страдальцев, своимь произволениемь сами себе мучаще. В нощи на молитве стояща, а во дни на дело спешаща. И друг пред другом ретящеся, не яко земледельцы еже нарядницы, за ними понужая на дело, сии же не тако, но друг пред другом спешаща. И егда кто от них на деле тяжко подоимаше, инии же ему запрещаху, а сами вдвое подоимаху, помышляя дабы кто от них вящще || трудился. Бысть 61 об.
же дело их по наказанию и учению Иосифову, еже с молчанием и с молитвою и не бе в них празднословна никакоже. Какоже и быти в них празднословию, еже друг другу никакоже на лице взирающе? Слезы же от очию их исхождаше, ни от человек, ни человек ради, но час смертыи имыи на всяк час помышляя, како душа от тела разлучается и камо отходить. Иже и зрети их покаянию воспоминание, и слезам своиственно. Вси бо в лычных обущах и в плаченых ризах; аще от велмож кто, от князеи или от боляр, на всех равна одежа и обуща ветха и много плаченна. Сам же преподобныи тако же хождаше. Никто же бо его в братстве познаваше яко ж един от нищих. И тако пребысть и до кончины живота своего. Правило же по келиемь самоволных тех Христовех || страдальцев, елико кто можаше по силам, но 62
вся быша с благословениемь и с советом отца Иосифа. И от великаго усердиа по Бозе ов пансырь ношаше на нагом теле под свиткою, а ин железа тяжкии. И поклоны кладуща ов — тысячу, ин — две тысячи, а ин три, а ин, седя, сна вкушая. Такожде и во всех службах тружаяся, елико кто можаше. И вся с благословениемь и с советом отца Иосифа. И поведа ми некто от честных старцев сначала ту живуща глаголя: — истинну реку ти, еще бысть трапеза древена, церкви теплыа не бе. И у обедни стояще доблии ти Христови страдальци в единои ризе, шуб никако же не имея ни един. И бысть некогда зима вельми студена и великомразна, яко птицам зябнути, они же тако же стояху, якоже и лете, поми||наа кождо несгораемыи тартар и тако терьпяще 62 об.
до отпуска Божественныя литургиа. На пение стояще коиждо на своем месте, ему же дано от игумена, с молчаниемь с молитвою, к пению же ко всякому спешаще к началу.

На трапезе же седение кротко, и молчание со вниманием Божественнаго чтениа, ястие же и питие всем равно, яково пред игуменом тако и пред всеми братиями. И встав от трапезы идяще с молчаниемь в келиа своя, бяше бо и назиратель над ними. Аще кого видяще бесчинно глаголющ или смеющася, он же посылаше его в келию. Неции же непокорством и преслушаниемь одержими, самовольством обладаеми, и гордостию побежаеми, отступаху, яко иногда от самого Господа нашего Исуса Христа || глаголюще: жестоко есть слово его, кто может 63
его послушати. Сице и зде такоже хулами преподобнаго отца облагаху, нисхождаше из монастыря и глаголюще: жестоко есть сие житие, в нынешнем роде, кто можеть таковая понести, отхождаху ропчюще, укоряюще поношаху. Отець же о них моляся глаголюще: не постави имь Господи в грех глагол их, и тако живуще с единонравными. И бе некии инок от простыя чади, именем Висарион. И видя его братиа внешьнюю простоту, нарекоша его Селифоном, прост бо бяше внешним, внутрь имея чистоту и целомудрие от чрева матере своея. Еще ему новоначалну сущу и на заутрении в великую суботу яко же обычеи православныя веры, отцу Иосифу со священники и с диаконы понесшу плащаницу и сеи инок зрит на плащанице над гла||вою отца Иосифа 63 об.
голубь бел седяще, и рече собе: на что се Иосиф в церкви голуби держить? А ин никто же от братии сего не видя. И обаполы его братия стояща и взирающи нань и глаголаше: изумеся чернець сеи, что мы сего не видимь. Он же не сме с ними глаголати, яко новоначален бе. И егда изыдоша от пениа и вопросиша его: что еси глаголал, егда плащаницу несли. Отвеща им он: или вы сего не видели, яко голуби в

церкви, над Иосифом седел голубок бел над главою. Они же поведаша сиа Иосифу, призва же его отец Иосиф и запрети ему никому же сего поведати. Сам же Иосиф радовашеся духом и надежею, яко не оставит Бог места сего. Тои же пребываша в молчании и в послушании у отца у Иосифа. И некогда ему видящу преставляющася брата
64 || и душу его виде белу яко снег от уст его исходящу. Егда же сам впаде в немощь и повеле камень подписати и на своем гробе положити, того месяца в девятое число. И положив на собя святую схиму и причастися Божественных Таин и в 9-ое число того месяца отъиде к Господу. И видя сиа отец Иосиф и яже о Христе собранное свое стадо тако живуща, якоже в начале обещаша Пречистои, радуася духом и о потребных всех пекущася, еще бо сел не имеюще. Князь же Борис Васильевич часто ездя к всенощному и видя братии множащуся и пребывающа в великих трудех и зело удивися их житию и великому воздержанию, и зря скудость и недостатки во всем, даде монастырю Пречистыа село Отчищево, а княгини его Улиана даде село Успенское.
64 об. И некогда преподобнаго отца Иосифа матери захоте || дабы его видети, отнели бо постриженся Иосиф не виде его мати. И прииде она за два поприща до обители. И увидев сиа отец Иосиф, зело оскорбися и повеле ей возвратитися в келию свою. Мене, рече, не узриши в здешнем житие и моли о мне, дабы Господь Бог сподобил нас в оном веце, иде же преподобнии почивают, тамо видетися яко же Бог восхощеть. Она же возвратися в келию свою. И приложи к слезам слезы глаголюща: зде не получих любимаго ми сына видети. И, Господи Исусе Христе Сыне Божии, сподоби мене сына моего видети в радости святых идеже праведнии почивають. И тако ей молящуся, уже бо в велицеи старости и немощи, прииде сын ея Елизар посетити еа, она же нача просити мантии. И рече сын ея: на что ти, госпоже, мантиа, не мо-
65 жеши бо. || Она же отвеща: пришли по меня Мариа Магдалыни и Мариа Ияковля и Мариа Египетская, сего ли не видиши, вси стоят у мене. И глагола: уже, Марии госпоже, иду с вами. И нача подоиматися, яко востати хотя. И приа ея сын еа хотя пособити. Она же в тои час предасть дух свои Господеви. И отъиде с Мариами, сию таину сама изъяви, яко отъиде с Мариами в живот вечныи. И сиа слышаша преподобныи воздаде славу Богу, и приложи к слезам слезы и к трудом труды в нощи в молитвах пребывая, а во дни з братиею келиа ставя. И видя о Христе братии пребывающа и в молитвах и в послушании неослабно пребывая и моляся о них дабы им от враг пребыти ненаветным и желанное получити. И во всем о них попечение имея, не толико о телесных, но елико о душах их. И некогда в глубокыи вечер
65 об. ходя по келиам || таине и где слыша по павечерне беседующа братию и ударяя по окну назнаменуя приход свои, и паки отхождаше. И тако ему ходящу, зрит человека, крадуща жито. Сначала бо еще житницы близ водяных врат стоали со всякым житом. И прииде молком и тои человек узре его, хотя бежати, Иосиф помавая рукою веля ему безо всякого страха быти. И насыпа сосуд его и подня на плещи ему и заповеда нектому такову быти.

И в чем ти, рече, недостаток, повеж мне, аз ти исполню. Тако же заповеда ему никому сего поведати. И по мнозе времени человек тои не мога терпети поведа сиа многым. И в та времена в таком покои живяше братиа, яко не бе оу них и замков оу келии и егда мыаше свитки или ино что, тамо на реце и вешаше. Иногда чрез день и чрез нощь никто бо не сме прикоснутися.

И егда преставися благородныи и милостивыи христолюбивыи и нищелюбивыи князь Борис Васильевич, остася у него два сына, князь Феодор да князь Иван, иже видеша, како отец их держал веру Пречистыя обители и к игумену Иосифу. Они же паче отца своего дерьжаше брежение велие к игумену Иосифу, и часто приезжжая во оби-

тель Пречистыя, и учрежаху братию. Бе же князь Иван сын крестный отцу Иосифу, иже прия его от святыя купели.

И не во мнозе времени после отца своего разболеся сеи князь Иван Борисович. Егда велми изнеможе и повеле собя отвести во обитель Пречистыя Богородица к отцу своему крестному игумену Иосифу. И услышавь сия князи и боляри учиниша межи собя совет, дабы || князю не дати воли и не вести его во обитель Пречистыя к отцу Иосифу. 66 об.
И возвестиша сиа дерьжавному великому князю Ивану Васильевичу всея Русии, как он повелит. И дерьжавныи повеле воли его быти, токмо приказа, аще восхощет во иноческии образ никакоже сему попущену быти. И игумену Иосифу запрети царским своим прещениемь понеже еще юн есть. Князи же и боляре быша в велицеи скорби. И вси восплакаша плачем велиим. И вси бо за него хотяще умрети, дабы он здрав был, любим бо бяше всеми от мала и до велика. Како бо его и не любити: всем был вся, и государь и правитель, больнымь — посещение и скорбным утешение, нагым одеяние, старым честь, и младым привет. И егда привезоша его || во обитель Пречистыя Богородица 67
и отнесен бысть в келию и изнеможе зело и нача отходити. И егда бысть без дыханиа и сия видяще князи и боляре и благородныя отроки нечаемую ими печаль и скорбь сердечну. И начаша велиими гласы вопити глаголюще: о возлюбленныи княже милыи, где твоя сладкая очима доброта, где очи светле на нас и радостне взирающеи, где устнама радостное и любовное осклабление. Почто мы наперед тебе не умрохом, что нас на скорби оставляеши, уже нам тобя, света очию нашию на земли сеи не видети, отходиша бо, свете, отходиши от нас, и не вемы, камо отходиши, а нас оставляеши. Где твоя любовь, где привет, где твое сладкое и умиленое слово, где наша честь и слава? Вся ни во || что же быша, вся погибоша. А инии же бьющеся о землю, 67 об.
глаголюще: о земле, приими нас пред государя нашего, еже бы мы не видели смерти государя нашего. И от великого вопля подвигошася вся братиа и стекошася вси.

И прииде игумен Иосиф и повеле им престати от плачя. И виде князя без дыханиа и вопроси: аще покаяся и причястися. И отвещаша ему вси: ни покаяся ни причастися. И о семь Иосиф зело оскорбися с воздыханием слезы испущая, бяше бо, яко же и прежде рех, яко сын ему крестныи и выслa всех вон, остави единаго старца Касиана рекомаго Босого. И помолися Господу Богу и Пречистои Его Богоматери. И абие князь яко от сна возбнув, сверже одеяло и нача звати велиимь гласом отца Иосифа просити покаяниа. Оуслышав же князи и боляре глас его от скорби мало на радость отдохнуша. И рече им Иосиф: что 68
смущени бысте, князю мало задремавшу, зрите яко жив есть. Они же в удивлении быша: видеша бо его умерьша, и паки зряще его жива, воздаша славу Богу. И вси начаша хвалу воздавати Иосифу: яко молитвою, рече, твоею князь оживе. Он же запрети имь сего не глаголати, и покаяв князя и сподоби его Святых причаститися Животворящих Христовых Таин. И князь же воздаде славу Богу и Пречистои Его Богоматери и радостию духовною возрадовася. И благодари отца Иосифа и рече ему: что ти, отче господине, души моеи помощниче, воздам, еже не остави погыбнути окаанную душу мою. Бог тобе воздасть противу трудов твоим и приказа: аще Бог, рече, возметь душю мою, здесе мое || тело грешное положите. И приказа дати Пречистыя мона- 68 об.
стырю село свое Спасское в Русскомь уезде. И егда приказа вся и учини имению своему розряду и предасть дух свои Господеви с миром. И положиша его в святеи церкви, на правои стране. Преподобныи же игумен Иосиф воздаде о всем славу Богу Отцу и Сыну и Святому Духу. И паки на предняа подвизашеся.

И искони злу начальник враг и ненавистник роду христианскому, наведе жидовина Схарию в Новград. И после его ученики его возму-

тиша весь град жидовством. Бысть же сие зло при архиепископе Генадие.

И возвестиша архиепископ сие зло игумену Иосифу и просит помощи, дабы, рече, злое сие еретичество не вошло во умножение неразумных человек. И сиа слыша отець Иосиф зело оскорбися и вельми
69 боле||знуя о православнои вере от всего живота своего, разны бо телеснымь разстояниемь с архиепископомь, а духом в единстве о православнеи вере страдати, не токмо наказаниемь и писаниемь, но и на муки себе вдати за православную Христову веру уготовиша. И нача отець Иосиф ово наказаниемь ово же писанием помогати архиепископу. И о сем зело скорбяще, дабы не вошло сие еретическое злое учение в неразумныа человеки царскиа полаты, не зная Божественных правил. Ведаше бо отец Иосиф от Божественного писания, яко от неразумных человек, от вельможь царскых, и православныа цари от еретического учениа в погибель отъидоша и многиа царства от еретическаго ученна отступиша православныя христианскиа веры, и о сем
69 об. явлено известно в его списании на новгородскиа еретикы. И архи||епископ Геннадии возвещает злыи совет еретическии дражавному самодерьжцу государю великому князю Ивану Васильевичю всея Русии, бяше бо всёяся злая и скверная ересь в многия неразумныя человеки, в архимандриты и в протопопы и в дияки царскыя полаты. И дерьжавныи всея Русии повеле быти собору, пресвященному митрополиту и архиепископомь и епископомь и архимаритом и честным игуменом старцом честным. И егда бысть собор, и дерьжавныи посла на собор сына своего великого князя Василия, иже в та времена наречен бысть в великии Новгород. И бысть ему сии суд перьвыи из Новагорода. И вопрошени быша еретики, они же изрекоша богоненавистную и паче же скверную и душегубительную ересь. И слышав сиа пресвященныи
70 Зосима митрополит всея Русии и архиепископи и епископи || и весь священныи собор, с ними же и благороднии от полаты державного мнозии боляре и князи, по Святеи Троицы поборници, духовным бо сецительным мечем святых отець, иже на седмих соборех утвержена православная христианьская вера, вскоре пресекоша и посрамиша богоборныя еретики и скверная их учения жидовская в попрание бысть. Окааннии же они и безбожнии оученики Схария жидовина и сташа яко мертвии рыб безгласнее.

И видя сиа новыи царь Костянтин православныи вторыи князь великии Василие Иванович, еретики посрамлены с своею их проклятою ересию.

Православнии же по Святеи Троице поборници уясниша православную веру христианскую паче солнца, и великою радостию возрадовася, и подвигся от Святого Духа и царскою властию яко лев возгласи и
70 об. по||веле еретиком, овем языки резати, инех огню предати, а инех повеле казнити в Новеграде. И сиа видеша безбожнии еретици устрашишася мук и неции от них начаша каятися страха ради лестно, а неистинно и своим злым коварством подходят князеи боляр и старцов честных дабы их пустили на покаание. И нецыи же от епископ подвигошася печаловати о лестьном их покаании. И егда приидоша к великому князю Василию Ивановичу всея Русии и начаша просити их на покаание, что же дерьжавныи исполнися Духа Святаго и отвещаша им с яростию рече: владыки печалуетеся о волкех христианскиа веры. Егда волки овцы снедят, а сами ся растекут, где тогда волков возьмете. Они же слыша сиа от дерьжавнаго отъидоша бездельни. Игумен же Иосиф
71 отець || нашь непрестанно пиша к дерьжавному посылая, дабы их покаянию не верил: таковое, рече, лестное покаяние в древних летех многиа царства погубиша, но повелеваше имь ис темницы неисходным быти. И оуведаша сиа владыки и старцы и вси еже о еретикех печаловалися. И начаша Иосифа многыми хулами и поношеньми укоряа гла-

голюще: яко Иосиф не велит кающихся на покаяние приимати и ина многая укоряа глаголаше: еже не лет писанию предати. И в та же времена игумену Иосифу сказа некии живописець именем Феодосие, сын живописца Дионисиа Мудраго чудо преславно, яко некии от тех же еретиков покаяся и повериша его покаянию, та же и в попы его поставиша. И в некии день служив литургию прииде в дом свои || потир имея в руку свою; пещи тогда горящи и волья ис потира в пещь отъиде. А подружие его варящи ястие и узре в пещи во огни отроча мало, и глас от него изыде глаголя: ты Мя зде огню предаде, а Яз тя предам вечному огню. И абие отверьзеся покров избы и прилетеша две птицы великии и взяша отроча и полетеша на небо. Та же покров ста, яко же и преже. И жена сиа видя, бысть в велице страсе и ужас нападе нань. И поведаша сия вскраи живущим соседам. И слышав сиа отец игумен Иосиф, паче перьваго подвижеся пишущу и приказывая к дерьжавному, дабы не верил еретическому лестному их покаянию. Дерьжавныи же всея Русии государь князь великии Василии Ивановичь повеле еретиков всех в темницу || вметати и быти неисходным и до кончины живота их. И слыша сиа отець игумен Иосиф воздаде славу Богу Отцу и Сыну и Святому Духу. 71 об. 72

И паки подвизашася на предняя и внимая собе и о Христе собранному стаду и пребываше в молитвах и в возьдерьжании и веселяся духомь и радуяся надежею.

Многомятежныи же и богопротивник и ненавистник всякаго блага зря отца Иосифа в духовном покои пребывающа паки воздвизаеть на него мятежь велии. Князь Феодор Борисовичь забы приказ отца своего и матере еже о святеи обители. Совратиша бо его невегласи от прежняя любви и нача приездати с гордостию и глаголати старцем большим и служебником келарю и казначею: глаголите, рече, своему игумену, чтобы наряжал на меня пиры и дары, а держал бы меды || и вина, а квасов бы не дерьжал. Они же сказаша сиа отцу Иосифу. И посла к нему Иосиф честных старцев от их же полаты постричшися. И повеле им князю известити обещание свое еже обещался Господу Богу и Пречистои Богородицы и сиа, рече, и отцу твоему князю Борису известих, он же сиа от нас слыша с радостию благоволи, тако быти яко же обещахся. Аще бы рече отець не благоволил, аз бы и не вселился зде. Князь же Феодор на такову ярость подвижеся, ни мало поне слышати хоте. Отець же игумен Иосиф сиа слыша положи упование на Пречистую Богородицу. И паки посла к нему с великымь челобитиемь, и сиа повеле глаголати: мы, рече, господине, не ради пиров на сие место пришли к отцу твоему, но спасти душа своя и о вашеи дерьжаве молитися. И слыша сиа князь || Феодор, речете, рече, игумену вашему: аще не хощет мною повеленная творити, и он да изыдеть аможе хощеть а мне дерьжати монастырь по своеи воле яко же хощу аз. И сиа глагола с великою яростию. И поведаша отцу Иосифу княжу ярость, како велит изыти из обители или волю его сотворити. И сиа слыша отец Иосиф не зело оскорбися, но положи упование на Бога и Пречистую Его Богоматерь. От начала убо у него, аще радость и аще скорбь, — все полагая на Божии судьбы, сам же в радости не велми радуяся, такоже и в скорби, не зело скорбя. И нача помышляти, хотя изыти и дати гневу место. И уведав сиа, братья, притекоша скоро к нему оскорблени: что, отче, со слезами, рече, помышляеши нас сиры оставити. Мы, рече, пришли во обитель Пречистыя, надеяся на Пречистую Богородицу и на тебя, отца || нашего и давахом вклады и по своих родителех имения и села в наследие благ вечных. Ты же, отче, на кого сиа оставляеши, еже не быти помяновеным душам родитель наших. О сем тебе ответ дати Богу. Сиа им глаголющим, слезам от очию их текущим. И сиа видя отец Иосиф и начат князя мздою утешати и посла к нему иконы Рублева писма и Дионисиева, такоже и платие 72 об. 73 73 об.

постриxшихся, и кони, и всякие вещи, их же князь хотяше, дабы его чем утешити. Он же не престая глаголя и посылая яко ж и перьвее. И о сем отец Иосиф бысть в великом размышлении: изыти, бояся от Бога осуженна, бе бо от князя насилие и мятеж беспрестани. Пыташе бо аще кто что дасть Пречистыя монастырю, или постригшихся, и он
74 тако прошаше, а иное насилиемь взимая. И не бысть ни || един день безмятежно, но всегда скорби духовныя и о семь отец игумен Иосиф недоумеяся, что сотворити. Ведаша бо яко святии отци и православнии царие оуложиша правила под великим запрещениемь и анафеме предаше, аще не брещи даное по душам Богови, к святеи Божиеи церкви в наследие благ вечных, в последниа роды в векы. И сиа отцу Иосифу зрящу, изыти во осужении от Бога быти, а не изыти от таковаго душевреднаго волненна, на предболша сих мятежа ждати, бяше бо князь не умолкая, глаголаше и прещаше многыми прещенми, еже бы сотворити волю его и к старцем честным с великою яростию, присылая претя и хваляся на них, хотя казнити торговою казнью. Бе бо оны старцы от царскыа полаты. И возвещають сиа отцу Иосифу. Преподобныи же
74 об. игумен || Иосиф ведаше яко преже его отхождения к дерьжавному великому князю прибегли от насилиа уделных князеи Живоначалныя Троица, Сергиев монастырь и Каменскии монастырь, да не токмо в нашеи Рустеи земли, но и в Цариграде и во иных православных царствах христианьскиа веры, о обидах церковных прибегали от меньших к большимь царем. И посла в Новград к архиепископу старца Игнатиа, по реклу Горелцева и повеле известити вся архиепископу, каково насилие и мятеж от князя Феодора Борисовича, и благословенна просити к болшому государю. И доеде старець града Торжку и не пропустиша его в Новград заказщики, глаголющ: поветрее велие в Новеграде. Он же возвратився и поведа сиа отцу Иосифу. Иосиф же посла к пресвя-
75 щенному Симану || митрополиту всеа Русии, дабы печаловался сыну своему православному царю государю всеа Русии, великому князю Василию Ивановичю, еже бы избавил от мятежу и от насилья, взял бы монастырь под свою царьскую дерьжаву. И о сем посла бити челом старцов честны́х, Касиана старца и старца Иону, сиа глаголя: у архиепископа прощенна просити, егда поветрее минется, не от радости сиа творим, но со слезами, от великыя нужа. И пресвященныи Симан митрополит всея Русии возвещает сиа сыну своему государю всея Русии великому князю Василью Ивановичю. И сиа слыша дерьжавныи князь велики Василие Ивановичь всея Русии и с отцем своим пресвященным Симаном митрополитом всея Русии, и со всеми своими боляры. И увиде
75 об. в от Божественнаго писаниа || яко в древних летех православных цареи сиа быша: от обиды менших к болшим прибегали. И православныи царь и государь всея Русии князь великии Василие Иванович и по благословению пресвященнаго Симона митрополита всея Русии. И по приговору болярскому и взя обитель Пречистыя в свою дерьжаву. И рекоша старцы: яко не мощно у архиепископа благословенна просити ради незгоды и посещенна Божиа. И отвеща им дерьжавныи: о сем попеченна ни мало имеите, игумену же Иосифу рците: из придела еси от новогородьскиа архиепископьи не отшел, аз взях монастырь от насилиа уделнаго. Аз и пошлю к архиепископу, как минется земьская невзгода. И отпусти старцов с великою честию. И егда поведаша стар-
76 ци игумену Иосифу, яко взя дерьжавныи царь право||славныи князь великии Василие Иванович обитель Пречистыя Богородици под свою царскую руку и како не веля скорбети, еже нелзя благословенна просити у архиепископа. И сиа слыша Иосиф духовною радостию возрадовася и государю царю православному благодарение воздаде.

И уведав сиа князь Федор зело оскорбися и посла к архиепископу в Новград, глаголя: яко без твоего ведома и благословенна Иосиф монастырь от тобя отказа. И архиепископ не разсудив чего ради тако

игумен Иосиф сотвори и нача мнениемь на Иосифа брань дерьжати. Бяше бо еще поветрее не преста. Князь же Федор в та времяна у Иосифа нача прощатися, моля его еже бы возвратился, сам же обещаваяся яко не к тому такову быти. Игумен же Иосиф прости его и рече ему: не воз‖можно, господине, сего мятежа сотворити, еже поколебати **76 об.** православным самодерьжцемь и пресвященным митрополитом. И отъиде князь, зело скорбя. Егда же утиши Бог наказание свое, преста поветрее. И посла игумен Иосиф старца честна со образом Пречистыя Богородица к архиепископу и повеле архиепископу известити, чесо ради бил челом пресвященному Симану митрополиту всеа Русии и государю великому князю Василию Ивановичу всея Русии и како без извещениа и благословениа его, какыя ради незгоды. И егда прииде старець с образом в архиепископию и сказаша архиепископу, яко от игумена Иосифа со образом Пречистыя, он же не веле его к собе пустити, но паки[1] и сослати. Рцете, рече ему, яко есть мн брань на Иосифа. И отвеща старец: есть приказ со мною ‖ словом к архиепи- **77** скопу. Он же нитако повеле его пустити. И егда прииде старець к игумену Иосифу и сказа ему вся, како архиепископ ему сотвори. Игумен Иосиф зело о сем поскорбе, яко архиепископ с образом Пречистыя не веле к собе пустити. Сиа, рече, аще в чемь аз пред ним виноват и преж вопрошения и опытания мене осудил. А образ Пречистыя что сотвори? И велми позазре на архиепископа и поскорбе и рече: яко не по правде на мя злобится, но по людским неправым речем, истинны не опытав, каких ради скорбеи сиа аз учиних. И паки посла к православному царю государю всея Русии великому князю Василию Ивановичю. И повеле вся известити, како архиепископ злобится мне, рече, замедлившу надеяся на твое царское слово, еже просити ‖ благослове- **77 об.** ния и прощения. И сиа слышав дерьжавныи глаголя: аз сиа в забвение учиних, не послах к архиепископу и отказа Иосифу не веля ему о сем скорбети. Аз, рече, взях обитель Пречистыя от насилиа удельнаго, о семь архиепископу не о чемь на тобя злобитися Опытаи известно, аще будеть о иных винах твоих злобу дерьжить. А еже взях обитель Пречистыя от насилиа удельнаго, о сем архиепископу не подобает имети брани. Игумен же Иосиф, ища вины своеа пред архиепископом в мысли своеи и не обрете.

Искони же злоначальныи враг роду христианьскому ненавистник, паки раздражает на горшая злая. Архимарит Возьмитьскаго монастыря, уведав, яко архиепископ дерьжить брань на Иосифа и тече к князю Феодору, похвалися: аз, рече, наведу архиепископа, еже не благословить Иосифа и отлучит. Князь же ‖ сиа слышав воздаде благодарение **78** архимариту аще сиа тако учинить. Сам же князь посылаеть к архиепископу с жалобою на Иосифа. Архимарит подходить боляр владычних великими дары, дабы навели архиепископа, еже не благословити и отлучити игумена Иосифа. И ради людьскаго зазора повеле и на собя не благословение и отлучение положити. И сбыться на нем, яко ров изры и ископа и впадеся в яму, юже сотвори и бысть отлучен и неблагословен во векы. Егда же прииде послание от князя к архиепископу он же ни мало возревь в Божественная правила и безо всякого разсужениа болярьскаго ради совращениа, ово же и от жалобы княжия и со власти посла неблагословеную и отлученую на Иосифа. Егда же прочет игумен Иосиф неблагословеную и отлученую, оско‖рбися и **78 об.** рече, ускори, архиепископ, не обыскав кроме Божественных правил без обыску и без вопрошениа, но с власти мятеж сии сотвори. Старцем же глаголющим Иосифу дабы прощениа просити у архиепископа, он же воздохнув рече: не знаючи Божественных правил глаголите: архиепископ или епископ отлучит не по правилом, сам да отлучен есть. И ны-

[1] В рукописи ошибочно: «пакии».

не несть ми пользы прощатися, а он сам связася како ему мене простити. Чрес Божественыя правила он презрел, не обыскав Божественая правила. Несть ми ползы в его прощении поправшему Божественая правила. Неции же и от вельможь сиа глаголаше, не знаючи Божественых правил. Иосиф тако ж им отвещавая. Они же вси после прощахуся. Игумен же Иосиф не ускори послати к пресвященному Симану
79 митро||политу всеа Русии бити челом о своем отлучении, но ждаше от архиепископа ослабы, егда возрить в Божественая правила и сотворить ослабу к извещению дабы лзя прощениа просити. Он же сиа в презорство постави, ни мало о сем попечеся еже бы к исправлению и к прощению, яко же подобаеть святителем. И видя сиа Иосиф яко архиепископ не поучается от Божественных правил, но со власти и в презорстве без разсужениа тако учини, и посла к пресвященному Симану митрополиту всея Русии с великою жалобою, тако же и к дерьжавному великому князю Василию Ивановичу всея Русии. Сиа же дерьжавныи слыша и по совету отца своего пресвященнаго Симана митрополита всея Русии повеле быти собору, архиепископу и епископом
79 об. и архимаритом и игуменом || посла по архиепископа Серапиона.

Егда же бысть дерьжавныи всеа Русии православныи царь князь великии Василие Иванович с отцем своим пресвященным Симаном митрополитом всеа Русии и с архиепископом и епископы и архимариты и игумени честными, такоже и боляре и диаки. Игумена же Иосифа не призваша ту. И повеле дерьжавныи отцу своему Симану митрополиту, дабы велел воспросить архиепископа Серапиона Ростовскому архиепископу Васиану: скажи нам, рече, чесо ради отлучил еси игумена Иосифа, что бысть его преступление пред тобою и по которым правилом отлучение твое? И положиша пред ним Божественная правила. Он же рече дерьжавному: аз тобе не бил челом, чтобы мя еси послал в Нов-
80 город архиепископом, а яз в своем черьнце во||лен вязати и разрешити. И вопросиша его второе: скажи нам, рече, что бысть вина игумена Иосифа и коеа ради вины отлучение твое и по которым правилам. Архиепископ же к тому умолча. И паки его вопросиша третье; он же ничто не отвеща, ни пакы что глагола к тому.

Зря же сиа дерьжавныи и пресвященныи Симан митрополит всеа Русии и весь священныи собор тако Серапиона стояща и ничесоже отвещающа.

И во Божественным святых отец правилом Карфагенскаго собора 134: необличеннаго о гресе общениа лишив епископ сам отлучиться.

И не благословенаго и отлученнаго не по правилом и без вины игумена Иосифа Божественным правилом и всемь священнымь собором
80 об. разрешили и благословили. А связавшаго игумена Иосифа архи||епископа Серапиона не благословили и отлучению предали. Паки мало время преиде, архиепископ Серапион с игуменом Иосифом межы собя общее прощение получиша. Игумен же Иосиф от всеа великиа напасти отдохну и воздаде славу Богу Отцу и Сыну и Святому Духу.

И видя о Христе свою братию множащуся и написа им о благочестии церковнемь и благочинии монастырском и о трапезном благоговеиньстве и о всех службах яже суть во обители, яже и духовная именуется. И Божиею милостию и Пречистыя его Богоматере и его святаго отца молитвами и доныне о Христе собранная братия часто прочитающе и яко же в зерцало смотряюще и яко от живых уст его слышаща брегуть и тщатся заповеданая им от преподобнаго совершити.
81 Паче же всех на||стоятель с преимущыми соборными старцы велие имеют попечение.

Некогда же бысть Божие наказание, паче же милость, яко же Ему обычно еже праведных любя, а грешных милуя и своими судьбами приводя на покаание. Бысть глад крепок маломощным. Мнози и домы своя оставиша и разидошася во иныа грады. А инии мнози придоша

к вратом монастыря отца Иосифа, мужие и жены от глада вопиаху. Вратници же монастыря поведаша преподобному, он же призва к собе келаря и повеле их кормити. Бяше бо их седмь тысячь опричь малых детеи. Он же повеле дети малыа имати на странноприемницу и повеле их кормити. Бяше бо их до пятидесяти и вящше. Инии же зело мали яко и у полутретья года. И не во мнозе || времени прииде келарь к от- 81 об.
цу Иосифу не сказа ржи (не сказал, что ржи нет. — *Ред.*): яко и братии, рече, нечим кормити. Он же призва казначеа и веля ему ржи купити. Казначеи же не сказа денег. Преподобныи же отец Иосиф повеле заимовати денег и рукописание давати и рожь купити, а гладных кормити. Бяше же и от начала как прииде на место приказ его келарю и казначею, дабы никто же сшол с монастыря не ядши, аще и от ближних есть. И видя сиа братиа начаша неции от них роптати глаголюще: како селико народа прекормити покупающе, безрассудна сиа милость, нас переморит, а их не прекормит. Бяше бо в та времена в трапезе на братию колачеи и квасу медвенаго не бысть никогда же. Аще и христолюбцу некоему случися братию кормити, но калачеи и ква||су медвенаго не бысть, точию хлеб и рыба и квас житныи, а в 82
обычныя дни ядяху от семен и пиаху воду. Неции же не мога терьпети и прихождаху к отцу Иосифу и извещахуся, яко терьпети немощно глаголюще. Сеа же слыша отець глагола: писано, братие, в Божественном писании, яко всякому любящему Бога и чающих воздания будущих благ, подобает с радующимися радоватися и с плачющими плакати. И ныне, братие, пришло посещение Божие, паче же милость приводя на покаяние заблужших. Зрите толик народ не различна брашна желають, но единого куса хлеба, дабы малу утеху от глада получити, и того ради оставиша домы своя и скитаются по чижим[1] местом и с женами и с детьми.

Мы же обещахомся, всяку скорбь те||рпети царствиа ради небес- 82 об.
наго. И о сем ныне являемся не терпеливии. И ныне молю вас о семь потерьпим мало и еже согрешихом покаемся и Бог не оставить нас. И сия братиям слышащем, не яко от человека, но яко от Бога вменяя. И кождо их пришед в келию свою со слезами припадая моляся Господу Богу и Пречистои Его Богоматере, дабы укротил гнев свои и призрил на нищая и алчющая. Сам же преподобныи видя сию неудобь стерпимую скорбь, такоже моляся со слезами еже бы Создатель не презрил созданиа своего и показал милость свою.

И внезапу приеде в обитель Пречистыя дерьжавныи и милостивыи всеа Русии царь князь великии Василие Иванович с великою любовию и верою и братию учреди многыми царскими брашны своими, с собою привезеными, бя||ше бо изнемогшим зело братиамь от великыа нужа 83
и уведа дерьжавныи яко Иосиф кормит толик народ заимовая и покупая и вскоре повеле из села своего привести елико довлееть на потребу и ржи и овса и глаголаше отцу Иосифу: аще сиа не станет, вели имати из села моего колико ти довлеет. И уведаша князи уделныа, князь Юрьи Иванович присла великую милостыню и приказа дабы не престал нищих кормя. Такоже и князь Дмитреи и князь Семен Иванович спомогая такоже приказывая и инии христолюбци мнозии отовселе[2] спомогая. Иныи же христолюбець во Пьскове живыи и сиа услыша скоро примчя 30 рублевь и мало время поживе в миру и пострижеся
во святеи тои обители и во иноцех наречен бысть Арсении а по || реклу 83 об.
Терпигорев. И Божиею милостию и Пречистыя Его Богоматере бысть всего изобилно. Бяше бо и осень, Божиею милостию гобизна всем. И гладнии же разыдошася во своя страны и в своя домы вселишася, благодаряще Бога и отца Иосифе. Преподобныи же воздаде славу

[1] В рукописи описка; следует читать «чюжим».
[2] «Отовселе» — отовсюду.

Богу Отцу и Сыну и Святому Духу. И повеле в трапезе устроити брашно, яко же и прежде.

И видя сиа братиа благодаряще преподобнаго отца Иосифа яко укрепи их малодушие. И к тому не смеша противу его что глаголати, но во всем повинуяся трепеща его слова, не сме ни в чем преступити. И тако Божиею милостию и Пречистыя Его Богоматере вся о Христе братиа в тишине молящеся и безмятежно пребывающе.

Бяше убо от начала как прииде отець Иосиф, ближнии окрестныя
84 земледелцы, аще кто изгубить от орудиа || земледелнаго, косу или ино что и пришед к преподобному взимаше цену изгыбшаго, или у кого украдуть лошадь или доилицу и тои от скорби притекая к отцу исповедая скорбь свою. Он же им даяше цену их.

И некогда ми вопросив человека земледелца нарицаема Жука, много лет ту жиша[1], како, рече сиа места до прихожденна Иосифова. Он же отвеща яко велия леса быша и рече ми и се: яко слышахом со отцем своим, до прихожденна Иосифова за лето на лесу звон яко заутреннюю и обедню звонящим и мнехом сиа слышавше, яко некто церковь постави. И нам со отцемь ходящим и ищущам не единова и чрез весь день ходящим и в мале сами не заблудихом. И паки на утрие
84 об. также слышахом звоняща и заутреню и обедню и к тому не смехом искати мня||ще яко мечтание некако бысть. Мы же пытахом сосед окрест собя живущих и они также поведая а сами не ведяху откуду звон тои.

О князе Юрье

Искони злоначалныи злодеи враг богопротивник и ненавистник всякому благу, видя дерьжавнаго царя и государя великаго князя Василья Ивановича всеа Русии с своею братиею в любви пребывая. И позавиде сему злоначалныи воздвизаеть смущением злых человек и мнениемь дерьжавному великому князю Василию Ивановичю всея Русии брань на брата его князя Юрья Ивановича и захоте его поимати. И уведав сиа князь Юрьи скоро прииде во обитель Пречистыя и пришед к игумену Иосифу и поклонися ему до земля и рече: господине отче, повеждь ми что ми на пользу, доиде мене слух что хощеть
85 мене князь велики || поимати. А аз, отче, истинно повем ти, как ми стати пред Богом, не обретаю вины своея пред ним, Богу свидетельствующу. Яко обговоры злых человек и мнениемь хощеть мене погубити а не истинно. И сиа ему глаголющу слезамь от очию его текущимь. И ныне, рече, отче, приидох к твоеи святыни известитися. И яко отцу ми родимому и всю печаль и скорбь покладаю на тебе, пред Богом и душу и тело. Яже ми велишь то ми от Бога извещение, понеже, отче, мочно ми противу его правду держати на чемь у нас докончание и благословение отца нашего, но страшуся Бога Вседержителя яко и много крови пролитися межи нас и советують ми людие еже отступити дале. И ты, господине отче, како повелеваешь. И сиа слыша ото князя
85 об. отец Иосиф прослезися. Аз ти, рече, не велю дерь||жавному брату своему противитися, ни паки мало совет даю еже отступити. Аще, рече, отступиши, и тонже крови литися, а на тебя будет слава в веки изменная. Аз же ныне молю тобя и по твоему вопрошению совет даю: преклони с извещениемь главу свою пред помазанником Божиимь и покорися ему. Верую Господу Богу, яко известит сердцу его правду твою, яко сердце помазанника Божиа в руце Его есть. И слышав сиа князь и рече со слезами: того ради, отче, к тобе приидох бити челом, буди в место отца родимаго и по твоему наказанию не буду противу государя, но предамся воле его. Волен Бог да государь, готов есмы от него вся терпети, аще и смерти предаст мя, токмо тобя молю, поеди к госу-

[1] Описка; следует читать «живша».

дарю и извести ему еже аз ти рекох. И слышав сиа отец Иосиф воздохнув || рече, повери, господине, яко зело мя глава болит, немощно 86
и чрезь монастырь преити. И глагола ему князь: аще сам не известиши о мне государю, взыщет Бог кровь мою от руку твоею. Сиа ему глаголющу от очию его слезам текущим. И видя сия Иосиф, яко тако князь со слезами глаголеть и забы болезнь свою и поеде сам. И князь преди поеде яко стадии две близь. И поехав отец Иосиф мало и изнеможе главною немощию и возвратися. И услышав сиа князь велми оскорбися, помысли яко не хощет Иосиф известити о нем великому князю. И вскоре паки возвратися и сам в монастырь и уведев яко Иосиф немощи ради возвратися не ухищрениемь и проси старцов честных, старца Касиана Босого и ученика его старца Иону Голову. И по княжеву слову и прошению, посла Иосиф || старцов, их же проси. И в та времена 86 об.
бысть мятежь в граде Москве. Многым глаголющим яко князь отступи. И егда поехаша старци и князя пред ними близь их поеде. Игумен же Иосиф заповеда всеи братии о князе молитися, елика кому сила, дабы Господь Бог избавил дерьжавнаго от греха, а князя от напрасныя смерти, и укротил бы межоусобную брань. И сиа слыша вся братиа, с радостию обещашася. Князь же не доехал до Москвы за пять поприщь не сме бо на Москву ехати. И егда приехаша старцы в град Москву и бысть в князех и в болярех радость, глаголаше: яко тацыи старцы о князе приехали от игумена Иосифа. Будеть любовь межы наших государеи. И бысть егда прити им к великому князю Василию Ивановичу всеа Русии, и возревь нань яро и рече: почто приидосте, что || де- 87
ло. И сиа слыша старец Касиан нимало усумнеся, но не тако, рече, подобает дерьжавному не уведев от посланных речеи от уст, яро вопрошати, но подобает дерьжавному прежде с кротостию и с смирением уведети от уст глаголамая. И аще будем достоины вины по делом нашим в твоеи дерьжавнеи власти и тогда мы пред тобою. И князь великии встав и мало осклабися, рече: простите, старцы, яко поглумихся, и снемь царскии венець, поклонися. И вопроси о здравии отца Иосифа. Они же отвещаша подобающая. И изрекоша о немь же прислани вся потонку. И выслушав дерьжавныи князь великии вся и возрадовася и нача благодарити Иосифа; яко, рече, велие зло укроти, и старцем велико гощение учини. И по брата своего князя Юрья в тои час || посла 87 об.
с великою любовию. И вскоре приеде князь Юрьи и прииде к великому князю и припадаеть на нозе ему прося милости. И бысть у обоих от радости слезам текущим, овому убо яко государскиа очи видев, овому же яко покорися безмятежно. И во всех болярех бысть радость велиа, воздающа благодарение Иосифу. И князь великии з братом нача веселитися и до глубокаго вечера. И одарив многими дары такоже и бояр его, и верными словесы и любовными утвердивше. И егда же отпусти брата своего с великою честию на 9-м часу нощи. Он же того часа приеде к старцем на подворие и сказа им вся како его жаловал князь великии, безо всякого оухыщрениа сердечною любовию. Старци же нимало покоснев возвещают сиа отцу Иосифу, он же призвав братию, обле||гчи им от трудов. И егда дерьжавныи отпусти брата свое- 88
го князя Юрия такоже с великою любовию и с подобающею честию. Князь же не ездя в град свои Дмитров, паки приеде в обитель Пречистыя Богородица к игумену Иосифу и припад с великим благодарением к отцу Иосифу, господина того и отца, и от скорби велика утешителя и правителя царству нарицая. И уведа яко братиа великия труды его ради подъяша и оучреди их многыми царьскими брашны. И возвратися на свою отчину в град Дмитров с великою радостию. И дерьжавныи государь всея Русии князь великии Василие Ивановичь отпустити старцов с великою честию и отцу игумену Иосифу приказа своим царским смирениемь поклон и приказа молити Господа Бога и Пречистую Богородицу о всемь православнем христианстве и се рек: || о сем вельми 88 об.

благодарю тя, еже укроти таковыи мятеж. И в предняя лета нас тако брегы. И снем царскии венец с главы своея, поклонися. И егда приидоша старци к игумену Иосифу и поведаша ему вся, такоже и приказ благочестиваго царя и государя всея Русии великаго князя Василия Ивановича. И сиа слышав игумен Иосиф встав сотвори молитву и дерьжавному государю всея Русии велие благодарение воздаде. И паки на предняя простираяся имея попечение о стаде своем, яже собра благодать Божия и егда видя собя в немощи велицеи и написа послание сице.

Послание к великому князю Василию Ивановичю всея Русии [1]

«Благородному и христолюбивому самодержцу, царю и государю всея Русии, великому князю Василию Ивановичю, грешныи чернець
89 Иосиф, нищии твои, || челом бию. Божия, государь, воля состала надо мною грешным. Послал Господь Бог немощь, ауже, государь, со одра востати не могу, ни в церковь доити не могу. А братью, государь, ни духовне, ни телесне, ни монастырских дел не могу правляти.

И ты бы, государь, Бога ради и Пречистыя Богородица пожаловал, как еси преже сего, государь, жаловал, колико есмя били челом тобе, государю, чтобы ты, государь, Бога ради и Пречистыя Богородица пожаловал, взял монастырь Пречистыя под свою державу.

И ты, государь, пожаловал, взял, да и жаловал еси, государь, выше нашея меры. А ныне, государь, тобе о том челом бию со слезами, что бы еси, государь, Бога ради и Пречистыя Богородица и по моемь животе свои монастырь жаловал, как ти, государю, Бог на сердце положить. Да и приказал бы еси, государь, свои монастырь братиамь бол-
89 об. шимь, которые, государь || к тому делу пригожи, како тобе, государю Бог на сердце положит. А по моему, государь, худому уму, пригожи к тому делу старець Касиан, Иона Голова, Арсеней Голенин, Калист бывшеи игумен, Гурии бывшеи келарь, Горонтеи Рокитин, Галасеи Суколенов, Варлам старои, Селиван келарь, Тихон Ленков. Да пожаловал бы еси, государь, Бога ради и Пречистыя Богородица игумена на них, не наслал из ыных монастыреи черньцов, не по их мысли.

А аз нищеи твои, монастырь Пречистыя да и твои, тем же братиям приказываю ныне, да и после своего живота, чтобы жили по моему велению, как яз им написал.

90 О сем убо, тобе государю, челом бию и со слезами молюся, да не попустиши сему быти, но не хотящая по моему велению жити и тех || из монастыря изженути, да и прочая братия страх имут. Милость же Божия и Пречистыя Богородица да есть всегда с тобою и с твоею благочестивою великою княгинею, сохраняя и соблюдая господьство твое и царство в мире и в правде и препустит в род и род и небесному царствию сподобит. И егда прием дерьжавныи послание и прочет поскорбе мало, яко ауже старець в толицеи немощи и скорби и собе рече: велико се дело положи на мне старец Иосиф. И оттоле князь великии начя бречи при животе преподобнаго и по его преставлении еже немощно словом изрещи и до кончины живота своего. Егда же убо изнеможе преподобныи и позна свое отхождение к Богу и написа сию духовную.

Грамота духовная преподобнаго игумена Иосифа

В имя Святыя Единосущныя и Живоначальныя Троица, Отца гла-
90 об. голю и Сына и Святаго || Духа, Единаго нераздельнаго и Трипостас-

---

[1] Издано в сборнике «Послания Иосифа Волоцкого». Изд. Академии наук СССР. М.— Л., 1959, с. 239—240.

наго Божества, имже всяческая быша и мы тем. Се аз грешныи и недостоиныи игумен Иосиф пишю сию духовную грамоту своим целым умом, вижю оубо яко лета оуже к старости приближишася, впадох оубо в частыа и различныя болезни, ничто же ино возвещающи ми разве смерть и Страшныи Спасов Суд. Сего ради сим моим писанием предаю монастырь своих трудов и своея братии Господу Богу Вседержителю и Пречистои Его Матери и благородному и Христолюбивому самодерьжцу и государю всеа Русскиа земля великому князю Василию Ивановичю. И ты бы, государь, князь великии Василие Иванович всея Русии, Бога ради и Пречистыя Богородица пожаловал смиловался, побрег Пречистыя монастырь и кого, государь, пожалуешь после меня велишь быти игуменом и тот || бы игумен да и братия жили по 91
моему велению, как яз им написал и к игумену повиновение имели. А иже не восхощет по моему велению игумен или которая братиа в монастыре жити и имут нечто общаго житиа чин разоряти о семь убо тебя государю своему челом бию и со слезами молюся, да не попустиши сему быти. Но не хотящая по моему велению жити тех из монастыря изженути яко да и прочая братиа страх имуть. Милость же Божиа и Пречистыа Богородица да есть всегда с тобою и с твоею благочестивою великою княгинею, соблюдая и сохраняя господство твое и дерьжаву в мире и в правде и препустит в род и род и небесному Царствию сподобит.

И позна преподобныи отхожение свое, яко не в мнозе времяни отити ему к Господу, призва к собе пре||имущих старцов и глагола им: 91 об.
господа моя и братия о Христе, немощь мою сами видите. И лета моя преходят и день прекланяется на вечер, и ничесо же ми ино возвещает разве смерть. И ныне вам глаголю: изберите собе игумена по совету своему, паче же по обычаю монастырьскому. Они же сиа слышав и восплакашася всии едва возмогоша отвещати: ты, господине отець нашь и пастырь и духовныи отець всем о Христе братиам во святеи обители сеи. Ты, господине, ведаешь, кто на сие великое дело пригож, паче же толику братству отцемь быти и имети попечение душевное и телесное, ты, господине, всех веси, и разум и досужество паче же рещи достоинство. И глагола им преподобныи: тако есть яко же вы глаголете, но не хощу аз без вашего совета поставити игумена, да паки начнете глаголати не по совету нашему и постави игу||мена, или паки он не 92
тако с вами начнеть совет дерьжати, глаголя: меня поставил Иосиф. Но паки вам глаголю: изберите собе игумена по обычаю монастыря сего, и по совету своему, дабы вам безмятежно жити и согласно в обители исправляти. Они же ему на среду́ приводя глаголаше: онсица или онсица. И отвеща им преподобныи: аз всех вем, но вы собе сами изберите от сих, кого хощете. И повеле им особь собе советовати. Онем же наедине советующе предлагая, ов — того, ов же инаго. И полюбиша в совете своемь старца любяи нищету и пребывая в трудех и в постех и в молитвах и не любя празднословия, парицаема Данила, по реклу Рязанца. О немь же и уведаша яко хощет во ин монастырь на игуменство || и возвестиша о немь преподобному. Он же благоволи, тако бы- 92 об.
ти. И призва его и глагола: видишь, сыне, немощь мою, паче же уже и старость, и ныне тобе глаголю: избраша тобя братия в мое место на игуменство и яз тобя благословляю, ты же не ослушаися обычая и монастыря сего. И како братия живут ведаешь и к тому дерьжи совет з братиею во всем, и како еси мене видел и пецыся братиею духовне и телесне и храни обычеи монастыря сего. И со инех монастырев обычаев не снимаите, яко же аз написах предах вам, сице пребываите. И аще получю от Бога милость, сие вам знамение, яко обитель сиа ничим же скудна будеть. Сиа ему глаголющу не яко от лица своего прямо, но яко гадка́ми, преводя на лице святаго Кирила и инех святых. || Сиа слыша старец Данил не сме ни мало прекословити, но рече: 93

«буди, господине, Божия воля и твоя отца нашего, аз пред тобою». Преподобныи же благослови его и повеле возвестити всеи братии, яко по совету преимущих старцов избра старца Данила на игуменство. Вси бо ведаша, яко преподобныи в велицеи немощи и по совету и велению дерьжавнаго царя великаго князя Василия Ивановича всея Русии, сверши его пресвященныи Варлам митрополит всея Русии. Преподобныи же часто его к собе призывая и уча и наказуя како о братии попечение имети. И всемь братиям отказа веля им приходити на духовне к игумену Данилу. И сам положи на собя святую схиму и причастися святых Христовых Таин Животворящаго Тела и Крове Христовы и к
93 об. собе не веле пущати, разве великиа нужа. И нача вельми изнемогати и паки причастися Божественных Таин. Братиамь же неотступно у него пребывающим и ко всякому пению его ношаху и кладуща в сокровеннем месте, еже бы слышати святое пение и чтение. Уже бо и седети ему не могущу, и месяца сентября 9-го, на утрие Рождества Пречистыя в неделю, отпевша у него заутренюю в келии, на память святых преподобных Богоотець Иоакима и Анны в 10 час ночи братиамь всемь поющим в святей церкви исходную песнь — Святыи Боже, преподобныи же игумен Иосиф прекрестив лице свое предасть дух тремн дохновении проповеда Святую Троицу Отца и Сына и Святаго Духа, отъиде к Господу, Его же возлюби от младых ноктей, в лето 7024, а по-
94 живе от рождения своего в мирском пребывании 20 лет пострижеся преподобный бысть в послушании у преподобнаго игумена Пафнутиа 18 лет, и после Пафнутиа бысть игумен 2 года и во святеи своеи обители 36 лет, и всех лет живота его 76. И положиша его противу олтаря, иже и гробница над нимь камена. Дерьжавныи же государь великии князь Василие Иванович всея Русии начя во обитель часто ездити и во всем брежаше и учрежаше братию и глаголаше им почясту: храните преданныи вам закон, еже предаде вам старец игумен Иосиф, а со иных монастыреи обычаев не снимаите. Аз у вас также приказщик. Аще ли не станете хранити, аз исправлю и вам будеть не зело любо. И Божиею милостию и Пречистыя Богородица и молитвами пре-
94 об. подобнаго отца игумена Иосифа и дерьжавнаго всеа Русии бреже-ниемь и доныне Пречистыя обитель ничемь ни от кого обидима и пребывают братия в покои, моляся за дерьжавнаго и за все православное христианьство Христу Богу нашему, Ему же слава и ныне и присно и в веки аминь.

О князе Андрее Голенине

Пострижеся некии князь во святеи сеи обители яко быти ему от колена великих князеи и с такою верою яко села своя — Бели, в нем храм Преображение Господа нашего Исуса Христа, тако же и другое, зовомо Момошино, и Скирмано и вся имения своя поручи в обитель Пречистыя Богородица, с ними же предаде и душу свою с телом в послушание преподобному игумену Иосифу. И толику веру стяжа яко образ Христов возложи на преподобнаго и слово его яко от Самого Христа приимая, делом совершая и во всем повинуяся без прекословия
95 и ни малаго помышления в собе крыя и предаде собя на труды и на самовольную нищету, возлюби худость ризную, яко не знаем бе в братстве и яко един от нищих и служа в поварне варя ести на братию. А еже о смирении и любви его, како могу писанию предати. Всем бо вся быша и многа божественная писаниа извыче изо уст, и слово его, по Божественному Евангелию, солию бысть растворено и к всемь имея любовь нелицемерну. Егда же преподобныи игумен Иосиф от здешнего житиа отъиде ко Господу, он же велми скорбя, яко оста таковаго учителя и заступника в скорбех. Велие бо опасение и страх име от дерьжавнаго по отъезде княжь Юрьеве. И о сем зело скорбя и начя моли-
95 об. тися со слезами, аще получи отець дерзновение пред Богом. И часто

входя в гробницу иде же лежить тело преподобнаго и припадая к гробу его со слезами моляся и яко живу сущу глаголаше: не лиши мене, отче, еже ми не невидети получи ли дерьзновение пред Богомь и время доволно о семь моляся и некогда ему молящуся в вечер глубок противу Воскресениа Христова и по молитве мало припад опочинути и яко в забвении быти, явися ему игумен Иосиф — «Арсение, рече, что желаеши видети, получих ли дерзновение пред Богом. Се ти буди ведомо, яко аще получих милость от Бога. Не во мнозе времени и сам от житиа сего преидеши». И вскочи он и трепетен бых и на всенощном сказа сиа старцу честну и многолетну. И в пяток тоя недели разболеся и позна свое отхожение к Господу и повеле на собя положити ‖ святую 96
схиму и причастися Божественных Христовых Таин и многым братиам стекшимся, он же всех целуя последним целованием, братиам же со слезами к нему глаголющим: «или ты, княже, нас оставляеши. Мы еще не забыхом скорби преподобнаго лишениа отца нашего, а ты на нас ину скорбь наводиши, к кому в скорби прибегнемь, от кого духовных словес насладимся». И сиа глаголющим, слезам от очию им текущим. Он же воззрев на них и сам прослезися и глагола к ним: «простите мя, отци святии, и помолитеся о мне грешнем, преиде бо время его же ждах не всяк день и гряду на путь им же не ходих, не вемь ведущаго мя, амо же поведет и не вемь, что срящет мя, никто же бо оттуду к нам прииде и прочее спаситеся и простите и помолитеся о мне гре- ‖ 96 об.
шнем, уже вас к тому не увижю на земли в маловременнемь семь житии». Онем же яко мало его утешающим, со слезами глаголюще: «или ты, княже, боишися, еже оставил еси вся красная мира сего, смертнаго ради часа сего и в работах работая покоя братию, не боися яко милостив ти будеть Бог, Его же ради страдал еси». Он же повеле глаголати канон на исход души. Прииде же в то время игумен Данило, он же нача прощения просити и благословения, игумен же благослови его крестом и даст ему прощение и в сем веце и в будущемь. Он же возрадовахся духомь и рече: «слава Тобе, Христе Царю», и паки рече: «слава Тобе, прииде час его же ждах». И прекрестив лице свое предаст дух свои с миром Господеви. Ему же слава в веки аминь.

О Андрее Квашнине по реклу Невежа 97

И в мале времени после сего князя пострижеся некии болярин в немощи именем Андреи, наречен бысть во иноцех Арсение. И егда оздраве, нача жити не по преданию, еже предаде преподобныи и начя ризами украшатися и во всем излишнее хотя, а не яко вся братиа живут. Казначеи же возвести сиа игумену и преимущим старцем. Игумен же и старцы не велеша его оскорбити, но по воле его быти, особ же ему кождо их воспоминая, како мир остави и вся яже в мире и зде пришед на последнее покаяние и малым нечим связатися и симь лишену быти будущая радости. Он же противу их приводя обычаи инех монастыреи, яко рече: во оном монастыре тако живуть, имя рек, во иныя обителех не тако, яко же у вас. И сия глаголя ‖ с яростию. Игумен же 97 об.
и старцы начаша его увещати с кротостию глаголюще: никакоже, господине, о семь не сумнися: сиа отець нашь игумен Иосиф узаконоположи от Божественаго писаниа и древних святых обителеи, иже во Иерусалиме обители великаго Савы Освященнаго и великаго Афанасия Афоньскаго иже во Святеи горе, паче же в нашеи Русскои земли светило обители святаго чюдотворца Кирила, еже на Беле езере, ты же, господине, не разоряи закона святыя сия обители, еже предаде нам отець нашь. Он же сиа слыша мало некако прииде во умиление и нача прощенья просити, глаголюще: простите мя, отци святии, яко согреших, пороптах на святую сию обитель и закон. Они же с великою любовию даша ему прощение. И мало поживе в тишине паки нача вол- ‖ 98

новатися. И нача проситися в обитель святаго чюдотворца Кирила. Сия уведев игумен и старцы начаша его увещати, глаголюще: егда тоя ради вины хощеши из своего обещания изыти, или иноя ради. Он же утесняемь их любовию и не ведеи, что им и како отвещати и сия рече им: яко дети вскраи обители живут не мочно ми спастися. И нача проситися паки к державному к великому князю, они же видяще его ни мало уклонна от помысла и послаша с нимь старца честна. И егда прииде к державному и милостивому великому князю Василию Ивановичю государю всеа Русии. Что же дерьжавный, не яко багряницу царскую нося и скипетро всея Руси явися ему, но яко чадолюбивыи отець
98 об. и кроткии гласом и лю‖бовным словом вопроси о здравии и зва ясти. И егда на царьской своеи вечери возлеже с многими князи и боляры и нача глаголати от Божественаго писаниа, не яко прямо ему, како подобает черьнцу в своем обещании терьпети находящая и до кончины живота своего и жити в послушании настоятеля. Арсении же слыша сия неслышащему уподобися, ни паки что проглагола. И сиа видя дерьжавныи яко не внимает его наказанию и повеле воли его быти и отпусти его с миром. И старець Арсение достизает обитель святаго чюдотворца Кирила, а на обитель преподобнаго отца Иосифа яко гневаяся и укоряя и поношая глумяся, глаголя: како подобися Иосифова
99 обитель к сеи святеи обители. И абие прииде в ‖ гробницу святаго великаго чюдотворца Кирила, идеже лежить честное и святое тело его. И егда хоте поклонитися святому, внезапу паде на землю и бысть яко мертв. Братиам же со тщаниемь скоро подъяше его, оному же ничто могши проглаголати, и егда мало прииде в чувство и помавая рукою, повеле собя назад с монастыря понести, бяше бо ослабе ему рука и нога и не могши ни мало приступити ни языком что проглаголати, токмо помавая здравою рукою. Бе же ту во обители святаго сродичь ему старець многолетен и честен, именемь Гуреи, по реклу Тушин, иже живыи житиемь крепкимь зело, и храня предание и заповеди святаго чюдотворца Кирила во всем. И видя сию неначаемую скорбь, повеле
99 об. его ‖ скоро возвратити назад в обитель отца Иосифа. И повезоша его в ладии водою. И егда бысть от обители Пречистыя Богородица и отца нашего Иосифа яко полпоприща и уведаша братия яко Арсение прииде и с радостию скоро к нему притекоша. Он же, видя их любовь, зело возрадовася духомь и нача прощения просити в сокрушении сердца своего со слезами. И отнесоша его в обитель Пречистыя. И егда бысть в гробнице у гроба преподобнаго Иосифа и повеле собя поддерьжати мало и ослабленною рукою прекрестися еще не сполна, и облия собя слезами в сокрушении всея душа своея, укоряя собя яко непотребна и прося прощения и слезами землю мочя. И нача языкомь глаголати
100 немо несполна яко полуязыком ‖ и отведоша его в келию. И не во мнозе времяни здрав бысть. Языком же бысть косен и медлен и до кончины живота своего.

Какоже исповемь покаяние и слезы его? кая бо ся на всяк день и на пении стоя со слезами моляся и часто ходя на гроб Преподобнаго и каяся о своем нетерпении и зазирая и поношая собя яко нетерьпелива и предадеся игумену в послушание без всякого разсужения и нача тружатися болемь по келиямь, ясти носити на раму своею на всяк день и вечер, яко же обычаи во святеи обители. До толика предаде собя на терьпение, яко свитка, иже бе на немь яко же посыпана вошми. Братиамь же иже у него в келии живущимь, видя сия его страдание и
100 об. терп‖ение и от жалости силою и молениемь снимающи и применяя. Он же не хотя с ними прекословити дая им волю, укоряя собя, яко человекомь являяся, а не Бога ради сиа творя и тщету собе вменяя. И тако ему живущу и до кончины живота своего и по 10-х летех преставления его обретохомь тело его ничимь вредимо, ни паки и на ризе его тление, но яко вчера погребен бысть.

О иноке Исихеи

Бе некии инок от простыя чади именемь Исихея и сеи поживе во святеи обители яко до 30 лет и вящше неисходно из обители и живя в послушании и ходя в службах и оу болеи служа, покоя, постели постилая и свитки перыи и всю нужу исполняя. || Видя его злоначальныи враг тако живуща и нанесе ему помысл, захоте пива пити. И изьде[1] в весь нарицаемо Родионово, яко два поприща от обители, и яко испи чяшу пива и принесоша ему и другую, он же взя чашу и начя рука его трястися и изрони чяшу и абие паде на землю и бысть яко мертв. Видя жи сиа людие страхом объяти быша и начаша его подоимати и видя его ничемь владеюща ни рукама ни ногама, ни могии что проглаголати и велиимь страхом объяти быша и забояшася поведати во обители. Но скоро похватив отвезоша его близ обители и покинуша яко мертве. Неции же от братии уведеша его тако яко мертва лежаще и пове||даша игумену и старцем. Они же скоро повелеша его в обитель принести и видеша его мало дышуща и ничемь владеюща и недоумеяся что ему сиа збыться. Игумен же хотя его покаяти никако же не допытася у него языка и сице лежа день и нощь. И абие проглагола немо с великою нужею нача просити прощения, яко, рече, не благословяся ходих в весь. И вся извести игумену и нача плакати и повеле собя нести к гробнице, идеже лежить тело преподобнаго игумена Иосифа и со слезами нача прощения просити, и не во мнозе времени нача ходити о дву пососех, бяше бо ему рука и нога ослабé и по мале времяни начя храмая ходити и языкомь нача глаголати медлено не яко преже и тако поживе в больнице || в покаянии и в слезах и преставися с миромь. 101 101 об. 102

О сыне боярьском Великого Новаграда

Ин некии от благочестивых великаго Новограда а именем Дмитрен, по реклу Выповскои, сеи разболеся на службе. Бе же болезнь его яко от великыя болезни нутри скорчитися, ни мало даде простретися, ни паки мало на ногу даде приступити но аки корчина воляяся и вопиа от болезни нутреныя, людье же его видя в таковеи велицеи нужи и болезны повезоша его к собе. Бе же путь их мимо обители Пречистыя и егда быша близ обители у святых врат, болныи повеле собя нести ко гробу преподобнаго. Бе же во время Божественныя литургия братиямь всемь зрящимь и дивящимся скорчению его, несоша бо его яко бре||мя дров и положиша его в гробнице у преподобнаго. Он же возвед очи свои к образу Пречистыя Богородица, молясь со слезами, призывая на молитву Иосифа и мало восклонився ста на ногу свою и поиде на праг церковныи и ту седе и моляся со слезами. И егда скончаше Божественую литургию и встав поиде сам в келию, мало поддержим и не во мнозех днех здрав бысть и не поеха к своимь, но постриженся во Святеи тои обители и наречен бысть в иноцех Давид и пребысть в молитвах и в молчании и в терпении до кончины живота своего, и тако поживе яко дивитися терпению его и отъиде с миром к Господу. 102 об.

О иерее Новгородьцком

Бе некии иереи инок Исаия, в Великом Новегороде у церкви Рожества Господа нашего Исуса Христа, на || владычне дворе, всегда ненавидя и злословя манастырь Иосифов. Позван же бысть архиепископ от царя и митрополита на Москву. Случися же и тому иерею с архиепископом поехати и нача болети велми на дорозе. Архиепископ же велел ему говорити, что бы ехал в монастырь Иосифов доколе оможет- 103

[1] Описка; следует читать «изыде».

ся, да опять бы ехал к Москве, он же никако же восхоте: пошли, де, мене к Москве, а в Иосифов, де, не хочю с тобою. И архиепископ отпустил его к Москве. Он же неослабно боля на Москве. Потом же нача ему легчати, он же начя наряжатися в Новгород ехати и велми разболеся тое ночи, начя вопити ночь всю, никакоже засну и нача кликати архидиакона, бе бо в одной избе: Господа ради, везите мя в Иосифов
103 об. монастырь. Архидиакон же скоро || притече к постели его и дивися: что, брате Исаия, не хотел еси ни слышати Иосифова манастыря, а ныне желаеши в Осифов манастырь. Он же нача глаголати: видех Пречистую в багряных ризах и глагола ми: о чем не хочешь в Осифов манастырь. И яз глагола Ей: аз, Государыни, и не знаю Иосифова манастыря. И Она же показа ми перстом: а во сеи Иосиф со Мною. И яз видех старец мал сед стоял за Нею. И тако невидим бысть от очию моею. И яз возопих: Господа ради везите мя во Осифов монастырь. Архидиакон же скоро тече к архиепископу и поведа ему вся поряду. Архиепископ же повеле его вести в монастырь. Он же игумену покаявся, исповедах и пребысть в монастыре две недели, благодаря Бога, с миром успе.

104 Житие и подвизи вкратце старца Касиана, рекомаго Босого, иже бысть во Иосифове монастыре, о нем же слышах преж мене бывших, иное же своима очима видех.

Сеи убо честныи старец родом града Переславля от родителеи православных, Козма бе имя ему. И егда дошед совершена возраста и бысть силою крепок и мужественен и сводворяяся с жывущими в царскои полате и его ради мужества и крепости и силы позна его и самодержець князь велики Иван Васильевич всея Русии. Иже и научи его, самодерьжца, праволучно стрелы пущати по знамени. И сего ради бысть от дерьжавнаго в чести и в брежении. И сеи Козма некогда раз-
104 об. суди суету ми||ра сего и честь и славы его и позна яко преходна суть и в небытие преходить и яко дым вскоре по воздуху исчезает. И прииде в монастырь к Преподобному игумену Пафнутию иже в Боровьске. Преподобныи же видя его, яко от усердьства от мира сего отбегша, постриже его во иноческыи образ и нарече имя ему Касиан. И бысть у старца в послушании. Преподобныи же зело любя его за его смирение и послушание и за великиа труды его. Старцу же Иосифу в та времена устав держащу, и видя его старець Касиан живуща житием крепкым, пребывая в посте и в молитвах, паче же в велицем послушании преподобнаго игумена Пахнутиа. И прилепися к нему духовною
105 любовью о Христе. Старец же Иосиф нача помышляти, дабы || опщее житие устроити, еже бе в келиах здравым и могущим не ясти, ни паки пити, или что снедно имети, но все бы трапезою и равностию довлетися. Такоже и одежа и обуща все бы имети обще, своего же никако не имети, но украшатися безоимением и равностию, яко же бысть и в апостолех, иже во мнозех телесех, яко едина душа, иже есть имение всемь равно, и телесное требование обще всем, еже не услажатися мира сего красотами, но имети в памяти еже о души попечение и како избыти муки вечныя. Сказа же сеи помысл и Касиану старцу и отвеща Касиян: «Бог и Пречистая Богородица твои помысл делом совершить
105 об. а яз с тобою же». И егда же преподобныи || игумен Пафнутие отъиде к Господу и понудиша на игуменство старца Иосифа. И паки Иосиф не преста помышляя дабы совершити свои помысл и бысть их о сем в совете седьмь и начяша его советникы понужати Иосифа дабы пре*шел рускыя обители и лучша изобрал ко спасению душам, а собя бы* нигде знаема не учинил. Игумен же Иосиф послуша их совета и взя с собою единого от советник своих старца Герасима, по реклу Черного. И проиде вся болшая обители, и не познаша его ни во едином монастыре. Егда же прииде на Бело езеро во обитель святаго великаго чудотворца Кирила. И полюби предание и закон еже предаде преподоб-

ный и узаконоположи. И како братия пребы‖вают по заповеди и 106
преданию святаго чудотворца Кирила и великою радостию духовною
возрадовася, яко обрете яже помышляше. И егда прииде на место,
идеже ныне Пречистыя обитель. И бысть знамение: освети молния
паче солнечнаго света. Солнцу же сияющу а воздуху светлу сущу,
бысть же сиа яко от полудни. И полюби игумен Иосиф место и начя
тружатися с немногою братиею и пребывая в великих трудах и посте
и в молитвах. Сеи же старець Касьян, о нем же нам слово, прииде на
другои год ко Иосифу и видя старца игумена Иосифа и с ним братию
в великих трудех стражуща и поревнова им духовною ревностию и на-
ча с ними тружатися и возложи ‖ на собя пансырь под свитку на наго 106 об.
тело и пекии хлебы на братию; правило же его бысть в келее —
6000 молитв Исусовых и тысяща поклонов. Егда же разсыпася пан-
сырь, он же возложи на собя вериги, тяшки зело и тако тружаяся и по-
стяся. И прииде ему помысл дабы четыредесять днеи не ясти, ни пити,
ни паки возлещи на ребрех. И сиа ему наченшу и пребысть тако дни
12 и изнеможе. И уведевшу сиа игумену Иосифу и пришед запрети ему
не тако, чрез силу тружатися, он же пакы чрез день вкушая хлеб и
воду, овогда же чрез два дни. И до толика тако тружаяся еже от очию
ему и свет омрачися. И в та времена бысть у него ученик старець
Иона Голова, по реклу Пушечников ‖ и тои вожаше его к пению. 107
И тако пребысть 30 днеи не видя, водим учеником. Видя же сия Иосиф
игумен и позна, яко от великих трудов ему и поста сиа бысть и паки
запрети великим запрещением. Он же послуша Иосифа и мало от по-
ста ослаби и оздраве очима. И паки по сем не во мнозе времени, впа-
де в немощь и отняшася у него ногы, яко не мощи ему ни ступити,
и тако ползая исполняше свою телесную нужу. И во един от то дни
лежащу ему и молящуся Пречистои Богородици и начаша звонити ли-
торгию, он же лежа взрев на образ Пречистыя Богородица; держа-
щаго[1] на руку Создателя всего мира Превечнаго Младенца, и просле-
зися и нача глаголати: о Пречистая ‖ Госпоже Владычице, Мати Бо- 107 об.
жиа, аще ми даси на ногах своих ходити, донели жив буду, никакоже
обую сапог на ногу мою, ни пакы шубу на грешное тело мое и до кон-
чины живота моего. И абие в тот чяс воста. И яко лежа тако и потече
скоро в Божественую Церковь и многы слезы точа, благодаря Пре-
чистую Богоматере. И тако нача ходити и до кончины живота своего
не измени обета своего, еже обещася Пречистои Богородици: яко же
лете, тако и зиме бысть и во единои ризе хождаше. Некогда же зима
бысть много мразна, яко и птицам зябнути. Он же никакоже не собя
что прибави, но тако терпя, глаголаша собе: терпи, грешныи Касиане,
терпи; горек мраз, но сладок раи и аще не ныне умрем, ‖ умрем же 108
всяко. И тако терпя до отпущениа Божественнаго пениа, аще бо в те
времена теплыа церкви не бе. И егда же в старости постиже его и
немощь, бе бо ему от роду 90 лет. И видя его братиа уже телом изне-
могша, сняша с него вериги и не хотяща ему. И сковаша в них чепи
ко кресту иже и доныне на церкви и над колоколы. И егда же он уст-
рабися от болезни повеле паки иныя сковати, но тяжки не потолику
и паки возложи на ся. И тако пребысть в них, тружаяся и до кончины
живота своего.

О крещении царя великого князя Ивана Васильевича всея Русии

И бысть егда родися державному великому князю Василию Ивано-
вичю всея Руси сын, царь и великии князь Иван Васильевич ‖ всея Ру- 108 об.
сии, дерьжавныи же государь всея Руси князь великии Василье возра-
довася великою радостию, зело бо о сем много лет моляся и постяся
и по монастырем великиа милостыня посылая. Бог же услыша молит-

[1] Ошибка писца; следует читать «держащую».

вы его. И егда получи желаемое, посылает старца Тихона Зворыкина во Иосифов монастырь с великим смирением к старцу Касияну, дабы принял от Святыя купели сына его, великого князя Ивана. Сиа же старцу Касияну слышавшу от старца Тихона, яко родися великому князю сын, бяше убо уже старец в велицеи немощи и в старости и скоро воста от постеля своея и став пред образом Божиим и воздаде благодарение и славу Богу и возрадовася духовною радостию, яко го-
109 сударь желаемое получи и земля Руская || не опусте и род православных цареи рускых не оскуде. И паки возлеже, нача радоватися и глаголаше: еще Бог Рускиа земля не забыл. Тихан же сказа ему приказ дерьжавнаго: яко велел тобе приняти от святыя купели сына своего, великаго князя Ивана. Он же усумнеся и рече: кто есмь аз и откуду, яко дерзнути ми на толикое дело великое, не мощно ми и помыслити, кто есмь аз грешныи. Видя же его старець Тихон ни мало уклонна, возвещаеть игумену Нифонту и всем преимущим старцем, сказа же им и прещение дерьжавнаго. И слышав сиа игумен и старцы таков приказ от боголюбиваго государя и милостиваго царя и с великим трепетом потекоша и начаша молити старца Касияна, еже не
109 об. ослушатися боголюбиваго государя, || он же послуша их и рече: буди Божиа воля. И егда прииде старець Касиан во град Москву и уведе государь его приезд. И того часа скоро сам дерьжавныи государь всея Русии приеде на подворие монастырьское. И егда оузре старца Касьяна и снем царскыи венець со главы своея и поклонися, глаголя: честныи старче Касьяне, кланяюся тобе на твоих великих трудех, еже в толицеи старости и немощи не ослушася нашего слова и бысть ми сопричастник радости моеи. И ныне тобе челом бию; приими от святыя купели во святем Крещении на руки своя Богом дарованнаго ми сына Ивана, ваших ради молитов. Старец же Касиян слышаша сиа и рече: буди, царю дерьжавныи, Божия воля и твоя, государя всея
110 Русии. || И посла его князь велики с великою честию и бреженьем с сыном своим великим князем Иваном в честную святую обитель Живоначальныя Троица великаго чюдотворца Сергия. Игумен же бысть тогда во Святеи тои обители старец Иасаф, еже и бысть митрополит после. Егда же крестиша царя великого князя Ивана Васильевича всея Русии и прият его от святыя купели старец[1] Касиян и даде на руки отцу его великому князю Василью Ивановичу всея Русии самодерзцу. Боголюбивыи же великии князь прииm сына своего у старца Касьяна великою радостию, что желаемое у Бога получил. И егда же приехаша во град Москву, что же боголюбивыи и милостивыи отець его князь великии Василие Иванович всея Русии от великиа радости на многых победных милость показа — овех от казни смертныя свободи, а инех ис
110 об. темницы пусти, и во вся монастыри посла милостыню || и во всем граде Москве бысть благоденьство и радость неизреченная и не токмо же сиа бысть на Москве и во всеи Русскои земли[2]. Старца же Касьяна великому чрежению (брежению? — *Ред.*) и чести сподоби и великими дарованми одари и отпущаеть его во своя. И после того поживе старец Касьян полтретья года и отъиде с миром к Господу. Бысть же всех лет от рожения его 90 и 3. Богу нашему слава ныне и в бесконечныя веки веков. Аминь.

И бысть некогда загореся кровля иже на трапезе, древяныи верх. И егда зело разгореся и воста велик ветр и нача пламень клонити на келиа, иже близь трапезы стоят. И бысть толик жар, яко вмале не
111 заняшася келии пламенем. Мне же в та || времена лучися быти в кела-

---

[1] Начиная со слова «старец», текст написан другим почерком и другими чернилами — по трем соскобленным строкам и по нижнему полю.

[2] Далее текст соскоблен до слова «старец». Различается прежнее слово «архимандрит».

рех и зрящу ми толику беду и не домышляхся, како пособити и текох скоро к старцу Касьяну и падох пред ним и начах молити его со слезами, дабы помолися Богу и Пречистои Его Богоматери. А ему стоящу у двереи в кельи своеи и обратився ко образу Пречистыя Богородица, держащаго[1] на руку Своею Превечнаго Младенца, иже стоит в келии его и рече: «Пречистая, Пречистая, возлюбила Еси место сие, попусти же наказание с милостию, и сотвори достоино», и прослезися. И обратився ко мне и рече: «не боися, не оскорбит нас Пречистая выше нашия меры». И абие в тои час обратися пламень на другую страну и паки, начя || пламянь вихром витись вверх, инаго ничего не повреди 111 об.
и тако паки и погасе о собе.

О преставлении старца Касияна Босово

Благородному Христолюбивому государю великому князю Василью Ивановичю всея Русии самодержцу Пречистыя обители Иосифова монастыря грешныи чернець игумен Нифонт, со священники и з братиею челом биет. Прислал еси, государь, ко мне, к своему нищему, велел отписать, коим обычаем старца Касьяна не стало. И дал Бог, государь, по житие его и конец христианьскои. День за десять и болши до преставления его мало понемог. А в суботу мясопустную по меня прислал, велел себе покаяние проговорити, а сам старец Касиян за мною говорил слово в слово. И прочее извещение в совер||шенне разуме. И все 112
правило ему отправили причастное. И егда прииде священник со Божественным Таинством и Касиан стретил Святая в сенех и Божественных Таин причастился со страхом и радостию. И потом, с пятка на суботу сырные недели паки причастися Божественных Таин. И после того устрабися и неции от братьи начаша к нему приходити, желающе получити от него благословения и прощения. И он с ними беседоваше кротко обрадованным образом когождо нас о скорби и утешая и во время вечерняго собрания в неделю повеле у собя говорити вечерню и потом повеле начати правило на исход души. И на втором кануне третьеи песнь и дух Богу предаде. А яз тебе, государю, с священники и з братиею все собрне челом бием. И должни || Бога молити о твоем 112 об.
здравии и спасении и о твоеи благовернои и великои княгине Елене и о вашем сыне и о нашем благоверном князе Иване Васильевиче.

В лето 7040, месяце февраля 11, на память святаго священномуче- 113—
ника Власья, в неделю сыропусную в десятыи час дни преставися 113 об.—
старец Касьян Босои, восприемник от святыя купели в святем крещении царя государя великого князя Ивана Васильевича всея Русии самодержце[2].

Список с грамоты вел. кн. Василья Ивановича старцу Иосифова 113 об.
монастыря Тихону Ленкову с просьбой уговорить старца Касьяна быть 114
восприемником его сына, 1530 г. (7038) августа 25 день.

Список с двух грамот великого князя Василия Ивановича старцу 114—
Касьяну с просьбой о молитвах. 115

Список с грамоты великого князя Василия Ивановича в Иосифов 115
монастырь с просьбой прислать оставшиеся кресты после умершего старца Касьяна (1532 г. (7038), 4 марта). Далее лл. 115 об.— 118 — чистые.

Слово надгробное преподобному игумену Иосифу, сказание мало 119—
о житии его, откуда и кто бе[3]. 138

Старца Иосифа о велможах[4]. 139—
143

---

[1] Следует читать «держащую».
[2] Данное известие написано другими чернилами.
[3] Издано: Надгробное слово преподобному Иосифу Волоколамскому ученика и сродника его инока Досифея Топоркова. М., 1865 (изд. Невоструев).
[4] Издано в приложении к кн. Смирнова «Древне-русский духовник».

143 — 146 Послание Иосифово о черньце ростригшемся[1]...

147 об. От Божественыя лествице.

147 об.— 153 об. Послание к некоеи княгине вдове...[2].

154— 155 Преподобнаго отца нашего игумена Иосифа еже о Христе отцомь и братиам моим[3]... (листы 155 об. — 159 — чистые).

159 об. — 171 Творение старца Фатея, ученика великого старца Касияна Босово и составив Фатеи сию слоужбу[2]. И известно оучинил преосвященному Макарию митрополиту всея Русии. Великии же светильник вселеньскии учитель преосвященныи Макареи митрополит воззрев сию службу и благословил старца Фатея в кельи по неи молитвовати и до празднования соборного изложения.

160— 171 об. Служба на 9 сентября, преставление преподобного Иосифа (стихиры и канон) [...]

172 Преставися раб Божии старец Фатеи, ученик великаго старца Касиана Босово в лето 7062-го, месяца марта 9, на память святых великомученик 40 иже в Севастии на 6-м часе дни в пяток на 5-ои недели святаго поста, а того же дни на 5-м часе его перед преставлением и причашали Пречистых и Животворящих Христовых Таин. И по причастии Святых Таин на преставлении и образ Пречистые Богородицы с Превечным Младенцем поцеловав душу свою в руце Богу предасть.

172 об. Сеи честныи старець родом града Киева, от православных и благородных родителеи, Феодор бе имя ему. И егда князь Богдан Путивльскыи жил на своеи вотчине, во граде Путивле. И в те времена сеи Феодор служил князю Богдану Пути‖вльскому. И добродетельнаго ради его нрава, князь Богдан у своего сына князя Владимера повелел дяткою ему быти. Егда же великого князя Ивана Васильевича всея Русии самодержца посланием воеводы с воиском взяли град Путивль[4], тогда со князем Богданом и з сыном его князем Владимером. И с прочими и сего Феодора плениша. И по великого князя велению, у Юрья Ивановича Замятнина жил сеи Феодор неколико лет. Видя же Юрьи Иванович его добронравие и держал у собя его не безчесна. Егда же сеи Феодор приnде в монастырь к преподобному игумену Иосифу, иже на Волоце. Преподобныи же видя его яко от усердьства от мира сего отбегша, постриже его во иноческии образ и нарече ему имя Фатеи.

173 И даст его под начало ‖ старцу Касиану Босому и бысть у старца в послушании. Преподобныи же Иосиф зело любя его за его смирение и послушание. Уведав же Юрьи Иванович Замятнин, что пострижеся сеи Феодор в Осифове монастыре, часто посылаше ему милостыню и грамоты с великим смирением и челобитным молением, прося от него, чтобы его посещал писанием полезнаго наказаниа на спасение души. Желаше бо от Бога Юрьи за святыя церкви и за православную веру кровию венчатися и по его желанию еже и бысть. Слово же мне предлежит о чюдном том старце. И жил в Пречистои обители в Осифове манастыре, постригшись Фатеи, неисходно до преставлениа своего полпетадесять лет, в великих подвизех духовных и в воздержании, сначала и до пре‖ставлениа своего не изменил правила своего келеинаго. Правило же его бе: в день, да в нощь по 4 каф(измы), да по два кануна переменные, да статия Евангелиа, да шестьсот Исусовых молитв, а седьмое сто молитв Пречистои глагола сице: Владычице моя, Пресвятая Богородица, помилуи мя грешнаго, да триста поклонов да нефимон, да полунощницу. Прочее же время упражняшеся на прочитание Божественнаго Писаниа и на рукоделие. Сна же приимаше в нощь

---

[1] Издано в «Посланиях Иосифа Волоцкого». М. — Л., 1959, с. 145—148.
[2] Издано там же, с. 179—183.
[3] Издано там же, с. 238—239; названо «Послание старцем о хмельных напитках».
[4] На поле приписано тем же почерком: «лета 7008» (1500 г.).

и в день всего три часы, или четыре, на земли без постели лежаше, иногда же и на ребрех не лежаше, но сидя в предреченныя часы числа сна приимаше. К соборному же пению с великим тщанием к началу хожаше, и на крылосе — с великим раденим стояше || и много лет 174
устав держал с великим от Бога дарованным ему разсужением. И таково бе тщание его к трудом. Некогда в хлебные ходя написал Евангелие сполна совсем в двенадцать недель. А в ыное время без службы пребысть и написал Евангелие в девять недель, такоже совсем сполна. А в правиле келеином никако же собе ослабы не давал. Прочих же книг Евангельев и псалтирь и четиих много преписал, иже и до ныне в обители Пречистои в Осифове монастыре, трудолюбное его списание. В кельи же кроме келеиные нужи и рукодельные снасти отнюдь стяжания не имел, разве книг. И не услажашеся мира сего красотами и не желаше стареишиньства или подстареиши||ною быти. Егда же кто 174 об.
вражьим навожением, сатониным деиством разгордяся, оскорбляше его. Он же сердечным воздыханием и многыми слезами моляше Всемилостиваго Создателя всего мира Бога и Пречистую Богоматерь и призывая на помощь молитвы великих Чудотворцев и святаго преподобнаго старца Иосифа, еже даровати ему терпение и вменяше собе скорбь от человек в великое посещение от Бога. Человеческыя же помощи ни мало не искаше и на отмщение не поучашеся, еже клеветати брата своего. Пищею же довлелся трапезною вкупе з братиею, но и се с великим воздержанием. Егда же прихожаше Святая Четыредесятница и Святая Страстьная || неделя, тогды наипаче от духовныя теплоты тру- 175
ды к трудом прилогаше. Прочие же подвизи его и труды, и сердечное воздыхание и слезы како могу исписати, подлинно от простоумиа моего? Но Бога ради, отцы и братиа и господие мои, не позазрите худоумию моему и грубости, да не будеть в подсмеяние написание се недостоинаго и худаго и грубаго черньца Васияна. Что есми дерьзнул написати отчасти себе на воспоминание, о чюдном том старце Фатее пребывании и подвизех духовных, не ему похвалу поставляя, но укоряя свое непотребство и окаянную леность. Чюдныи бо сеи старец не тре-
боваше и тогда человеческыя похвалы егда жил во вре||менном сем 175 об.
веце, но желаше единыа от Бога милости и похвалы. Или кто помолвит, что яз тщеславяся писал себе в похвалу, что яз таковаго старца ученик? И мне то стытко и помыслити от великого моего раслабления, занеже яз своим злонравием и слабостию в лености пребываю, аки свиниа в кале воляюся, в непотребьстве и во сне препровожаю дни своя, мучим бысть совестию своею, что есми от добраго древа веть непотребная отросла. Но и свиниа лучши меня, понеже по устроению Божию живет, в какои ея Бог статии устроил в тои и пребываеть. А яз от Бога человек устроен и почтен есми от Бога всем, а нимало по заповедем Божиим не шествую своим чином, от Бога дарованным на спасение || душе, но пребываю аки скот бесловесной, нимало под- 176
визаюся о своем спасении. Да некли прочет сия ужаснуся и воздохну, вспомянув собе чюднаго сего старца подвизи и злостраданиа, слезы же и терпения и прежде смерти умертвие в трудех о Христе Исусе, Господе нашем, Ему же слава ныне и присно и в бесконечныя векы. Аминь.

Старца Фатея ученик Исаия поведа. Некогда рече, не за долго время до преставления старца Фатея, против недели, учали звонить в будилнои колокол ко всенощному. Аз же из задние кельи пришел в прежнюю келью благословитися у старца Фатея поити к всенощному. Свещник же у него горит, бяше бо старец против всенощнаго мало сна приимаше, но оупражняшеся || на молитву и прочитание Бо- 176 об.
жественных писании. И видех старца обрадованым образом и слезны очи имущу. И нача поведати мне: возлег есми приопочинути и видех во сне Жену в багряных ризах пришед в келью ко мне и глагола:

«Фатеи, даи из за пазушия жемчуг от». Аз же с великим страхом трепеща глаголах Еи: «нет, Госпоже, у меня жемчюгу». Она же рече ко мне: «есть». Аз же простроx руку в пазуху и обретох и дах Еи полну горьсть жемчюгу. Она же рече: «еще даи». Аз же паки обрав с полгорьсти еще в пазухе жемчюгу и отдах еи. Ана же паки рече: «даи еще». Аз же поискав в пазухе и не обретох и рекох с великим трепетом: «толко, Госпоже». Ана же рече: «днесь у нас же будеши». Аз же
177 от великого страха пробудихся, и ди‖влюся необычному видению и ныне бо от великого страха еще трепещет ми сердце. Запрети же ученику своему никому же того поведати, зело бо любяше его за великое его смирение и послушание и не скрывашеся от него: Рече же ему и се: «аще слягу и мне не вьстати». И поиде ко всенощному едва на великую силу, бяше бо от великого воздержания и подвигов и старости изнеможе телом. И пришед после утрении, и от того дни и изнемог и к церковному пению ходити. Словословие же Божие изо уст его безпрестани исхожаше и до последняго издыхания с великою паметию. Сия же Исаия поведа после преставления его.

Того же старца Фатея ученик Феодосеи поведа: некогда, рече, при-
177 об. идох ‖ в келию после соборнаго пения не за многими деньми до преставленна старца Фатея и обонях в кельи великое благоухание, яко же бысть доволно бывает кажение с ладану. И вопросих брата своего Арсения, бе бо Арсении у старца брежения для пребывал, и егда будет кадил, бе бо старець велми изнемог. Он же глагола: и яз слышу благоухание то, а кажения не было, и огня в кадилнице не бывало. И абие по мале преста благоухание. Се же бысть, рече, и не в одно время слышах в кельи благоухание перед преставлением его и без кажения. Сия же слыша яз непотребныи Васиян и написах себе, умегчевая ниву сердца своего злонравие, поминая старца подвизи, и не
178 желание мира сего наслажения для будущих вечных ‖ благ наслажение, идеже праведнии ликоствуют, еже око не виде и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыде Божие уготование любящим его и творящим волю его. Яко же не мощно алчущому не помянути хлеба, сице не мочно спастися, иже исхода и суда не поминающему.

178— Старца Фатея, ученика великого старце Касияна Босово собрано от
184 Божественных писании, зело полезно, еже не сквернословити языком всем православным христианам, паче же нам, иноком...[1]

184— Лето 7060-ое, апрель
186 По цареву великого князя слову Иоанне Васильевиче всея Русии, дана выпись Ондрею Бересневу да хозяину Тютину о том, что не ве-
184 об.— лено священническому и иноческому чину по священным ‖ правилом
186 и по соборному уложению в корчмы входити...

187— Зри. Спросил мя еси, почему Кирилова монастыря старцы Иосифо-
190 об. вых старцов не любят[2]...

191 Что ж много глаголати или писати святаго и преподобнаго чюдотворца Иосифа чюдеса и исправлениа, яже при животе его и по смерти, но и преже пришествия его на святое место сие Человеколюбивыи и Всесильныи Бог показа яко на сием святом месте прославитися Святому его Имени, яко же поведа ми некии земледелец, именем Жук много лет живущу ему на сем месте, яко же рече 100-летен сыи[3].

---

[1] Три точки указывают, что текст продолжается далее.
[2] Издано в «Посланиях Иосифа Волоцкого». М., 1959, с. 366 — 369.
[3] Текст на л. 191 написан скорописью XVI в., более светлыми чернилами.

ИЗ ДРЕВНИХ СОКРОВИЩ ЭФИОПСКОЙ ЦЕРКВИ

Всеправославное совещание в Аддис-Абебе (Эфиопия) в августе 1971 г. положило начало изучению источников Древних Восточных Церквей, отражающих их духовное богатство (см. постановление Священного Синода Русской Православной Церкви в «Журнале Московской Патриархии», 1971, № 11). Редколлегия «Богословских трудов» решила поместить в настоящий сборник этот перевод «Жития преподобного Яфкерана Эгзиэ» по рукописи № 56 собрания д'Аббади Парижской Национальной библиотеки [1], изданной И. Вайнбергом [2]. До этого издания «Житие» было известно по краткому переводу, опубликованному Б. А. Тураевым в 1906 г., ставшему теперь библиографической редкостью [3]. И перевод Б. А. Тураева, и издание текста И. Вайнберга сопровождались научным разбором этого памятника, поэтому здесь отмечаются лишь те стороны интересного и оригинального памятника, которые не рассматривались предыдущими исследователями.

Что касается жанра этого произведения эфиопской агиографии, то, хотя он и называется «Житием», вряд ли его можно считать таковым в строгом смысле этого слова. Скорее это сборник повествований о деяниях, совершенных преподобным Яфкерана Эгзиэ, которые автор постарался расположить в хронологической последовательности, не всегда, впрочем, им соблюдаемой. В эфиопской агиографической литературе существует два рода повествований о святых — Жития и Чудеса. Рассматриваемое произведение скорее следует отнести к Чудесам, нежели к Житиям. Более того, есть основания полагать, что наряду с этим произведением о деяниях преподобного Яфкерана Эгзиэ существует (или существовало) и его Житие, потому что упоминание о нем есть в другом памятнике эфиопской агиографии — в «Житии матери нашей Валатта Петрос» [4]. Упоминание это такого рода: «Ибо заповедано в деяниях отца нашего Яфкерана Эгзиэ, чтобы не входила женская тварь на этот остров». Здесь имеется в виду остров Мэцле на озере Тана. В повествовании, рассматриваемом нами, о таком запрещении не говорится ничего. Поэтому вполне возможно, что под «деяниями отца нашего Яфкерана Эгзиэ» подразумевается какое-то другое произведение, нам неизвестное, может быть его «Житие».

Автор разбираемого произведения остается анонимным, что вообще характерно для литературы эфиопского средневековья. Хотя в конце «Жития» упоминается имя некоего Фомы, но считать его агиографом, а не простым переписчиком или владельцем рукописи у нас нет оснований. В своем произведении он не приводит ни одной хронологической даты, но по упоминаниям в повествовании имен светских властителей и духовных иерархов Б. А. Тураев определяет время жизни преподобного Яфкерана Эгзиэ приблизительно периодом с 1290 г. по 1350 г. У нас нет причин подвергать сомнению выводы маститого ученого, тем более, что противоречий исторического характера в рассматриваемом произведении не замечено. Обилие чудес не должно удивлять читателя. Во-первых, по своему жанру данное произведение принадлежит к Чудесам, и уже одним этим объясняется преимущественное внимание к ним агиографа. Во-вторых, не следует забывать, что в Эфиопии вплоть до самого последнего времени не существовало официальной канонизации местных святых, и чудеса, творимые святыми, наряду с «заветом» святому, который обычно выражен евангельскими словами Спасителя, служат едва ли не единственным формальным обоснованием святости. Имеется такой «завет» и в повествовании о чудесах преподобного Яфкерана Эгзиэ. Если же в описании «завета» и чудес святого автору повествования не всегда удается, на взгляд современного читателя, соблюсти вкус и меру, то на этот счет у всякой эпохи существовали свои представления.

С точки же зрения церковной истории Эфиопии этот памятник проливает новый свет на раннюю историю развития эфиопского озерного монашества, одним из основателей которого был и преподобный Яфкерана Эгзиэ. Здесь следовало бы указать на то, что история озерного монашества, т. е. многочисленных монастырей и обителей, расположенных по берегам и на островах озера Тана, чрезвычайно слабо изучена. А, между тем, роль его в истории Эфиопской Церкви была немаловажной. По данным Краткой Хроники, изданной Р. Бассэ [5], заселение монахами островов и побережья озера Тана относится к периоду гонений на Эфиопскую Церковь со стороны царя Амда Сиона (годы царствования 1314—1344), когда она осудила многоженство царя. Таким образом, с самого своего образования озерное монашество было оплотом наиболее твердой и принципиальной части эфиопского духовенства, смело выступавшего

---

[1] M. Chaine. Catalogue des manuscriptes éthiopiens de la collection Antoine d'Abbadie. Paris, 1912.

[2] «Orientalia christiana analecta», t. 106.

[3] Б. А. Тураев. Некоторые жития абиссинских святых по рукописям бывшей коллекции d'Abbadie. «Византийский Временник», СПб., 1906, т. XIII, № 2, с. 252—285.

[4] Acta S. Walatta Petros. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, ser. II, t. 25. Paris, 1926.

[5] R. Basset. Etudes cur l'histoire d'Ethiopie. Journal Asiatique, Paris, 1881, t. 1, pp. 324 et 413.

против царских беззаконий и подвергавшегося за это гонениям, которые зачастую принимали самые жестокие формы. Три столетия спустя, в XVII веке, именно из среды озерного монашества вышли бесстрашные ревнители древней веры, резко выступившие против всякой попытки царя Сисиния насадить в стране католичество, такие, как авва Фатла Селласе, Валатта Петрос и другие. Как мы видим, озерное монашество выделялось среди эфиопского духовенства не только и не столько своим географическим положением, сколько тенденцией строгого следования вере отцов. Отразилась эта тенденция и в настоящем повествовании.

Формально озерное монашество относилось к Дабра-Либаносской общине, к которой относилось и придворное духовенство, потому что основатели его — святой Филипп Дабра-Либаносский и преподобный Яфкерана Эгзиэ Гугубенский возводятся в «духовных родословиях» к основателю Дабра-Либаноса — святому Такла Хайманоту, первый — непосредственно, как ученик этого святого, а второй — через Мадханина Эгзиэ, или Адхани. Однако сами островные монахи, признавая авторитет Дабра-Либаносской обители, претендовали, тем не менее, на известную автономию, или, по выражению Б. А. Тураева, на «ставропигиальность и независимость от Дабра-Либаносской организации»[6]. В данном произведении это выразилось в том, что на смертном одре преподобный Яфкерана Эгзиэ завещает своим ученикам «не искать себе другого наставника, кроме митрополита», говоря о себе: «Я же не искал другого наставника». Тут же он говорит и о своем «учении» и «уставе», который просит сообщить митрополиту. Определенная независимость самого Яфкерана Эгзиэ от Дабра-Либаносской общины отразилась и на его отношениях с нэбура-эдом, т. е. благочинным, когда преподобный отказался подчиниться благочинному, и лишь после длительных несогласий «стали они дружны, как Давид и Ионафан». Надо сказать, что стремление к духовной независимости у преподобного Яфкерана Эгзиэ было весьма основательное. В период постоянных столкновений между светской властью и Церковью, которую возглавляла Дабра-Либаносская обитель, частые разногласия кончались в конце концов взаимными примирениями и сопровождались некоторыми взаимными уступками. Поэтому Яфкерана Эгзиэ вполне обоснованно опасался доверить свою паству кому бы то ни было, кроме высшего церковного иерарха в стране, т. е. митрополита, чтобы интересы веры не были бы принесены в жертву конгрегационной дипломатии. Те же обстоятельства, вероятно, побудили преподобного Яфкерана Эгзиэ озаботиться составлением и своего «учения» и «устава». Не имея возможности ознакомиться с «учением» Яфкерана Эгзиэ, относительно устава, судя по данному повествованию, все же можно предположить с определенностью, что это был устав общежительный. И нужно сказать, что нива преподобного Яфкерана Эгзиэ продолжала приносить свои плоды и в XVII веке, так как тогдашняя видная представительница озерного монашества — Валатта Петрос придерживалась строгого общежития. Что же касается отношения Валатты Петрос к Дабра-Либаносской общине, то она, признавая себя и своих монахинь «чадами отца нашего Такла Хайманота» и распространяя на них «завет Такла Хайманота» относительно смерти от мора, в монастырской организации ссылалась на «устав Яфкерана Эгзиэ». Таким образом, влияние этого преподобного на озерное монашество оказалось длительным и прочным. Для более подробного и основательного исследования характера этого влияния необходим, разумеется, более обширный материал, нежели имеющийся в нашем распоряжении, такой, как собственно «Житие» преподобного Яфкерана Эгзиэ или другие сочинения, вышедшие из-под пера озерных монахов.

День памяти святого Яфкерана Эгзиэ по эфиопскому Синаксарю приходится на 19-е число месяца Тэра, что соответствует нашему 27-му января.

Архиепископ Волоколамский Питирим,
член Межправославной богословской комиссии
по диалогу с Древними Восточными (нехалкидонскими) Церквами

[6] Б. А. Тураев. Ук. соч., с. 283.

ЖИТИЕ ЯФКЕРАНА ЭГЗИЭ

Во имя Отца и Сына и Святого Духа, Единого Бога. Начнем с по- 1
мощью Господа нашего Иисуса Христа написание истории, и борения, и трудов и воздержания не только от пищи и воды, но и от речей суетных, погибельных для души, и воспомянем сугубость терпения его, творимого им явно для людей. А творимое тайно — кто знает, кроме Творца! И поведаем мы изрядство отца нашего, изрядного деяниями аввы Яфкерана Эгзиэ, не достигая и половины половины, а лишь доступное языку и видимое очам, как гласит притча: «Было море, неизведанной долготы и широты, глубины и ширины; и прилетела птица, по имени Эвит, самая малая из всего птичьего рода, прилетела и испила от этого моря». О возлюбленные мои, разве убыло моря от пития птицы? Так же не убудет и не завершится житие этого отца-отшельника, звезды евангельской, главы звезд светлых, мягкосердечного, готового пролить слезу из очей своих ради любви к Богу, сострадавшего ко всем, от человека и скота до червей.

И ныне скажем мы: не достойны мы отверзать уста наши для восхваления чудес великих, сотворенных по молитве твоей святой, о отче Яфкерана Эгзиэ! О чада Церкви христианской! Все слушающие это житие будут избраны и сохранны. Встаньте и внимайте ушами духовными, а не ушами плотскими, внешними. И когда говоришь ты спящему один || раз, и два, и три, то, проснувшись, спрашивает он тебя: 10(2)
«Что ты сказал?» Так же и безумец, мне подобный, может спросить, услышав это житие: «Зачем написано это житие, бывшее не в наши дни?» Слушай же, бедный разумом, подобный мне. — Разве мы писали, когда пребывал отец наш во плоти, дабы прославить его, а не когда он упокоился? Как сказал Соломон: «Поминовение праведных пребудет во веки, поминовение праведных — в прославлении, вознесется рог их во славе». Разве его история хуже истории одного из отцов наших, по имени авва Хор, который ел в путешествиях и чья история написана! Неужели не писать нам житие того, кто пребывал в воздержании день и ночь! Неужто ты полагаешь, что хуже отец наш, нежели прославленные прежние отцы. О возлюбленный, не думай так и не уподобляйся сомневающемуся и клевещущему на Духа Святого и противящемуся рабам Божиим. Говорят апостолы: «Не чтущий мучеников не уподобится им». Разве ты подвергаешься проклятию, слушая это слово? Прибегни к молитве его и ревнуй деяниям его, если можешь. О братья мои, что слаще любви к Богу. Презрел он мир сей, дабы обрести другой, заключил он уши свои, дабы не слышать речей суетных, закрыл он очи свои, дабы не видеть пустое, желая видеть лик Иисуса, Жениха Небесного, дабы слышать слова Его откровения сладостного. Оставил он разговоры с людьми, ибо пленила его любовь к Богу. Ибо посылает нам Бог провозвестников благих. Как сказал пророк: «Не оставит Бог землю без иереев и праведников». И мы скажем, как пророк Исаия: если бы Бог Саваоф не оставил семени нашего, было бы с нами как с Содомом, погибли бы мы как Гоморра. Мы превозносимся ими словами Саула благовонноязыкого, говоря: есть у нас мученики, что окружают нас, подобно облаку. И также воистину есть у нас авва Яфкерана Эгзиэ, который молит за нас, но не за нас одних, но и за весь мир, за царя || и за митрополита, дабы дал Он веры пра- 12(3)
вославной христианам сохранение, язычникам обращение и даровал всем тварям щедрость и милость.

Возвратимся же к прежнему повествованию, ожидающему нас, и поведаем все от рождения его.

Аулогсон Гирйос, Иисус Христос, Сын Бога Живого, отверзи мне уста и ниспошли на меня благодать Духа Святого, вещавшего в пророках и умудрявшего учеников и все собрания Церкви христианской, исправлявшие путь Слова Истинного. А мне внуши житие и красу изрядств блаженного аввы Яфкерана Эгзиэ, раба Твоего, да будет оно приобретением, и утешением, и пользой для слушающих верующих, которые опираются на молитву пречистых.

И был один человек в стране Эфиопии в одной из областей провинции Тигре, называемой Хагарай, праведный, богобоязненный, по имени Габра Иясус (раб Иисуса). И жена его была из той области, раба Божия по имени Евфимия. И оба они были самыми праведными и верующими из всех людей, весьма богатые, славные родом и странноприимные. И не было у них детей, и жили они в печали, молясь Всевышнему. И ходили они в церковь христианскую, называвшуюся Хамлё, и Бог, да будет благословенно имя Его, услышал их молитву и внял их просьбе, и дал им сына чистого. И назвали они его именем Яфкерана Эгзиэ (возлюбил нас Бог) ради того, что была услышана просьба их сердца. Уразумейте же, возлюбленные мои, ибо Анна, жена Элькана, родила Самуила и отдала церкви христианской. Так же (поступила) Анна, мать Девы Марии, и Феодосия, и Маркиза, мать Габра Крестоса (раб Христа). Братья мои, зрите пользу моленья! И Господь наш сказал в Евангелии: «Молите и дастся вам». И после того, как закончился срок очищения, отнесли младенца в церковь христианскую и крестили его по закону крещения. И когда младенцу ис-
14(4) полнился год, прибыл ‖ митрополит авва Иоанн из страны египетской. Тогда взял отец младенца и принес к митрополиту. И когда тот увидел его, приказал приблизить его и благословил младенца великим благословением. И взял его (отец) и возвратил в лоно монастыря, называемого Хамлё. И затем, когда пришло время учения, отвел его отец к наставнику, и научился он Псалтирю Давида, и чтению святых Писаний Божественных, и писанию пророков и апостолов, и толкованию их, и всему относительно Христа, и служил он брату своему, монаху, верной службой.

И однажды пошел он рубить дрова, и спустился на него Дух Божий, как пламя огненное, охватил его всего, и пребывал он без чувств. Как сказал Сутаэль (Ездра): «Тяжко давит на грудь мое познание. Мудрость возведет себе дом и языки младенцев соделает правогласными». И апостолы говорили: «Спустился на нас Он в чертоге Сионском, как языки пламени огненного, и возвестили мы величие Господа на языке каждой страны». И этому дитяти святому возвестил Дух Святой всякое слово Божие, и уразумел он, и стал премудрым сугубо.

И затем, когда завершил он все учение свое, навел его Святой Дух на мысль стать диаконом. И пошел он к митрополиту, и принял рукоположение диаконское, и вернулся к наставнику, и облачился в схиму монашескую, которая есть подобие ангельское. И затем стали побуждать его две мысли, глаголящие: «Иди в Иерусалим или на озеро Азаф». И сделал он два жребия и положил на табот, и выпал жребий (идти) на озеро Азаф. И простился он с наставником своим абуной Адхани, и отпустил тот его от себя. И не взял он ничего ни из дома наставника своего, ни из дома отца, ни родичей, кроме посоха единого. Как сказал Соломон: «Из всех богатств мира лучше всего посох праведника». И еще сказал он: «Не завидуй богатству грешных, узришь ты, как погибнут они».

16(5) И пошел он, и пришел на остров Сана, обитель Кирика, во ‖ дни царя Амда Сиона, когда нэбура-эдом (был человек) по имени Арганон-

И тот силой запретил ему прийти на остров из страха пред Занакмэром, наместником Годжама. И заночевал он, опечаленный, на берегу озера. А наутро прослышал тот, что богобоязнен он, позвал его, и допустил, и приветствовал, и отвел ему отдельную келью. И увидел святой Божий благовоние жертвенника обители, и возрадовался сугубо. И сказал он нэбура-эду: «Прикажи служить мне при ризнице, ибо дал мне Бог способность к этому». И сказал ему нэбура-эд: «Да даст тебе Бог силу вместе с исполнением». И пребывал он, служа Церкви христианской со старанием великим.

И затем послал царь, дабы принесли ему табот из обители Сана, ибо желал он идти на войну. И принесли, и доставили ему табот, освященный во имя Кирика. И взял он его, и пошел на войну, и победил изменников, народ вражеский, силою Иисуса Христа, Бога Кирика. И возвратился он в радости во дворец свой, и поставил табот в алтаре придворной церкви Мартула Пясус (Алтарь Иисуса). И иереи облекли этот табот златыми пеленами. И пребывал он там недолгое время, и приказал он вернуть его в обитель Сана. И дал царь новые пелены, и облек его златыми пеленами, и отдал табот, и вернул его в обитель. А иереи царской церкви, когда лишились златых пелен, сказали царю: «Эти златые пелены пребывали (здесь) со времен твоего отца и до сего времени, и ничто не сравнится с ними во всем дворце твоем!» И тогда послал царь диакона в обитель Сана, сказав: «Верните мне златые пелены табота Иисусова из моей церкви дворцовой, которые пребывали (там) от дней отца моего и до сего дня, а я дам вам замену». И прибыл посланный в обитель Сана.

А авва Яфкерана Эгзиэ сказал ему: «Когда пребывал я в ризнице, пришел || ко мне ребенок малый, облаченный во свет, с венцом свет- 18(6)
лым на главе и с крестом светлым в руке. И когда увидел я его, вострепетал и пал ниц. И тогда поднял он меня, и взял меня за руку и сказал мне: «Не бойся, иди, скажи посланцу царскому: не забирай златых пелен, ибо явился я к господину твоему, царю, и сказал: «Зачем послал ты забрать златые покровы, что в обители моей? Разве возлюбил ты златые покровы более меня? Лучше бы ты еще прибавил (а не отнимал)». И когда сказал я ему это, послал он тебе вослед второго посланца, сказав: «Оставь эти златые пелены». Вон идет он, коль ты не веришь!» И сказал я: «Кто ты, господи?» И сказал он мне: Я—Кирик. И услышав, возрадовался я, и приветствовал его, и облобызал ноги его святые. И сказал он мне: «Иди быстро, а я буду сторожить (вместо тебя) пока ты не вернешься». И тогда встал я и пришел к посланцу царскому, и отозвал его в сторону одного, и рассказал ему все, что сказал он мне, а он не поверил мне. И сказал он мне: «Я подожду пока придет этот посланец, правда ли это?» И сказал я ему: «Что мне до того! Я тебе сказал, удостоверься сам!» И возвратился я в ризницу, и нашел там ребенка, пребывавшего там охраняя (ризницу). И сказал он мне: «Пришел этот второй посланец и передал послание господина своего, царя. И прежде чем выйдешь ты от обедни, спросит тебя этот человек. А ты скажи ему: Передай господину твоему, царю, вот что — сделал ты, что было приказано тебе, и я буду просить Господа моего, дабы укрепил он царство твое». И сказав это, простился он со мною и скрылся от меня. И после этого пошел я в Церковь христианскую, прославляя Бога ради того, одарил Он меня и явил мне святого Кирика-младенца. И когда был я на обедне, пришел ко мне этот диакон, посланец царский, и сказал мне: «О брате мой, в сердце своем я полагал тебя лжецом, но истинно слово твое. Как ты и сказал, пришло послание || господина моего, царя, и сказал 20(7)
он мне: «Оставь эти златые пелены, не приноси. И еще принес он две пелены и дал нэбура-эду, дабы облек он табот Кирика. Блажен ты, ибо воистину возлюбил тебя Христос, так что ведаешь ты что будет

до того, как это свершится. И ныне я прибегаю к молитве твоей». И сказал я ему: «Не мне это открыто, человеку, ибо пребываю я в сей плоти земной. Заклинаю тебя Богом Живым!» И когда сказал я ему это, он спросил меня: «О возлюбленный, рассказывать ли мне царю то, что ты сказал мне?» И сказал я ему: «Скажи, если хочешь, но не называй пред ним имени моего, памятуя клятву, которой заклял я тебя». И после этого пошел этот посланец, изумляясь и прославляя Бога и веруя в молитву святого аввы Яфкерана Эгзиэ, да пребудет молитва его над нами. Аминь.

А избранник — авва Яфкерана Эгзиэ, подвижник, звезда славы светлая, пребывал служа в ризнице, отправляя службу свою по закону. И затем начал он подвижничать тяжким подвижничеством, трудами, бодрствованием, молением, поклонением, постом праведным с молитвою. И слезы его текли, как потоки водные, в терпении, в воздержании языка, и присохли кости его к бокам, и отвердела кожа главы его, и помутнели очи его от многих слез, и отяжелели ноги его от многого стояния, и иссох он весь от отказа от пищи и воды и великого воздержания. О братья мои, сие явлено открыто, а что тайно творил он, не знает никто, кроме Творца! И пребывал он в подобных борениях семь лет.

И затем пошел он в область Хамля, и поднялся на гору, называемую Айфарба, и пребывал там год, питаясь травою пустыни, и плодами дерев, и корнями. И была в этой области дурная трава, которая губила скот. И увидел он, как печалятся люди этой страны, и взял воду и помолился над нею, и дал им. И они, взяв, окропили эту траву,
22(8) и перестала она с тех пор губить скот. И увидев (это), || возрадовались люди той страны и захотели возвеличить его и дать ему имение, а он отказался взять его.

И когда он пребывал там, однажды пришел огонь из пустыни, запылал и охватил всё и пожег листву. И чтобы унять его взял он клобук свой и ударил им в огонь. И тотчас погас огонь из почтения к клобуку святого. И возблагодарил он тогда Бога ради того, что погасил он пламя, и не коснулось оно клобука его. И когда подвизался там святой в Страстную неделю, пришел к нему Габра Киркос (раб Кирика) с острова Кобра в Страстную пятницу, принеся молитвослов и Святые Дары, приведя иереев и диаконов; и отслужил он литургию, и причастился Святых Таин. Все это поведал авва Марком из монастыря Тормак.

И затем на третью Пасху пришли посланцы Ведема, наместника Годжама, и сказали ему: «Зачем пребываешь ты в области пустынной, возвращайся в свою обитель, опасаюсь я за тебя!» И услышав это, отказался святой уходить. И когда хотели посланные взять его силой, сказал он им: «Подождите немного, пока не войду я в келью свою». И подойдя к пропасти великой, бросился он в нее, и по воле Божией повис на древе посреди пропасти, зацепившись одеянием своим. А это все рассказал авва Була.

Монах и посланцы искали его повсюду, но не нашли. И не найдя, заплакали по нем, и тогда один человек, работавший в долине, увидел святого, висящего на дереве, зацепившись одеянием, наподобие паука, между небом и землей, и раскачивающегося из стороны в сторону. И позвал он посланников и спросил их: «Что вы ищете?» И поведали
24(9) они ему (всю) историю, и, выслушав их, он сказал им: «Видел я || человека, висящего посреди пропасти, наподобие паука, посмотрите, не он ли это!» И они, увидев его и узнав, весьма опечалились, и подумали они, что погибнет он. И тогда сняли они одежды свои, сделав из них наподобие каната, и спустили Габра Киркоса. И хотел он вытащить его, но святой отказался вылезать и желал погибнуть, ибо богобоязненному лучше смерть, чежели принять похвалу.

Затем выбрался он оттуда с великим трудом. И было это по совету святых, которые любили его и (желали) отвести к наместнику. И тогда вытащили его и привели к наместнику Ведему. И когда пришел он к наместнику, разгневался святой на наместника. И убоялся наместник страхом великим и сказал ему: «Я звал тебя из любви, о отец мой святой!» И сказав это, заплакал наместник. И сказал святой авва Яфкерана Эгзиэ наместнику: «Какое же место даешь ты мне?» И услышав это от него, согласились и договорились святые[1] и наместник, и дал он ему остров Мэцле, где жили монахини, а их наместник перевел в Гуагуат.

И вошел туда святой авва Яфкерана Эгзиэ, и пребывал в посте и молитве по обычаю своему. И увидел он монастырь Гугубен, где свершил он многие подвиги. И вышел он из Мэцле, и поднялся в монастырь Гугубен, и предался там трудам, и бдению великому, и жил некоторое время в Гугубене и Мэцле. А назначенному нэбура-эду авве Иакову оклеветали его люди без вины, сказав: «Есть один монах-отшельник, который изгнал монахинь из обители их». И авва Иаков, услышав это, послал к святому, говоря: «Изыди из обители моей!» И услышав это, опечалился блаженный великой печалью. Не малое это дело, братья мои, опечалить богобоязненного! И перешел оттуда святой Яфкерана Эгзиэ, памятуя слова Евангелия: Если изгоняют вас из одной страны, переходите в другую. ‖ 26(10)

И сей святой переселился и пришел на остров Галеля, где не было людей, а было то место пустынно. И пребывал он там в посте, и молитве, и слезах три года, вознося благодарения Богу. — Слушай и внимай, и да войдет в сердце твое сладость бедности и любви! И сей авва Яфкерана Эгзиэ не был подобен нам, людям, и страдал не нашими страданиями, как сказал апостол об Илие. И сей терпел три года без чьей-либо помощи ни в рубке дров, ни в зачерпывании воды, ни в утешении. Но сделал он себе жилище подобно не плотью одетому, о братие, источите слезу из очей! Кто не восплачет, услыхав (это), если он не очерствел сердцем, подобно мне! Кто посещал его в болезни и кто говорил ему: не съешь ли ты чего, и что был при изголовьи его, дабы приподнять голову его или приглядеть за ним! А однажды погас (у него) огонь и пребывал он семь недель без тепла. О братья мои, помыслите, какой озноб великий постигает человека, когда нечем обогреться ему! Каково же ему, когда он при этом и в болезни лежит!

Однажды отправился кантиба охотиться на берег озера. И сказал он: «Жив ли монах, что жил на этом острове, или упокоился он?» И призвал он одного из дружинников своих и сказал ему: «Пойди, и узнай, жив ли он!» И пошел этот дружинник и, прибыв, постучал и позвал, и никто не ответил ему. А святой же авва Яфкерана Эгзиэ, когда приблизился к смерти от болезни многой, надел клобук на главу свою, и облекся в одеяние свое, и покрылся, и затихло дыхание его, и заснул он, лежа на земле. Зрите же, возлюбленные мои, какое бедствие постигло раба Божия из любви его к Богу! Когда ‖ вошел дружинник, нашел он его лежащего ниц, без огня, всплеснул он руками и запричитал по обычаю той страны. И разжег он огонь от древес, начерпал воды, приготовил ему, и ушел. Испил святой и стал приходить в себя понемногу. И спустя долгое время, когда спросили мы его и сказали: «О отец наш, что видел ты?», тогда выбранил он нас из нелюбви к похвалам. И затем, когда кончилась вода, которую принес дружинник, взял святой высушенную тыкву и медленно отправился 28(11)

[1] «Святой» — обычный эпитет в Эфиопии по отношению к монахам, особенно отшельникам. Понятие же канонизации вообще несвойственно Эфиопской Церкви. См Б. А. Тураев. Исследование в области агиологических источников по истории Абиссинии, с. 1 — 7.

ползком. И добравшись до воды, испил и остался там. А наутро начерпал воды и шел с утра до вечера потихоньку, падая через два шага, но не разбил тыкву. И на заходе солнца прибыл он к жилищу своему. И построил он там часовню, церковку крытую, четыре (локтя) в длину и три в ширину. И пришли к нему посланцы протоиерея— три мирянина, и помогли в постройке.

И однажды побудила святого мысль: «Иди, начерпай воды». И усилилась эта мысль, и принес он воду в сосуде. И снова побудила его мысль: «Пойди и обтеши камни, что остались от покрытия церкви и лежат вокруг нее», и сделал он так. И забрался он на крышу, чтобы замазать ее глиной. И явился дьявол, враг праведных, толкнул его и сбросил вниз, и близок он был к смерти. И лежал он от Троицы до праздника Креста, пия ту воду, что начерпал. И исполнилось на нем слово апостола, сказавшего: «Страждущий плотью несет наказание за грехи». И Павел сказал: «Временные страдания делают нам честь и славу».

И по окончании третьего года послал к нему нэбура-эд двух братьев, Габра Киркоса и Иоанна. И придя, приглашали они святого, но отказался он войти в их обитель. И возвратились Габра Киркос и Иоанн и рассказали (всё) нэбура-эду. И услышав, пошел нэбура-эд сам
30(12) и пришел к авве Яфкерана Эгзиэ. И выслушал его святой и ‖ сказал нэбура-эду: «Оставь меня, достаточно мне прежних притеснений». И снова просили его нэбура-эд, Габра Киркос и Габра Крестос, и авва Иоанн, старейшины обители, дабы вернулся он в обитель Мэцле, или Гугубен, или Дага. И сказал он: «Отныне не притесняйте меня более». «Да будет как ты сказал». И заключили они мир.

И встал авва Яфкерана Эгзиэ и сказал: «Хочу я прежде увидеть Дага». И сказал нэбура-эд: «Да будет как ты сказал». И встали они и пошли. Нэбура-эд вернулся на Сана, а святой же авва Яфкерана Эгзиэ пришел на Дага, осмотрел его, и понравилось ему там. И жила там честна́я монахиня, прежде желавшая, чтобы жил там святой. Но тогда снова освятил святой подножие горы каждением. И услышав, об освящении святым, разгневалась женщина гневом великим. И еще разгневался гневом великим один монах, когда хотел он раскопать пещеру аввы Гарима, а святой авва Яфкерана Эгзиэ запретил ему. И объединился этот монах с этой женщиной и замыслили они совет против святого, дабы изгнать его с этого острова. И тогда пошла эта женщина к нэбура-эду и оклеветала святого. И услышав, разгневался нэбура-эд яростью великой и послал десять тростниковых лодок со многими людьми, дабы выгнали они силой его с острова. Была зима, и поднялся ветер, дуя с востока и запада, и отчаялись они спастись, и были близки к тому, чтобы утонуть. И тогда сказали они: «О Боже, спаси нас от смерти молитвою святого Яфкерана Эгзиэ!» И когда взмолились они, успокоились волны озера и наступила тишь. И прибыв, рассказали они (всё) святому авве Яфкерана Эгзиэ, услышав, сказал им святой: «Прежде притесняли вы меня, и ныне препятствуете мне». И побоялись посланцы уводить его силой. И люди (острова) Дак, посылавшиеся до них, возвратились в страхе. И эти посланные вослед содрогнулись пред ужасной молитвой его, возвратились испу-
32(13) ганные, и прибыли к нэбура-эду ‖ и рассказали ему всё. И услышав, убоялся нэбура-эд сугубо. А та женщина, что прежде оклеветала его пред нэбура-эдом, услышав, что вернулись посланцы нэбура-эда, возрадовалась радостью великой и возжелала подняться в монастырь Дага. И была весьма престарелой эта монахиня. И тогда пошла у нее кровь, по обыкновению женскому, и замаралась она вся кровью. Закричала она тогда и прибегла к молитве аввы Яфкерана Эгзиэ... И услышав это, примирился с ним нэбура-эд и заключил мир.

И в то время, когда пребывал там святой авва Яфкерана Эгзиэ,

жил там поблизости один монах. И еще был один брат, помогавший святому авве изрядному. И сказал он ему: «Иди молоть в дом брата нашего». И ученик пошел. И когда он пришел, дабы молоть, и взял жернов, встал хозяин дома и побил учеников. Ученик закричал и, придя к святому, рассказал ему, что его побили. И сказал он: «Молчи». И задумал этот монах непотребное — побить святого и погубить его. И не успел он выполнить свой замысел, как напала на него падучая, и пал он ниц, и маялся. И был один монах, и сказал он больному: «Брат мой, поведай прегрешения твои, дабы не умереть тебе!» И когда приблизилась к нему смерть, сказал он: «Задумал я побить этого отшельника». И когда тот узнал о прегрешении его, отпустил он ему, подобно Богу, и приказал тогда привести его, и благословил его. И исцелился он.

И затем пошел авва Яфкерана Эгзиэ в монастырь Сана. И когда пребывал он там, однажды призвал он своего ученика и сказал ему: «Отправляйся на (остров) Дага и принеси священную утварь». И сказал ему ученик: «О отче, сегодня день первой субботы, когда же возвращусь я?» И сказал святой: «Возвратись сегодня!» И сказал он: «Это невозможно». И сказал святой: «Да поможет тебе Бог!» Тогда встал ученик, сел в тростниковую лодку в печали и, гребя, заснул. И проснувшись, оказался на берегу (острова) Дага, и подумал, что это берег Сана. И узнав, изумился ученик молитве святого и, || взяв 34(14)
священную утварь из Дага, сел (в лодку) и снова заснул, как прежде, и вернулся вовремя. И придя, преклонился пред ликом святого. И сказал он ему: «Не открывай (этого) людям». Молитва его да пребудет с нами. Аминь.

И затем вернулся святой авва Яфкерана Эгзиэ в обитель Мэцле. А Мэцле тогда располагалась на двух островах. И святой, пребывая там, подвижничал великими подвигами и побеждал бесов, изгоняя их терпением. И когда увидели бесы красоту благости святого, (превосходящую) грозную молитву его, закричали они, говоря: «Победил ты нас, победил ты нас, оставляем мы монастырь твой!» И услышав это, возрадовался святой радостью великой и возблагодарил Бога ради того, что дал Он ему власть над бесами нечистыми.

А дьявол, ненавистник прекрасного, внушил мысль нэбура-эду, и захотел он изгнать святого оттуда, дабы вернуть монахинь. И послал он к нему, говоря: «Изыди с моего острова». И отказался святой уйти оттуда. И послал нэбура-эд (туда) женщин, дабы перехитрить его. И пришли туда женщины. И услышав голоса женские, бросил святой Псалтирь и бежал в церковь. И подняли эти женщины Псалтирь святого аввы Яфкерана Эгзиэ, стали забавляться с ним, издеваться, смеяться и говорить: «Выходи, иди к нам, отшельник», и говорили, что желают его. Но святой отказался выйти, и они ушли, посрамленные. И услышав это, приказал нэбура-эд Иаков снести его дом. И пошли посланные, и когда увидели его, вошел в сердца посланцев страх Божий, и раскрыли они (только) травяную крышу дома и оставили (так). А время было зимнее, месяц Хамле, и послал град с небес на обитель Сана, как во времена фараоновы. И покрыл град землю на три локтя, и не могли пройти чада монастырские в церковь, и копали град лопатами, чтобы пройти. И еще послал Он на них сильный ветер, и сорвал травяные крыши с домов и сбросил их || в пропасть. И сгорел тогда 36(15)
огнем монастырь Адада. И тогда послал нэбура-эд посланцев в обитель монастыря Мэцле, дабы увидели они святого авву Яфкерана Эгзиэ, и сказал нэбура-эд: «Как смог сотворить все это отшельник бездомный?» И пошли посланцы и, придя, не нашли ни единой градины там, ни единой капли дождя. И удивились посланцы, и восславили Бога, и пошли и рассказали нэбура-эду всё, что видели. И услышав об этом, изумился нэбура-эд сугубо.

И после сего подвига поднялся авва Яфкерана Эгзиэ в монастырь Гугубен, а нэбура-эд заболел болезнью великой. И послал он на третий день в монастырь Гугубен к святому, и не нашли посланцы авву Яфкерана Эгзиэ, и сам нэбура-эд пошел к нему, и поведал ему прегрешения свои и разрешил ему святой и дал ему отпущение. И он вернулся в монастырь Мэцле, и стала между ними любовь великая. А нэбура-эд вернулся в радости в обитель Сана. А святой же авва Яфкерана Эгзиэ возвратил вторично по молитве своей святость чадам обители Мэцле. А нэбура-эда Иакова послал царь в страну египетскую, дабы привезти митрополита. И пришел он к святому и прибег к молитве святого, и плакал, и сказал: «О отче, помяни меня в молитве твоей святой! Ибо страшусь я умереть там». И сказал ему пророк Всевышнего авва Яфкерана Эгзиэ: «Иди с миром, и Бог возвратит тебя в здравии и веселии, и гробница твоя будет здесь, в обители твоей. Не страшись, не трепещи и не сомневайся!» И стало так, как сказал он, неложно было слово блаженного. И пошел нэбура-эд, и вернулся из страны египетской силою молитвы избранного. И возвратившись от царя, пришел нэбура-эд к авве Яфкерана Эгзиэ, приветствовал его и поведал ему, что было с ним, и дал ему утварь священную. И стали
38(16) они дружны, как Ионафан и Давид, в то || время. И с тех пор не могли разлучить их люди. И затем упокоился нэбура-эд авва Иаков, и погребли его в обители Сана. Молитва его да споспешествует нам. Аминь.

А святой авва Яфкерана Эгзиэ пребывал в подвигах, не общаясь (с людьми) иначе, как при помощи письма. И сделал он небольшой алтарь, сам совершал каждение, ходил за водой на (озеро) Азаф, служил за диакона, священствовал, приготовлял причастие и давал хлеб благословения чадам своим. И удалился он в затворничество, а чада пошли на остров Мэцле и заночевали там. А на следующее утро пришли они к своему отцу духовному и узрели лик его, подобный лику ангела Божия, устрашающий сугубо, и никто из чад его не сказал: «Приляг, сегодня праздник!»

А годовую пищу его составляли три ефы, но не зерна, а семян травы, и вкушал ли он это или не вкушал, кто знает, кроме Бога Творца! И рассказал брат, прислуживавший ему: «Нашел я, что за один год он не съедал и трех еф семян травы». И рассказывал ученик его: «Накануне поста дал я ему три мерки муки, малые мерки, вмещающие лишь пригоршню. И во время четверговой молитвы постучал он по обыкновению своему, и приблизился я со страхом и трепетом, и дал он мне эту муку, и сказал мне: «Отдай странникам, пребывающим в воздержании». И приготовил я ему (пищу), как прежде, и не было там ничего, кроме половины пригоршни. (Так) исполнил он сказанное: *Не хлебом единым жив человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих.* И в таковом воздержании пребывал он, самолично свершая каждение, служа за священника и нося воду. И не давал он ученикам своим печь хлебы.

И затем пребывал он там в бореннях с диаволом, врагом праведных. И однажды, когда пошел он в церковь, близ которой была пропасть, столкнул его (дьявол) вниз, и едва избежал он смерти. Ноги его висели над (пропастью), и поднял его Христос, и остался он ле-
40(17) жать || один, но не оставил церковь без каждения. И еще однажды сидел он у огня и погас (огонь). И захотел святой раздуть его, и явился Враг и толкнул его так, что обжег пепел уста его огнем. И болел он не день, не два, и не три. И укрепил подвижник два дерева, как делают кузнецы. И сделал это святой для того, чтобы разжигать огонь, держась за них из-за многих толчков вражьих. И тогда толкнул он его на эти колья, чтобы выколоть ему глаза, но спасся он от этого. И когда рассердился он, то сделал кузнечные мехи.

И затем, когда стоял он и читал Псалтирь Давида, вышел дьявол, схватил Псалтирь и швырнул с силою, и разодрал пополам, а самому ему дал пощечину, бросил наземь, избил и измучил. Но силою Божьей встал он и выздоровел. И проделывал это с ним (дьявол) не раз, и не два, и не три, а много раз.

И воду носил он с озера Азаф, и изумлялись видевшие как поднимается и спускается с горы Гугубена. И однажды пошел святой в дальний путь и принес воды. И сел он, и поставил (воду) перед собою. И когда увидел это дьявол, пришел он, толкнул и разлил (воду). Во второй раз принес он воду и снова была она свалена и разлита. И так делал он по три-четыре раза. А затем, когда постился он в среду, задумал он принести воды, и спустился к озеру Азаф, начерпал (воды) и поднял наверх, с трудом, ослабев от голода и усталости. И придя к жилищу своему, поставил он (воду) пред собою. И снова была она разлита. А времени был третий час. И помолился он в молчании и терпении, и взял снова кувшин, начерпал (воды) из озера, поднялся наверх, ослабев, и пришел к жилищу своему, поставил (кувшин) и укрепил его камнями. Но ударил (дьявол кувшин) и разлил (воду). Он же всё видел, но молчал. И прочел он полдневную молитву, и, свершив ее, снова... черпал воду, все время вознося благодарности Богу, и начерпал снова (воды) и пришел к жилищу своему, и поставил (кувшин) пред собою. И привязал он ручку прутьями и помолился. || И пришел сей враг праведных, развязал (кувшин) и разлил 42(18)
(воду) пред ним. И был тогда девятый час. И проделывал он это трижды. И опечалился святой, и отчаялся душою, и был угнетен телом, ибо была среда и пост, и не знал он, что говорить, и что делать. Ибо иссохла гортань его, и ослабели колени, и изнемогли члены. И присел он немного, и снова молился по обычаю своему беспрестанно, и так и переночевал, измученный великим голодом и трудами. А наутро решил он и сказал: «Возьму я три камышины, спущусь к озеру и опущу их туда, и когда они намокнут и пропитаются (водой) сдавлю их руками своими и смочу гортань свою». Взял он их, и поднялся на гору уже вечером, сжал их и попил. И не попало в горло его ничего, кроме малой толики. Эта история подобна истории отца Макария, когда пребывал он в Скитской пустыни, когда носил он воду издалека, проводя половину дня в дороге, засыпанной песком. И по дороге блуждал он, и возвращался не иначе как под утро, и бедствовал сугубо, и отмечал свой путь тем, что бросал пальмовые листья. А их сдувал враг и сердил его многократно. И пребывал он в подобных борениях три года, и затем забил источник воды в келье его. Молитва его да пребудет с нами. Аминь.

Так же и подвижник испытанный авва Яфкерана Эгзиэ источил воду по молитве своей из сухой скалы. И стала она исцелением для многих, прибегающих к ней с верою. Молитва его да пребудет с нами. Аминь.

Зрите, братие, сие боренье великое! И святой во дни, когда шел дождь, собирал камни, чтобы выпить ту немногую (воду), что собиралась в них. Зрите, братие, сие боренье великое! И когда завершили бесы умыслы свои, встал один на восток, а другой на запад подле аввы Яфкерана Эгзиэ и восклицали, говоря: «Победил ты нас, победил ты нас, и более не приблизимся мы к монастырю твоему!» И услышав это, возрадовался святой в Господе Боге своем, Который победил врагов его, и возблагодарил его, ибо уповал он на прошение свое. || 44(19)

И затем, когда пребывал там авва Яфкерана Эгзиэ, сказал он однажды ученику своему: «Иди ловить рыбу, но удовольствуйся тем, что поймаешь за один раз. Смотри, не забрасывай невода дважды!» И этот ученик пошел и забросил невод в озеро, и выловил он много рыбы, и обрадовался ученик. И снова забросил он невод, и еще в третий раз

забросил, и поймал много рыбы, и возвратился к святому. И сказал ему: «Возвратился я по молитве твоей, кому отдать (рыбу)?» И сказал святой: «Иди поджарь и принеси сюда». Он пошел, разжег огонь и положил рыб (в огонь). И некоторые (рыбы) плавали в огне как будто в воде. И увидел это ученик, удивился и смутился весьма, схватил их и принес к святому, и рассказал всё. И сказал ему святой авва Яфкерана Эгзиэ: «Не принес ли ты других рыб, нежели я приказал тебе?» И тогда вспомнил этот ученик слово, сказанное святым: «Не забрасывай невода более одного раза». И упал он в ноги святому, и плакал горько, и сказал: «Прости мне, и дай мне отпущение, о избранник Божий, ради прегрешения моего». И встал святой и сказал: «Да простит тебя Бог! Верни обратно что принес — смотри, не преступай слово мое вторично, дабы не навлечь на себя гнева Божия». И увидел святой, что рыбы те живы, благословил их и сказал ученику: «Хотел ты убить их без времени, но живы они по милосердию Божию. Разве ты не видел, что противятся рыбы тому, чтобы ты их жарил?» И ответил он: «Да». И сказал святой: «Иди, позови всех, кого видел». И когда пришли они, заклял он их не говорить никому (об этом), пока он жив, ибо весьма избегал он славословий пустых. И сказал ученик: «Отче, а изжаренных (рыб) кому отдать?» И сказал он: «Отдай странникам». И исполнил ученик приказание святого и отдал изжаренных (рыб) странникам. А живых рыб, которых не коснулся огонь, отнес
46(20) он и выпустил в озеро. И тотчас же поплыли в воде живые (рыбы) ‖ безо всякого вреда для себя, пробыв на суше до третьего часа, а в огне до девятого. И когда узрел ученик плавающих рыб, обратился он на восток, и преклонился земно Богу и восхвалил и благословил Бога святого аввы Яфкерана Эгзиэ. И возвратился он, пораженный и готовый выполнять повеления святого, и с тех пор этот ученик не преступал его слова. Сколь дивно, братья мои, это знамение чу́дное, что не коснулся огонь рыб озерных, хотя умирают рыбы, вытащенные из воды! О возлюбленные мои, не коснулось рыб пламя огненное по величию молитвы сего святого — какую же надежду имеют те, кто уповает на молитву сего избранного и творит память его! Предстательство прошения его да пребудет с нами. Аминь.

И еще послушайте о чудесах блаженного аввы Яфкерана Эгзиэ, подвижника. И когда пребывал он в Мэцле, погас однажды огонь на всем острове. И ученик святого искал повсюду (огня) и не нашел. И тогда укрепился он силою Духа Святого, и поплыл через озеро, положив (огонь) в коровий помет, смешанный с сухой лучиной, привязав все это себе на голову (ремнями) из козьей шкуры. И снова вошел он (в воду), неся (это). И когда достиг он середины озера, возгорелся у него на голове этот огонь, который был в навозе, ибо раздул его сильный ветер. И испугался весьма ученик его. И силою Божьей не сгорели ни козьи ремни, ни повязка на главе его. И когда вышел он (из озера), прославил ученик Творца и удивился величию молитвы святого, благословение его да пребудет над нами. Аминь.

И еще одно чудо святого: когда пребывал он в монастыре Мэцле и стоял в доме своем, молясь, пришли бесы в виде привидений огромных. И зашумели они, подобно шуму войска царского многочисленного и подобно грому, затопали, подобно ослам и мулам, дабы устрашить святого видением своим, так что сотряслась земля, и пошатнулось основание дома его, и заколебался он из стороны в сторону. Сей же дол-
18(21) готерпеливый, твердый как ‖ алмаз, промолчал, услыша их, не убоялся и не смутился, и ушли они посрамленные. И сказали они ему: «Победил ты нас, покидаем мы монастырь твой» и ушли к Вебна. И услышав это, возблагодарил он Бога. Молитва его да пребудет с нами. Аминь.

И еще внемлите, православные, о изрядствах сего аввы изрядного

и пророка, аввы Яфкерана Эгзиэ. Было у него два чада из области Эмфраз, и были они наставниками. Одного звали Герлос (Кирилл ?), и второго Иоанн Кама. Оба они трудились весьма и учились у него подвижничеству, видя житие его и красу изрядств его великую. И в один из дней пришли они из мест своих к отцу своему, дабы проведать его.

И был еще один монах по имени Косьма, который пребывал в обители, называемой Вейна. А прежде пребывал он в обители, называемой Зазо, монастыре святого Иакова Абабхельского, придя туда с отцом своим и с одним святым по имени Самуил, отцом из города Аксума. И этот монах по имени Косьма препирался и спорил со святым Иаковом относительно монашества женщин. И отделился он от него и его ближних, и ушел в обитель Вейна. А отец его упокоился в монастыре святого Иакова. А святой Самуил покинул святого Иакова и ушел в пустыню, называемую Вальдебба. А тот Косьма сказал отцу обители Вейна, которого звали Ливаний: «Отпусти меня жить одному в отшельничестве». И сказал ему тот: «Ты иерей?» И ответил он и сказал: «Да». И сказал ему святой Ливаний: «Живи же, но берегись превозношения». И сказал ему тот: «Молись за меня, отче!» И этот злосчастный Косьма подвижничал великим воздержанием, так что не вкушал сваренного на огне, но размачивал бобы в воде или поджаривал их на солнце или в песке. И тогда пришла к нему мысль и сказал он отцу обители: «Пойду я к авве Яфкерана Эгзиэ, дабы получить утешение». И сказал тот ему: «Хорошо, иди». И встал он и пришел к || святому авве Яфкерана Эгзиэ, и приветствовал его, и отвел тот ему отдельную келью. 50(22)

И вечером послал ему святой вареные овощи с ячменной крупой, говоря: «Прими, гость, и отведай ради любви Божией!» И когда увидел это коварный, разгневался весьма и вернул ему (посланное), сказав: «Уж не хочешь ли ты испытать меня, Косьму? Разве слышал ты, что вкушаю я сваренное на огне? Или не знаешь ты деяний моих? А ныне возьми (это) и отдай другим гостям!» И взял ученик эти овощи и отнес наставнику своему, авве Яфкерана Эгзиэ, и поведал ему всё, что сказал этот гордец. И услышав это, помолчал святой немного, а затем распалился Духом Святым и сказал: «Пойди и позови Кирилла, и Иоанна Кама, и Марка». И пошел ученик, привел их, и сказал святой ученику: «Скажи же, поведай, что сказал тебе этот человек». И рассказал тот всё и показал им овощи, от которых он отказался.

И подивились святые рассказанному. А святой же пророк авва Яфкерана Эгзиэ стерпел и сказал им: «Послушайте, чада мои, отца вашего убогого, от истории этого иудея, второго Пинхаса, разрушившего святой град Награн! Похож ли сей человек заблудший на монаха и иерея воистину, скажите мне. Не разрушит ли он святой град Эмфраз? И сказал ему святой Иоанн Кама: «Потерпи, отче, и не говори так, ибо много в наше время таких отшельников, что прорицают с легким сердцем». И разгневался святой на Иоанна Кама и сказал ему: «И тебя, и братьев твоих погубит сей! Сколько мучеников умрут с вами из-за злодея сего! Сколько душ будет погублено из-за него. Но недолги дни его! Скоро Бог сотрет память его с лица земли. Но не присоединюсь я к несчастьям горьким и бедствиям, кои воспоследуют от этого еретика, второго Диоклетиана. Я отойду к Господу Богу моему». || И сказал он ему: «Отче, если так, то свяжем мы его, если 52(23)
воспоследует от него погибель душам». И сказал он им: «Невозможно, (сие уже) свершилось. А ты, о Иоанн Кама, не страшишься ли ты?» И сказал святой Иоанн Кама: «Не пристало мне страшиться смерти мученической! Не говорю ли я каждый день: отпусти меня пойти в Иерусалим, дабы умереть там?» И ответил святой и сказал: «Не ходи в Иерусалим, но здесь рядом со мною будет гробница твоя». И сказал

святой Иоанн Кама: «Да будет воля Божия, согласен я со словом твоим». А блаженный же авва Яфкерана Эгзиэ, закончив всю эту речь к своим чадам, сказал им: «Не говорите сего слова никому!» И сказали они ему: «Да поможет нам молитва твоя! Мы исполним всё, что приказал ты нам!» И тогда сказал им святой: «Благословение Божие да пребудет над вами, да сподобит Он вас исполнить заповеди Его, идите, возвращайтесь в дома свои!» И возвратились они, изумляясь и удивляясь слову пророка Божия, аввы Яфкерана Эгзиэ. А наутро пришел сей нечестивый Косьма, попрощался со святым и сказал ему: «Помяни меня в молитве твоей!» И сказал ему святой: «Да изыдет беззаконие и превозношение из сердца твоего!»

А безумный Косьма не внял слову святого аввы Яфкерана Эгзиэ и вернулся в обитель свою. И усугубилось нечестие его, как поведано было нам прежде, и не вкушал он того, чего коснулся огонь, вплоть до того, что отказался от причащения Святых Таин. И когда узнали об этом святые, пребывавшие в этой обители, опечалились весьма и сказали отцу обители: «Отче, печалимся мы сугубо из-за этого отшельника, ибо прошло много времени, как не причащался он Святых Таин, и заподозрили мы, не вошел ли дьявол в сердце его!» И услышав это, призвал отец обители Косьму и сказал ему одному: «Почему не причащаешься ты Святых Таин?» И сказал Косьма: «Прости меня, отче, что начал я умалчивать о грехах своих!» И так объяснил он, дабы оставили его и дабы творить гнусные замыслы сердца своего.
(24) И когда услышал это отец обители, подумал, || что раскаялся он, и отпустил его. И затем пошел отец обители к митрополиту по имени авва Салама и поведал ему о деяниях сего отшельника. И митрополит, услышав, разгневался сугубо и сказал: «Дьявол вошел в сердце его. Накормите его мясом, напоите вином и медом, свяжите его ноги и опутайте его руки в цепи, дабы вышла гордыня из сердца его, если это возможно». Так предрек он, ибо был святым этот митрополит. И этот отец обители с дороги послал к чадам своим говоря: «Возвратились мы с миром».

А безумный же Косьма расспросил посланцев и сказал им: «Как вернулся отец наш от митрополита?» И сказали они ему: «Приказал митрополит, дабы накормили тебя мясом, напоили вином и медом». И тот, услышав, опечалился, и ушел ночью, и шел три дня в пустыню, называемую Самен, а иначе Цаламат. И пребывал он там, питаясь корнями деревьев. А люди Самена и Цаламата пребывали в вере иудейской и были весьма дурны и безнравственны. И когда эти неверные увидели, что живет Косьма в пустыне, дали они ему зерна, но отказался он принять его. И сказали они ему: «Что же ты ешь?» И сказал он им: «Если есть у вас мед, дайте мне поесть». И сказали они ему: «Разумеешь ли ты грамоте?» И сказал он: «Да». И принесли они ему меда и молока, а он переписал им Тору[1]. И давал он им воду с наговоренной молитвой, и кропил, и исцелял их болящих.

А они, народ лукавый, говорили меж собой: «Не тот ли это, о ком говорили пророки: «Грядет с востока Сын Божий?»» И сказали все: «Воистину это он, ведь не вкушает он пищи, кроме меда и молока, и исцеляет болящих». И сказав это, возрадовались они, пошли сообща, и поклонились ему, и сказали: «Ты — Сын Божий». И услышав это, не стал он порицать их, но вошел дьявол в сердце его. И взяли они его,
25) привели в свою область, и собрали || войско многое, и назвали его именем неверным Закоте. И выступили они, расположились станом с

[1] Здесь речь идет о фалаша, народе племени Агау, живущих в области Самен и исповедающих иудаизм. Язык их отличен от эфиопов, но Писание (т. е. Тора) пишется на языке геэз, равно как эфиопское Писание и богослужение. Поэтому они вполне могли использовать Косьму как переписчика.

кантибой Дамбии, сразились с ним, победили, и присоединился он к ним. И затем выступил (Косьма), и пожег многие церкви христианские, и прибыл в область Эмфраз, и убил авву Кирилла, и авву Иоанна Кама, и авву Тенсэа Мадхан («Восстал Спаситель») с тридцатью семью чадами их. И тогда исполнилось слово пророческое святого аввы Яфкерана Эгзиэ. А сколько других погибло монахов и монахинь без числа во всем Эмфразе по вине сего нечестивца! И тогда убил он многих сеюмов и маконенов. И Давид-царь, услышав, послал маконена Тигре по имени Аххадом. И тот, прибыв, расположился станом в земле, называемой Гэназа. И наутро ниспроверг Бог (Косьму), как исполина Голиафа, рукою этого верного и Богобоязненного. И ликовал народ по поводу смерти этого отступника, второго Диоклетиана. И дивилась братия многая пророчеству аввы Яфкерана Эгзиэ, пророка Вышнего, ведавшего сокрытое прежде свершения. Молитва, прошение и предстательство прорицания его да пребудет над нами. Аминь.

Послушайте же, верные, о чудесах сего чистого аввы Яфкерана Эгзиэ. И был у него один ученик добродетельный. И однажды пошел он по делам своим и повстречался с одним богобоязненным человеком из земли Роджам. И тот, услышав об изрядстве святого, спросил ученика о красе жития аввы Яфкерана Эгзиэ. И поведал ученик все изрядства наставника своего. И дивился сугубо тот верный и сказал: «Прибегаю к молитве его святой!» И сказал ученику: «Пришли мне ту дароносицу, с которой свершает он Святые Тайны в обители своей». И сказал ученик: «Невозможно мне сделать это, не спросив наставника моего». И услышав это, опечалился весьма тот верный, и молил
весьма || дать ему (дароносицу). И не утерпел он, согласился и дал 58(26)
ему эту дароносицу, чудную видом и блистающую. Тот распростился и ушел. И по дороге повстречал он грабителя, который побил его сильно, разломал дароносицу и забрал все его имущество и одежду. И когда увидел он, что сломана дароносица, бросил он ее и ушел. И поднял ученик разломанную дароносицу по кусочкам, заплакал и сказал: «О молитва отца моего Яфкерана Эгзиэ! Неужто оставишь ты меня в руках этого разбойника?» И сказав это, пришел он к одному человеку, которого знал издавна, и поведал ему всё, что сделал с ним этот разбойник. И услыхав, дал ему этот верный одежду и покровы. И затем пошел он и пришел к авве Яфкерана Эгзиэ, и поведал ему всё. И услышав, сказал ему святой: «Принеси чашу, которую давал ты этому человеку». И сказал ему ученик: «Кто поведал тебе, отче?» И сказал он: «Зачем ты спрашиваешь меня? Покажи мне только дароносицу!» И сказал он: «Уж не подобен ли ты Господу Богу моему, что был он со мною и видел сам?» И сказав это, достал он, чтобы показать разбитую дароносицу, но обнаружил, что цела дароносица, как будто и не была сломана вовсе. И удивился и изумился он, и поклонился святому в ноги, и восславил Господа Бога, сотворившего чудо сие авве Яфкерана Эгзиэ. И сказал святой: «Не открывай сие людям, пока жив я во плоти». И взял он у него дароносицу, и благословил того человека, который послал ее ему. Столь дивно и чудесно величие молитвы сего подвижника. Молитва его и благословение да пребудет с нами во веки веков. Аминь.

И еще внемлите о изрядствах святого аввы Яфкерана Эгзиэ, чудотворца. Однажды послал он ученика своего и сказал ему: «Иди, забрось невод в озеро и принеси мне три рыбы из тех, которых поймаешь, а остальных отпусти в озеро». И послушался тот, пошел и забросил
невод в озеро, и поймал четыре рыбки. И подумал ученик, || говоря: 60(27
«Если я возьму еще одну рыбу — это не проступок». И сказав так, взял он рыб, зажарил и отнес к святому. И святой, увидев четырех рыб, сказал ученику: «Зачем ты преступил слово мое и взял эту четвертую рыбу?» И сказал ученик: «Думал я, что не будет вменена мне

в проступок одна рыба. Прости мне, ибо сделал я это по незнанию». И сказал святой: «Пойди и пусти ее в озеро». И сказал он: «Ведь я зажарил ее!» И сказал святой: «Не преступай слова моего! Иди и пусти рыбу в озеро». И услышав это, взял ученик эту рыбу и пустил ее в озеро. И ожила она тотчас по воле Божией, и поплыла в воде. И увидев, удивился ученик и восславил Бога. И придя к наставнику своему, поклонился ему ученик и сказал: «Отныне знаю я, что Бог с тобою!» И сказал святой: «Знай сам, но не говори людям, пока я жив!» О блаженный ангел земной, молитва твоя и предстательство твое да воскресит нас от смерти греха, внемлющим житию твоему с верою, во веки веков. Аминь.

И еще послушайте о величии чудес аввы Яфкерана Эгзиэ. Были два мужа, наученные дьяволом, и сговорились они меж собою: «Пойдем и возьмем священную утварь этого отшельника». И пошли они, похитили (утварь) и вернулись по домам, продали (украденное) и растратили (выручку). И затем спустя недолгое время захворал один из них сильной хворью. И тогда явился ему отец наш, и ударил посохом его, а посох был увенчан крестом. Закричал он и сказал: «Смотри, ударил меня Яфкерана Эгзиэ! Иди к нему и моли, дабы простил он меня!» И когда сказал он, приблизилась смерть к этому нечестивцу, и испустил он дух тотчас. А второй, когда увидел, что случилось с ближним его, содрогнулся, встал и пошел к святому. И приблизившись,
62(28) пал и валялся у него в ногах. И сказал он: «Прости мне, ‖ отче, и помилуй меня, как Бог, и наложи на меня эпитимию!» И наложил он на него эпитимию в год. А потом привел он к нему восемь коров и сказал: «Возьми их, только моли за меня Богу, дабы простил Он грех мой, что сотворил я в безумии своем». И взял он этих коров и раздал их как милостыню, и помиловал его. Это подобно чуду, сотворенному Григорием при ограблении церкви. Молитва его и благословение да пребудут над нами, и да будем мы благословенны. Аминь.

И еще послушайте, верные, о чудесах сего блаженного. Был один монах, ученик аввы Яфкерана Эгзиэ. И позвал его, и дал ему три рыбы и сказал: «Отнеси странникам святым!» И взял он и пошел. И внушил ему дьявол (дурную) мысль, и взял он двух рыб, и сокрыл, и взял одну рыбу и отнес странникам. И вернулся нечестивец к спрятанным рыбам, и силою молитвы святого чудотворца превратились эти рыбы в двух змей устрашающих. И когда увидел он их, то бежал в трепете, и преследовали его эти змеи. И прибежал он к избранному дрожа, и сказал святой: «Что с тобою?» И этот ученик сокрыл грех свой, устыдившись. И спросил он его, и сказал: «Скажи мне точно, отнес ли ты рыб?» И тот, услышав, поклонился ему и сказал: «Согрешил я, прости меня. Взял я тех рыб, что приказал ты мне, и сокрыл я двух из них и отдал странникам одну. И когда вернулся я, желая удовлетворить побуждения чрева моего, напали на меня две огромные змеи. Содрогнулся я, увидев их, и бежал, пока не прибежал к тебе». И сказал избранный: «Не делай так больше, да простит Бог грехи твои. Иди и, найдя тех змей, что являются рыбами, отдай их тем святым (странникам)». И пошел он, и когда пришел туда, овладел им страх и задрожали члены его, и думал он, что найдет змей. И силою молитвы его святой вернулись эти змеи в свое прежнее рыбье обличье.
64(29) И когда увидел ученик тех рыб, ‖ удивился и восславил Бога, и отдал их странникам. И возвратился он к святому и сказал: «Отче, я полагал, что ты земной человек, но по деяниям твоим ты небесный!» И сказал святой: «Не открывай этого людям, пока пребываю я во плоти».

И еще однажды, когда пребывал святой в келье своей, пришел к нему один человек надменный, по имени Дэбциэфогара... И когда увидел он в келье аввы Яфкерана Эгзиэ рог с пищей блаженного, схватил он ее из рога и съел ее пред ним. И подивился святой дерзости

его. И сказал избранный: «Поди прочь! Хватит с тебя! Но не избавишься ты за дерзость греха твоего, ни внуки твои, от болезней, невиданных людьми!» А тот пренебрег словами его и вышел сытый и довольный. Пришел он домой и тотчас заболел и сделался расслабленным. И дети детей этого человека одни рождались слепыми, другие рождались хромыми, третьи рождались расслабленными, четвертые рождались немыми до сего времени и до сего года. Слышавшие же это почитали молитву аввы Яфкерана Эгзиэ, боялись его страхом великим и прославляли Бога, возвеличившего его сугубо! Молитва его да пребудет с нами. Аминь.

И еще послушайте о чудесах сей звезды светлой, Яфкерана Эгзиэ. Был один человек верный, веровавший в молитву сего святого отца, в области, называемой Гамбия. И однажды открыл он амбар, наполненный льном, чтобы через отверстие насыпать ему льна. А больше не во что было ему взять лен, сыпавшийся из отверстия, и полился лен рекой. И увидев (это), огорчился он и сказал: «Молитвой Яфкерана Эгзиэ остановись, лен!» И не успели слова выйти из уст его, тотчас остановился поток льна. И увидев (это), удивился человек, и восславил Бога и с тех пор уповал на молитву аввы Яфкерана Эгзиэ. И услышав об этом, || приобщились соседи к вере его, и стали возла- 66(30)
гать упование свое на молитву сего святого. Благословение его да пребудет с нами. Аминь.

И еще внемлите, верные ученики и подвижники, о красе изрядств сего святого аввы Яфкерана Эгзиэ. И был один ученик, служивший ему, и однажды внушил ему враг помысел (дурной). И оставил он святого, и ушел из монастыря Гугубен. И преступил он слово святого, спустился (в долину) и пришел в землю просторную, называемую Фагара. И прилетел стервятник, ударил его в лицо и в ухо, и закружилась у него голова и потемнело в глазах, как в тумане. И когда вернулся он к наставнику своему, отстал от него (стервятник). И еще когда отстал от него (стервятник), и захотел он идти своей дорогой, прилетел второй стервятник и ударил его, подобно первому. А когда устал он идти, возвратился и вошел в озеро, потянуло его во глубину и стало топить. И поняв, вышел он из озера и вернулся к наставнику своему, а стервятник гнался за ним сзади и бил по спине. И пришел он к авве Яфкерана Эгзиэ, поклонился перед ним и сказал: «Отныне не преступлю я слова твоего, ибо думал я прежде, что подобен ты мне, человеку земному. Ныне же стало мне очевидно, что Бог пребывает с тобою». О братья мои! Что побудило сего монаха покинуть подобного подвижника, беседовавшего с Богом? Не потому ли, что разум этого монаха подобен волнам моря или летучей мыши, коль совращен он был на такую мысль? О возлюбленные мои, не след пренебрегать словами наставника, тем паче такого, что беседует с Богом! Уразумей же, ученик, слушая сие, и пойми!

И еще послушайте о чудесах аввы Яфкерана Эгзиэ. Был один человек, прибегавший к этому святому. И был один весьма надменный из вельмож царских, и заключил он в темницу того человека, который прибегал к святому. И послал к нему авва Яфкерана Эгзиэ, говоря: «Приди ко мне!» И когда пришел к нему тот человек надменный, || 68(31)
заслуживающий участи Гаяза (?), сказал он ему: «Отпусти ко мне того человека, что прибегал ко мне». И стал злословить он блаженного и сказал: «Неужто сей отшельник вооружен щитами, копьями и луками (чтобы приказывал он мне)?» И как только сказал он это, овладела им проказа, и когда вернулся домой, заболел слоновой болезнью этот нечестивец. И сказал он: «Постигло (это) меня из-за того, что злословил я святого авву Яфкерана Эгзиэ». И сказав это, умер.

И еще был один расслабленный, мучившийся ужасно и ползавший с трудом. И увидел его авва Яфкерана Эгзиэ, сжалился, взял его за

руку, поднял, поставил и осенил крестным знамением лик его. И выздоровел он, и тотчас выпрямились бедра и колени его, и поклонился он ему в ноги. И сказал: «О отец мой святой! Отныне не отделюсь я от тебя, ибо было мне выздоровление по молитве твоей святой!» О возлюбленные мои, сколь чудесно величие молитвы его, подобной (молитве) апостолов, исцелявшей болящих. Благословение его да пребудет над нами. Аминь.

И еще внемлите некоторым чудесам сего изрядного. Однажды пришли к нему два вора. И залез один из них на стену и хотел войти в келью аввы Яфкерана Эгзиэ. И силою святой молитвы не смог он слезть со стены. И сказал ему второй: «Что с тобою? Почему ты не слезаешь?» И сказал он ему: «Не могу я уйти отсюда и спуститься к тебе. Ты же уходи, пока не рассвело, чтобы не увидели тебя люди и не схватили!» И сказал второй: «И я не могу». И услышав это, сказал ему (первый): «Давай закричим вместе, чтобы не пожрали нас звери, ибо связаны мы без веревки». И тогда возопили они вместе, и услышали их ученики святого, вышли поспешно, нашли их, как окаменевших и сказали: «Откуда вы и что с вами случилось?» Отвечали воры и сказали: «Простите нас, рабы Божии, и скажите старцу, дабы по-
70(32) молился он за нас и отпустил нас из сего || невиданного заточения!» А старец узнал (обо всем) Духом, прежде чем сказали ему, и вышел к ним. И когда увидел их, удивился и возблагодарил Бога, и благословил их крестным знамением. И тотчас освободились они и поклонились пред ним. И сказали они ему: «Думали мы, что ты подобен всем людям, и пришли к тебе, чтобы украсть. Но Бог явил на нас величие чуда Своего!» И сказал он им: «Ведайте, и более впредь не воруйте!» И сказали они ему: «Да поможет нам молитва твоя!» И пошли, почитая молитву отца-чудотворца.

И еще был один человек — сеюм. И разгневался он на дружинника своего, и вознес руку, чтобы ударить его. И сказал дружинник: «Прибегаю я к молитве аввы Яфкерана Эгзиэ!» И когда тот все-таки ударил, иссохла мышца его. И увидел он, что случилось с ним чудо, и в тот же час встал и отправился к святому, и поклонился пред ним, и поведал ему, что случилось с ним. А авва Яфкерана Эгзиэ не разговаривал с людьми иначе, как при помощи письма и знаков. И окропил он его водой молитвы. И сказал: «Да помилует тебя Бог, но второй раз не греши!» И провел этот человек остальные дни своей жизни, веруя в молитву аввы Яфкерана Эгзиэ. Молитва его да пребудет с нами. Аминь.

И еще послушайте о красе чудес святого аввы Яфкерана Эгзиэ. Однажды ночью, когда молился он, увидел он как раскрылись небесные врата и вырос столп света над Гугубенским монастырем, упиравшийся вершиной в небо, увенчанный наверху подобием радуги. И спустился в этом столпе человек, сияющий паче солнца, сопровождаемый многим воинством ангельским. И осветилась вся земля ночью, как в полдень. И еще увидел он ангелов, поднимающихся и спускающихся с горы. И увидев этого человека, содрогнулся он и пал ниц. И расска-
72(33) зывал он: || «Послал этот человек ко мне одного из ангелов светлых, и отошел от меня страх. И поднял он меня на гору Гугубен, и увидел я этого человека светлого, беседующего с аввой Яфкерана Эгзиэ, и ангелы приветствовали его. И сказал он мне: «Поклонись человеку светлому, беседующему с аввой Яфкерана Эгзиэ, ибо Он — Господь всех тварей!» И услыхав (это), поклонился я тотчас во страхе, и ответствовал святой авва Яфкерана Эгзиэ и сказал мне: «Храни, сын мой, то, что видел, и не открывай людям, пока пребываю я во плоти!» Сказал он это, а я спустился домой, удивляясь и изумляясь величию чуда сего. А немного погодя, когда взглянул я, стал возвращаться на небо тот столп света и человек светлый. И ангелы вознеслись дружно и вер-

нулись на небо». И говорил тот человек: «Видел я это не во сне, не в забытьи и не в видении, а лицом к лицу, видел я очами своими и слышал я ушами своими, как Господь мой, сердцевед». Рассказывал это один монах из чад святого. Благословение его да пребудет над нами. Аминь.

И еще внемлите о чудесах блаженного. Был один человек, глухой и немой, и просил он милостыню по всем областям. И однажды пришел он в трапезную, где были чада аввы Яфкерана Эгзиэ. И дали они ему зерна́, и поднялся он на гору Гугубенскую, и сказал этот глухой: «Когда спал я ночью, пришел ко мне монах великий, облаченный в свет, держа в руке своей крест златой. И потянул он меня за уши, и отверзлись они, и вложил он пальцы свои в уста мои, и раскрылась тотчас немота уст моих и разверзлась глухота ушей моих. И сказал я ему: «Кто ты, господи?» И сказал он мне: «Я — Яфкерана Эгзиэ». И сказав это, скрылся он от меня». И услышав это, удивились они сугубо. А тот человек стал верным, и пребывал, повествуя || о величии 74(34)
свершившегося над ним. А блаженный же приказал ему не открывать сего людям, дабы не было сие в похвалу (ему). Молитва же его да пребудет с нами во веки веков. Аминь.

И еще внемлите, голуби евангельские чистые, о чудесах избранного. Однажды вошел авва Яфкерана Эгзиэ на воскресную обедню, когда сказал священник: «Поклони́мся Отцу и Сыну и Духу Святому» — и склонил он голову свою до колен и снова поднял. И снова склонил до ступней и поднял. И в третий раз склонился до ступней. И сказал один святой Божий, по имени Марк: «Пришло мне на ум: насколько же скрытен сердцем сей отшельник, что поклоняется в воскресенье!» И отслужив обедню, возвратились мы по кельям. А наутро постучал в мою келью и пришел ученик его, посланный за мною, чтобы позвать меня к нему. И когда пришел я к нему, написал он мне буквами и спросил меня: «За что поносил ты меня? Ибо гласит Писание: хуже всего поносить ближнего». А я забыл то помышление и сказал: «Чем же поносил я тебя, отче?» И сказал он мне: «Вчера литургией не поносил ли ты меня, подумав: «Насколько же скрытен сердцем сей отшельник, что поклоняется в воскресенье!»» И услышав это, пал я ниц в ноги ему и сказал: «Прости мне, отец мой святой, ибо думал я, что ты подобен мне, человеку. И не ведал я, что знаешь ты мысли, подобно Творцу!» И тогда сказал он мне: «Послушай, сын мой, что скажу я тебе, дабы не усомнился ты сердцем. Когда стоял я там во время литургии, когда сказал священник: «Поклони́мся Отцу и Сыну и Святому Духу», увидел я как разверзлись семь небес и ангелы с каждого неба сняли венцы свои и склонили главы пред Божественной Троицей. Но не открывай сего людям, пока пребываю я в мире сем, и отныне не порицай людей. Разве не слыхал ты, что говорил Господь в || Евангелии: «Не смотри на сучок в глазу ближнего, посмотри прежде на бревно в твоем глазу». И да будет это всегда пред глазами твоими!» И сказал я ему: «Да подаст мне Бог силу по молитве твоей, дабы следовать мне сказанному тобою!» И ныне, о чада света, да не впадем мы во мрак, слушая сии слова, и да не будем вкушать плоти ближнего нашего без ножа, ни испивать крови братии нашей без чаши, дабы не лишиться предстательства Духа Святого. И да уподобимся мы отцам нашим в кротости, и любви, и молчании, и да поможет нам молитва его свершить и исполнить сие во веки веков. Аминь. 76(35)

И еще послушайте об изрядствах сего честно́го аввы Яфкерана Эгзиэ. И был один мирянин, прибегавший к авве Яфкерана Эгзиэ, а жена его была весьма прекрасна и страннолюбива. И однажды пришел странник к этому верному. И когда увидел он странника, то возненавидел его и разгневался на странника. И сказала ему жена: «Разве не был ты днесь у святого аввы Яфкерана Эгзиэ? Разве заповедал он

тебе ненавидеть странников?» И захотел он побить ее, а спустя некоторое время пришел он к святому. И сказал ему он: «Зачем хотел ты побить жену свою?» И тот, услышав, содрогнулся весьма и сказал: «Прости мне, отче, впредь буду творить я по заповедям твоим!» И с тех пор стал верным.

И еще один человек, который прежде не знал святого, рассказывал: «Шел я своей дорогой, а со мной был один плохой мул. И вырвался он у меня из рук, и убежал. И утомился я бегать ловить его, и те, кто были со мною, тоже. И потом подумал я: коль верую я в молитву его (Яфкерана Эгзиэ), пусть придет (мул). И тогда сказал я: «По молитве аввы Яфкерана Эгзиэ встань предо мною!» И тотчас же встал он (мул). И стоял он тогда, как будто попал в яму». И подивился тот человек молитве святого. И стал с тех пор творить благодеяния и стал
78(36) верным по молитве святого аввы Яфкерана Эгзиэ. ‖

И еще послушайте о величии чудес сего столпа Церкви христианской, светлого аввы Яфкерана Эгзиэ. Однажды поведали и рассказали следующее: «Убила гиена корову, предназначавшуюся для милостыни. И когда рассказали ему, то сказал он: «Разве смолчал Михаил и не убил гиену?» И наутро нашли мертвую гиену. И когда рассказали ему, что умерла гиена, то, услышав, не допустил Яфкерана Эгзиэ в сердце свое ни превозношения, ни восхваления пустого, чуждого славе.

И еще был один иеромонах, посещавший авву Яфкерана Эгзиэ. И пришел он, и получил утешение, и сказал: «Я приду к тебе в такой-то день». И сказал святой: «Не придешь ты в этот день, ибо будут на пути твоем черные черви». Это означает сражение копьями. И стало известно, что в указанный день пришел сеюм Вудо, и было большое сражение. И тот иерей едва спасся бегством, и ускользнул от сражения по молитве святого. И когда кончилось сражение, пришел он к блаженному и поведал ему всё, что случилось, и с тех пор не преступал слова блаженного.

А еще внемлите о чудесах святого. Однажды он с острова Мэцле уплыл на тростниковой лодке с таботом Михаила и тремя мирянами. И выплыл из озера огромный бегемот, толкнул лодку и выбросил их (из лодки). И миряне вынырнули из воды, ибо умели они плавать. А блаженный же авва Яфкерана Эгзиэ сделал свою одежду кораблем, и стала твердой вода под ним по Божьему приказу. И святой благословил пред собою, и озарилось озеро, и последовал за ним табот Михаила. И вышел он из озера. И когда увидели его миряне, удивились, изумились сугубо величию чуда, что сотворил он силою молитвы своей святой. И когда услышали чада его об этом чуде, дивном для
80(37) слышания, восславили они Бога, сотворившего чудеса над отцом их, ‖ святым аввой Яфкерана Эгзиэ. Благословение молитвы его да пребудет с нами. Аминь.

Вернемся же к прежнему повествованию, которое ожидает нас. И блаженный авва Яфкерана Эгзиэ пребывал в своей келье. И однажды пришли к нему пять разбойников, и принял их святой с кротостью. И стали эти разбойники шептаться меж собою, и подивились его кротости, и ушли, оставив его там. О братья мои! Кротость превыше всех добродетелей! И еще однажды задумали два разбойника прийти, убить его и забрать утварь священную. И увидел он их, и осенил их крестным знамением, и тотчас ослепли глаза их, и вернулись они посрамленные силой молитвы его святой.

И еще внемлите о величии изрядства сего святого аввы Яфкерана Эгзиэ. Рассказывал иерей: «Пришел я к авве Яфкерана Эгзиэ в постный день, дабы навестить его. И за ужином дал он мне одну каплю вина малую, и принял я ее без вожделения из-за малости ее. И поели мы с товарищем моим, и не уменьшилась она, переночевали, и наутро поели, и не уменьшилась она. И снова переночевали мы, и на третий

день поели и насытились вполне и удовольствовались, и окончилась она. И подивились мы величию сего святого, и прославили Бога, напитавшего единой каплей вина двух человек в течении трех ночей, ибо нет вещи, невозможной для Бога, как сказал Давид: «Чуден Бог во святых Своих!»

И еще был один раб у отца нашего Яфкерана Эгзиэ, которого дали ему люди. И святой освободил его ради любви Божией. И был тот раб с ним; вырос, вознес главу свою, разбогател, стяжал коров и прекрасные одежды. И почитали его ради любви к святому, и делал он, что хотел, стяжал, не принося ничего господину своему, и величался сугубо. И если приходил какой-нибудь || мирянин к авве Яфкерана 82(38)
Эгзиэ, то говорил он: «Это я!» и приказывал работать на себя. И когда узнал об этом авва Яфкерана Эгзиэ, приказал он ученикам своим отобрать его стяжание. И пришел этот раб, и сказал святой этому рабу: «Зачем ты поступаешь так и стяжаешь без моего ведома?» И услышав это, весьма разгневался этот лукавый. А святой Божий, помолчав немного, сказал рабу своему: «Стяжал ты всё это благодаря мне или благодаря себе?» И сказал этот раб: »Благодаря себе!» И услышав это, сказал авва Яфкерана Эгзиэ: «Что же ты меня не приобщил к достоянию своему?» И услышав это, разгневался снова этот раб на святого. И сказал святой: «Пойди и принеси стяжание, раздай его и отдай бедным как милостыню». О братья мои, что за ненасытность скотская охватила сего раба! И спустя немного дней покарал его ангел Божий, и умер он в болезни великой.

Слушай, что говорю я, человече! Может, усомнишься ты и скажешь: «Чего ради разгневался святой и наслал смерть?» Не кажется ли тебе, что проклял (его) святой? Разве не сказано: «Не проклинай никого, кроме дьявола?» Но благодать Божия, почивающая на нем, отмстила (за себя). И когда скажешь ты мне: «Удались (от зла)», то воззри на житие Варсавы и Синоды. Сколько раз отмщали они надменным вплоть до смерти! Не навлекай на себя проклятие, когда услышишь сие, о возлюбленный, но уповай на молитву святого, ибо сильна и могущественна молитва праведного на земле и на небе во веки веков. Аминь.

И еще послушайте о чудесах избранного аввы Яфкерана Эгзиэ. Жил один человек, и не было у него детей, ибо бесплодна была жена его. И пришел он к святому, и поведал ему о бесчадии своем. И дал он ему воду молитвы наговоренную. И взял ее человек верный с верою, и напоил жену свою, и познал ее, и спустя немного дней понесла она, и родила сына. И назвали его именем Цабаль («Прах»), || ибо ро- 84(39)
дился он силою молитвы святого аввы Яфкерана Эгзиэ. Вещание молитвы его да пребудет с нами. Аминь.

И жил еще один человек бездетный, и пришел он к блаженному авве Яфкерана Эгзиэ, и поведал ему о бесчадии своем. И сказал он ему: «Долгое время заключено чрево жены моей. И она, и я скорбим (об этом). И ныне споспешествуй и помоги молитвой твоей!» И святой помолился над водой и дал ему. И испил тот воды, веруя в молитву святого, и дал испить жене своей. И познал ее, и понесла она, и родила сына. И отец и мать возблагодарили Бога и молитву святого восславили. И оставили они всё, и приняли монашество, и угождали Богу. Молитва их и благословение да пребудут с нами во веки веков. Аминь.

И еще жил один человек благонравный и богобоязненный, и была у него жена прекрасная. И дали они такой обет: «Если обретем мы сына по молитве аввы Яфкерана Эгзиэ, то отдадим его, чтобы был он рабом ему (т. е. святому) до дня смерти». И после того, как сказали они это, понесла она и родила сына. И когда возрос он, отвели его к святому авве Яфкерана Эгзиэ, и благословил он его, и вверил его Гос-

поду Богу. И многие, уверовавшие в молитву его, обрели детей, но не пишем мы обо всех, ибо долгое это дело.

И еще послушайте. Жил один сеюм, и хотел он развестись со своей женой. А жена послала к авве Яфкерана Эгзиэ, говоря: «Муж детства моего хочет оставить меня и жениться на другой. И ныне прибегаю я к молитве твоей. Пришли мне одного из учеников твоих». И тотчас послал он ей. И пришел тот сеюм и сказал ему святой: «Не женись на другой, и не огорчай жену твою». И сказал сеюм: «Да будет, отче, как ты сказал». И уйдя, преступил тот сеюм слово избран-
86(40) ного аввы Яфкерана Эгзиэ и женился на другой. И той же ночью, когда возлежал он, || явился ангел смерти и тотчас же наказал его смертью. О братья мои, слушающие сие, не уклоняйтесь от слова наставников наших, власть имеющих над душами нашими!

И еще послушайте о чудесах его. Жил один монах, который знал прежде авву Яфкерана Эгзиэ. И пришел он к нему однажды, дабы навестить его. И погас тогда огонь в келье святого, и сказал он: «О брат мой возлюбленный! Пойди, принеси мне огня, любви ради». И сказал тот монах: «Невозможно это для меня, ведь стемнело уже». Послушайте, братья мои, сего безумца! И сказал ему авва Яфкерана Эгзиэ: «Иди же, но кажется мне, что не будет путь твой прямым!» А тот безумец, услышав, не внял этим словам и пошел своей дорогой. И отойдя недалеко, повстречал он двух леопардов, одного наверху, а второго внизу. И окружили они его и хотели схватить. И побежал он, и прибежал к святому авве Яфкерана Эгзиэ, и поведал, что случилось с ним. И тогда сказал он ему: «Дай мне черепок, чтобы принести в нем огонь». Взял он черепок и пошел. И придя к тому месту, где всё это с ним приключилось, не встретил он леопардов. И восславил он тогда молитву святого, и возблагодарил Бога, и принес огня, и разжег его отцу святому Яфкерана Эгзиэ. О отцы и братья мои, богобоязненному подчиняются не только люди, но и звери. О ученик сердечный! Да не покажется тебе, что непослушен был тот монах! Подобен он Елисею-послушнику, ученикам Господним, прекрасным, ибо сказано отцами: «Жестокосердный противится Богу!» И услыша это, бойся и просвети сердце свое светом Духа Святого, дабы стал ты подобно наставнику твоему, веруя в молитву его!

И еще послушайте о чудесах сего избранного аввы Яфкерана Эгзиэ. Жил один человек, который принес ему рог масла из нэхиги. Нес он его высоко держа, и когда дошел он до середины склона, то упал рог из его руки, но не расплескалось и не разлилось (масло) силою молитвы его святой.

И жил еще один мирянин, навещавший святого. И когда пришли
88(41) к нему странники, принес святому этот человек пива. И когда шел этот человек по склону, то упал || с головы его кувшин и покатился, переваливаясь с боку на бок. И не разлилось пиво, не разбился кувшин силою молитвы его святой.

И еще однажды сказал авва Яфкерана Эгзиэ ученикам своим: «Вся ли братия возвратилась?» И сказали ему: «Как всегда». И наутро исполнилось слово святого аввы Яфкерана Эгзиэ и упал в озеро один иерей благой и погиб. И тогда вспомнили слово святого аввы Яфкерана Эгзиэ, меча острого и молнии разящей.

И еще когда приблизился к смерти один монах, то сказали святые авве Яфкерана Эгзиэ: «Дай ему помазание, прежде чем умрет он». И сказал святой им: «Оставьте, не умрет он». И сказали они ему снова как прежде. И снова сказал он: «Не умрет он». И они в третий раз сказали: «Дай», и в третий раз сказал он: «Не умрет он». И спустя немного дней выздоровел тот от болезни и встал. И подивилась братия слову сего избранного, который ведал грядущее, и восславили Бога, облекшего отца их духом пророчества.

И еще сказал авва Яфкерана Эгзиэ ученикам своим: «Ведайте, чада, не входите и не проходите по тропе к озеру, ибо встретите вы там несчастье великое!» А люди по обыкновению своему пренебрегли словом устрашения слышанным, пошли туда, куда было им сказано не ходить, и, придя, сели в тростниковую лодку. И поднялись на них волны озера, стали они бедствовать, стали тонуть и отчаялись в спасении. И тогда вспомнили они слово пророческое аввы Яфкерана || Эгзиэ, и сказали все в одно слово: «Господи Боже наш, спаси нас от смерти силою молитвы аввы Яфкерана Эгзиэ!» И утихли тотчас волны озера словом молитвы святого аввы Яфкерана Эгзиэ, и настала тишина. И с тех пор не преступали слова его все чада и боялись слова его, как пламени огненного. 90(42)

И еще внемлите о чуде, сотворенном Богом Преславным для раба своего аввы Яфкерана Эгзиэ. Жил один человек, прибегавший к святому, и утеснил его сугубо один надменный. И сказал святой тому человеку: «Оставь прибегающего ко мне!» И воспротивился тот человек надменный, и пошел, желая оклеветать их обоих. И когда услышал это избранный авва Яфкерана Эгзиэ, то опечалился и помолился Богу, дабы посрамил он этого коварного. И когда тот человек пришел, чтобы оклеветать их, то связались и заключились уста его, и не мог он говорить. И дивились все видевшие и слышавшие, восхвалили молитву святого аввы Яфкерана Эгзиэ и восславили Бога, свершившего чудо возлюбленному Своему авве Яфкерана Эгзиэ. Молитва его да пребудет с нами во веки веков. Аминь.

И еще был один монах-отшельник, живший на Мэцле. И однажды вошло в него помышление гордыни, и стал он превозноситься над чистым аввой Яфкерана Эгзиэ и сказал: «Я лучше, чем он, в воздержании и в бедности». И было ему видение, от которого наставлен он был и сказано было ему: «Не превозносись над святым Божиим, будь смиренен». И снова вошло в него помышление гордыни, как прежде. И опять было ему видение, и сказано было ему: «Не равны ли все труды твои, свершенные за дни долгие, единому поклону его!» И услышав это, содрогнулся сей отшельник, и убоялся страхом великим, и плакал || плачем горьким, и провел всю ту ночь в печали. Тогда отошла гордыня от сердца его, и преклонился он пред молитвою святого аввы Яфкерана Эгзиэ. И потом сам он предостерегал других, дабы не превозносились они, наставлял их учению пути праведных, а не превозношению над отцом чистым. Праведный же воистину не превозносится ни над кем, слушая сии слова, потрясающие сердце, чтобы не впасть в пропасть великую, откуда нет выхода. О тенета, в кои впали многие, сказав: «Мы суть столпы!» Да сокроет нас Бог от сих тенет злых! По молитве и прошению святого аввы Яфкерана Эгзиэ да будет дано нам смирение во веки веков. Аминь. 92(43)

И еще послушайте о чудесах святого аввы Яфкерана Эгзиэ. Был один монах, и болел он глазами, так что распухли они. И пошел он туда, где стоял отец избранный авва Яфкерана Эгзиэ, и взял рукою своей прах (с того места), где стоял сей чистый, и помазал глаза свои. И исцелился он тотчас, и восхвалил молитву святого аввы Яфкерана Эгзиэ. Благословение его да пребудет над нами. Аминь.

И еще один иерей шел дорогой с блаженным аввой Яфкерана Эгзиэ. И в дороге застал их дождь великий. И убоялся иерей. И было с ним Писание. И пошел частый ливень, и от многого дождя покрылась мраком та местность, где пребывали они. И силою молитвы святого аввы Яфкерана Эгзиэ не коснулся дождь никого. И удивился и изумился иерей величию молитвы святого, и прославил Бога. И еще послушайте, о звезды евангельские светлые, об изрядствах сего столпа света, аввы Яфкерана Эгзиэ. Однажды сошел на него Дух Божий, и узнал он, что есть в монастыре Эмфраза, называемом Фэрка, один бо-

лящий, страждущий сугубо. И послал он ему дойную корову с теленком, дабы пил он молоко. И послал он этому || болящему сказать: 94(44)
«Не печалься, что нет у тебя ныне пастуха, а пусти ее пастись одну с теленком, и Бог будет хранить каждый день, дабы не пил теленок молока матери своей, пока не придет она к тебе. Пей молоко, ешь масло, и Бог исцелит тебя от болезни твоей». И вестник, придя, передал болящему всё, что было сказано ему. И болящий, услышав, подивился и изумился, и поверил словам блаженного аввы Яфкерана Эгзиэ. И отдал тот ему корову с теленком. И вернулся вестник к наставнику своему, а болящий стал делать по слову святого аввы Яфкерана Эгзиэ. Когда приходила корова, он доил ее и отпускал пастись одну с теленком. И силою молитвы святого не сосал теленок молока матери своей. Никто не пас их, уходили они, паслись по желанию своему, и дивились все видевшие величию молитвы аввы Яфкерана Эгзиэ. И жил тот болящий, пия молоко той коровы и съедая масло. И подчинялась ему скотина неразумная, и паслась без пастуха силою молитвы святого. Молитва его да пребудет с нами во веки веков. Аминь.

И еще внемлите с разумением, о голуби евангельские чистые, о величии чуда сей звезды честной, аввы Яфкерана Эгзиэ. Однажды один коровий пастух поймал в силки птицу, взял ее из силков, убил, выщипал перья, отрезал крылья, привязал себе на шею шнурком матаба[1], повесил на грудь, (и висела она) от восхода солнца до восьмого часа. А святой авва Яфкерана Эгзиэ, свершив молитву свою в седьмом часу, вышел из кельи своей и, прогуливаясь под горою меж деревьев, повстречал коровьего пастуха. И увидел святой птицу, висящую на матабе пастуха, и подал авва Яфкерана Эгзиэ тому знак. И подошел к нему пастух, отдал авве Яфкерана Эгзиэ птицу. И положил он ее себе на ладонь, и посмотрел как иссохла она, будучи мертвой от восхода 96(45)
солнца до восьмого часа, || дунул на нее тремя дуновениями, благословил ее, и тотчас ожила та птица, отросли ее перья и крылья, тотчас взлетела она и полетела к своим товаркам. И увидев это, содрогнулся пастух, изумился, всплеснул руками, и долго стоял в удивлении. А святой дал знак пастуху, приложил пальцы к устам, дабы молчал тот и не рассказывал сие другим. А пастух тот не понял, что велел он ему молчать, вернулся в город и рассказал это отцу своему. И услышав, подивился отец и сказал сыну: «Ведай, сын мой, не говори другим, дабы не огорчить сего раба Божия, ибо ненавидит он хвалу, чтобы не умереть тебе и не опечалить (тем) меня, отца твоего». И сказал сын: «Да будет как ты сказал». И отец этого сына с тех пор стал верным и жил, уповая на молитву святого аввы Яфкерана Эгзиэ. Благословение и благодать помощи, молитвы и прошения его да пребудет над нами. Аминь.

И еще (одна) история отца нашего. Однажды зажег он восковую свечу, высотою в локоть (?). И забыл про нее отец наш, и переломилась она посредине, и загорелись обе части (свечи). А дом был снаружи крыт травою, а внутри обложен хворостом, и недалеко от светильника стоял престол деревянный. И когда увидел он, то подивился, что не загорелась трава и хворост, что вокруг престола. О братья мои, то великое чудо, что не пожег огонь травы по величию молитвы его. Благословение его да пребует над нами во веки веков. Аминь.

Слушайте, слушающие житие избранного аввы Яфкерана Эгзиэ. Однажды, когда пошел он в церковь христианскую, то, не доходя до дверей, увидал труп, весь черный и длинный, как змея огромная, с устами, как пропастью глубокой, зубами, как мечи. И ангел Божий с мечом в руках сиял светом, отрубал и отсекал голову ему. И когда

[1] Матаб — шнурок темного цвета, который носят на шее христиане в Эфиопии как знак своего христианского исповедания.

увидел это отец наш, содрогнулся он, вострепетал и стал пятиться назад. || И сказал ему ангел: «Не страшись, подойди и посмотри на 98(46)
того, кто боролся с тобою. Подойди и посмотри на того, кто боролся с тобою и вредил тебе. Вот посмотри — повержен и распростерт он пред тобою!» О братья мои, напоминает сие историю аввы Макробия, когда был он в пустыни и узрел подобное! И затем, когда умножились славословия отцу нашему, стало это ему в докуку, и пожелал он переселиться в другую область. И тогда явилось ему диво и чудо: взошел он на гору высокую, и переполнился мир копейщиками, стрельцами, лучниками и людьми, сражающимися друг с другом. И сказал я: «Что означает сей грех, и смятение и ненависть?» И сказал он мне: «Отныне претерпишь ты сие». И сказав это, дал он мне ломоть хлеба величиной с кулак, прекрасного видом. И сказал мне: «Терпи, пока не съешь сего». И услышав, подивился отец наш и назвал сию гору Святой горой.

И еще одно борение чудное. Постился он сорок дней без перерыва, не вкушая ничего, ни листьев, ни воды. И так прошло трижды сорок дней. Сочти же, человече, коль разумеешь ты премудрость сию, трижды сорок будет сто двадцать дней! И то, что говорю я, было не один год, а три года (подряд)! Сие подобно истории Моисея, когда взошел он на гору Хевронскую, где постился народ. Он постился сорок дней. И еще (сорок дней постился он) ради десяти заповедей, записанных на скрижалях, и третий раз — ради разбития скрижалей. И сказал Моисей: «Не вкушал я пищи и не пил воды». Сей же святой авва Яфкерана Эгзиэ подобен ему. Молитва его да пребудет с нами. Аминь.

И еще чудное борение. Восстанем и внемлем, и внимать будем ушами духовными, ревнуя к деяниям его по возможностям нашим. Сей подвижник авва Яфкерана Эгзиэ каждый час бил по семьсот поклонов, как колесо, и число (ежедневных) поклонов — четыре тысячи двести. || 100(47)
И не знал он поста по вторникам, но постился каждую среду, каждую пятницу или целыми неделями. Что скажете вы и кому вы его уподобите? Подобен он не плотью облаченному, подобен он духовному (существу). О братья мои, когда повествую я (об этом) в наши дни, не сочтите меня за лжеца и не порицайте меня. Послушайте же: когда беседуем мы с иереем и исповедуемся ему в грехах наших, и если назначит он нам поститься одни лишь сутки вторника, то падаем мы, и не находим себе места, и ищем прохлады и ветерка. Когда не наполним мы чрева своего, по обыкновению, разве не разеваем мы рты свои? И ныне, братья наши, воздадим славу и вознесем благодарствия Богу сего подвижника, дабы направлял он нас по милости своей. Аминь.

И еще борение, дивное для слушающих и душеполезное для творящего. Слушайте, что свершил сей изрядный авва Яфкерана Эгзиэ: приказал он чадам своим, и трудились они во время сбора урожая, собирая пищу. И творил он это не по вожделению к пище, дабы тешить плоть, а для пропитания голодных и раздачи странникам, памятуя сказанное Авраамом: «Со страннопримцем — Бог». И еще сказал он: «Страннопримцы и ангелов принимают». И еще сказал он: «Дарение плодов для чрева подобно стрелам в руке могучего». И еще сказал он, что милостыня во прощение грехов. И однажды не подал он милостыни так, чтобы видели это чада его, а дал милостыню потаенно. О отец изрядный, мудрый, как пчела, сбирающая (мед) с цветов, и трудолюбивый, как муравей! И так собрал от старого и нового авва Яфкерана Эгзиэ, подвижник добропобедный, имеющий семя в Сионе и дома в Иерусалиме. И пришли они из дальних областей, из Тигра, и Амхары, и Агау, и Годжама, и Шоа, и изо всех областей. И приходили к нему монахи за утешением духовным, и стучали, подойдя к монастырю, а он выходил к монахам с письменами, а с теми, кто не знал грамоте, беседовал он знаками, а не речью. Отягощен-

102(48) ных || грехами помазал он помазанием евангельским, то есть отпущением. Говорившим: «плотское удручает меня», подавал он потребное им, а говорившим: «притеснен я от людей», помогал заступничеством своим. И почитали его цари, и маконены, и сеюмы за бедность и отшельничество. И внушал он им страх, подобно льву, а всем приходившим к нему давал утешение прекрасное, как было сказано: «Открыт для всех дом его».

И еще послушайте о величии сего избранника, звезды честной, аввы Яфкерана Эгзиэ. Жил в его времена один монах, святой Божий, по имени Захария, и пребывал он на острове Галела, где прежде жил авва Яфкерана Эгзиэ. И воззрели они друг на друга очами духовными и возлюбили друг друга сугубо. И однажды договорились они: «Встретимся посреди озера Азаф, я приду из Гугубена, а ты из Галела, дабы утешить нам друг друга, (беседуя) о величии Бога», и назначили они день. И тогда восстал отец избранный, авва Яфкерана Эгзиэ из монастыря Гугубен и надел сандалии на ноги свои. А сей святой Божий, авва Захария, восстал с острова Галела, надел сандалии на ноги свои, и пошли они оба сандалиями своими по озеру, как посуху, силою Господа Бога своего, и встретились посреди озера Азаф, и приветствовали друг друга (приветствием) духовным.

И снял авва Захария сандалии свои, и отряхнул с них прах, а авва Яфкерана Эгзиэ снял сандалии с ног своих и нашел, что увлажнились немного сандалии его. И сказал авва Яфкерана Эгзиэ авве Захарии: «О брат мой возлюбленный! Отчего увлажнились сандалии мои, а со своих сандалий ты, как я видел, стряхнул прах. Сделай одолжение, скажи мне, возлюбленный мой». И отвечал авва Захария и сказал: «О авва! Восстав, давай помолимся Господу Богу нашему, дабы открыл Он нам обоим, почему оказалась влага воды на сандалиях твоих!» И услышав || это, (сказал) авва Яфкерана Эгзиэ: «Да будет как ты сказал!» И встали они вместе и помолились, и, свершив молитву, сказал авва Захария авве Яфкерана Эгзиэ: «О отец мой! Не по изрядству моему открылось мне, но по величию молитвы твоей святой, ибо увлажнились сандалии твои водою, что сохранял ты плод фиги, чтобы не съели его птицы. А Бог милостив и помышляет о всякой твари, и дает ей пропитание, потому увлажнились сандалии твои». И услышав это, сказал авва Яфкерана Эгзиэ авве Захарии: «Молись за меня, брат мой!» И провели они, беседуя, тот день до полудня, а затем вернулись по обителям своим. А отец же, авва Яфкерана Эгзиэ избранный, перестал прятать от птиц плоды фиги и пребывал молясь об этом. И затем спустя немногое время восстал святой авва Яфкерана Эгзиэ, и надел сандалии на ноги свои, как прежде, и договорились они между собою духом о дне, в который встретятся они. И авва Захария восстал с острова Галела и надел сандалии свои, как прежде. И пошли они оба в сандалиях своих по озеру как посуху, и встретились, как прежде, и сняли сандалии свои и отряхнули прах, и не было влаги воды на сандалиях святого аввы Яфкерана Эгзиэ. Возрадовались они тогда вместе радостью великой, и утешали друг друга (беседами) о величии Господа Бога, и возблагодарили Его и восславили услышавшего прошение их, и благословили Бога праведности, и провели там час. И затем, когда настал восьмой час дня, попрощались они друг с другом, говоря: «Будем встречаться всегда на этом месте, ибо избрал Бог, дабы беседовали мы о величии Его». И сказав это, поприветствовали они друг друга приветствием духовным и возвратились в обители свои в мире. И жили они, поступая так, многие годы. || Авва Яфкерана Эгзиэ усугубил подвижничество свое в монастыре Гугубен, всегда встречаясь в духе с блаженным аввой Захарией.

104(49)

106(50)

И еще однажды восстал чистый авва Яфкерана Эгзиэ и вышел из кельи своей. И выходя, увидал он дым, исходящий из церкви христи-

анской. Содрогнулся он, пошел (туда) и вошел (внутрь). А один человек верный, духовный сын святого, по имени Сарака Берхан («Воссиял Свет») был в земле Фогара на берегу реки, называемой Гумара. И рассказывал он: «Увидел я дым пылающего огня в церкви монастыря Гугубенского. И пробежал немного я, торопясь. И далее не знаю, что сделалось со мною, то ли перенесся я на крыльях облака, то ли по слову ангельскому, Бог знает. И очутился я у дверей церкви, и увидел, как горит она. Содрогнулся я и, войдя, обнаружил там отца моего авву Яфкерана Эгзиэ, и схватил я его, чтобы вывести. Но сказал он мне: «Оставь меня умереть здесь вместе с таботом Михаила». И сказал я ему: «Не оставлю я тебя, отче!» И сказав это, понес я его и вынес вон. И тогда увидели мы чудо: и табот Михаила нашли мы вынесенным прочь из среды огня силою Бога архангела Михаила и силою молитвы святого аввы Яфкерана Эгзиэ, чудотворца. И ныне, христиане, воздадим должное Михаилу, говоря: о певец сладкогласный, Михаил, ангел воинства небесного! Воистину, одеяние твое — пламень огненный, распаляющий, облик твой — сияние молнии, непосильное для взирания очами. О ангел щедрости и милости! О поклоняющийся беспрестанно, пока не приидет прощение от Отца Света! Ибо ты прежде сотворил чудеса на море Чермном для Моисея, а ныне на озере Азаф для аввы Яфкерана Эгзиэ. И еще вещанием своим возмог ты вынести табот, || названный во имя твое, из среды огня, ибо ты выводишь грешников из ада, которые веруют в вещание твое и творят праздник твой, по назначению твоему, и строят церкви во имя твое. И нас, стоящих ныне в алтаре твоем, поминающих святого, подай нам прощение милостивое пред Судией праведным в страшный день, в трудный час, во веки веков. Аминь. 108(51)

И поведаем еще о величии Михаила, которое явил он в одном городе. Была церковь, (построенная) во имя Михаила. И жили по соседству мусульмане окаянные, которые днем и ночью злоумышляли против веры христианской. И однажды ударила молния, сожгла церковь и всю утварь церковную. А те мусульмане, когда увидели, что горит она, издевались весьма и радовались радостью великой, и говорили: «Вот явлены грехи народа христианского, который древо называет богом! Вот сошла молния от Бога и сожгла их бога!» И услышав это, плакали горько христиане и говорили: «О Господи, за грехи наши подвергаешь ты нас насмешкам отступников!» И говорили они тем неверным: «О безумцы! Разве не знаете вы, что сказал Бог Моисею: «Сделай ковчег из древа без червоточин и явлюсь Я тебе в нем!» И бог воздаст вам, что злословите вы ангела Его!» А окаянные же, услышав это, снова злословили сугубо. И на третий день увидели три человека ночью видение. И сказал им архангел Михаил: «Скажите этим окаянным мусульманам: «Зачем злословите вы имя мое?» И ныне явлю я над вами силу Бога моего!» И наутро пошли они и рассказали (всё) этим окаянным. И услышав это, перемигнулись они и позлословили. И спустя немного дней внезапно ударила молния с неба в них, и погубила и разрушила тридцать два двора с людьми и животными. А табот || Михаила находился с кадилами и крестом по другую сторону холма. И когда увидели это чудо ближние тех мусульман, убоялись они великим страхом и все стали христианами по вещанию святого Михаила-архангела, чудотворца. О братья возлюбленные, чудно величие Михаила, ибо добродеющ он к людям, блюдущим заповеди. Молитва его да сохранит весь народ христианский, уповающий на предстательство его во веки веков. Аминь. 110(52)

И еще послушайте о величии чуда блаженного аввы Яфкерана Эгзиэ. Однажды был он на острове Мэцле, у аввы Захарии, и когда пожелал он идти в свою обитель, пришло внезапно облако светлое, понесло его на крыльях своих и принесло быстро в Гугубенский мо-

настырь. И увидев это, удивился сугубо авва Захария и восславил Бога, сотворившего чудо ученику его авве Яфкерана Эгзиэ. И еще однажды увидел авва Захария, как летел он на крыльях облака светлого и прилетел на остров Галела. И приветствовали они друг друга приветствием духовным, и беседовали о величии Творца, Бога их, и затем простились. И сказал авва Захария авве Яфкерана Эгзиэ: «Помяни меня в молитве твоей, о Илия новый!» И затем возвратились они в обители свои в мире.

И еще однажды, когда молился он, явился ему наш Спаситель Христос, памяти которого подобает поклонение. И пал святой ниц, и поднял его Господь, и отошел от него страх. И сказал Он ему: «Встань, возлюбленный! Мир тебе! Возрадуйся, ибо свершил ты борение дней своих и войдешь в Царствие Небесное. И всем людям, творящим память твою, и верующим в молитву твою, дам Я жизнь вечную. И благословлю Я чад твоих, которые будут погребены в обители твоей. Помилую Я их ради величия молитвы твоей святой. И дам Я знаме-
112(53) ния и чудеса всяческие обители твоей после упокоения твоего». ‖ И сказав это, вознесся Спаситель на небеса в славе великой. А святой же поведал сие одному сыну своему святому, по имени Крестос Безана («Христос нас умножил»), благому и исполненному Духом Святым. Молитва его и предстательство да сохранит всех нас во праведности и да уготовит участь благую на небесах, кою очами не узреть, ушами не услышать, помышлением человеческим не промыслить во веки веков. Аминь и аминь.

И рассказывал один (человек) и свидетельствовал, и свидетельство его праведно, и говорил: «Молился я в полночь и увидел столп света, как из огня, и вышиною от земли до небес. А вокруг него словно стекло прозрачное как лед, и венчает то стекло венец, словно радуга многоцветная. И когда увидел я сие, убоялся. И сказал явившийся мне: «Разумеешь ли ты то, что видишь?» И сказал я: «Нет, но вразуми меня, господи!» И ответил он мне и сказал: «Видишь ты столп светлый молитвы Яфкерана Эгзиэ. А стекло же, что под столпом, есть чистота плоти его, не осквернённая грехом. А венец радуги многоцветной есть милостыня его и добродетели». И еще сказал он мне: «Не явил бы я тебе сего, если бы не ведал о кончине его через немного дней». И сказав это, сокрылся от меня. И говорил видевший: «Видел я (это) не в мечтании и не в бреду, но явно, и ведает о том Господь мой, памяти Которого подобает поклонение».

И затем овладела им болезнь, и собрались все мы, и опечалились. И когда увидел он, что печалимся мы и плачем, то сказал нам: «О чада мои! Пришло время переселиться мне и уйти от вас». И когда услышали мы это душераздирающее (известие), скорбели сердцем и плакали. И сказал он нам: «Помяните мое житие с вами в бедности». И стал он учить и наставлять из Нового и Ветхого (Заветов). И еще сказал он нам: «Лучше уйти мне, как было возвещено вам обо мне
114(54) Христом». И еще сказал он нам: «Примите того, кого назначил я вместо себя вам, ‖ бойтесь его и повинуйтесь. Как сказал Моисей: «Поставьте пророка, подобного мне, из братьев моих, и все слушайте, что скажет он вам. А все, кто не послушает его, да будут искоренены из народа». И сказал нам отец наш: «Не хороните меня в церкви, но бросьте вон в пустыню». Сказал он так, ненавидя славословия. Послушайте, слушающие, что скажу я вам, делу сему уже были свидетельства. И когда преставлялся Арсений, сказал он чадам своим: «Не погребайте плоть мою в гробнице, а повесьте на дереве, дабы питались и продовольствовались мною птицы и стал бы я им милостыней». И так же сотворил сей ненавистник славословий. И затем сказал нам отец наш: «О чада мои, не трепещите. Не минет смерть ни праведных, ни грешных». И еще сказал он нам: «Не уповайте на человека, ныне

жив он, а завтра нет его. О чада мои! Даю я вам наставника, мне подобного, а его испытайте вы сами. А ты, сын мой, знай, и не ищи себе другого наставника, кроме митрополита, ибо он отец наш духовный и апостол, ибо в его руках власть и в устах его меч. И поведай ему всё учение мое. Как он возложит, и ты возложи, как он облегчит, так и ты облегчи. Да будет житие твое таково, и не уклоняйся от слова его ни вправо, ни влево. Я же не искал другого наставника, кроме митрополита». И сказав это, говорил он нам: «Отпускайте всем (грехи) и молитесь за царя, и митрополита, и за весь мир». И сказав это, подозвал он трех братьев и сказал нам: «О чада мои, тяжко исхождение души от плоти. Держите главу мою, и сердце мое, и ноги мои!» И тогда вскричал он, схватился за голову, и познал муки (смертные). И заплакали мы тогда и закричали. И сказал он нам: «Плачьте обо мне, чада мои, плачьте обо мне!» И когда сказал он это, отошла душа его, и упокоился он. О братья мои! Вот свершилось сказанное в Псалтири: «Каждому делу я вижу конец». О отче, упокоилась душа твоя от печалей. И тотчас поднялся || средь нас великий плач и рыдание, 116(55)
и крик, и восклицания. И внесли мы его в церковь христианскую и быстро погребли, дабы не отняли его у нас сильнейшие. И пришли люди, и монахи и вельможи. И еще пришли жители двух областей. Половина из них говорила: «Откопаем мы его, возьмем и унесем (с собою)». Половина же народа говорила: «Не дадим увозить сего праведника из области нашей!» И едва не дошли до сражения, а затем оставили (его). О братья мои, чада (Яфкерана Эгзиэ)! Подобает вам восплакать и возрыдать плачем Иеремии..! Где еще сыскать подобный столп света! Пал дом строителя прекрасного. Плачьте, отцы, проливайте слезы из очей ваших! Кто отныне постучит вам в окно и побеседует с вами через посредство письма? Отныне кто будет поститься и печалиться о вас? Отныне кто услышит слово устрашающее, подобное (рычанию) льва? Плачь, народ убогий, к кому отныне прибегнешь ты и кто спасет тебя от руки притеснителя и сильного? Плачь, народ, умолк спасавший тебя! Плачьте, наставники, вещавшие по наставлениям его! Плачьте, нищие, отныне кто подаст вам с кротостью? Плачьте, сироты и вдовы, монахини, уповавшие на него, хотя и не видевшие его! Исполнял он желания ваши, подобно отцу и матери! О смерть! Ответь мне, отчего не побоялась ты стенания и плача людского, не побоялась царя, митрополита, великого и малого! О братья мои, ушел отец наш, утешавший сердца ваши! Кто не смертен и кто не скорбит, подобно впавшему в отчаяние? Но, говорят, не умирают праведники, а к Господу своему переселяются. И скажу я вам, нашел я говорившего неложно: «Если упокоился отец монастыря, благословив обитель, то (воспоследуют) знамения о спасении его. Вы же только возлюбите друг друга и почитайте поставленного над вами как отца вашего, ибо поставлен он наставником от Бога. А он же отнесется к вам || как к детям своим. Смотрите же, не гневите его, ибо не простое 118(56)
это дело прогневить наставника! Но сохраните слово праведное! И когда будете вы творить так, то будет вам сказано по успении: «Добро пожаловать! Добро пожаловать!» А ныне, братья, да пребудет с вами Христос во веки веков. Аминь и аминь.

Пишущего, и заказывающего писать, растолковывающего, читающего и слушающего слова сии — да помилует их всех Бог в Царствии Небесном во веки веков. Аминь. А имя написавшего сие, Фомы грешного, да напишет на златом столпе Иисус-Владыка, вместе с чадами Мэ(ц)ле, ради молитвы Яфкерана Эгзиэ праведного. Спаси нас от напасти, от преисподни глубокой, дабы не пасть нам (туда), даруй милость и возьми во град новый! Во веки веков, аминь и аминь, да будет, да будет. || 120(57)

ОБ АВТОРАХ



Митрополит Никодим

Митрополит Ленинградский и Новгородский НИКОДИМ (в миру Борис Георгиевич Ротов) родился 16 октября 1929 г. в Рязанской области. По окончании средней школы учился в Рязанском педагогическом институте. В 1947 г. принял монашество и сан иеродиакона. В 1949 г. рукоположен во иеромонаха и с этого времени служил в разных храмах Ярославской епархии. В 1955 г. окончил заочно Ленинградскую духовную академию со степенью кандидата богословия за представленное курсовое сочинение «История Русской Духовной Миссии в Иерусалиме». В 1956 г. назначается членом, затем заместителем начальника Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. В марте 1957 г. был возведен в сан игумена, а в сентябре того же года назначен начальником Миссии с возведением в сан архимандрита. В 1959 г. исполнял должность заведующего канцелярией Московской Патриархии, а с июня того же года — также и заместителя председателя Отдела внешних церковных сношений. В июле 1960 г. был хиротонисан во епископа Подольского и назначен председателем Отдела внешних церковных сношений. С ноября того же, 1960 г.— епископ Ярославский и Ростовский. С 1961 г. становится постоянным членом Священного Синода, а затем возводится в сан архиепископа. С 1963 г.— митрополит и председатель Комиссии Священного Синода по вопросам христианского единства. В августе того же года назначен на Минскую кафедру, а в октябре — на Ленинградскую кафедру. В 1971 г. избран президентом Христианской Мирной Конференции. Состоит также членом Союза советских обществ дружбы с зарубежными странами, Правления советской Ассоциации дружбы с народами Африки, Советского комитета солидарности стран Азии и Африки. В 1963 г. Пражский богословский факультет им. Я. А. Коменского присудил ему степень доктора богословия «гонорис кауза». В том же году избран почетным членом Московской духовной академии, а в 1964 г.— Ленинградской духовной академии. В 1970 г. за представленную диссертацию на тему «Иоанн XXIII, папа Римский» Советом Московской духовной академии ему присуждена ученая степень магистра богословия.

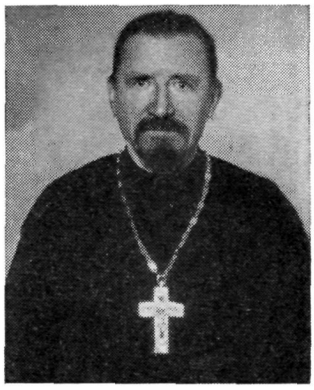
Архиепископ Минский и Белорусский АНТОНИЙ. Биографические сведения о нем в сборнике № 9.



Архиепископ Михаил

Архиепископ Вологодский и Великоустюжский МИХАИЛ (в миру Михаил Андреевич Чуб) родился 18 февраля 1912 года в г. Пушкине, под Ленинградом, в семье священника. По окончании школы-девятилетки в 1930 г. учился в Гидрометеорологическом институте и в Заочном институте иностранных языков. С 1932 г. преподавал иностранные языки в различных учебных заведениях. В 1947 г. поступил в Ленинградскую духовную академию и по окончании ее в 1950 г. назначен преподавателем Общей церковной истории в Ленинградской духовной семинарии, а с 1953 г. также преподавателем Истории Древней Церкви в академии. В 1950 г. принял сан священника. В 1953 г. был хиротонисан во епископа Лужского, викария митрополита Ленинградского и Новгородского по управлению Патриаршими приходами в Финляндии. В 1954 г. назначен епископом Старорусским, викарием митрополита Ленинградского по управлению Новгородской епархией. С 1955 г. он — епископ Смоленский и Дорогобужский, а с 1957 г.— епископ Берлинский и Германский. В 1959 г. назначен на Ижевскую кафедру, а в 1961 г.— и временно управляющим Тамбовской епархией. В том же году назначается епископом Тамбовским и Мичуринским, а в 1962 г.— епископом Ставропольским и Бакинским. В 1965 г. возведен в сан архиепископа. В 1966 г. состоял также временно управляющим Краснодарской епархией. С 1968 г.— архиепископ Воронежский и Липецкий; с 1972 г.— архиепископ Вологодский и Великоустюжский.

Епископ Астраханский и Енотаевский **МИХАИЛ**. *Биографические сведения о нем в сборнике* **№ 7**.



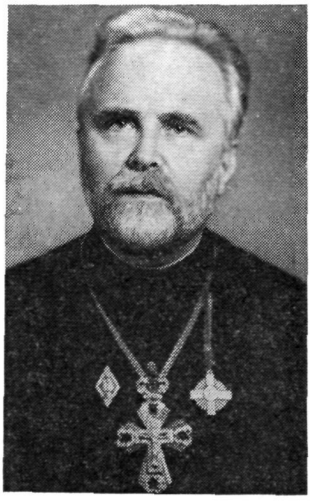
Проф.-прот.
А. Ветелев

Профессор Московской духовной академии протоиерей Александр Андреевич **ВЕТЕЛЕВ** *родился в 1892 г. в г. Растяпино, Нижегородской губернии, в семье диакона. Среднее образование получил в Нижегородской духовной семинарии, высшее богословское — в Казанской духовной академии (1917 г.). В 1923 г. окончил юридический институт, а в 1927 г.— педагогический институт в Москве. С 1945 г. — преподаватель открывшейся духовной школы, а также и приходской священник в г. Москве. В 1949 г. за курс лекций по гомилетике был удостоен ученой степени магистра богословия, а в 1967 г. за диссертацию на тему «Божественная литургия» (с приложением четырех сборников церковных поучений) — доктора богословия. В последние годы преподает в академии Нравственное богословие.*



Проф.-прот.
М. Сперанский

Профессор Ленинградской духовной академии протоиерей Михаил Кронидович **СПЕРАНСКИЙ** *родился 17 августа 1888 г. в Тамбовской губернии, в семье сельского учителя (впоследствии диакона). Высшее богословское образование получил в С.-Петербургской духовной академии. По окончании академии в 1913 г. за представленное курсовое сочинение «Богословские воззрения В. С. Соловьева по догматическому богословию» был удостоен степени кандидата богословия и назначен преподавателем богословских предметов в Первом духовном училище г. Тамбова. С 1918 по 1922 г. работал заведующим и учителем Екатерининской школы-семилетки Тамбовской области. В 1922 г. посвящен во иерея и с этого времени служил в разных храмах Тамбовской епархии. С 1952 по 1966 г. состоял ректором Ленинградской духовной академии и семинарии. В 1964 г. за диссертацию на тему «Введение в изучение Четвероевангелия» удостоен степени магистра богословия, а в 1972 г. за труд «Введение в Новый Завет. Послания апостола Павла» — доктора богословия. В настоящее время — профессор кафедры Священного Писания Нового Завета.*



Проф.-прот.
Л. Воронов

Профессор-протоиерей Ливерий Аркадьевич **ВОРОНОВ** *родился 4 февраля 1914 г. в Ораниенбауме (ныне г. Ломоносов, Ленинградской области). В 1938 г. окончил Ленинградский химико-технологический институт. В 1943 г. принял сан пресвитера. По окончании в 1961 г. Ленинградской духовной академии был оставлен при академии профессорским стипендиатом и преподавателем. С 1964 г. — доцент по кафедре Истории западных исповеданий. В 1965 г. получил звание профессора догматического богословия, а с 1968 г.— заведующий кафедрой богословских наук. В 1971 г. за диссертацию «Православие, мир, экумена» был удостоен степени магистра богословия. Состоит членом Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата, членом Учебного комитета при Священном Синоде, а также членом Центрального комитета Всемирного Совета Церквей и ряда других межцерковных организаций.*



Проф.-прот.
И. Белевцев

Профессор Ленинградской духовной академии протоиерей Иоанн Иоаннович БЕЛЕВЦЕВ родился 25 февраля 1928 г. в Ставропольском крае, в семье рабочего. По получении общего среднего образования в школе учился в Ставропольской духовной семинарии и Ленинградской духовной академии, которую окончил в 1954 г. первым магистрантом и был оставлен при академии профессорским стипендиатом по кафедре Священного Писания Нового Завета. С 1955 г. занимается научно-педагогической деятельностью в той же академии, где последовательно преподавал гомилетику и историю русского старообрядчества и сектантства. В 1957 г. принял сан священника. В 1968—1969 гг. исполнял обязанности инспектора академии и семинарии. В настоящее время — профессор кафедры истории Русской Церкви.



Ректор ОДС
архим. Агафангел

Ректор Одесской духовной семинарии архимандрит АГАФАНГЕЛ (в мире Алексей Михайлович Саввин) родился 2 сентября 1938 г. в Липецкой области, в семье крестьянина. По окончании в 1962 г. Одесской духовной семинарии поступил в Московскую духовную академию. В 1965 г. был пострижен в монашество и рукоположен во иеромонаха. По окончании в 1966 г. Московской духовной академии за представленное курсовое сочинение «Идея искупления у древних языческих народов и в Ветхозаветной религии» удостоен степени кандидата богословия и назначен старшим помощником инспектора и преподавателем Сравнительного и Основного богословия, а также Литургики в Одесской духовной семинарии. В 1967 г. возведен в сан игумена, а затем и архимандрита. С того же, 1967 г. и по настоящее время состоит ректором Одесской духовной семинарии и преподает Священное Писание Нового Завета.



Доц.-прот.
В. Сорокин

Доцент Ленинградской духовной академии протоиерей Владимир Иустинович СОРОКИН родился 5 марта 1939 г. в Кировоградской области, в семье крестьянина. В 1961 г. окончил Одесскую духовную семинарию, а в 1965 г. — Ленинградскую духовную академию со степенью кандидата богословия за курсовое сочинение «Рукописи Мертвого моря. (История открытия и попытка оценки рукописей в церковноисторической науке)». В том же, 1965 г. рукоположен во священника и оставлен при Ленинградской духовной академии в качестве профессорского стипендиата по кафедре Священного Писания Ветхого Завета и преподавателем. С марта по август 1967 г. обучался в Международном Экуменическом институте в Боссэ (Швейцария). В 1968 г. назначен секретарем Совета Ленинградской духовной академии и семинарии. С 1969 по 1971 г. исполнял обязанности инспектора Ленинградской духовной академии и семинарии, а затем назначен инспектором, в каковой должности и состоит до настоящего времени. В 1972 г. утвержден в звании доцента.



Проф. МДА Д. Огицкий

Профессор Московской духовной академии Димитрий Петрович ОГИЦКИЙ родился 26 октября 1908 г. в семье сельского священника Гродненской епархии. Среднее образование получил в Виленской девятиклассной духовной семинарии. С 1927 по 1931 г. был студентом православного богословского отдела («студиума») Варшавского университета. В 1932 г. там же за исследование на тему «Исторический обзор состава православных богослужений последних трех дней Страстной седмицы» был удостоен степени магистра православной теологии. С 1932 по 1939 г. состоял преподавателем Виленской духовной семинарии. Одновременно в течение двух лет (1932—1934) был студентом филологического факультета Виленского университета. С 1939 по 1947 г. работал в школах г. Щучина Гродненской области. После открытия Минской духовной семинарии в течение трех лет работал преподавателем ее. С 1951 по 1960 г.— преподаватель, а с 1953 по 1960 г.— также и инспектор Ставропольской духовной семинарии. С 1960 по 1963 г. преподавал в Минской духовной семинарии. В 1963 г. был приглашен к чтению лекций о современном католичестве в только что открывшейся аспирантуре при Московской духовной академии. С 1965 г.— преподаватель Московской духовной семинарии и академии, а в 1966 г. получил звание доцента. С июня того же года по настоящее время состоит заведующим аспирантурой при той же академии. В 1970 г. за представленный курс лекций под заглавием «Римско-Католическая Церковь» удостоен ученой степени магистра богословия.



Профессор Э. Вольф

Профессор-доктор Эрнст ВОЛЬФ родился в 1902 г. в Праге. Получил образование в Вене, Ростоке, Лейпциге и Гёттингене. С 1925 г.— приват-доцент по кафедре истории Церкви в Ростоке, в 1930—1931 гг.— с замещением должности ординарного профессора в Тюбингене. С 1931 г. — штатный профессор в Бонне, а с 1945 г.— профессор Гёттингенского университета. В 1964 г. удостоен степени доктора богословия «гонорис кауза» Евангелическо-богословского факультета в Париже; в 1965 г.— той же степени Евангелическо-богословского факультета в Вене.



Профессор Г. Харбсмайер

Профессор-доктор Гётц ХАРБСМАЙЕР родился в 1910 г. в Вейссенбурге (Эльзас). С 1936 г.— пастор в Вильгельмсхафене; с 1962 г.— штатный профессор практического богословия в Гёттингенском университете.



Проф.-доктор Л. Гоппельт

Профессор-доктор Леонхард ГОППЕЛЬТ родился в 1911 г. в Мюнхене; с 1954 г.— штатный профессор Нового Завета в Гамбургском университете, с 1967 г.— профессор Евангелическо-богословского факультета в Мюнхене.



Проф.-доктор Р. Сленска

Профессор-доктор Рейнхард СЛЕНСКА родился в 1931 г. Доктор богословия. С 1966 г.— приват-доцент кафедры систематического богословия в Гейдельбергском университете. В настоящее время — профессор Бернского университета.



Проф.-доктор Ф. фон Лилиенфельд

Профессор-доктор Фэри фон ЛИЛИЕНФЕЛЬД родилась в 1917 г. С 1966 г.— профессор истории и богословия христианского Востока в Эрлангенском университете.

Профессор-доктор Георг КРЕЧМАР, Биографические сведения о нем в сборнике № 4.

СОДЕРЖАНИЕ ПРЕДЫДУЩИХ СБОРНИКОВ «БОГОСЛОВСКИХ ТРУДОВ»

СБОРНИК ШЕСТОЙ

Архиепископ Антоний (Мельников). Из Евангельской истории . . . . . 5—46
Доц. К. Е. Скурат. Сотериология св. Иринея Лионского . . . . . 47—78
Свящ. Сергий Мансуров. Очерки из истории Церкви . . . . . 79—116
Проф. И. В. Попов. Св. Иларий, епископ Пиктавийский *(Продолжение)* . . . . . 117—150

Богословские собеседования III между представителями Евангелическо-Лютеранской и Русской Православной Церквей

Митрополит Никодим (Ротов). Некоторые материалы для изъяснения текста: «Вы уже очищены через слово, которое Я проповедал вам» (Ин. 15, 3) . . . . . 151—155
Епископ Михаил (Мудьюгин). Реформация XVI в. как церковно-историческое явление 155—164
Проф. В. Д. Сарычев. Сущность примирения и ее библейское обоснование . . . . . 164—169
А. С. Буевский. Примирение через Христа и мир на земле . . . . . 169—174
Проф.-прот. Ливерий Воронов. Осуществление примирения в жизни и деятельности Церкви . . . . . 174—179
Проф. д-р Л. Гоппельт. Примирение через Христа по Новому Завету . . . . . 179—187
Проф. О. Вебер. Догматическая проблема учения о примирении . . . . . 187—195
Доц. Р. Сленска. Восточная Церковь с точки зрения евангелического богословия . . . 195—200
Проф. Г. Харбсмайер. Проявления примирения в деяниях Церкви (Тезисы) . . . . . 200—202
Тезисы по докладам и резюме . . . . . 202—206

Проф.-прот. Ливерий Воронов. Литургия по «Testamentum Domini nostri Jesu Christi» 207—219
Доц. Н. А. Заболотский. Кафоличность — проблема экуменизма . . . . . 220—225
Доц.-игумен Марк (Лозинский). Духовная жизнь мирянина и монаха по творениям и письмам епископа Игнатия (Брянчанинова) (Автореферат) . . . . . 226—231

Публикации

Епископ Игнатий (Брянчанинов). Неизданные сочинения: Молитва о умершем. Добавление к статье «Сад во время зимы». Предисловие к повести «Иосиф». Стих «Совет душе моей» . . . . . 232—234

Библиография

Свящ. Владимир Сорокин. *М. Берроуз.* Больше света на свитки Мертвого моря . . . 235—240

СБОРНИК СЕДЬМОЙ

Свящ. Сергий Мансуров. Очерки из истории Церкви *(Окончание)* . . . . . 5—114
Проф. И. В. Попов. Св. Иларий, епископ Пиктавийский *(Окончание)* . . . . . 115—169
Проф.-прот. Л. Воронов. Календарная проблема. Ее изучение в свете решения Первого Вселенского Собора о пасхалии и изыскание пути к сотрудничеству между Церквами в этом вопросе . . . . . 170—203
Проф. Д. П. Огицкий. Канонические нормы православной пасхалии и проблема датировки Пасхи в условиях нашего времени . . . . . 204—211

Православно-лютеранские богословские собеседования в Финляндии

Коммюнике и резюме богословского собеседования . . . . . 212—214
Епископ Филарет (Вахромеев). Богословская основа миротворческой деятельности Церкви 215—221
Епископ Михаил (Мудьюгин). Евхаристия и единение христиан . . . . . 222—231
Епископ Михаил (Мудьюгин). Спасение и оправдание . . . . . 231—239
Пастор С. С. Кивиранта. Евхаристия как выражение общения верующих . . . . . 240—248
Пастор И. Н. Мартикайнен. Богословская основа миротворческой деятельности Церквей 249—256

Доц. К. Е. Скурат. Сотериология св. Афанасия Великого . . . . . 257—262

СБОРНИК ВОСЬМОЙ

Архиепископ Антоний. Предисловие . . . . . 5—6
Вл. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви . . . . . 7—128
Вл. Лосский. Догматическое богословие . . . . . 129—183
Вл. Лосский. «Видение Бога» в византийском богословии . . . . . 187—194
Вл. Лосский. Паламитский синтез . . . . . 195—203
Вл. Лосский. Господство и царство (Эсхатологический этюд) . . . . . 205—214
А. В. Ведерников. Владимир Лосский и его богословие . . . . . 215—230
Иоанн Мейендорф. Предисловие к книге В. Лосского «Боговидение» . . . . . 231—232
Список опубликованных трудов Вл. Лосского . . . . . 233—236

СБОРНИК ДЕВЯТЫЙ

Архиепископ Антоний (Мельников). Преподобная Евфросиния Полоцкая . . . . . 5—14
Проф. И. В. Попов. Святой Амфилохий, епископ Иконийский . . . . . 15—79
Священник Павел Флоренский. Иконостас . . . . . 80—148
А. М. Бухарев. О Соборных Апостольских Посланиях . . . . . 149—225
Священник Анатолий Просвирнин. Библиография трудов архимандрита Леонида (Кавелина) . . . . . 226—240