

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

11

Издание Московской Патриархии

СОДЕРЖАНИЕ
ПРЕДЫДУЩИХ СБОРНИКОВ «БОГОСЛОВСКИХ ТРУДОВ»

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

СБОРНИК ДЕСЯТЫЙ

Статьи
Архиепископ Михаил (Чуб). Св. священномученик Мефодий и его богословие . . . 7—58
Архиепископ Антоний (Мельников). О христианстве в Помпеях и Геркулануме . . . 59—66
Прот. Владимир Сорокин. Догмат Римско-Католической Церкви о взятии Божией Матери в небесную славу с православной точки зрения . . . . . 67—89

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

Резюме 90
Тезисы . . . . . 91—93
Доц. Д. П. Огицкий. Крещенный человек как сотрудник в примиряющем действии Бога в Мире . . . . . 94—97
Проф. Э. Вольф. Крещенный человек как соработник в примиряющем воздействии Божием на мир . . . . . 97—102
Епископ Михаил (Мудьюгин). *Комментарии к 3-й главе Евангелия от Иоанна* . . . 102—109
Проф.-прот. Михаил Сперанский. 6-я глава Послания апостола Павла к Римлянам (Экзегетический анализ содержания) . . . . . 109—112
Проф. Л. Гоппельт. Крещение и новая жизнь по Евангелию от Иоанна, глава 3-я, и Посланию к Римлянам, глава 6-я . . . . . 112—117
Архиепископ Михаил (Чуб). Духовность Православия в выдающихся его представителях 117—120
Архимандрит Агафангел (Саввин). Духовность Православия в выдающихся его представителях . . . . . 120—128
Проф. Ф. фон Лилиенфельд. Образцы евангелического благочестия в XX веке . . . 128—135
Проф.-прот. Ливерий Воронов. Крещение и принадлежность к Церкви. Взгляд на состояние некрещенного человека (по учению святых отцов до IV—V в.) . . . . . 135—140
Проф. Р. Сленска. *Крещение и принадлежность к Церкви* . . . . . 140—142
Проф.-прот. Александр Ветелев. Служение крещенного человека в мире по свидетельству отцов Церкви . . . . . 142—149
Проф. Г. Кречмар. Служение крещенного миру по свидетельству отцов Церкви . . . 149—156
Митрополит Никодим (Ротов). Сотрудничество крещенных и нехристиан в совместном служении благу человечества . . . . . 156—159
Прот. Иоанн Белевцев. Крещенные и нехристиане в их совместном служении на благо человечества . . . . . 160—163
Свящ. Владимир Сорокин. Свидетельство делами крещенных . . . . . 163—165
Проф. Г. Харбсмайер. Деятельное свидетельство крещенного в социально-этическом аспекте . . . . . 165—170

Епископ Михаил (Мудьюгин). Основы православного учения о личном спасении по Священному Писанию и святоотеческим высказываниям. (Основы православной субъективной сотериологии) . . . . . 171—174

Публикации
Архиепископ Питирим. О Волоколамском Патерике . . . . . 175—224
Архиепископ Питирим. Из древних сокровищ Эфиопской Церкви. Житие Яфкерана Эгзиэ 223—251

Об авторах . . . . . 252—256

МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

СБОРНИК ОДИННАДЦАТЫЙ

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

МОСКВА • 1973

СОСТАВ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ СБОРНИКА „БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ"

Председатель редколлегии — Архиепископ Минский и Белорусский **Антоний**

Члены редколлегии:

Архиепископ Волоколамский **Питирим**, профессор Московской духовной академии, председатель Издательского отдела Московского Патриархата
Архиепископ Дмитровский **Филарет**, ректор Московской духовной академии
Епископ Тихвинский **Мелитон**, ректор Ленинградской духовной академии
Архиепископ Вологодский и Великоустюжский **Михаил**
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
Дмитрий Огицкий, профессор Московской духовной академии
Василий Сарычев, профессор Московской духовной академии
Алексей Осипов, доцент Московской духовной академии
Евгений Карманов, ответственный секретарь редакции «Журнала Московской Патриархии»
Алексей Буевский, секретарь Отдела внешних церковных сношений
Павел Уржумцев, литературный редактор «Журнала Московской Патриархии»

Сдано в набор 23.VIII. 1973 г. Подписано в печать 25.I 1974 г. Заказ 4265.

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

СОДЕРЖАНИЕ

Архиепископ Михаил (Чуб). Святой священномученик Мефодий и его богословие 5
Митрополит Иоанн (Вендланд). Князь Фёдор Чёрный 55
Проф. В. Д. Сарычев. О почитании Божией Матери 78
Проф.-прот. Л. Воронов. Документы и акты, входящие в состав Деяний Первого Вселенского Собора 325 года 90
А. И. Иванов. О пребывании Максима Грека в доминиканском монастыре св. Марка во Флоренции 112
Проф. К. Е. Скурат. Учение св. Афанасия Великого о Боговоплощении как основе спасения 120
Св. Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти 129

Богословские собеседования II между представителями Русской Православной Церкви и Евангелической Лютеранской Церкви Финляндии

Коммюнике 162
Резюме по евхаристической теме 163
Епископ Михаил (Мудьюгин). Евхаристия как новозаветное жертвоприношение 164
Проф. В. Д. Сарычев. О Евхаристии 173
Прот. С. Лехтонен. Евхаристия и жертва Христа 181
Проф. А. Т. Николайнен. Евхаристия в свете исследований Священного Писания Нового Завета 188
Резюме по теме «Справедливость и насилие» 192
Доц. А. И. Осипов. Справедливость и насилие 193
Проф. К. Пиринен. Справедливость и мир 198
Доц. К. Тойвиайнен. Справедливость и насилие с точки зрения лютеранской социальной этики 203

ПУБЛИКАЦИИ

Свящ. А. Просвирнин. В похвалу Преподобному Сергию, игумену Радонежскому, всея России чудотворцу 210
Житие и жизнь Преподобного отца нашего игумена Сергиа . . . 216

Об авторах 240

The Moscow Patriarchate

„THEOLOGICAL STUDIES", volume XI

CONTENTS

Archbishop Michail Chub. The Holy Martyr St. Methodius and his theology 5
Metropolitan Ioann Vendland. Prince Fyodor Chorny 55
Prof. V. D. Sarychev. The Veneration Cult of the Mother of God . . 78
Professor Archpriest L. Voronov. Documents and acts included in the general collection of the Acts of the First Ecumenical Council for the year 325 90
A. I. Ivanov. Maksim Grek at the Dominican Monastery of St. Mark in Florence 112
Prof. K. E. Skurat. The doctrine of St. Athanasius the Great on the Incarnation as the basis of salvation 120
St. Athanasius the Great. Oration on the Incarnation of God the Word and of His coming to us in the flesh 129

THEOLOGICAL COLLOQUIUM II BETWEEN REPRESENTATIVES OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH AND THE EVANGELICAL LUTHERAN CHURCH OF FINLAND

Communiqué 162
Résumé on the subject of the Eucharist 163
Bishop Michail Mudyugin. The Eucharist as New Testament sacrifice 164
Prof. V. D. Sarychev. The Eucharist 173
Prot. S. Lekhtonen. The Eucharist and the sacrifice of Christ . . . 181
Prof. A. T. Nikolaynen. The Eucharist in the light of research into the Holy Scriptures of the New Testament 188
Résumé on the subject of „Justice and violence" 192
Ass. Prof. A. I. Osipov. Justice and violence 193
Prof. K. Pirinen. Justice and peace 198
Ass. Prof. K. Toyviaynen. Justice and violence from the viewpoint of Lutheran social ethics 203

PUBLICATIONS

Priest A. Prosvirnin. In praise of St. Sergius, Abbot of Radonezh and Miracle-worker of all Russia 210
The hagiography and biography of our blessed father Abbot Sergius 216

Few Words our Authors 240

МИХАИЛ,
архиепископ Вологодский и Великоустюжский

СВЯТОЙ СВЯЩЕННОМУЧЕНИК МЕФОДИЙ И ЕГО БОГОСЛОВИЕ*

ЧАСТЬ ВТОРАЯ. БОГОСЛОВИЕ СВЯТОГО МЕФОДИЯ

Глава I. СОДЕРЖАНИЕ СОХРАНИВШИХСЯ ТВОРЕНИЙ

1. «Пир десяти дев» («О девстве») [1]

«Пир десяти дев» святого Мефодия, по обоснованному заключению всех компетентных исследователей, должен быть признан одной из его ранних работ. Сходство формы и многих деталей «Пира десяти дев» с Платоновским «Пиром» явилось причиной неоднократно повторявшихся высказываний о подражании святого Мефодия Платону. Необходимо иметь в виду, что по существу дела речь здесь идет о чисто формальном подражании; по своему содержанию «Пир десяти дев» представляет собою весьма ярко выраженную антитезу Платоновскому диалогу.

Если уже апологеты II в., а за ними александрийские богословы с большим успехом поработали над тем, чтобы овладеть «египетским наследством» античной культуры, то позднее, на исходе III столетия, христианство в лице своих ученых богословов чувствовало себя достаточно сильным, чтобы применить сокровища античной философии и литературы для своих целей. В данном случае святой Мефодий поставил перед собой задачу использовать форму одного из самых блестящих произведений всемирно известного автора и вместе с тем предложить читателю вместо Платоновского апофеоза Эроса возвышенное христианское учение о девстве и целомудрии, сделав это учение движущим принципом нравственной жизни.

Вполне вероятно, что Мефодиев «Пир» был задуман как наставление в вере и в христианских добродетелях, адресованное общине дев, которые принесли особые обеты воздержания и чистоты. Если всмотреться внимательно в содержание «Пира», то легко убедиться в том, что в основную ткань диалога, представляющего собою восторженную поэтическую похвалу девству, включены многочисленные, зачастую весьма обстоятельные катехизические наставления об основных истинах веры, о фундаментальных нормах христианской жизни, об отношении к различным лжеучениям, о методах истолкования Священного Писания. Не исключена также возможность того, что автор «Пира десяти дев» имел в виду не только противопоставление идеала христианского девства Платоновскому Эросу, но и достижение гораздо более глубокой цели. Эту цель можно сформулировать как стремление привести читате-

---

* *Окончание.* Начало в сборнике 10.

[1] Обозрение трудов святого Мефодия, в кратком изложении, дается в том порядке, который принят в издании проф. Н. Г. Бонвеча 1917 г. Следует иметь в виду, что деление на главы и отделы в большинстве случаев принадлежит издателю.

лей «Пира» к выводу о том, что идеализм Платона в его самых высоких устремлениях и прозрениях нашел свое естественное раскрытие и завершение не в модных учениях Порфирия и других неоплатоников, а в Христовом Евангелии.

Пир десяти дев под председательством Ареты (Добродетели), дочери Философии, совершается в саду, сияющем райской красотой, под сенью широколиственного целомудренника (agnus castus). Девы последовательно произносят свои речи в похвалу девству. Содержание речей становится известным из беседы двух дев, не принимавших участия в празднике у Ареты. Григора, подруга десяти избранниц, рассказывает о том, что говорилось на этом празднике, своей собеседнице Еввуле [1].

Старшая из дев — Маркелла — объясняет, почему высшая добродетель — девство — не была известна в древности. Она стала известной только с пришествием в мир Христа. Воплотившееся Божие Слово, будучи Первосвященником, Первопророком и Первоангелом, явилось и Перводевственником. Уподобиться Христу можно только в том случае, если мы стараемся соблюдать девство.

В следующей по порядку речи, которую произносит Феофила, гневно осуждается плотоугодие, похоть и беззаконная любовь; в то же время дается высокая оценка целомудренному законному браку. Предпочитая девство, не следует гнушаться деторождением.

Фалия истолковывает текст из Послания апостола Павла к Ефесянам (5, 28—32), где идет речь о таинственном союзе Христа с Церковью. Воплощение и вочеловечение Божия Сына представляется как всецелое восприятие Христом первозданного Адама, восстанавливаемого силою Божия всемогущества в первоначальном достоинстве. Как для Адама помощница — Ева — была создана во время его сна, так и помощницы Христа — уневестившиеся Ему души — получают благодатную силу (для исполнения своего служения в Церкви) в таинстве Христовой смерти, которая сравнивается со сном: Божие Слово, уснув истощанием страдания, добровольно умерло, чтобы представить Себе Церковь славною и непорочною (Еф. 5, 26—27). На основании сопоставления ряда текстов из различных посланий апостола Павла раскрывается возвышенное учение о христианском девстве и целомудрии.

Феопатра прославляет девство, вдохновляясь преимущественно ветхозаветными прообразами и словами Давидовых псалмов. Девство — путь Духа и самое действительное средство для восстановления в нетлении и для примирения с Богом.

Фаллуса толкует текст из книги Чисел (6, 1). «Великий обет», о котором говорится в законоположении пророка Моисея, полностью раскрывается только в деятельном осуществлении заботы об исполнении всех заповедей Божиих, ибо безразличное отношение к совокупности всех добродетелей уничтожает труды, направленные исключительно на соблюдение девства. Девство телесное должно соединяться с девством души, сердца, ума и всех чувств.

Агафа вдохновенно описывает красоту девственных душ и подробно изъясняет притчу о Десяти девах. Душа, сохранившая и умножившая елей добрых дел и мудрости, очищенный от всего тленного, становится невестою Слова и свеченосицею незаходимого Света. Сонм дев всегда следует за Господом, где бы Он ни был. А неугасимое пламя добродетели, излучаемое светильниками мудрых дев, озаряет людей добрыми делами так, что прославляется Отец Небесный.

---

[1] Женская форма имени — Еввула (Εὐβούλιον) — надежно засвидетельствована наиболее авторитетными рукописями. У Е. Ловягина ошибочно принята (вслед за некоторыми западными авторитетами) мужская форма имени — Еввул. В других произведениях святого Мефодия нередко встречается его псевдоним — Еввулий. В конце «Пира» Мефодий один раз назван по имени.

Прокилла, пользуясь аллегорическими приемами, толкует тексты из Песни песней. Первыми, кто войдет вместе с Господом в покой новых веков, будут девы, ибо их подвиг является поистине олимпийским подвигом, равночестным с подвигом мучеников. Но и другие подвиги во имя правды не останутся неувенчанными, ибо все души, с которыми входит в общение Христос, приносят различные плоды добродетели.

Фекла выступает как ученица апостола Павла, обогащенная его премудростью. Она подробно говорит о Жене, облеченной в солнце (Откр. 12, 1—6). Для Феклы эта Жена — Церковь; рождаемый ею младенец — не что иное, как община верных. Церковь — наша мать. Она постоянно зачинает прибегающих ко Христу и, образуя их по образу и подобию Христову, рождает для новой жизни, для небесного гражданства. Змий, угрожающий Жене гибелью,— диавол. Для тех христиан, которые держатся непоколебимого основания истины, его угрозы не страшны, а звезды, которые ему удается увлечь с неба,— это сонмища еретиков, искажающих истину веры. Одним из злых ухищрений диавола является привлечение им людей к вере в роковую силу предопределения и в бредни астрологов. Учение о предопределении не имеет ничего общего со здравым смыслом и недостойно христиан, которым открыто учение Церкви о свободе воли. Человек должен быть господином самого себя и жить сообразно с примером Христа.

После Феклы выступают с речами Тисиана и Домнина. Основное содержание их высказываний — аллегорическое и вместе с тем типологическое истолкование различных текстов Ветхого Завета, в которых автор «Пира» усматривает указания на величие подвига во имя сохранения девства. Великий праздник кущей (Лев. 23, 39—43) будет праздноваться в новом, непреходящем мире, когда будут собраны земные плоды и когда девство — равноангельная жизнь будущего века — воцарится в Божием Царстве. Достигнув воскресения и совершая вместе с Христом праздник тысячелетия покоя, девственная душа водружает свою кущу, украшенную плодами всех добродетелей, не на земле, а в Божием Царстве. Участниками вечного праздника кущей будут и все, живущие целомудренно, ибо целомудрие в супружеской жизни тоже приносит «хотя малые отрасли девственности».

Притча о деревьях, искавших себе царя (Суд. 9, 8—15), и тайна видения пророка Захарии (Зах. 4, 1—4) истолковываются типологически. Исполнение всех пророчеств и прообразов совершается только тогда, когда девство начинает владычествовать над миром и приносит плоды правды. Ступенями, последовательно возводящими человечество к высоте девства, явились: заповедь, данная человеку в раю, после нее — заповедь, которую получил Ной после потопа, и, наконец, закон, принятый Моисеем в пустыне. Девству как величайшему и совершеннейшему откровению Божией воли мы научаемся из заповедей, данных апостолам для спасения мира.

Арета, заканчивая праздник, хвалит всех дев, возвеличивших девственную чистоту и целомудрие, но самой удачной признаёт речь Феклы. Еще раз подчеркивается, что подвиг девства только в том случае достоин похвалы, если соединяется с деятельной любовью и человеколюбием.

Песнь, которую в конце «Пира» поют его участницы под предводительством Феклы, славит сияющую райской славой добродетель — святое девство и напоминает подвижникам чистоты и целомудрия о тех Божественных воздаяниях, которых удостоены девственники и девственницы Ветхого и Нового Заветов.

2. «О свободе воли»

Сочинение «О свободе воли» представляет собою диалог, в котором собеседниками (в большинстве греческих рукописей) являются Право-

славный (автор), Валентиниан и Друг валентиниана. В славянских рукописях эти названия собеседников отсутствуют. Следует отметить, что славянское название трактата «О Бозе и о вещи и о самовластьстве» значительно полнее раскрывает смысл текста, чем греческое: теме о свободе воли в собственном смысле слова посвящены только 13—21 главы. Центральная тема диалога — происхождение зла и его проникновение в мир. Главное острие полемики автора диалога направлено против дуализма во всех его проявлениях. Как известно, дуализм характерен и для платонических теорий и для гностических построений. С ними и полемизирует автор в первую очередь. Вместе с тем диалог имеет и антиоригенистическую направленность. Поскольку Ориген, задавшись целью примирить христианское учение с платонизмом, допустил возможность вневременного творения, а также реальное существование не наполненных содержанием форм вне времени, постольку автор диалога «О свободе воли» поставил своей целью выяснить строго церковную библейскую точку зрения на проблемы миротворения и показать ее несовместимость с оригенистическими двусмысленностями. Отправным пунктом рассуждений святого Мефодия очень часто являются мысли, высказанные Оригеном. В результате весь диалог «О свободе воли» выглядит как своего рода исправленное, строго церковное издание Оригеновского труда «О началах». Участвующие в диалоге валентиниане могут быть называемы таковыми лишь весьма относительно и по существу дела должны быть признаны типичными для своей эпохи представителями модных теорий религиозно-философского эклектизма. Соблазняющие путников языческие сирены, о которых идет речь в самом начале диалога,— это, без сомнения, носители просочившихся в некоторые слои церковного общества ложных теорий. Предостерегая своих читателей от этих соблазнов, автор диалога пользуется преимущественно чисто логической аргументацией в духе аристотелевской школы. Цитаты из Священного Писания немногочисленны. Что касается обильного использования платоновских мотивов и классических литературных приемов, то следует отметить, что как в «Пире десяти дев», так и здесь они употребляются только в качестве формы. И здесь под формальным покровом платонизма святой Мефодий выступает как защитник традиционного церковного учения. Исследователи отмечают подчеркнуто деликатный, дружественный тон полемики с оригенистами и на этом основании считают диалог «О свободе воли» одним из ранних произведений святого Мефодия, написанным в то время, когда его антиоригенизм еще не был так ярко выражен, как впоследствии.

В начале диалога проявления красоты, гармонии и чудесной закономерности, наблюдающиеся в природе, сопоставляются с фактами, свидетельствующими о наличии в мире зла в виде насилий, убийств и всевозможных противоестественных злодеяний. Ставится вопрос: откуда в мире зло? Решения, предлагаемые дуалистами, которые хотят найти извечный принцип зла в материи, якобы не имеющей начала, явно несостоятельны. Совечной Богу материи нет и быть не может. Бог не может быть ни творцом, ни первопричиной зла. Зло — лишь качество, а не субстанция. Является зло лишь в результате чьих-то действий, совершающихся не по необходимости, а по свободному волеизъявлению действующих лиц (гл. 1—12).

Ничто не бывает злым само по себе, а становится таковым лишь по причине злоупотребления. А возможность употребления чего бы то ни было во благо или во зло коренится в принципе свободы воли, который дан Творцом человеку. Свобода воли — главное отличие человека от всех других творений и от стихийных сил природы, подчиненных железному закону необходимости. Цель сотворения человека — достижение совершеннейших благ через благое употребление свободной воли. Мир духов также одарен свободой воли. Но один из духов, не захотев-

ший быть исполнителем Божиих велений, сделался отступником и из зависти научил злу людей. Почему же Бог не уничтожил начальника зла — диавола? Бог пренебрег диаволом не по бессилию, а с той целью, чтобы люди с Божией помощью сами научились одолевать того, кто ранее одолел их (гл. 13—21).

В конце диалога подчеркивается незыблемость библейского учения о творческом всемогуществе Создателя, Который ввел человека в созданный Им мир, наделив его несказанно великими обетованиями. Обращаясь к Валентинианину, Православный заканчивает свою речь такими словами: «Прославляй Бога так, как это Ему угодно. А я не хочу быть слушателем не Божиих истолкований».

3. «О жизни и разумной деятельности»

Трактат с таким названием встречается только в славянских сборниках творений святого Мефодия. Несмотря на то, что, по мнению некоторых исследователей, это сочинение якобы не имеет бесспорных признаков подлинности, нет ни одного веского доказательства в пользу подозрений скептиков. Содержание и стиль трактата полностью созвучны с содержанием и формулировками, которые характерны для другого произведения святого Мефодия, также сохранившегося только в славянском переводе,— «О различении яств»; отчетливо выраженные аналогии имеются и в других бесспорно принадлежащих святому епископу творениях: «Пир десяти дев», «О свободе воли» и «О воскресении».

Основная мысль трактата — увещание терпеливо довольствоваться тем, что Бог даровал в земной жизни каждому отдельному человеку, и с надеждой ждать исполнения пророчеств и обетований, относящихся к жизни будущего века. Поводом к рассуждениям на эту тему явился часто встречающийся ропот многих людей на изменчивость житейских обстоятельств. Человек не должен превращаться в раба вещей; надлежит также всегда помнить, что законом земного бытия всегда и везде бывает изменение условий, предметов и состояний, ибо ничто в этом мире не пребывает незыблемым. Трудности, встречающиеся на жизненном пути, а также испытания и страдания укрепляют дух, дисциплинируют тело и научают стремиться к вечным непреходящим и неизменным благам. В перенесении искушений, в терпении, в мужественном преодолении напастей совершаются «таинства нашей жизни». Попускаемые Богом скорби — или наказание за содеянные грехи, или средство врачевания души, уязвляемой грехом. Истинный пример для подражания всякий внимательный человек может увидеть в Евангелии — в обстоятельствах многотрудной и исполненной всяких превратностей земной жизни Христа и Его Предтечи. Человека, решившегося на деле исполнить Божии заповеди и претерпеть за них всевозможные лишения, ждут великие награды в Небесном Царстве.

Тематика первых четырех глав трактата имеет много общего с рассуждениями, характерными для стоической морали. Вторая часть сочинения (гл. 5—8) изобилует ссылками на тексты и мысли, содержащиеся в Священном Писании.

4. «О воскресении»

Ни одно из сочинений святого Мефодия не пользовалось в древности такой известностью, как антиоригенистический диалог «О воскресении». Судя по некоторым указаниям, можно думать, что его первоначальное название было «Аглаофон» — по имени одного из собеседников. При своем появлении это сочинение, как и «Пир десяти дев», послужило поводом для враждебных нападок на автора и по этой причине первоначально не было доведено до конца в том объеме, в котором было запланировано («О различении яств» I, 1). За полноту сохранившегося текста «О воскресении» нельзя ручаться: следует считать доказанным

фактом, что в славянском переводе имеют место значительные сокращения, нарастающие в объеме по мере приближения к концу [1].

Трактат состоит из трех «Слов» или «Книг»; объем текста второй Книги вдвое меньше объема первой Книги, а количество текста третьей Книги едва достигает одной трети первой Книги. Расположение материала в диалоге подчинено классическим приемам, характерным для произведений греческой литературы.

В самых общих чертах построение диалога имеет следующий вид. Еввулий (т. е. сам автор — Мефодий) предпринял путешествие из Олимпа в Патару, чтобы встретиться с другом Феофилом, которого туда забросила буря. Еввулия сопровождает Прокл. Они находят Феофила в доме врача Аглаофона. Там же находятся Систелий, Авксентий, Меммиан и другие лица. Между встретившимися друзьями и хозяином дома завязывается беседа, имеющая своим главным содержанием вопрос о воскресении плоти. Здесь очень часто и выразительно звучат мотивы, напоминающие диалоги Платона (как подлинные, так и приписанные ему уже в древности). Автор обнаруживает также знакомство с текстами «Илиады», с трудами Аристотеля и некоторых других греческих авторов. Тексты из Священного Писания используются автором в большом изобилии. Отчетливо чувствуется также стремление автора подчеркнуть связь с церковной традицией. Отправной точкой для рассуждений и полемики на протяжении всего сочинения служат творения Оригена. Тон этой полемики в основном представляется значительно более напряженным, чем в диалоге «О свободе воли» [2]. Интересно отметить, однако же, что в ряде случаев святой Мефодий как бы ищет у Оригена мысли и высказывания, подтверждающие традиционно-церковную точку зрения на тему диалога.

Многие мысли и утверждения Оригена (о предсуществовании души, о грехопадении, совершившемся якобы до сотворения мира, о сущности и назначении всего, созданного во времени) подвергнуты критическому пересмотру. С подчеркнутой серьезностью излагается учение Церкви о том, что человек был создан бессмертным и по душе, и по телу, и о том, что смерть вошла в мир завистью диавола. Цель Божия промышления указывается в соединении противоестественно разделенного (т. е. души и тела, союз которых расторгнут смертью), в возобновлении и прославлении первозданного. Совершая спасение людей, Божий Сын воспринял на Себя человечество, умер и воскрес для того, чтобы мы чрез эти ступени спасения могли восходить к славе неделимого единства души и тела.

Защитники оригенизма — Аглаофон и Прокл — утверждают, что «кожаные ризы» (Быт. 3, 21) обозначают человеческое тело, и приписывают плотскому началу в человеке происхождение всякого зла. Одновременно высказывается утверждение, что душа сама по себе недоступна для греха. Если умершее прежде тело будет возрождаться, то с ним вместе должен возродиться и грех. Учение о воскресении физического тела представляется абсурдом, ибо всё в этом мире находится в постоянном движении и распавшиеся части организма не могут соединиться в прежних сочетаниях. Согласно Оригену, воскреснуть может только духовное тело, точнее — воскресение может быть уделом не физических элементов плоти, а только телесной формы, ибо только она остается неизменной во время земной жизни человека.

Еввулий с помощью Авксентия и Меммиана опровергает доводы оригенистов. Предложенное противниками церковного учения толкование

---

[1] Это становится очевидным при сравнении перевода с сохранившимися греческими фрагментами.

[2] Это обстоятельство служит аргументом в пользу мнения о сравнительно позднем сроке завершения работы над текстом сочинения «О воскресении».

«кожаных риз» несостоятельно, ибо искажает смысл библейского повествования. И плоть сама по себе не может быть источником зла: она может лишь служить или добру, или злу. Из всех живых существ только человек создан руками Творца, а потому он должен быть бессмертным в совокупности своего богозданного существа — и по душе, и по телу. Говоря о появлении зла среди людей, защитник церковного учения подробно останавливается на проблеме свободы воли и выясняет библейское учение о соблазне, внесенном в сознание первозданных людей диаволом. Смерть, пришедшая в мир как наказание за грех, рассматривается вместе с тем как Божие благодеяние, как врачебное очищение, необходимое и для тела, и для души. Как художник, увидев созданную им статую испорченной и разбитой, расплавливает ее и отливает вновь, возвращая ей прежнюю красоту, так поступает и Бог с Своим творением, которое повреждено и сокрушено грехом; путь к воссозданию и восстановлению первоначальной красоты творения пролегает через смерть. Воскресает, конечно, тело, а душа, вновь соединившись с телом по воскресении, оказывается очищенной и утвержденной в добродетели (Книга I, гл. 1—62).

Выяснив принципиальные ошибки оригенистов в вопросе о воскресении плоти, защитник церковных традиций переходит к подробному психологическому анализу греховных искушений, среди которых проходит жизнь людей, подверженных тлению. Здесь же дается подробное, строго церковное истолкование ряда текстов Священного Писания, часто используемых оригенистами в превратных целях. Особое внимание уделено 7-й главе Послания апостола Павла к Римлянам. Невидимая брань, совершающаяся в человеке, имеет своим содержанием борьбу между добром и злом и протекает в условиях воздействия на свободную человеческую волю трех постоянных факторов (по терминологии, которой в соответствии с словоупотреблением апостола Павла пользуется святой Мефодий,— трех «законов»). Первый из этих факторов — сила добра, вложенная в человеческую душу при сотворении, второй фактор — приходящие извне искушения злой силы, третий фактор — укоренившаяся в человеке похоть, внутреннее влечение к греху. Постоянно искушаемый и побеждаемый грехом человек получил от Бога могущественную поддержку в пришествии Христа, потому что мы получаем во Христе Иисусе «закон духа жизни», освобождающий нас «от закона греха и смерти» (Рим. 8, 2). Этот четвертый «закон» есть не что иное, как Христово Евангелие.

После этого снова рассматриваются, критикуются и опровергаются воззрения оригенистов. В качестве аргументов и иллюстраций к высказываемым мыслям привлекаются и различные тексты Священного Писания, и соображения философского характера, и картины из жизни природы, и мысли из писаний ранних церковных авторов. В качестве одной из иллюстраций к тезису о Божием всемогуществе предлагается рассказ о необыкновенном явлении, которое можно наблюдать на склонах Ликийского Олимпа: огонь, который сам собою восходил там из земных недр, вздымаясь до вершины горы, не причинял никакого вреда стоявшему подле огня цветущему растению, называемому целомудренником, в то время как на другие предметы огонь оказывал обычное действие.

Божественное всемогущество превосходит человеческое разумение. Поэтому нет никакой нужды смущаться, представляя себе трудности, неизбежно связанные с размышлением о том, как именно может совершиться воскресение истлевшей и уничтоженной плоти. Библия свидетельствует о многих чудесах, творимых Божией силой; такова, например, история пророка Ионы. Богозданная природа также говорит внимательному исследователю о неизреченном могуществе ее Творца; таков чудесный источник в Тивериаде, образованный струями разного вкуса

и различной температуры. Для Божией силы не составляет труда воспрепятствовать исчезновению в лоне естественных стихий тех частиц, из которых состоят наши тела. У Бога, создавшего вселенную, ни в чем нет недостатка. Поэтому несостоятельны те попытки Оригена объяснить таинство будущего воскресения, в которых дан простор игре воображения и философским домыслам, противоречащим ясным указаниям Священного Писания (Книга II, гл. 1—30).

В конце диалога защитник церковно-библейских традиций подвергает критике самый метод толкования оригенистами текстов и повествований Священного Писания. Стараясь во что бы то ни стало отстоять свою точку зрения, они допускают явные натяжки и привлекают в качестве доказательств такие цитаты из Библии, которые говорят отнюдь не в их пользу. Как образец неправильного изъяснения Библии приводится оригенистическое толкование 37-й главы книги пророка Иезекииля. Ориген хочет видеть в пророчестве об оживших костях только указание на возвращение израильтян из Вавилонского плена. Но история свидетельствует, что это возвращение было сопряжено с большими осложнениями и вовсе не было похожим на то победоносное воскресение, о котором говорит пророк. В подтверждение сказанного приводится выписка из 6-й книги «Иудейской войны» Иосифа Флавия. Следовательно, пророчество относится к таинству воскресения мертвых, которое исповедует Церковь.

Сравнение человеческого тела с пшеничным зерном, употребленное апостолом Павлом в первом Послании к Коринфянам (15, 36 и след.), научает нас глубоко и вдумчиво всматриваться в таинство воскресения. В самом деле, сеется по внешнему виду мертвое зерно; оно прорастает и дает начало новому растению — живому, плодоносящему; затем является колос — и в нем новые зерна. Но всё происходящее с посеянным зерном возможно только потому, что в зерне заложена энергия жизни, принцип воскресения. Так и тела наши воскреснут по той причине, что в них заложена живая сила воскресения. Богоподобное не может быть отвергнуто и оставлено без внимания.

Возражая утонченному оригенистическому спиритуализму, защитник церковного учения подчеркивает, что пренебрежительное отношение к телу обидно и для души, ибо и душа, по свидетельству Писания, имеет некоторую тонкую телесность: Один только Бог абсолютно бестелесен.

Диалог заканчивается молитвой. В ней прославляется победа над смертью, которая совершена чрез страдания и смерть Бесстрастного и Бессмертного. Господь призывается здесь как Помощник, Защитник и Врач, имеющий власть и силу исцелить греховные раны молящихся и избавить их от вечной смерти[1]. (Книга III, гл. 1—23).

5. «О различении яств и о телице, упоминаемой в книге Левит, пеплом которой окроплялись грешники»

Это сочинение, как и следующие за ним два других, сохранилось только в славянском переводе[2]. Все эти произведения в основном посвящены типологическому и аллегорическому истолкованию обрядовых постановлений Моисеева законодательства. Их содержание не имеет столь ярко выраженного полемического характера, как диалоги «О свободе воли» и «О воскресении». Тем не менее тон и этих произведений, имеющих своей задачей истолковать в христианском смысле иудейские обряды, не лишен своеобразной полемической направленности. В данном случае полемика вызвана необходимостью противопоставить церковное учение искажениям, вносимым в него иудеями или иудействующими

[1] Начало молитвы напоминает первые слова молитвенного гимна Иисуса, сына Сирахова (51, 1 и след.).

[2] Часть трактата «О проказе» представлена и греческими фрагментами.

Во всех трех произведениях большое место отведено экзегетике и морали, а также вопросам догматического характера.

«Телица», о которой говорится в книге Чисел (19, 2 и след.), в заглавии рассматриваемого сочинения упоминается в связи с книгой Левит. Эта ошибка, вернее всего, объясняется тем, что известное в настоящее время заглавие сочинения не является первоначальным. Не исключена также возможность того, что славянское выражение «в Левитице» следует понимать не как обозначение книги Левит, а в более широком смысле — «левитский закон».

Сочинение «О различении яств» состоит из 15 глав и представляет собою письмо, адресованное святым Мефодием Френопе и Килонии — очевидно, его ученицам. В начале автор рассуждает о смысле злоключений, выпадающих на долю праведников, и рассказывает о тех вражеских нападениях, которые он перенес из-за написанных им ранее сочинений «О девстве» и «О воскресении». В строках, посвященных описанию этих невзгод, сохранился, таким образом, наиболее содержательный текст автобиографического характера, не имеющий аналогий в других произведениях святого епископа. После этого введения следует подробное истолкование ветхозаветных предписаний о дозволенной и недозволенной пище и о жертве телицы. С христианской точки зрения все ограничения, содержащиеся в ветхозаветных указаниях относительно разных родов пищи, надлежит понимать как призыв к воздержанию, терпению и благоразумию. От простого и легко исполнимого (телесное воздержание) человечество возводится Богом, как Премудрым Наставником, к высшему и совершеннейшему — к воздержанию ума, чувств и воли. А жертва телицы — это прообраз крестной смерти Христовой. Руководящая идея всех объяснений — духовное понимание всех предписаний Ветхого Завета. Ключ к их уразумению дан в Новом Завете. В тексте сочинения имеется множество цитат из различных книг Священного Писания. Часто встречаются мысли и выражения, близко стоящие к темам, включенным в состав трактатов «О жизни и разумной деятельности» и «О проказе», а также встречающимся в «Пире десяти дев». В ряде случаев это сходство переходит в почти дословное совпадение, особенно там, где идет речь о типологическом понимании Ветхого и Нового Заветов (чрезвычайно близки типологические формулировки в трактате «О различении яств» 7 и 11 и в диалоге «Пир десяти дев» 3, 1; 5, 2; 5, 7—8; 9, 1—3). Параллели к высказываниям ранних церковных авторов почти отсутствуют. Исследователями до настоящего времени не была отмечена цитата, содержащаяся в одном из хорошо засвидетельствованных аграфов: «Неискушенный непригоден для Бога» («О различении яств» 11, 2). Мотивы классической философии и литературы в рассматриваемом сочинении не встречаются.

В конце трактата (гл. 14—15) подчеркивается важное значение для духовного здоровья христианина покаянной дисциплины. Совершенное очищение для боящихся Бога — Тело и Кровь Христовы.

6. «О проказе»

Тема о ветхозаветных предписаниях, касающихся различных видов проказы, служит для святого Мефодия материалом для аллегорического и типологического истолкования текстов в духе возвышенного христианского нравоучения. Употребляемые при этом толковании приемы и обороты речи напоминают собою характерные особенности предыдущего трактата. Но здесь, кроме многочисленных цитат из Священного Писания, встречается немало параллелей к формулировкам святого Иринея («Против ересей»), а также к высказываниям Оригена. Довольно часто употребляются литературные приемы, напоминающие диалоги Платона. До настоящего времени специалистами не было отмечено использование святым Мефодием в этом произведении двух известных аг-

рафов («О проказе» 15, 3 и 18, 1); кроме того, имеются достаточные основания утверждать, что здесь использован еще один аграф, о существовании которого ранее не было известно («О проказе» 10, 5) [1].

Как уже было упомянуто, кроме славянского текста, известны и греческие фрагменты сочинения «О проказе». Объем этих фрагментов невелик. Однако сравнение сохранившихся греческих частей текста, как бы они ни были малы, с славянским текстом позволяет утверждать, что и в данном случае переводчик допускал по местам более или менее сильное сокращение текста.

Сочинение «О проказе» состоит из 18 глав и представляет собой диалог. Имена собеседников — Еввулий (=Мефодий), Систелий и Евфимий. Конец диалога (гл. 13—18) представляет собой рассказ Систелия о его встрече с премудрой ликиянкой и о ее наставлениях.

Указания ветхозаветного закона, относящиеся к прокаженным и к обращению с ними, раскрываются в диалоге в плане христианского учения о грехе в его разнообразных проявлениях. Указания, относящиеся к очищению проказы, истолковываются как тема покаяния и борьбы с грехом. Разные виды проказы изъясняются как различные страсти и пороки, расстраивающие душевное здоровье человека и угрожающие чистоте высоких христианских идеалов. Грустными и тревожными нотами звучат здесь жалобы святого Мефодия на деградацию норм христианской морали у его современников, даже среди представителей клира, не исключая и высших из них.

Заслуживают особого внимания имеющиеся в диалоге указания на современную ему покаянную практику церковной жизни. Как древние иудеи показывали священникам телесную проказу, так члены христианской общины должны раскрывать иереям свою духовную проказу, т. е. грех, на исповеди. Иерею надлежит отлучать согрешивших на некоторое время от Церкви для покаяния. Если грешник покажет искреннее раскаяние, он может быть снова принят в Церковь. Но тот, кто закоснел в грехах, недостоин принимать спасительные таинства. Если кто-нибудь дерзнет скрыть свои грехи и обманом войдет в состав церковного общества, такой человек пребывает в Церкви только внешним образом, а фактически находится вне ее ограды. В соответствии с действительным расположением и состоянием души в этой жизни определится и будущая судьба человека: только тот, кто творит волю Небесного Отца, сохраняя свой светильник горящим, может войти в чертог вечности.

В словах мудрой ликиянки, передаваемых Систелием, еще раз предлагается духовное истолкование древних законоположений о проказе и прокаженных. Углубленное проникновение в сокровенный смысл ветхозаветных указаний позволяет с особой тщательностью подойти к выяснению многих фактов из области наблюдений над современной написанию диалога церковной жизнью. Подобно многовидному разнообразию телесной проказы приходится, к сожалению, наблюдать разные формы духовной проказы, растлевающей не только тело, но и ум и веру. Всё это следует признать совершенно нетерпимым осквернением чистоты христианского общества. Ведь Церковь — эта риза Господня — должна быть чистой.

Наиболее неприглядными представляются пороки клира и, в частности, его руководителей — епископов, среди которых наблюдается даже ростовщичество. Горе пастырям, использующим паству в корыстных целях и забывающим о своем призвании. Такое опьянение мирскими попечениями следует признать опаснейшей болезнью. Что за польза от слов, если нет подтверждающих их дел? Только тот, кто должным образом испытал и проверил себя, может обличать и наставлять других.

[1] «Богословские труды», II, с. 178; «ЖМП», 1954, № 6, с. 43—50.

7. «О пиявице, о которой говорится в книге Притчей, и о словах «Небеса проповедуют славу Божию»»

Произведение, помещенное в конце славянского сборника творений святого Мефодия, посвящено аллегорическому и типологическому толкованию текстов из книги Притчей Соломоновых (30, 15—16), из 18-го псалма и из книги Премудрости Соломоновой (7, 1—2). Следует думать, что это сочинение представляет собою письменный ответ на вопросы лица, близкого к святому Мефодию, по имени Евстохий («О пиявице» 1, 2). Текст состоит из 10 глав. В содержании этого произведения можно найти много параллелей к двум предыдущим сочинениям; часто встречаются также мотивы, напоминающие «Пир десяти дев» и «О воскресении». В связи с истолкованием вышеуказанных текстов Священного Писания рассматриваются задачи борьбы с грехом, в которой автор видит первостепенный долг каждого христианина. Имеются здесь также интересные высказывания сотериологического и экклезиологического характера. В конце сочинения идет речь о воплощении Божия Сына. Более подробное раскрытие этой темы обещано в другом сочинении «О теле». Патрологическая наука не располагает сведениями, было ли это сочинение фактически написано, или же его следует считать утерянным.

8. Фрагменты из сочинения «О сотворенном» («Ксенон»)

Эти фрагменты сохранились только в «Библиотеке» патриарха Фотия. Исследователи отождествляют выписки, сделанные Фотием, под названием «О сотворенном», с предполагаемым содержанием (вернее, его частью) диалога «Ксенон», о котором говорит Сократ Схоластик. Цель диалога — опровержение учения Оригена о вечности мира. Полемические приемы, употребленные для этой цели в сохранившихся фрагментах, весьма близки к тем приемам, которые применены святым Мефодием для достижения аналогичной цели в диалоге «О воскресении».

Число сохранившихся фрагментов — 12.

9. Фрагменты из сочинения «Против Порфирия»

По единодушному свидетельству древних авторов, святой Мефодий был первым по времени литературным оппонентом неоплатоника Порфирия. Но, к сожалению, в настоящее время приходится констатировать, что из пяти фрагментов, известных в патрологии с именем святого епископа и представляющих собой опровержение нападок Порфирия на христиан, первые три, наиболее содержательные, в действительности принадлежат другому, не известному по имени, автору[1]. Лишь 4-й и 5-й фрагменты могут быть признаны действительно принадлежащими святому Мефодию. В них идет речь о том, что̀ такое истинное покаяние, что́ следует считать злом и что̀ добром. Истинное добро — уподобление Богу, а зло — отсутствие стремления к богоуподоблению, забвение о Боге.

10. Фрагменты из толкования на книгу Иова

Извлечения, сделанные в древности авторами различных сборников из толкования святого Мефодия на книгу Иова, относятся к различным текстам этой книги. В настоящее время известен следующий объем этих комментариев: Иов. гл. 9, ст. 2, 5, 7, 10; гл. 25, ст. 1, 3, 4, 6; гл. 27, ст. 2, 3; гл. 28, ст. 14; гл. 29, ст. 3, 5; гл. 38, ст. 1—7; гл. 38, ст. 16; гл. 40, ст. 3, 10, 16, 17, 21, 22. В этих толкованиях речь идет преимущественно об отношении человека к Богу и к Божиему промыслу, а также о сво-

[1] Решение вопроса об основаниях для исключения этих фрагментов из числа подлинных сделано на основании грамматического и стилистического анализа, произведенного В. Бухгейтом. V. Buchheit. Studien zu Methodios von Olympos. Berlin, 1958, S. 120—129.

боде воли и о благодати. Говорится также о том, как следует понимать выражение «Страх Божий», о совести, о способах познания Божиих судеб и о благодатной помощи, которую Господь подает заботливой и внимательной душе, стремящейся к небесам.

11. Фрагменты из сочинения «О мучениках»

В двух весьма небольших по объему фрагментах говорится о том, что честь страдания за Бога является особым Божиим даром, и о том, что начало добрых дел находится в нашей воле, а конец их зависит от Бога.

12. Прочие фрагменты

Четыре небольшие по объему фрагмента, которыми завершено издание Н. Г. Бонвеча, сохранившиеся в виде выписок у разных авторов с именем святого Мефодия, не могут быть размещены в составе его творений, известных исследователям в настоящее время. Здесь содержится материал преимущественно нравоучительного характера (о мгле помыслов, затемняющей Божий свет в человеческой душе; о соразмерности будущего воздаяния с нашими душевными расположениями; о том, что́ такое истинная мудрость).

Глава II. БОГ И МИР

1. Общие определения

Основная мысль апофатического богословия, выразительно подчеркиваемая в творениях многих великих богословов позднейшего периода,— мысль о неизреченности и невыразимости Божия существа — была сформулирована уже святым Мефодием: «Трудно правильно говорить о Боге» («О пиявице» 1, 2); «Смысл Божия изволения понять человеку невозможно» («О свободе воли» 21, 2) [1].

Наряду с такими высказываниями неоднократно даются определения тех свойств и качеств Божества, которые, однако же, через Откровение доступны человеческому разуму: «Он — эта Красота нерожденная и бесплотная, не имеющая начала и непричастная разрушению, неизменная, нестареющая и ни в чем не нуждающаяся, Сам в Себе и по Себе Свет, обитающий в неизреченном и неприступном жилище, преизбытком могущества содержащий, и творящий, и образующий всё» («Пир» 6, 1). В трактате «О воскресении» говорится о том, что «один только Бог почитается несотворенным, ни в чем не нуждающимся и неутомляющимся Существом; Он бестелесен, потому и невидим» (3, 18). К числу собственных признаков Божества, кроме Его несозданности, принадлежат также Его нетленность и бессмертие («О различении яств» 12, 3).

Поскольку Бог существует Сам в Себе и это Его существование никем и ничем не обусловлено, постольку Он является единственной Причиной всякого иного бытия и, в силу этого, именуется Отцом всех, Творцом, Вседержителем и Всемогущим («Пир» 1, 2; 2, 7; «О свободе воли» 7, 9; «О различении яств» 1, 6). Бог «благ по природе» («О свободе воли» 21, 3). Мы познаём эту Божию благость в творении мира, в даровании нам бытия, а затем и спасения (там же, 21, 4—9). Но всесильный Творец вовсе не нуждается в созданиях для Своего совершенства («О сотворенном» 3). Он в Самом Себе имеет источник неограниченной власти и силы («О свободе воли» 11, 8). «Имеющее незаимствованное бытие есть только одно — именно Бог, ибо, кроме Него, вообще решительно не может быть другого творца» («О воскресении» 1, 36).

[1] Для иллюстрации излагаемой темы здесь, как и во всем последующем изложении, в большинстве случаев приводятся лишь наиболее яркие высказывания.

2. Троичность

Мысли святого Мефодия о Триедином Боге имеют для богословской науки особое значение по той причине, что в то время, когда он жил и писал, излагая учение Церкви, создавались предпосылки будущих формулировок Никейского символа. Это был канун арианской смуты, и Православие уже подвергалось нападкам разного рода лжеучителей, пытавшихся исказить проповедуемое Церковью учение о Пресвятой Троице. Чрезвычайно важно знать, о чем учила, чем была озабочена Церковь, возвещая Божественную Троицу, на грани III и IV столетий.

Троичность Божества является для святого Мефодия твердо установленной аксиомой («Пир» 5, 2; «О различении яств» 12, 2). Он видит символическое изображение Троичного Божества в том числе (1260), которым Тайнозритель обозначает количество дней, проведенных в пустыне Женою, облеченною в солнце (Апок. 12, 6). Если в этой символике чисел ясно проступают приемы, популярные у последователей неопифагореизма, то самое содержание, вложенное в толкование указанного текста из Откровения святого Иоанна Богослова, весьма характерно для постановки триадологической проблемы; здесь идет речь не столько о взаимных отношениях Отца, Сына и Святого Духа, сколько о творческом и промыслительном отношении Лиц Пресвятой Троицы к миру: «совершенное и полное число» — тысяча — «служит символом Отца, Который Сам Собою сотворил и в Себе Самом содержит всё»; число двести «служит символом Святого Духа, так как Он сообщает ведение о Сыне и Отце»; наконец, число шестьдесят «прилагается к Сыну Божию, Который из полноты Божества нисшел в здешнюю жизнь, ... и опять, из Своего умаления, ...вошел в Свою полноту и величие, никогда и при умалении не переставая быть совершенным» («Пир» 8, 11).

Другой символ Троицы — это кедр, иссоп и червленая шерсть, о которых говорится в книге Чисел (19, 6). Кедровое дерево, негниющее и вечно зеленое, указывает на нетленность и бессмертие Отца всего сущего; иссоп символизирует Сына, Который пришел, чтобы спасти, исцелить и оживить изнуренное и истлевшее: ведь иссоп употребляется как врачевание и «помогает при телесном изнурении»; червленая (окрашенная пурпуром) пряжа — это символ Святого Духа, Которым запечатлеваются наши души для спасения и дары Которого, пребывающие в христианах, должны быть видимы («сиять») для всех («О различении яств» 12, 2—4). Как видно, и в данном случае внимание экзегета приковано не к взаимным отношениям Лиц Божественной Троицы, а к тому, что́ может знать об Их действиях в мире человеческий ум.

Заслуживают внимания троичные формулировки, употребляемые святым Мефодием. В конце трактата «О пиявице» находится краткая молитва, содержащая в себе триадологическую формулу, ставшую, вероятно, общеупотребительной в III столетии: «Ты же, Господи, пославший Свою Премудрость для воплощения,— молюсь Господом Иисусом Христом в Духе Святом — очисти мое сердце и сотвори (его) жилищем Святого Духа» («О пиявице» 10, 4). В молитве к Богу Отцу, завершающей диалог «О воскресении», имеется краткое троичное славословие: «Твоя слава и держава во Христе Иисусе Духом Святым».

О Божественном достоинстве Второго Лица Святой Троицы святой Мефодий говорит очень часто и по разным поводам. В его высказываниях по этому вопросу можно встретить и такие формулировки, которые при сравнении с позднейшей терминологией звучат совершенно «пониkейски», и выражения более или менее субординационистического характера, и, наконец, обозначения не вполне отчетливые. Возникающая таким образом проблема сводится к решению вопроса: принадлежит ли святой Мефодий к числу тех ранних церковных авторов, которые, будучи по существу строго православными в своем богословии, употреб-

ляли обычные для своей эпохи формулировки, дававшие впоследствии повод «заподозрить» их в склонности к субординационизму, или же в данном случае имеется материал для какой-то другой оценки? Вопрос этот относится к числу относительно сложных, и при его решении необходимо исходить из сопоставления разных текстов, которые, как только что было отмечено, не всегда однозвучны.

Божий Сын именуется у святого Мефодия «Первородным» и «Единородным» («О воскресении» 3, 23; «О различении яств» 1, 4), «Первой и Единородной Отраслью» («Пир» 3, 4), а также «Старейшим из эонов и Высшим из архангелов» (там же). В речи Домнины («Пир» 10, 6) Божий Сын и Святой Дух названы «двумя первородными Силами, предстоящими Богу». В сохранившихся фрагментах сочинения «О сотворении» имеется такое выражение: «После собственно безначального Начала — Отца — Оно (Слово) становится началом всего прочего» (11) В то же время в речи Феклы («Пир» 8, 9) при истолковании слов псалма 2, 7 («Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя») указывается на совершенную безусловность и вневременность бытия Божия Сына; здесь нет речи ни о появлении Его во времени, ни о каких бы то ни было ограничениях, а возвещается вневременное рождение Сына, Его совечность Отцу [1].

Кроме только что указанных обозначений и толкований, относящихся к Сыну Божию, у святого Мефодия имеются и другие наименования: «Первообразный и Единородный Образ Отца» («О воскресении» 1, 35), «Перворожденная Премудрость Божия» (там же, 2, 9), «Сияние славы Отца» («О пиявице» 7, 5) и т. д. Перечень таких наименований можно было бы значительно увеличить, но в этом нет необходимости; достаточно отметить, что святой Мефодий использует в своих богословских формулировках все те библейские выражения, которые относятся и древними и новейшими экзегетами ко Второму Лицу Святой Троицы.

По учению святого епископа, Божий Сын, этот совершеннейший Образ Отца, является Посредником между Отцом и миром, но Его собственная природа безусловно принадлежит Богу, а не твари. Сын образовывает, устраивает вселенную и управляет ею, определяя ее отношения к Богу Отцу. Основой для таких рассуждений является сопоставление текстов Быт. 1, 1 и Притч. 8, 22 с первыми строками Иоаннова благовестия («О сотворенном» 11). В ряде случаев зиждительная сила возводится непосредственно к Отцу, причем между действиями Отца и Сына усматривается некоторое определенное соотношение: Отец творит, а Сын устраивает и украшает. Из этого следует, что всё сущее в мире должно иметь свое последнее основание в созидательной деятельности Отца, но творческое формирование всех частей мира совершается чрез Сына («О сотворенном» 9; «О воскресении» 2, 10; «Пир» 2, 6). По-видимому, в связи с такими представлениями находится наименование Сына Божия «Десницей Отца» («О сотворенном» 9; «О воскресении» 1, 46). С этим выражением перекликается мысль, содержащаяся в речи Прокиллы в «Пире» («Пир» 7, 1): «Надлежало, чтобы Больший всех прочих после Отца получил свидетельство только от Отца, Который более Его».

В свое время патриарх Фотий высказал предположение, что в тексте творений святого Мефодия были сделаны арианские «поправки», исказившие подлинное учение святого епископа. Патрологи новейшего времени единогласно решили, что в данном случае патриарх Фотий допустил ошибку, поскольку язык творений святого Мефодия — это типичный язык доникейского богословия, особенностью которого, как известно, была характерная неотчетливость и даже неустойчивость термино

[1] H. Musurillo высказывает сомнение в подлинности этого текста, обосновывая это предположение своими исследованиями истории рукописной передачи текста «Пира десяти дев» (Méthode d'Olympe. Le Banquet. Paris, 1963, p. 223.)

логии. Такая неустойчивость богословской терминологии временами приобретала характер сознательного подчеркивания тех сторон рассматриваемого догматического положения, которые по существу играют лишь подчиненную роль, не определяя всей сущности данной темы. В частности, так именно в течение довольно продолжительного времени обстояло дело с учением о Троичности и об отношениях Лиц Пресвятой Троицы между собою. Необходимо помнить, что в числе задач, вставших перед апологетами II в., была необходимость опровергнуть обвинение в политеизме, тяготевшее на христианах по инициативе некоторых представителей враждебной христианству языческой философии, соблазнявшейся учением о Троице. Апологеты неоднократно высказывали мысль о служебной роли Логоса в деле творения и промышления о мире. Такая постановка вопроса неизбежно влекла за собою ряд представлений и оборотов речи, в которых звучат мотивы субординации. Но эти неточности, обусловленные исторически закономерными условиями развития христианской мысли, ни в какой мере не дают права говорить о фактическом субординационизме тех авторов, для которых дороже всего было Предание Христовой Церкви.

Однако недалек был тот час, когда нашлись в церковной ограде, в церковном клире люди, не дорожившие неразрывными связями с Церковью и с ее Преданием; они пошли по пути намеренного искажения общецерковных убеждений, подчеркивая и развивая, в ущерб основной мысли, отдельные более или менее неудачные выражения и представления. Эти именно искажения, несомненно, имеет в виду тот отдел в речи Феклы («Пир» 8, 10), где обличаются еретические скопища, которые уподобляются «мрачным звездам», низвергнутым с неба диаволом — «драконом» (Апок. 12, 4), потому что они «не остаются внутри тройственного образа благочестия, уклоняясь от православного богопочтения». (Затем следует перечень имен и названий еретиков: Савеллий, Артема, евиониты, Маркион, Валентин, Елкесай и другие) [1].

Чрезвычайно важно сопоставить эти мысли «Пира» с тем, что́ говорится по этому вопросу в сочинении «О проказе»: «Ум (еретиков) болен проказою неправоверия. Ибо они (грешат) хулою или на Самое То Существо, то есть на Отца, или на Его Предвечное Слово, или на Пресвятого Духа. По справедливости мы говорим поэтому, что еретики больны злою проказою» («О проказе» 11, 4—5). Как видно, святой Мефодий неоднократно глубоко задумывался над теми искажениями церковного учения о Троице, которые давали себя знать уже в его время. Это «уклонение от православного богопочтения», эта «злая проказа» является предметом его забот и опасений; он, очевидно, предчувствует те глубокие потрясения, которые впоследствии навлекли на Церковь люди, порвавшие с общецерковным учением о Триедином Боге. Эта забота святого епископа о православной церковной триадологии имеет наибольшее значение при определении значения его собственных высказываний о взаимных отношениях Лиц Пресвятой Троицы: если он и пользовался субординационистскими формулировками, то это обстоятельство говорит только о том, что он был сыном своей эпохи [2].

О Святом Духе святой Мефодий говорит значительно реже, чем о Сыне Божием. В трактате «О проказе» говорится о том, что «Бог соз-

[1] H. Musurillo высказывает мысль о том, что перечень имен лжеучителей в речи Феклы является, возможно, позднейшей интерполяцией (Op. cit., p. 227).

[2] В числе фрагментов, известных с именем святого Мефодия, сохранился еще один текст триадологического содержания, сообщенный Анастасием Синаитом (БО 521, № 3; Лов. 287, № 10). Терминологические и текстуальные особенности этого отрывка (подчеркнуто субординационистического содержания) вызывают сомнения в его подлинности или по крайней мере в достоверности его рукописной передачи (J. Farges. Les idées morales etc. Paris, 1929, pp. 72—73). Возможно, что в этом тексте дан свободный пересказ мыслей, содержащихся в речи Фалии («Пир», 3, 8).

дал всё Духом и Словом» (14, 7, греч. текст). В «Пире» идет речь о действиях Святого Духа в пророческих предречениях: именно Дух является предвозвещающим Лицом («Пир» 2, 3); Он же сообщает людям ведение Отца и Сына («Пир» 8, 11) [1]. Имеются указания на освящающие действия Духа («Пир» 3, 8), на Его помощь подвизающимся на поприще благочестия (там же, 8, 4). В молитве, которой заканчивается трактат «О воскресении», Святой Дух именуется «Утешителем и Совершителем наших душ» (3, 23). Нередко, говоря о действиях Духа Божия, святой Мефодий относит эти действия одновременно и к Духу и к Слову, подчеркивая этим самым согласное взаимодействие Второго и Третьего Лиц Пресвятой Троицы. Так, например, в «Пире десяти дев» вся христианская жизнь рассматривается как некое соучастие в Божественной жизни. В том сне, которым был объят Адам (Быт. 2, 21), символически предъизображена крестная смерть Божия Сына, уснувшего смертным сном после страданий; в ребре Адама, которое послужило для создания Евы, усматривается символ Духа,— ибо как в результате Адамова сна творческим действием Бога была создана для него помощница, так в результате смертного сна Христова действием Святого Духа воссоздаются души, обручаемые в таинственном браке с Христом и предназначаемые для того, чтобы быть Его помощницами в великом деле человеческого спасения («Пир» 3, 8).

Возвращаясь еще раз к субординационистским выражениям, встречающимся у святого Мефодия, необходимо подчеркнуть, что и там, где он употребляет такие выражения, отправной точкой рассуждений для него всегда бывает Священное Писание и Предание Церкви, а не философия. И у него нет тенденции представить внутритроичную жизнь как некий развивающийся процесс. Субординационистские по форме формулировки, употреблявшиеся в некоторых случаях святым Мефодием, служили лишь для того, чтобы более или менее наглядно представить отношение Лиц Пресвятой Троицы к миру и к человеку. В этом и заключается коренное отличие субординационистской терминологии, используемой святым епископом, от сознательного искажения церковной веры теми самонадеянными богословами, которые провозгласили субординационизм своим лозунгом и подготовили почву для будущего арианства [2].

3. Творение

Причину миротворения святой Мефодий видит в Божественном всемогуществе и в Божественной любви («О свободе воли» 21, 3). Творческие действия возводятся непосредственно к Богу Отцу, но Отец творит вселенную чрез Сына, без Которого ничто в этом мире не совершилось и не оформилось. В толковании видения пророка Иезекииля (Иез. 1, 10) четыре четвероликие существа, управляемые Духом жизни, изъясняются как символическое изображение элементов вселенной — воды, земли, воздуха и огня [3]. Божественный Логос соединяет их вместе, поддерживает это их нераздельное единство и управляет ими, как опытный возница правит своею колесницею («О воскресении» 2, 10).

Бог, по мысли святого Мефодия, есть Творец в самом точном и абсолютном значении этого слова. Он создал материю из ничего. Совершенно несостоятельны все попытки представить Бога только Устроителем существующей независимо от Него материи, а не ее Творцом («О свободе воли» 3—13).

---

[1] Необходимо отметить, что Подателем Божественных знаний у святого Мефодия часто называется Сын Божий («Пир» 5, 4; 7, 6 и др.).

[2] N. Bonwetsch. Die Theologie, S. 55—58; J. Farges. Op. cit., pp. 71—80; H. Musurillo. Op. cit., pp. 19—20, 25—26.

[3] Именно эти элементы, по воззрениям древних, составляли в своих сочетаниях весь видимый мир.

В связи с темой о миротворении святой Мефодий занялся разработкой чрезвычайно актуальной для его эпохи темы, возникшей в связи с оригенистическими построениями. Как известно, Ориген, непоколебимо отстаивавший тезис о творении мира из ничего, увлекся мыслью о примирении христианского учения с данными платонизма и пришел к выводу о том, что творческая деятельность Божия совершается вне времени. В связи с этим находятся у него и мысли о множественности сменяющих друг друга миров и о реальном существовании форм вне времени. Основной аргумент Оригена по этому вопросу заключается в следующем рассуждении: Бог благ и Он же являет Себя как Творец, всегда Сущий и Пребывающий; нельзя поэтому представить себе момента, когда Его благость и могущество оставались бездеятельными — это было бы и нечестиво и абсурдно («О началах», предисловие 4; 1, 2; 1, 3; 2, 1). Сочинение святого Мефодия «О свободе воли» представляется своего рода поправкой к этим мыслям Оригена, сделанной с традиционно-церковных позиций. В конце этого сочинения содержится как бы прямой ответ на мысли Оригена (хотя имя его здесь не названо): Бог всегда имел творческую силу и благость, но всё это пребывало в Нем в потенции и до творения, а потому нельзя говорить о том, что Бог «был бездеятельным»; переход Божия могущества к действию во времени явился лишь обнаружением Божией силы и Божией благости, пребывающих в Боге вечно; Своею мыслью Он «еще прежде творения совершал множество благодеяний» («О свободе воли» 21, 9—11).

В еще более отчетливой и резкой форме святой Мефодий дает отповедь Оригену (по вопросу о творении мира) в сочинении «О сотворенном». Изложив в кратком пересказе учение Оригена о совечности созданий и Создателя, он путем логических рассуждений доказывает, что всесовершенный Бог вовсе не нуждается в создании вселенной, чтобы быть Творцом благим и всемогущим: в Нем Самом содержится вся полнота Его бытия и Его свойств. Если же рассуждать по-оригеновски, то необходимо следует сделать вывод, абсолютно несовместимый с истинным учением о Боге, а именно, что «Он есть Вседержитель и Создатель чрез содержимое и созданное, а не Сам чрез Себя». Долг защитников истины — «отвергать такой пагубный грех» («О сотворенном» 2, 7).

Но почему же Богу было угодно дать реальное бытие миру, который Он имел в вечности в Своей мысли? Хотя человеку вообще недоступно ведение Божиих намерений, однако, на основании сообщенного Богом Откровения, человек может, хотя бы отчасти, приближаться к познанию этих намерений. Добрый человек, не имеющий никого, на ком бы он мог обнаружить свою доброту, может представиться бесцельно наделенным этой добротой. Врач и художник, не проявляющие вовне своего искусства, могут показаться напрасно владеющими своими талантами. Доброта только тогда совершенна, когда она в употреблении. Искусство только в том случае приносит славу владеющему им человеку, когда он прилагает это свое умение на деле. «Подобным же образом следует разуметь и о Боге... Он, будучи благим, не наслаждался бы Своею благостью, если бы не имел тех, кто в ней нуждается». Кроме того, творение мира совершилось для той цели, «чтобы Божия благость действовала в созданиях» («О свободе воли» 21, 2—8).

Вчитывающийся в эти рассуждения не может избежать впечатления, что употребленные здесь обороты речи имеют своеобразный антропоморфический оттенок, но, независимо от этого, всё содержание заключительной части сочинения «О свободе воли» убедительно свидетельствует о стремлении автора изложить с наибольшей отчетливостью и ясностью его основную мысль: Бог есть Творец и единое Начало всего сущего в мире; без Его благой воли, без Его силы и без Его искусства ничто сущее не возникало и не могло возникнуть.

Деятельность Бога по отношению к миру не исчерпывается творческими актами. В жизни и в судьбах мира безмерно велико значение Божия Промысла, всё направляющего и устрояющего во благое. Энергично оспаривая распространенную в его эпоху теорию непреодолимого рока (εἱμαρμένη), якобы определяющего человеческие судьбы («Пир» 8, 13—16), святой епископ не менее категорически опровергает учения Демокрита и Эпикура о случайностях, будто бы властвующих в мире («О воскресении» 2, 10, 1). Борясь с этими извращениями, он твердо отстаивает библейское учение о том, что жизнь устрояется по Божией воле, ибо Богу угодно осуществлять в мире Свои великие цели (там же, 2, 10, 2; «Пир» 2, 7). Бог Творец есть также и Бог Промыслитель. О Его промысле свидетельствует и Писание, и природа («О воскресении» 1, 37; 2, 9). Его благой Промысл не может быть исходным началом роковой необходимости («Пир» 8, 16).

4. Мир духов

Невидимый мир и его обитатели — ангелы — сотворены Богом («О воскресении» 1, 47). Они бессмертны и одарены свободной волей (там же, 1, 37). Среди ангелов имеются разные степени, установленные Творцом: «иной род ангелов, иной властей... Ни херувимы, выступая из своего естества, не переменяются в образ ангелов, равно как ни ангелы в образ других, ибо они должны быть тем, что они есть и какими произошли» (там же, 1, 49). Руководитель и Владыка всех ангельских чинов — Само Божественное Слово, Которое в числе других наименований имеет и название «Первоангела» («Пир» 1, 4). Ангелы выполняют то, что им повелевает Господь; «назначение ангелов — быть с Богом при Его промышлении о творениях» («О воскресении» 1, 37). Ангелы служат тайнам Божия домостроительства; в древние времена они предвозвещали пришествие Спасителя, сообщали Божии откровения Моисею и другим пророкам; архангел Гавриил благовествовал Пречистой Деве Божественную радость («О явлении» 7, 3—6). Ангелы имеют попечение о Церкви и заботятся о людях («О проказе» 8, 1; «Пир» 2, 6).

Сотворенные свободными ангелы совершенствуются и утверждаются в добре, но не все. Некоторые из них, злоупотребив своею свободою, направились по темному пути богоотступничества. В связи с этой темой слова книги Бытия о «сынах Божиих» и «дщерях человеческих» (Быт. 6, 4) толкуются в духе древнего иудейского предания об обстоятельствах грехопадения ангелов («О воскресении» 1, 37; «Пир» 6, 1) [1]. Но первое грехопадение в мире духов совершилось тогда, когда тот, кто был «утренней звездой, возгордился и в управлении вверенным ему сделался лукавым, зачав в себе зависть против нас». Именно зависть к человеку явилась причиною падения денницы и началом космического зла. Но чему же позавидовал диавол? — Тому, что человек более других творений почтен и возвеличен Творцом, Который одного лишь человека удостоил Своего образа и подобия («О воскресении» 1, 36; «О свободе воли» 17, 5). Возмутившийся против Бога и Его заповедей и низвергнутый за это с неба, прежний денница стал диаволом и учителем зла («О воскресении» 1, 37; «О свободе воли» 18, 8). Таким образом, падение диавола находится в теснейшей причинной и временно́й связи с обольщением им человека. Диавол падает в бездну зла, доведя людей до грехопадения. Дальнейшая деятельность падшего денницы и всех не устоявших в своем достоинстве духов представляется как беспрерывное служение злу и противодействие не только Божией воле, но и всем добрым начинаниям человека: «против нас действуют и строят козни диавол и демоны» («Пир» 8, 1). «Демоны ни к чему так не стре-

[1] Это предание нашло свое место в апокрифической «Книге Еноха».

мятся, как к тому, чтобы, прельщая, отводить людей от их Творца и Его Первородного и Единородного Сына Иисуса Христа; они противятся праведным помышлениям... запинают мысли, возводящие ум к бессмертию» («О различении яств» 1, 4; сравн. «Пир» 6, 1). Отвергнув Божие повеление, воспротивившись Богу, диавол, созданный «как некая служебная сила для высших целей», сделался беглецом, дезертиром, добровольно отказавшимся от добра, отступником от своего Создателя. Его цель — учить противиться Богу («О свободе воли» 19, 3—5) [1].

Имея в виду внецерковные дуалистические домыслы, приписывавшие диаволу самостоятельное бытие и едва ли не безграничное могущество, святой Мефодий подчеркивает безусловную зависимость диавола от Божией власти. В связи с этой темой в сочинении «О воскресении» повторяются мысли, сформулированные ранее Афинагором; цитируя Афинагора, святой епископ говорит о том, что диавол — это «дух, обращающийся около вещества» («О воскресении» 1, 37).

5. Человек

Завершением Божиих действий, обнаруживаемых в создании и украшении видимого мира, явилось сотворение человека. В полном соответствии с библейской и церковной традицией антропоцентрическая тема играет у святого Мефодия роль ключа ко всей истории творения и бытия мира. Человек является тем существом, которое, пользуясь разумом и другими богодарованными способностями, в отличие от всех других видимых творений, может познать и прославить Творца. Если весь этот видимый мир сотворен для человека, то «человек создан для Самого Бога, чтобы прославлять Владыку» («О свободе воли» 21, 8).

Мир был приготовлен для своих разумных обитателей заранее, и человек был введен создавшим его Богом в этот мир и помещен в нем подобно тому, как художник помещает в великолепном, заблаговременно построенном храме изваянную им прекрасную статую («О воскресении» 1, 34). Человек существенно отличается от всех других творений, живущих в видимом мире; в общей иерархии мироздания он поставлен на втором месте — непосредственно после бесплотных ангелов («О воскресении» 1, 35). Человек создан особым творческим актом и наделен бессмертием. Если земной художник, создав произведение искусства, заботится о его сохранности, то тем более всемогущий Зиждитель позаботился о том, чтобы сотворенный Им человек обладал бессмертной жизнью. Этот Божественный дар бессмертия относится к целому составу человеческого существа — и к душе, и к телу (там же, 1, 34).

Душа и тело человека созданы и гармонически соединены между собою Богом. Говоря о составе человеческого существа, святой Мефодий, как правило, остается на дихотомических позициях: в человеке различается душа и тело. О тройственном составе человека речь идет сравнительно редко. В «Пире», при истолковании текста Быт. 15, 9, говорится: «Принеси Мне и соблюди... душу свою, ...и плоть, и ум» («Пир» 5, 2); «Будешь совершенным и непорочным, посвятив Мне и душу, и чувство, и ум» (там же). В трактате «О проказе» (9, 2) человек рассматривается как состоящий из разума, души и тела. Эти весьма немногочисленные указания на трехчастный состав человека имеют одну особенность: здесь не говорится о «духе человека», а речь идет о его «уме» или «разуме».

Своеобразную иллюстрацию к этим представлениям дает сохранившийся отрывок из толкования святого Мефодия на книгу Иова 29, 3 (фрагмент № 12); здесь говорится о том, что как голова является важ-

[1] Об отступничестве и дезертирстве диавола говорится уже у Феофила Антиохийского («Послание к Автолику» 2, 28) и у Иринея Лионского («Против ересей» 5. 21).

нейшим членом тела, так ум (νοῦς) следует считать важнейшим в душе. Во фрагменте № 10 (из толкования на книгу Иова 27, 3) Божественный дух, данный всем людям, истолковывается как совесть.

Мнение тех людей, которые считают человека «неудавшимся ангелом», не заслуживает внимания. Бог всегда творит только то, что Ему угодно, а потому нет оснований искажать ясный смысл Писания, которое свидетельствует, что Господь сотворил человека именно таким, каким захотел — из тела и души («О воскресении» 1, 50) [1].

Святой Мефодий выступает также против поддержанного оригенистами гностического учения о предсуществовании души и о ее пребывании в теле, как бы в узах и темнице. Если в его раннем произведении — в «Пире десяти дев» можно найти отдельные выражения, относящиеся к этой теме, в которых как будто нет столь категорического осуждения оригенистических высказываний («Пир» 2, 5, 7), то более позднее сочинение «О воскресении» не оставляет у читателя никаких сомнений в отрицательном отношении святого епископа к внецерковному спиритуализму Оригена [2]. «Тело не должно признавать узами, или темницею, или оковами» («О воскресении» 1, 32). «Говорить, что души низвергаются с неба и, стремясь в наш мир, проходят через огненные источники и воды над пространствами тверди, есть пустословие и натянутая речь» (там же, 1, 55) [3]. Утверждение оригенистов (в толковании на Быт. 3, 21), будто «кожаные одежды», ставшие достоянием человека после грехопадения, обозначают его физическое тело, должно быть отвергнуто самым решительным образом (там же, 1, 29—33, 57). Заблуждаются оригенисты и в том случае, когда утверждают, что тело есть единственная причина греха: ведь «тело содействует душе и в праведности и в неправедности... Тело вместе с душею есть причина и добрых и худых дел» (там же, 1, 54).

Божественная сила творит и устраивает всё, что есть в мире, из соединения противоположностей, какими являются основные элементы мироздания — тепло и холод, влага и сухость. Так и человека Божия Премудрость создала по подобию вселенной, соединив в его существе различные элементы, а потому человек является «малым миром», микрокосмом, содержащим в себе составные части вселенной и принадлежащим по телу к земле, а по душе — к небу (там же, 2, 10; «О пиявице» 7, 7 — славянский текст и русский перевод).

Не следует уничижать тело, чтобы возвеличить душу, ибо человек уже в раю жил с телом («О воскресении» 2, 1). Тело человека есть храм и колесница души («Пир» 1, 1; «О воскресении» 2, 22). Тело уподобляется также кораблю, на котором душа совершает плавание по волнам житейского моря («Пир» 11, 3).

Вместе с тем нельзя забывать, что гибельная похоть, как правило, находит себе жилище в теле человека. Но возлагать всю ответственность за это на тело было бы большой ошибкой. Вникая в смысл слов апостола Павла в первом Послании к Коринфянам (15, 50), необходимо иметь в виду, что «плоть», которая, по словам апостола, «не может наследовать Царствия Божия»,— это «не сама плоть, но безумное стремление души к постыдным удовольствиям»; если бы это было не так, то тело, освободившись от греха и тления, не могло бы сделаться «достоянием нетления». На самом же деле телу надлежит силою Хри-

---

[1] Допускаемое некоторыми мыслителями принципиальное различие между «телом» и «плотью» категорически отвергается. Разница здесь только количественная: «плоть» относится к «телу», как часть к целому («О воскресении» 1, 62).

[2] Следует иметь в виду, что указанная здесь неясность в тексте «Пира» может быть обязана своим происхождением не святому Мефодию, а позднейшим интерполяторам, не свободным от определенных тенденций.

[3] Учение о странствовании душ, «низвергающихся с неба», было весьма распространенным в гностических системах.

стовою воскреснуть от смерти для будущей нетленной жизни («О воскресении» 2, 18—21).

Всё вышеизложенное свидетельствует с полной отчетливостью о том, что в антропологии святого Мефодия основной темой является не дуалистическое противопоставление души и тела, а целый человек в своей богозданной душевно-телесной органической полноте, предназначенной для вечной жизни.

Борясь с утонченным спиритуализмом Оригена, удаляющимся от библейского учения, святой епископ указывает, что человеческая душа имеет некоторую свойственную ей материальность («духовное тело»), но эта материальность души весьма отличается от физической материальности тела: душа не разрушается смертью (там же, 3, 17—18).

Большое место в творениях святого Мефодия отведено учению об образе Божием и о Божием подобии в человеке (Быт. 1, 26—27). Бог «создал душу по образу Своего Образа. Потому она и разумна и бессмертна, ибо она, быв создана по образу Единородного.., имеет несравненную красоту» («Пир» 6, 1). Человек — это «прекраснейшее и священное изображение» Творца (там же, 6, 2). Образ и подобие Божие в человеке — не одно и то же: образ фактически дан, а подобие должно быть усвоено; «сотворенный по образу Божию» имеет нужду в том, чтобы «быть по подобию Божию» (там же, 1, 4). В основном эта тема раскрывается при рассмотрении вопросов, относящихся к восстановлению образа и подобия Божия в человеке после грехопадения. Важнейшие высказывания по этому поводу представляются в следующем виде. Придя в наш земной мир, Божий Сын принял на Себя человеческий образ, «запятнанный у нас многими грехами, дабы мы... могли опять получить образ Божественный». «Быть... по подобию Божию возможно тогда, когда, отпечатлев черты Его человеческой жизни в самих себе, ...сохраним их, изучая тот путь, который Он Сам открыл». «Подобие (Божие) состоит в воздержании от растления» («Пир» 1, 4—5). Человеку необходимо деятельно заботиться о сохранении в себе Божия образа (там же, 2, 1). Образ Божий, которым человек запечатлен рукою Создателя, и подобие Божие, которое является драгоценным призванием человека, служат залогом бессмертия его души и тела и основой всех действий Божественного Промысла, целью которых является человеческое спасение («О свободе воли» 17, 5; «О воскресении» 1, 34—35; 2, 24). Будущее величие человека, предназначенного для нетления, включает в себя причтение к ангелам: число ангелов «будет совершенным», когда к ним «присоединится человек» («Пир» 3, 6).

Антропологические проблемы в творениях святого Мефодия нередко перекликаются с философскими. Не будет ошибкой утверждение, что чаще всего это происходит в тех случаях, где речь идет о свободе воли. Свобода воли, свобода выбора и решения — это одновременно и необходимое условие и надежная гарантия человеческой нравственности. Оценивая свободу воли как драгоценнейший Божий дар человеку («О свободе воли» 16, 2), святой Мефодий утверждает, что люди не подлежат безусловному действию неумолимой необходимости. Они свободны даже по отношению к своему Творцу. Всё другое, существующее в этом видимом мире: солнце, небеса, земля,— связано законом необходимости. Тварь исполняет веления своего Создателя, но она не может выйти за пределы, указанные ей Творцом. Все творения, живущие по закону необходимости, не заслуживают ни похвалы, ни порицания и не могут иметь надежды на будущее воздаяние по той причине, что они исполняют свое предназначение не по своей воле (там же, 16, 4). А человек свободен. Он господин своих желаний и стремлений, ибо имеет возможность выбора, может повиноваться тому, кому хочет, не будучи принуждаем необходимостью, предопределяющей его действия (там же, 16, 5—7; 17, 1).

Эта свобода, это «самовластие» дано человеку для того, чтобы он мог добровольно избирать добро и чтобы ему возможно было унаследовать будущие блага, которые обещаны ему как воздаяние. Подобно тому, как отец учит сына, показывая ему преимущества образования (причем у сына остается в полной силе свобода решения — учиться или не учиться), и Бог призывает человека повиноваться Его заповедям, указывая на будущие блага, но не лишая его права избрать любое — послушание или непослушание. Заповедь дается не для того, чтобы уничтожить свободу, а для того, чтобы могли быть унаследованы вечные блага («О свободе воли» 16, 8—9). Такое призвание человека к блаженному нетлению в радости богообщения обусловлено обязательной нравственной предпосылкой, выявляющейся в направлении человеческой воли. Основной критерий, которым определяется направление свободной воли человека,— это решение повиноваться или не повиноваться Богу. При такой постановке вопроса исключается возможность дуалистических соблазнов, которые неизбежно возникают в том случае, когда объектом свободного выбора представляются сами по себе добро и зло, причем зло противопоставляется добру как нечто равновеликое, совечное ему и имеющее самостоятельное бытие.

Глава III. ГРЕХ И СПАСЕНИЕ

1. Грехопадение и его следствия

Человек злоупотребил дарованной ему свободой и пошел по пути противления Божиим заповедям. Это противление Богу стало причиной несчастий человеческого рода. Таковы основные мысли святого Мефодия о грехе, о его появлении среди людей и о его следствиях.

Наибольшее количество высказываний на эту тему можно найти в диалогах «О свободе воли» и «О воскресении». Изложение рассматриваемых здесь вопросов, как и во многих других случаях, нередко облекается в полемическую форму, так как одной из насущных задач автора являлось стремление опровергнуть распространенные дуалистические учения, в соответствии с которыми зло представлялось как некая самобытная данность, бытие которой предшествует мирозданию.

Своеобразие терминологии и особенности изложения мыслей, характерные для всех произведений святого Мефодия, с особой рельефностью проступают на тех страницах его творений, где решаются вопросы, связанные с появлением в мире греха. Грех по своему существу, его происхождение и значение, грехопадение людей и дурные следствия грехопадения — все эти вопросы рассматриваются в творениях святого Мефодия, как правило, вместе с общими проблемами, относящимися к злу и к смерти. При решении возникающих здесь недоумений темы, относящиеся к области теодицеи, нередко переплетаются с ответами на различные вопросы из области философии и космологии, а категории этического порядка обычно трактуются в неразрывной связи с основными богословскими воззрениями. Пожалуй, наиболее часто повторяющимися здесь взаимосвязанными комплексами мыслей должны быть признаны те общие ответы, которые даются на вопрос, откуда явились зло, грех и смерть, и на вопрос, кто во всем этом виноват. Ответственность праотца Адама за первородный грех обычно рассматривается не столько в генетическом плане, где вина прародителя представляется неизбежно тяготеющей над его потомками, сколько в контексте широких типологических обобщений: по мысли святого Мефодия, Адам—не только наш прародитель, от которого произошли все люди, но, прежде всего, образ, тип, воплощение человечества, носитель человеческой природы в целом ее объеме. Вот почему, когда в творениях святого епископа идет речь о первозданном человеке и о его падении, на первом плане оказывается

не наследственность греха и вины за этот грех, а своеобразное слияние, идентификация Адама и всех других людей. Именно в силу этой идентификации грех Адама оказывается и нашим грехом («О воскресении» 1, 5, 57; 2, 1—2 и др.). В связи с таким типологическим подходом к проблеме возникновения и распространения греха и зла среди людей находится и то наиболее универсальное определение греха и зла, которое чаще всего встречается у святого Мефодия: грех, как и зло, есть непослушание. В непослушании Богу заключается самое основное, первичное содержание греха и зла: «Только это и есть зло — преслушание» («О свободе воли» 17, 2); «злом я называю преслушание» (там же, 18, 11); «самый тяжкий вред — преслушать Бога» («О воскресении» 1, 38); «грех, получивший начало от этого преслушания, вселился в человека» (там же, 2, 6).

Зло, по учению святого Мефодия, не есть какая-то особая субстанция; оно явилось и стало проявляться лишь в результате определенных действий тварной воли. Зло имеет начало. Оно не самобытно. Так, например, убийство есть действие, совершаемое убийцей, а вовсе не какое-то особое явление или вещество. Названия различных преступлений, прилагаемые в качестве эпитетов к преступному человеку, характеризуют именно деятельность этого человека, но не вытекают из его сущности. Поэтому всякое зло должно рассматриваться как чье-то злое действие («О свободе воли» 8). Зло не может заключаться в природе вещей, потому что никакая вещь не дурна сама по себе, по своей природе. Тот или иной предмет, то или другое существо становится дурным исключительно при злоупотреблении, а всякое дурное действие оказывается таковым только по причине дурной направленности воли действующего лица. Сами по себе вещи ни хороши, ни дурны. Всякое зло — от злоупотребления («О свободе воли» 13—15).

Но каким же образом явилось в мире злоупотребление и дало начало мировому злу? И чем объясняется неповиновение наших прародителей Богу, ставшее причиной всех бедствий человеческого рода? Ответ на эти вопросы следует искать в Священном Писании. По учению Библии, человек не имел в своей природе задатков непослушания; он научился непослушанию извне, от другого. Этот учитель зла — змий, диавол, позавидовавший людям, которые получили от своего Творца дар богоподобия. Завистник-диавол обольстил людей и совратил их с правого пути («О свободе воли» 17, 3—6; «О воскресении» 1, 36—37).

Откуда же знание зла явилось у диавола? Иными словами, откуда он узнал тот способ, которым можно причинить зло? До того времени, когда он совершил свое первое злодеяние, он этого не знал, потому что злых дел еще не было. Но он завидовал человеку и хотел по зависти сделать зло. Случай к этому представился, когда диавол узнал о данной людям заповеди и о том наказании, которое может постигнуть их в случае нарушения ими этой заповеди. Но в чем именно будет заключаться наказание, он узнал только тогда, когда Господь изрек Свой приговор над согрешившими («О свободе воли» 18).

Возникает новый вопрос: не следует ли в таком случае считать Бога ответственным за то, что диавол позавидовал человеку и из зависти увлек его на путь зла? Не является ли Бог, в конечном счете, виновником того, что человек оказался непослушным и понес такое тяжкое наказание за свое неповиновение? Такое рассуждение было бы совершенно неправильным. Ни в каком случае нельзя допускать мысли о том, что зло может иметь своим источником Бога («О воскресении» 1, 4, 36, 38). Бог, почтив человека даром богоподобия, ничего не отнял у диавола, а потому ни в каком случае не может считаться виновным в его зависти к человеку. Точно так же следует рассуждать и в том случае, когда возникает мысль об ответственности Бога за непослушание созданного Им человека и за все последовавшие бедствия. Ведь

если больной поступит вопреки точным предписаниям врача, то ответственность за это неповиновение несет, конечно, не врач, а больной («О свободе воли» 17, 5—6; 18, 1—6).

Вина и ответственность за появление и распространение зла в мире лежит и на диаволе и на человеке, ибо и тот и другой злоупотребили своей свободой (там же, 18, 11—12).

Таким образом, происхождение мирового зла возводится не к какому-то изначальному принципу, а к совершившимся во времени актам. Действующими субъектами этой драмы явились сначала бесплотный ангел, затем человек. Оба они неправильно воспользовались дарованной им свободой воли. В результате этого «люди, поступая так, как не угодно Богу, этим самым научаются познавать зло, которое есть преслушание» («О свободе воли» 18, 9).

Но и такие ответы на возникающие недоумения не в достаточной мере удовлетворяют пытливую мысль, которой всё еще представляется, что Творец неизбежно оказывается несущим ответственность за всё случившееся. В самом деле, как можно согласовать Божие всеведение со свободой воли, данной Богом разумным созданиям? Если Творец, создавая того, кто стал диаволом, знал, что он окажется злым, то в чем же вина диавола? Отвечая на эти вопросы, святой Мефодий указывает, что одинаково неправильно было бы и допускать по отношению к Богу возможность неведения, и возлагать на Бога ответственность за зло. Мысль того, кто размышляет над этими проблемами, должна возвыситься к созерцанию превосходства Божией благости, которая явилась в мире через дарование оставления грехов. Кроме того, если бы не обнаружилось противоположение зла добру, добро не было бы должным образом оценено и узнано людьми («О свободе воли» 19, 7—10).

В связи с этими вопросами стоит еще одно естественно возникающее недоумение: поскольку диавол оказался злым искусителем, а по отношению к людям Божия благость является в прощении грехов, то почему же Бог терпит диавола, почему не уничтожает его? Ведь таким путем можно было легко избавить от смерти великое множество людей. Иными словами, для чего Бог оставил существовать причину зла? Ответ на это недоумение звучит так: конечно, Бог мог уничтожить диавола. И, конечно, Бог не радуется смерти множества людей. Но уничтожение твари было бы недостойным величия Божества. Кроме того, нужно было, чтобы Божии благодеяния сделались известны будущим людям. И при этом необходимо иметь в виду, что несогрешивший человек, не знающий упреков совести, мог бы решить, что он благ сам по себе, независимо от Бога. Борьба со злом, противоборство диаволу, совершаемое под Божиим водительством, делает человека искусным в этой борьбе. Динамика борьбы со злом укрепляет волю человека к добру и доставляет ему венец победителя. А побежденными здесь оказываются только те люди, которые пренебрегают Божиими наставлениями; они по этой именно причине становятся «единомышленниками» диавола («О жизни» 7, 5). Подвиг, предпринимаемый для завоевания добра, доставляет человеку славу победы над злом. Таковы причины того, что Бог «пренебрег диаволом, дабы все люди получили знание лучшего и одолели бы того, который ранее одолел их» («О свободе воли» 20, 4). «Следовало лукавому быть побежденным не чрез кого-либо другого, а чрез того, над которым он считал себя властвующим, обольстив его» («Пир» 3, 6).

История человеческого рода после грехопадения, совершившегося в раю,— это история непрерывной борьбы людей с диаволом, который продолжает подстрекать человеческий род к непослушанию Божиим заповедям. Но после грехопадения возможности у людей уже не те, какие были до грехопадения. Первое грехопадение отзывается на всех нас, влияет на нашу волю, становится причиною новых грехопадений.

Эта тема раскрывается в связи с подробным толкованием текста Рим. 7, 9—17. Слова апостола «Я жил некогда без закона» имеют непосредственное отношение к жизни каждого человека: каждый из нас уже существовал в первозданном — именно такова точная мысль апостола. Последовательно проводя принцип типического отождествления всех потомков первозданной четы с Адамом и Евою, святой Мефодий утверждает, что все мы вместе с прародителями, в их лице, жили первоначально без искушений со стороны злой силы. Всем нам была дана заповедь, чтобы наше повиновение в исполнении этой заповеди могло быть увенчано блаженным бессмертием. Но диавол — этот начальник и изобретатель греха — воспользовался заповедью, чтобы толкнуть нас на путь неповиновения и, таким образом, навести на нас осуждение смерти («О воскресении» 2, 1—2). Но самое главное следствие грехопадения, совершившегося в раю, заключается даже не в этом осуждении; гораздо более серьезным следствием нашего непослушания является укоренившаяся теперь в нас склонность к греху, наш греховный плен, наша греховная похоть. Учение апостола Павла о грехе и о его действиях на человеческую природу раскрывается следующим образом: обладая свободою выбора, человек отказался повиноваться Богу и по совету диавола подчинил себя греху. Именно этот выбор, сделанный человеком, отдал его во власть греху, превратил его в пленника злой силы. И с этого момента зло, овладевшее человеком, имеет свое жилище в человеческой плоти. Именно здесь следует искать объяснения слов апостола: «Не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим. 7, 15); в этих словах речь идет о тех дурных мыслях и похотениях, которые, проникнув в нас, укореняются в нас и сродняются с нами вопреки нашим желаниям. Эти дурные похотения и злые помыслы осаждают нас со всех сторон и врываются в наши души, так как их привлекает уже поселившийся в нас и живущий в нас грех («О воскресении» 2, 2—4).

И вот, с того времени, когда грех вошел в человека чрез неповиновение, мы, отвергнув Божественные заповеди, оказываемся во власти внушаемых диаволом и живущих в нас плотских похотений: это — наша постоянная беда (там же, 2, 6). Но было бы большой ошибкой считать, что эта власть злых похотений над человеком является безраздельной и что ей не противостоят добрые стремления; свобода воли не потеряна человеком в его падении, человек и теперь может исполнять или не исполнять Божии заповеди.

Свобода воли, сохранившаяся за человеком даже в его греховном падении, может или противостоять той огромной объективной силе, которую грех имеет над поработившимся ему человеком, или же, слагаясь и сочетаясь с этой злой силой, делать узы греха еще более тяжкими. В этих именно условиях и протекает жизнь каждого человека со всем разнообразием ее психологических проявлений, дающих знать о себе ежедневной и ежечасной борьбой, совершающейся в душе между противоположными стремлениями и мотивами.

Внутренняя борьба добра и зла в человеческой душе представляет собою одну из тех проблем, к которым святой Мефодий очень часто возвращается по разным поводам. Фактически в нашей, хотя и падшей, но созданной Богом для добра природе происходит постоянная борьба противоположных начал. Условия, в которых развивается и протекает эта борьба, отличаются большой сложностью: позиция человека, подвергающегося искушениям греха, несмотря на сохраненную им свободу воли, отнюдь не может быть сведена к возможностям бесстрастно и непринужденно избирающего субъекта; человек сделался ареною схваток враждующих сил, действующих как извне, так и в самой человеческой душе. По этой причине человек в одно и то же время оказывается и субъектом, и объектом греха.

Анализ, которому святой Мефодий (следуя в данном случае за Оригеном) подвергает человеческую душу как место встречи и борьбы различных стремлений, представляет собою одну из интереснейших страниц христианской психологии.

Отправной точкой для рассуждений святого епископа на эту тему служит ряд мыслей, высказанных апостолом Павлом в Послании к Римлянам (вторая половина 7-й главы). Здесь говорится о существовании разнообразных мотивов, имеющих диаметрально противоположную направленность, которые оспаривают друг у друга власть над человеческою душою. В словоупотреблении апостола Павла эти мотивы обозначены как различного рода «законы» (νόμοι). Для естественного человека (после грехопадения) характерна борьба, совершающаяся в его душе между тремя основными «законами». Один из них направлен к добру. Это — врожденный «закон ума» или «закон Божий» (Рим. 7, 22, 25). Два других «закона», имеющих дурную направленность, называются «законом, противоборствующим закону ума» и «законом греховным, находящимся в членах» (Рим. 7, 23). Разница между этими двумя последними «законами», влекущими человека во власть греха, заключается в том, что «противоборствующий» греховный импульс всегда исходит извне, от диавола, а «находящийся (живущий) в членах греховный закон» — это та внутренняя склонность к греху, та похоть, которая вселилась в человека в результате преслушания и грехопадения. Если идущий от Бога «закон ума» является врожденным и гармонирует с естественными стремлениями и склонностями богозданной человеческой природы, то злые импульсы — и идущие от диавола, приражающиеся извне соблазны, и злые похотения, поселившиеся в душе падшего человека,— по сущности своей чужды человеческой природе. Зло не изначально; оно не входит как некий составной элемент в нашу природу, но, проникнув внутрь нашего существа, укрепляет здесь свои позиции и пускает корни, разветвляющиеся во все стороны. Бедствия души, сделавшейся пленницей греха, картинно описываются в следующих словах: «Закон, внушаемый извне лукавым и изливающийся, подобно асфальтовому потоку, внутрь в самую душу чрез чувства, усиливается законом, пребывающим в плоти действием похоти» («О воскресении» 2, 7). Горе человеку, который становится добычей злых стремлений, идущих и извне, и из внутренних глубин души, объединяющихся в своей разрушительной силе, направленной против врожденного человеку Божия закона. Этот обитающий в человеке закон добра часто оказывается недостаточно сильным, чтобы противостоять нападениям злых сил. Сознание своей слабости в борьбе со злом заставило апостола Павла воскликнуть: «Бедный я человек! Кто избавит меня от этого тела смерти?» (Рим. 7, 24). Избавление приходит от Бога; Сам воплотившийся для нашего спасения Сын Божий подает нам Свою помощь в борьбе с одолевающими нас злыми искушениями: «Закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти» (Рим. 8, 2). Этот четвертый по счету «закон» — «закон духа жизни» — вступает в союз с первоначальным «законом Божиим» и облегчает для нас тяжесть борьбы с диавольскими приражениями и укоренившимися в душе злыми похотениями. Таким образом, естественный «закон» добра, постоянно побеждаемый в нас нападениями внутренней похоти и атаками зла, идущими извне, получает от Бога в таинстве спасения новую силу. Исполнителями этого дарованного Христом нового «закона» становятся те люди, которые избирают духовные пути в своей жизни. Данный Спасителем «закон духа жизни» есть не что иное, как Евангелие. Принесенный Христом новый «закон» добра по сущности своей есть нечто качественно новое: этот «закон» установлен и возвещается для отпущения грехов, для уврачевания тех язв, которые удручают человека, терпящего поражения в борьбе со злом. «Закон духа жизни во Христе

Иисусе» избавляет человека от «закона греха» и от смерти («О воскресении» 2, 8) [1].

Следует помнить, что и эта богодарованная помощь в борьбе со злом не освобождает человека от необходимости самой борьбы: этой борьбы нельзя избежать. Больше того, задача человека, живущего на земле, заключается как раз в том, чтобы, вооружившись против зла — как внешнего, так и внутреннего,— активно и сознательно отстаивать добро. Борьба за добро может увенчаться успехом только с Божией помощью, ибо развращенность человека грехом ослабляет его естественные возможности («Пир» 8, 1—2, 17). Победа в этой духовной борьбе достается только искусному и дисциплинированному воину: «Если кто-нибудь, вменив ни во что Божию заповедь, сразится с диаволом, то немедленно будет повержен на землю» («О свободе воли» 20, 7) [2].

Поскольку грех живет в человеке до самой его смерти и имеет огромную объективную силу, постольку и борьба с грехом — удел человека в продолжение всей его жизни. Мы не можем воспрепятствовать тому, чтобы к нашей душе приближались искушающие помыслы (λογισμοί), но мы имеем возможность не повиноваться им; в этом — одна из наших важнейших жизненных задач («О воскресении» 2, 3).

В словоупотреблении святого Мефодия грех и начальник греха — **диавол — иногда так сближаются** между собою, что их бывает трудно различить. В толковании на Рим. 7, 9—10 говорится буквально следующее: «Диавол, которого теперь апостол назвал грехом (так как он есть виновник и изобретатель греха), ...обманом склонил меня к преслушанию и, обольстив, умертвил» («О воскресении» 2, 2). Грех завладевает тем, кто грешит, поселяется в нем и пускает корни в его душе.

Мужественный человек, противостав греху, может в лучшем случае обрезать его ветви, но уничтожить корни греха человеку без помощи свыше не под силу. И никто из людей не может похвалиться тем, что он чист от греха, пока живет в этом теле; только смерть разрешает, развязывает опутывающие нас греховные узы. А «в будущем уничтожится и самое помышление о зле» («О воскресении» 1, 41—43).

В число понятий, постоянно и неразрывно сочетающихся с терминами «грех» и «зло», входит — по крайней мере одной из своих сторон — «смерть». Но необходимо иметь в виду, что многообразие тех смысловых значений, которыми отличается применение этого слова в творениях святого Мефодия, принадлежит к числу самых своеобразных особенностей его словоупотребления. С одной стороны, можно найти множество примеров, где смерть выступает в качестве синонима таких понятий, как греховная гибель и убивающие душу пороки и страсти, а также кара, наказание за грех. В связи с такими представлениями находится категорическое утверждение: «истинная смерть — смерть от грехов» («О различении яств» 13, 2). С другой стороны, смерть очень часто расценивается как великое Божие благодеяние, чрез которое умерщвляется смертоносный грех. При этом оказывается, что смерть входит как составная часть в Божественный план спасения человека, так как при разделении души и тела во время смерти Божиею силою посекаются и уничтожаются самые корни греха («О воскре-

[1] Рассматриваемый здесь «четвертый закон» — «закон духа жизни» — имеет в основном сотериологическое содержание. Но в богословии святого Мефодия очень часто встречаются такие темы, в которых терминологические различия и смысловые рубрики сливаются между собою. И в данном случае сотериологические и антропологические мотивы объединены так тесно, что нет оснований для вынесения рассматриваемого здесь вопроса в другой раздел.

[2] Тема борьбы, подвига (ἀγών) во имя достижения высшего блага встречается у святого Мефодия очень часто; развивая мысли апостола Павла (1 Кор. 9, 25; 1 Тим. 6, 12 и др.), он зовет христиан к этому подвигу, в котором человек может наилучшим образом подражать Христу («Пир» 5, 4; 7, 3; 8, 1, 13; 9, 5; «О воскресении» 1, 22, 56).

сении» 1, 41). С этой точки зрения смерть представляется как предначертанный Богом кризис, в котором человек освобождается, отделяется от греха. Смерть служит «для обращения» человека, подобно тому, как наказание служит для исправления учеников (там же 1, 38).

Говоря о смерти как о неизбежном конце земной жизни каждого человека, святой Мефодий рассматривает ее во всем многообразии ее действий и проявлений. В тех условиях, в которых протекает жизнь людей после грехопадения, смерть оказывается неизбежным жребием каждого человека. Смерть есть следствие греха и наказание за грех: «Плоть... подпала тлению и предана смерти для наказания» (там же 2, 18). Но этим определением отнюдь не исчерпывается значение смерти; мистический смысл смерти раскрывается в том, что она сделалась орудием Божественного Промысла; Богу не было угодно, чтобы грех и зло, сочетавшись с бессмертным человеком, сделались бессмертными (там же 1, 38).

Подобно наказанию, предназначенному для исправления детей, смерть служит, в конечном итоге, на пользу человеку: смертью истребляются корни греха: «Бог разрушает грех смертью» («Пир» 9, 2). Когда люди, находясь в раю, соблазнились и преступили заповедь, чем навлекли на себя осуждение смерти, тогда Бог дал им «кожаные одежды». Под этими «кожаными одеждами» отнюдь не следует подразумевать наше физическое тело, как об этом учит Ориген; «кожаные одежды» — это не что иное, как принцип смертности, присущий бессловесным животным. Этот принцип смертности сделался свойственным человеку в наказание за преслушание Божественной воли. Если человек был изгнан после грехопадения из рая, то это было сделано, собственно говоря, не столько для того, чтобы удалить человека от древа жизни, сколько для того, чтобы зло, живя в бессмертном человеке, не сделалось бессмертным («О воскресении» 1, 39). Божие намерение, явленное в создании человека, непреложно; поэтому и все Божии действия, предпринимаемые по отношению к человеку, не могут противоречить первоначальному Божественному изволению о людях. Таким образом, изгнание людей из рая имеет своею целью предохранение человеческого рода от усиления зла, а смерть предназначена для того, чтобы уврачевать человека от греха: когда умирает человек, то вместе с ним умирает и мучающий его грех, а затем для человека уготовано воскресение (там же 1, 40—41).

Смерть, таким образом, рассматривается как своего рода противоядие, предназначенное для уврачевания грехов. Врач, дающий это противоядие,— Сам Бог. Если бы смерть не излечивала нас от греха, то грех сделался бы не только хронической болезнью всего человечества, но вечным его уделом (там же 1, 42; «Пир» 9, 2).

Для достижения своих премудрых целей Бог использует смерть во благо человеку подобно тому, как ваятель, переплавив исковерканную врагом статую, вновь создает ее из прежнего материала в первозданной красоте и совершенстве («О воскресении» 1, 43). Бог, сокрушив смертью то, что испорчено грехом, творит человека вновь, воскрешая его для лучшей жизни. Окончательно это воссоздание будет завершено в великий день воскресения. Но для того, чтобы достигнуть этого блаженного воскресения, мы должны уже в этом земном бытии, «умерев для греха, жить для Бога» (там же 1, 43—46). Однако человек может успешно бороться с грехом и жить для Бога, по Божиим законам только в том случае, если Сам Бог приходит ему на помощь и делает его участником Своей победы над злом и смертью (там же 3, 23).

2. Спасение

Таинство спасения людей совершается воплотившимся Сыном Божиим: «Слово восприняло человека, чтобы чрез Себя Самого разру-

шить пагубное осуждение, поразив змия» («Пир» 3, 6). При этом «Христос пришел проповедать не превращение, или применение, человеческого естества в иной образ, но возвращение его в то состояние, в каком человек был сначала до падения» («О воскресении» 1, 49). Человек, сделавшийся добычей зла, уже не мог спастись своими силами, ибо грех исказил всю его богозданную природу. Опираясь на свидетельство пророка Иеремии, святой Мефодий видит в его притче о работе горшечника (Иер. 18, 3—4) не только изображение судьбы израильского народа, но, используя типологические аналогии, усматривает в этой притче указание на общие судьбы человечества: «Созданный из персти Адам был, так сказать, мягким и влажным и еще не успел, подобно обожженной глине, окрепнуть в нетлении... Грех, подобно текучей и каплющей воде, разрушил его. Посему Бог, желая снова восстановить и образовать его из персти, ...сначала сделал его твердым и крепким в девственной утробе, соединив и смешав его с Словом, вывел его в жизнь несокрушимым и невредимым, чтобы он по рождении, когда устремятся на него извне потоки тления, опять не подвергся разрушению» («Пир» 3, 5). Богу угодно было вновь совершить творение, вырвать человека из бездны смертного тления и воссоздать его в бессмертии. Именно для этого и совершилось Боговоплощение[1].

До пришествия в мир Спасителя история человеческого рода была приготовлением к спасению. Господь никогда не оставлял без помощи тех людей, которые «прежде вочеловечения Христова, изобилуя грехопадениями, с мольбою приступали к Богу, чтобы склонить Его на снисхождение к ним» («Пир» 10, 2). Бог и в древние времена указывал людям «пути к богопочитанию» («О различении яств» 7, 4). Последовательность актов Божественного попечения о мире и о людях раскрывается Писанием в повествованиях о том, что́ было в раю, что́ совершалось во времена от изгнания из рая до потопа, от потопа до Моисея и от Моисея до Рождества Христова («Пир» 7, 4). Плоды добродетели, принесенные в те давние времена душами праведных людей, могли явиться на свет только по той причине, что «в общение» с этими душами входил Сам Христос (там же). Но всё то, что возвещал и давал людям Ветхий Завет, было лишь «тенью образа»; только Бог, воплотившийся на земле, принес людям «образ истины», а самая истина «в точности откроется по воскресении» («Пир» 5, 7). Последовательность приготовления людей к спасению раскрывается в плане Божественной педагогики: «Как учителя́, рисуя для детей простые линии, учат их этими линиями, так и Бог вместо линий дал закон, чтобы научившиеся сначала им восходили затем выше» («О различении яств» 7, 6; сравн. «Пир» 1, 2).

Когда исполнилось время приготовления человеческого рода к принятию спасения, тогда Сын Божий «из полноты Божества нисшел в здешнюю жизнь,... никогда и при умалении не переставая быть совершенным» («Пир» 8, 11). Господь явил Себя в мире, как Добрый Пастырь, оставивший на небесах 99 незаблудившихся овец (ангельские сонмы), чтобы на распутиях и в дебрях земли найти и спасти одну погибающую овцу — человека («Пир» 3, 6). О Единородном Божием Сыне «было предсказано, что Он придет, дабы исцелить и спасти» («О различении яств» 12, 3). «Господь наш Иисус Христос оживил нас, изнуренных и истлевших, и возвел в прежнюю славу» (там же).

Мысли о вочеловечении и о добровольном самоуничижении Сына Божия, воплотившегося для нашего спасения, сочетаются у святого Мефодия с мыслями о восприятии Спасителем всецелого человечества, символизируемого образом первозданного Адама («Пир» 1, 4; 3, 4, 7;

[1] Сотериология святого Мефодия во многом совпадает с учением святого Иринея Лионского (B o n w e t s c h. Die Theologie..., S. 87—92).

«О жизни» 7, 2; «О воскресении» 2, 24; 3, 23 и др.). Сравнение выражений, употребляемых во всех этих случаях святым Мефодием, с выражениями, встречающимися у его предшественников (святой Игнатий, Афинагор, Мелитон, святой Ириней, Ипполит и Григорий Чудотворец), говорит о чрезвычайной устойчивости церковного учения о воплощении Сына Божия [1]. Особого внимания заслуживают в данном случае те высказывания святого епископа, в которых производится сопоставление Адама и Христа: «Посмотрим, как правильно Павел сравнил Адама с Христом, полагая, что он (Адам) не образ только и подобие (Христа), но именно он сам и стал Христом от того, что на него снизошло Слово, ...ибо надлежало, чтобы... Премудрость вочеловечилась, соединившись с первозданным, первым и первородным человеком, чтобы таким образом Христос был человеком, исполненным чистого и совершенного Божества, и Богом, вместившимся в человеке» («Пир» 3, 4). Не подлежит сомнению, что в этих словах (и во всех аналогичных выражениях) имеется в виду не только типологическое обобщение, но и нечто большее: речь здесь идет о человеческой природе в целом. Носителем этой природы является Адам, а его именем обозначается всё человечество, воспринимаемое в воплощении Божиим Словом [2].

Эта мысль дополняется и оттеняется сопоставлением девственного рождения Христова с созданием Адама из девственной земли: «Возобновляя бывшее в начале и восстановляя от Девы и Духа, Он образует того же самого (Адама); ибо и в начале, когда земля была еще девственна и невозделана, Бог, взяв персть, без семени образовал из нее разумнейшее животное (человека)» (там же). Из этого следует, что вочеловечение Слова Божия следует рассматривать не только как акт Божественной любви, воссоздающей то, что разрушил грех, но и как высшую ступень отношений между Богом и человеком: «Человек, сделавшись орудием и одеянием Единородного, совершает то, что и Сам Вселившийся в него» («Пир» 3, 7). В этих словах святого Мефодия отчетливо звучит мысль о полном, совершенном и гармоническом единении во Христе Божества и человечества. Сопоставление Христа с Адамом имеет своей целью представить наиболее наглядно и отчетливо ту роль, которая отводится человеку (во Христе) в деле спасения. Если первый Адам, сотворенный для бессмертия и блаженства, пал и подверг себя суду и смерти, то с явлением в мире Второго Адама — Христа — человечество ставится лицом к лицу перед новыми возможностями, перед новым выбором [3].

Реальность и совершенство человеческой природы воплотившегося Слова не подлежит никакому сомнению; докетизм отрицается как тяжкий грех («О различении яств» 12, 7; «О пиявице» 8, 3—4; «О воскресении» 2, 18).

О воспринятой Христом человеческой плоти символически предвозвещает «Песнь песней» (6, 9) и 44-й псалом («Пир» 7, 8). Эта «пречистая и блаженная» плоть, украшенная совершенствами добродетелей и нетлением, восседает по Вознесении «одесную Отца» [4]. Господь, «сняв... одежду ветхого человека, просветил человечество Своею плотию, как солнце» («О проказе» 16, 3). «Христос, Небесный Человек, явившись, ...носил... одинаковую плоть с нашею» («О воскресении» 2, 18).

---

[1] J. Farges. Op. cit., pp. 125—126, 128, 131.

[2] Bonwetsch. Die Theologie..., S. 92.

[3] F. Boström. Studier till den Grekiska Theologins Frälsningslära. Lund, 1932, s. 39 ff.

[4] В конце речи Прокиллы («Пир» 7, 9) говорится о «посаждении на престоле одесную Отца того человека, которого восприняло Слово». Формальное сходство этого выражения с утверждениями адопционистов отнюдь не может служить свидетельством в пользу симпатий святого Мефодия к этому осужденному Церковью учению: весь строй его мыслей, весь контекст его творений является резкой антитезой адопционизму (J. Farges. Op. cit., pp. 122—123).

Уверенность в тесном и нерасторжимом единении во Христе Божества и человечества звучит в большом количестве высказываний и формулировок, рассеянных в разных сочинениях святого Мефодия. Повторяя слова апостола Павла, он видит цель воплощения Божественного Слова в том, чтобы «как прежде в Адаме все умирали, так, в противоположность этому, во Христе, восприявшем Адама, все оживали» (1 Кор. 15, 22), а это торжество жизни над смертью имеет своим следствием «разрушение» греха и осуждения («Пир» 3, 6). Победитель смерти, греха и осуждения — воплотившийся Господь; Он есть «Нетление, победившее смерть» («Пир» 3, 7). Дело Христово, начавшееся в воплощении, осуществляется в Его истощании, страдании и восстании. Человек вновь обретает свое нетление, соединяясь с Христом. Тому, кто в лице первого Адама был побежден в первой битве с диаволом, надлежало, возобновив борьбу в лице Второго Адама — Христа, нанести поражение противнику. «Бог не оставил плоть тлению, ...но... победив смерть воскресением, возвратил ее нетлению» («О воскресении» 2, 18). Если бы Христос «принял плоть не для освобождения и воскресения плоти, то для чего Он напрасно и носил плоть?.. Он истинно стал человеком и умер, ...чтобы истинно явиться Первенцем из мертвых, изменив перстного в небесного и смертного в бессмертного» (там же). Истинное воскресение, исключающее самую возможность умереть вновь, сделалось возможным только после сошествия Христа во ад (там же 3, 5).

Борьба со злом, активное противодействие греху и победоносное завершение битвы с диаволом, которая ведется во исполнение Божией воли, эти мотивы принадлежат к числу наиболее часто повторяющихся в творениях святого Мефодия. Исходным пунктом, основой всех высказываний этого рода следует считать ту великую борьбу с силами зла, которую принял на Себя воплотившийся Господь и которую Он завершил на кресте [1]. Призывая христиан к подвигу и к борьбе с диаволом, святой Мефодий говорит о том, что «этот многоглавый и многоличный зверь» побеждается силою Божией: его «поразил... Царь Христос... и сделал его совершенно бессильным» («Пир» 8, 12). Поражать диавола люди могут, только «подражая доброму примеру Владычней страсти» («О свободе воли» 20, 8). Божие Слово, «оставив Небесного Отца, сошло на землю... и, уснув истощанием страдания, добровольно умерло за (Церковь)» («Пир» 3, 8). «Слово, ...будучи непричастным страданиям, восприняло... это подверженное многим страданиям тело, чтобы страданием без страданий (слав. «страстию безстрастною») избавить его от страданий, ради страданий сделавшись страданием для страданий, и чтобы угасить смерть умерщвлением Бессмертного, сделавшись смертью для смерти» («О воскресении» 3, 23).

В трактате «О различении яств» имеется ряд мыслей, относящихся к спасительным страданиям Христовым: «Истинная телица (Числ. 19, 2—3) — это плоть Христова, которую Он воспринял для очищения мира; (красной) она называется ради страданий... Она закалывается вне стана, вне Иерусалима... Ее кровию освящается Церковь, ее пеплом очищаются люди, а ее смертью все язычники искуплены от смерти» (11, 4). «Не призрачно, но в действительности претерпел Христос спа-

[1] Все исследователи, занимавшиеся до настоящего времени богословием святого Мефодия, рассматривали вопрос о страданиях Христовых и о спасении, совершенном на кресте, основываясь, главным образом, на фрагментах, обозначаемых как остатки из его обширного сочинения «Против Порфирия». Поскольку В. Бухгейт убедительно доказал, что текст этих фрагментов не принадлежит святому Мефодию, необходимо воздержаться от привлечения указанных фрагментов к решению рассматриваемого вопроса (речь идет о фрагментах №№ 1—3). Следует, однако же, иметь в виду, что, хотя авторство названных здесь фрагментов не принадлежит святому Мефодию, их содержание созвучно его богословию и напоминает высказывания, типичные для доникейской эпохи.

сительные страдания,... поэтому... не проповедающие о том, что Он действительно ради нас претерпел страдания, пребывают еще в грехах» (12, 7). «Христос умер за нас для спасения мира» (12, 8). Своею смертью и воскресением Он «вводит плоть в вечную жизнь» (там же).

Радость воскресения и драгоценный дар нетления, спасение и вечная жизнь — вот результаты победы Христовой над силами зла. Но этими трофеями победы не исчерпываются Божии благодеяния, подаваемые нам нашим Спасителем; Бог избавляет человека «пришествием Христовым» от похоти, вселяющей грех в человеческое тело. Этот живущий в человеке грех «осуждается» силою Воскресения Христова «на истребление, чтобы явилось в прежней силе требование закона естественного, согласно с заповедью, влекущею нас к добру» («О воскресении» 2, 8). Спаситель наш принес нам «закон духа жизни, т. е. Евангелие», проповедуемое «для прощения грехов» (там же).

Победа Христова над силами зла неразрывно сочетается с действиями Божественной любви, воссоздающей человека и освобождающей его от греховного плена для истинной праведности во Христе.

Глава IV. ЦЕРКОВЬ

Всё то, что святой Мефодий говорит о Церкви, находится в самой тесной связи с его учением о спасении, принесенном в мир воплотившимся Словом. «Исповедовать воплощение Божия Сына от Святой Девы, но не исповедовать, что (Он) и в Церковь приходит, как бы в Свою плоть,— это несовершенно» («О пиявице» 8, 2). «Апостол справедливо отнес ко Христу то, что относится к Адаму. Потому оказывается весьма сообразным, что из костей и плоти (Христовой) произошла Церковь, для которой Слово... сошло на землю... и, уснув истощанием страдания, добровольно умерло за нее, чтобы представить Себе Церковь славною и непорочною, очистив ее банею водною (Еф. 5, 26—27), для принятия духовного и блаженного семени... Слова Писания «Плодитесь и размножайтесь» (Быт. 1, 28) надлежащим образом исполняются, когда Церковь со дня на день возрастает в величии, красоте и численности вследствие союза и общения с Словом» («Пир» 3, 8). «Церковь не могла бы собрать верующих и возродить их банею пакибытия, если бы Христос,... сошедши с небес и соединившись с Своею Женою — Церковью, не попускал исходить из ребра Своего некоторой... силе, чтобы все зиждущиеся на Нем, возрастали, ...воспринимая от костей и плоти Его, т. е. от святости и славы Его» (там же). «Так следует относить сказанное об Адаме и Еве к Церкви и Христу. Это — поистине великая и надмирная тайна» («Пир» 3, 9).

Дело Христово, имеющее своею целью спасение людей, не прекращается; оно начинается воплощением Единородного Сына Божия от Пресвятой Девы, осуществляется страданиями, смертью и воскресением Христовым и живет в Церкви, которая по Божию изволению передает своим членам семя вечной жизни. Церковь, являясь, по словам апостола (1 Тим. 3, 15), «столпом и утверждением истины», «утверждается нетлением», «возвещает о делах рук» Христа Бога («О пиявице» 7, 9—10) и «вызывает на бой чувственные удовольствия» («О сотворенном» 8). Основание Церкви явилось осуществлением вечной Божией мысли. В Церкви нашло свое завершение всё то, что предъизображал Ветхий Завет («Пир» 8, 5). В свою очередь, Церковь является «образом небесного селения» — той нетленной и чистой истины, которая «откроется по воскресении» («Пир» 5, 7).

Основное внимание святого Мефодия сосредоточено на вопросах, связанных с назначением и таинственной жизнью Церкви, тогда как высказывания, относящиеся к устройству и организации Церкви, весьма немногочисленны. Подчеркивается роль апостолов в утверждении и рас-

пространении Церкви («Пир» 7, 7; «О пиявице» 9, 3, 5). Церковь имеет отчетливо выраженное иерархическое устройство: «Церковь есть риза Господня, собранная из многих народов; Он соткал нас так, чтобы мы — самые немощные — имели поддержку в сильнейших, как утóк в основе... Основою называется наиболее почетная церковная степень, а именно епископы и учители, а утком (именуются) подчиненные и пасомые люди» («О проказе» 15, 3—4) [1]. Определенное место в Церкви занимают оглашенные (там же).

В епископах святой Мефодий видит наследников апостолов (там же 6, 9 и 7, 4). Епископское (и неразрывно связанное с ним иерейское) служение — это служение проповедания и духовного врачевания. Епископам принадлежит также власть отпускать грехи или отлучать грешника от Церкви (там же 6, 7—9; 7, 4—7). Заслуживает внимания та роль, которая отводится «учителям», выполнявшим в Церкви в III столетии исключительно важные функции.

Святой Мефодий крайне озабочен тем, чтобы и епископы, и учители были на высоте своего положения, не забывали о своей повседневной обязанности углубляться в смысл Писаний («О проказе» 18, 5), не гордились своими преимуществами (там же 12, 1), не были в плену у пороков.

К великому прискорбию святого епископа, современное ему состояние церковного клира, не исключая и носителей высшего иерархического сана, далеко не всегда находилось в соответствии с высокими идеалами. В уста мудрой Ликиянки, речи которой приведены в конце трактата «О проказе», вкладываются такие грозные упреки в адрес недостойных пастырей и, в особенности, епископов: «Где епископы питаются ростовщичеством, там и уток наш болеет проказою. Где миряне, там и есть уток. Их порицает и Дух Святой (Иезек. 34, 2—5)» («О проказе» 17, 2). «Всем нам, (однако), особенно же епископам, надлежит презирать временное» (там же 17, 5). «Поистине трудно теперь найти человека, в котором Божий Сын изобразился терпением, смирением, любовию и другими (добродетелями). Кто жаждет исхода из этого мира, кротко уча и наставляя? (Кто) видимо (пребывает) на земле телом, а умом находится на небесах, насыщая себя святыми познаниями? А таким (именно) и надлежит быть истинному пастырю и учителю» (там же 18, 4—5) [2].

Для святого Мефодия характерно последовательно проводимое разграничение между тем, что можно назвать церковной «видимостью», и внутренним содержанием того или иного члена Церкви: «Если даже мы можем, согрешая, скрываться и входим в Церковь, (Ангел) обнажает нас духовным мечом... Ибо, если (грешник) считается (находящимся) внутри, (то) он прельщает себя: он находится снаружи, он находится вне. Так (и живущий) праведно находится внутри, если (даже) и считается находящимся вне» («О проказе» 8, 2—4). Однако очевидное несовершенство многих членов Церкви не служит само по себе причиною исключения их из церковного организма; их временное несовершенство зависит и от степени их преуспеяния в вере: «В Писаниях самое общество и собрание верных часто именуется Церковью, в которой наиболее совершенные и преуспевшие составляют единое лицо и единое тело Церкви. И подлинно лучшие, и яснее усвоившие истину, как избавившиеся от плотских похотей, делаются Церковью и помощницею Христа, ...соединяясь с Ним и уневещиваясь Ему, чтобы, приняв чистое

[1] Такое сопоставление «епископов» и «учителей» свидетельствует о том, что нередко встречающееся в исторических исследованиях противопоставление представителей иерархии и носителей харизматических дарований является заблуждением.

[2] Церковная история свидетельствует об активном проникновении «мирского духа» в среду христиан и об отходе многих мирян и клириков от первоначальных идеалов в середине III столетия.

и плодотворное семя учения, с пользою содействовать проповеди для спасения других. А несовершенные и еще начинающие познавать спасительное учение возрастают и образуются, как бы в материнском чреве, ...пока они, достигнув зрелости возрождения, приобретут величие и красоту добродетели, и потом, по преуспеянии, сами, сделавшись Церковью, будут содействовать рождению и воспитанию других детей, ...непреложно осуществляя волю Слова» («Пир» 3, 8).

В только что приведенных словах изложена величайшая по своему значению задача и обязанность Церкви, которой надлежит, во исполнение Божией воли, вновь и вновь рождать, воспитывать и совершенствовать своих детей. Усваивая преуспевающим в добродетели христианам наименование «помощниц Христа» (как Ева была создана «помощницей Адама»), святой Мефодий подчеркивает этим деятельную сторону жизни Церкви, ее активную любовь и заботу о спасении всех своих членов.

Церковь есть великая просвещающая сила. Ей дано знание Божиих таин; ей дано могущество веры и таинственная Божия помощь, спасающая и укрепляющая ее в искушениях. Эти мысли с особенной выразительностью изложены в 7-й и 8-й речах «Пира десяти дев». Темы, которые являются основой для рассуждений участниц «Пира» о Церкви, заимствованны как из Ветхого, так и из Нового Завета: образы «Песни песней» (6, 8—9) сменяются видением Жены, облеченной в солнце и страждущей муками рождения (Апок. 12 гл.). Возрождая человеческие души, Церковь исполняет свое великое назначение: через нее множится число спасаемых. «Церковь, постоянно зачиная прибегающих ко Христу и образуя их по образу и подобию Христа, в известный период времени соделывает их гражданами... блаженной жизни» («Пир» 8, 6). «Просвещаемые получают черты, изображение и мужественный вид Христа, ...в них отпечатлевается и рождается образ Слова чрез истинное ве́дение и веру, так что в каждом духовно рождается Христос. Для того Церковь и носит во чреве и испытывает муки рождения, доколе не изобразился в нас родившийся Христос (Гал. 4, 19), чтобы каждый из святых, чрез причастие Христу, родился помазанником» («Пир» 8, 8). Таинство возрождения душ и приобщение их ко Христу совершается в муках рождения, в борьбе с кознями и преследованиями дракона, в преодолении страха. Обращаясь к своим собеседницам — участницам «Пира», Фекла говорит: «Для того, между прочим, и предложены все эти речи, чтобы научить вас, прекрасные девы, посильно подражать Матери (Церкви) и не смущаться скорбями, превратностями и бедствиями жизни, дабы вам вместе с нею смело войти в брачный чертог с горящими светильниками» (там же 8, 12).

Каждый уверовавший во Христа призывается к отречению от мрака заблуждений, к просвещению верой, к новой жизни по образу и по подобию Христа. Но это превращение ветхого человека в нового, это просвещение души может совершиться только через посредство Церкви — вечно живой и просвещающей силы Христовой [1].

Величайшим сокровищем, которое вручено Церкви, является возможность приобщения ее членов к истинному учению о Боге. В Церкви хранится познание Отца и Сына и Святого Духа. Правильное учение о Боге является могучим средством богообщения («Пир» 8, 11). Всё содержание правильного — православного — вероучения рассматривается как источник духовного наслаждения. Всякое заблуждение в делах веры, всякое искажение хранимой в Церкви истины — это великая беда.

[1] Заслуживает внимания отношение святого Мефодия к нехристианам: «Для тех людей, которые еще не чувствуют многоразличной Премудрости Божией, Христос еще не родился, еще не открылся, еще не явился. Если же и они восчувствуют таинство благодати, то и для них, когда они обратятся и уверуют, Он рождается чрез ве́дение и разумение» («Пир» 8, 9).

Лжеучители сравниваются с сиренами, «которые ненависть свою к людям... прикрывают приятным пением» («О воскресении» 1, 28). Искажители церковного учения о Пресвятой Троице именуются еретиками, «ум (их) болен проказою неправоверия» («О проказе» 11, 4).

Обладая драгоценным даром ведения истины, Церковь владеет и силой Божией, являемой в таинствах. В сохранившихся творениях святого епископа речь идет о крещении, о покаянии и о таинстве Евхаристии. Возможно, что отдельные слова относятся и к таинству, сообщающему новокрещенным дары Святого Духа.

Многократно подчеркиваемое святым Мефодием значение крещения как священнодействия, сообщающего крестящимся новую жизнь, отнюдь не заключает в себе мысли о механическом действии крещения; от человека, решившегося стать христианином, требуется добровольное избрание нового пути, а затем соучастие в деле возрождения души: «(Если) находившиеся под законом (оказывались) вынужденными против воли служить Господу, то (напротив) на плотяных скрижалях (сердца пишется) о добровольном служении Богу для тех, кто хочет жить вечно» («О различении яств» 10, 5). Получив Божию помощь, человек может «избрать добрую жизнь, признаки (которой), проявляющиеся в обновлении,— внезапное просвещение души, чрез что совершенно очищается грех» (там же 12, 5). Крещение не только именуется очищением, но оно по самому своему существу есть очищение. «Как... до пришествия Христова очищались пеплом (Числ. 19, 2—9), так и здесь очищаются крестящиеся в смерть Христа» («О различении яств» 12, 6).

В речи Феклы («Пир десяти дев») и в трактате «О различении яств», по-видимому, имеются указания и на таинство, сообщающее новокрещенным дары Святого Духа: «Крещенные во Христа с причастием Духа делаются помазанниками» («Пир» 8, 8). «Нить из червленой пряжи (Числ. 19, 6) мы истолковываем как обозначающую общение Святого Духа, Которым души наши запечатлены во благо и дары Которого сияют из наших тел» («О различении яств» 12, 3).

Христианин, крестившийся в смерть Христову, добровольно умерший для страстей и запечатленный Святым Духом, призывается к участию в духовной жизни, к возрастанию в добродетели и богопознании, к таинственному зачатию и рождению Христа в своем существе. Однако даже просвещенный Божиим светом человек остается мишенью для нападения злых сил. И нападения эти, коварные и опасные, имеют своим результатом грехопадения христиан. Опасность усугубляется тем, что и в человеке, просвещенном крещением, дремлет греховная похоть. Рассуждая о грехе вообще, святой Мефодий неоднократно рассматривает, в частности, те грехи, которые проникали в современное ему христианское общество[1]. Грехи, оскверняющие христианское общество, уподобляются святым епископом разным видам проказы (здесь имеются в виду невоздержание, страх, отречение от веры и от Церкви, лицемерие, лжеучение, прелюбодеяние, гнев, зависть, уныние, жадность). Грех, как правило, проникает в душу извне посредством чувств («О проказе» 4—5). Человек, в котором укоренились страсти и дурные привычки, делается источником греховной заразы для окружающих («О различении яств» 13, 3).

Какими же средствами можно врачевать эту греховную проказу? Основное средство врачевания грехов — покаяние. «Хорошо, согрешив хотя бы в малом, вскоре же очищаться, прежде чем мы погрузимся

[1] Этой теме посвящено в основном сочинение «О проказе»; значительная часть обличений, содержащихся в конце трактата «О различении яств» (гл. 13—15), также имеет своим предметом грехи, распространенные в тогдашнем христианском обществе. Уныние и излишнее попечение о земных благах в ущерб вечным ценностям отмечаются в трактате «О жизни и разумной деятельности».

в глубину зол» (там же 14, 5). Время от греха до исповеди не должно удлиняться (там же, 14, 6). «Если даже самая незначительная часть (какой-нибудь) из этих (страстей) вселится в наш ум, (то) она погубит у нас и душу и тело, если мы вскоре не отвергнем ее и не излечим покаянием» («О проказе» 6, 2). «Мы не можем позволить никакой злой похоти свить себе гнездо в нашем духе, но, как древние показывали священникам (телесную проказу), так и мы (должны показывать душевную проказу) иереям» (там же 6, 3).

Согрешивший христианин, обличаемый совестью и приступивший с молитвой к подвигу покаяния, должен «воздерживаться от приношения» (там же 6, 7). Очевидно, здесь идет речь об участии в Евхаристии. Если греховный недуг отступает и совесть очищается, тогда «архангел видит этого человека как достойно приближающегося к алтарю». Если же исправление не последовало, грешник должен обращаться к наставникам»[1], должен «открыть» свои греховные язвы не стыдясь и не краснея (там же 6, 8—9). Последовательность излагаемых здесь мыслей, по-видимому, такова: грешник совершает сначала тайную исповедь перед иереем или епископом, пребывает в молитве и воздерживается от участия в Евхаристии. Если такие меры не излечивают его духовной болезни, следует публичное покаяние.

Епископ, приступая к лечению греховной болезни, действует, как опытный врач: он удаляет грешника, как прокаженного, от церковного общения — пусть он пребывает «отлученный от общины» и «кается со слезами». «И через неделю или через две пусть посетит его (иерей): поскорбел ли он, оплакал ли он себя, и так, по милосердию Божию, да будет он восстановлен в своем достоинстве» («О проказе» 7, 5—6).

«Если же (согрешивший) не печалится о своем грехе и пребывает без покаяния, пусть будет отлучен от Церкви... Согрешающий должен быть лишен этой помощи, так как пребывающий в грехах недостоин принимать эти спасительные таинства» (там же 7, 7—8).

Нераскаянному грешнику грозит вечное осуждение: «Если нечистота проказы не исчезает, т. е. если грех не ослабевает после того, как грешник просил прощения у Бога и каялся перед епископом, если зло не исчезает после того, как он его распространил, и если оно не прекращается у того, кто был отлучен, чтобы выздороветь,... (то) этот человек... искушает Бога и притворяется, будто он верующий. Это проказа едкая (Лев. 13, 51), грех неизгладимый; он будет сожжен в вечном огне геенны. Те, которые будут приняты в небесные селения, должны приблизиться ко Христу чистыми и святыми» («О проказе» 10, 1—3).

В трактате «О различении яств» говорится о Евхаристии как о таинстве, врачующем грехи тех христиан, совесть которых страдает от общения с нераскаянными грешниками: «Если человек умрет душевной смертью и ты войдешь в его дом (Числ. 19, 14), т. е. в (его) привычки и дела, то ты сразу же осквернишь свою совесть и затемнишь рассудок. Однако, если ты покаешься, прежде чем зло успело растлить тебя в душе и в теле, то ты придешь и очистишься Святым Телом» («О различении яств» 13, 3). «Таковы истинные очищения боящихся Бога и таковы окропления тех, которые усовершают себя Христовым Телом» (там же 15). В трактате «О пиявице» (4, 2) сказано: «Блаженны те, которые вкушают Тело Господне и пиют Его Кровь».

Из всех приведенных здесь высказываний святого Мефодия о сущности покаянной дисциплины, об участии христиан в евхаристическом приношении и молитве, а также о причащении Тела и Крови Христовых ясно видно, что его основная забота направлена на сохранение у хри-

[1] По-видимому, этим словом обозначены вообще епископы и иереи. Может быть, под «наставниками» подразумевается то духовное судилище, в котором председательствовал епископ, а членами были пресвитеры и диаконы и о котором говорится в «Апостольских Постановлениях» 2, 47.

стиан той святой и благодатной жизни, которая подается в крещении. Он дает советы как сохранять эту жизнь во Христе, как защищать ее от нападений зла, вооружающегося на душу как снаружи, так и с помощью гнездящейся в сердце похоти. Особое внимание святого епископа привлекают к себе те проблемы, которые возникают в связи с необходимостью для христиан общаться с людьми, отделившими себя от Церкви невоздержанием или неправоверием. Все зародыши грехов (точнее — греховных привычек и страстей) должны исторгаться из сердца человеческого при самом их появлении, чтобы они не разрослись и не пленили душу.

Мистическое учение святого Мефодия о Церкви, как и его концепция спасения, имеет ряд предпосылок в богословии святого Иринея. Лионского и других ранних церковных авторов. Высказывания святого епископа по вопросам, относящимся к церковным таинствам, к покаянной дисциплине и к хранению Церковью чистого вероучения, очень часто совпадают и с мыслями Оригена. Это и не удивительно: если в области теодицеи, в философских рассуждениях, в космологических и эсхатологических построениях великий александрийский мыслитель, стремясь иногда совместить несовмещаемое, чрезмерно увлекался философией и отходил от церковного предания, то в сфере христианского нравоучения, в практической постановке и в решении вопросов церковной жизни и дисциплины он твердо стоял на почве общецерковного учения. Если бы это было не так, то не нашлось бы у него таких восторженных приверженцев и учеников, каким был, например, прославленный святой — Григорий Чудотворец. Если бы авторитет Оригена в вопросах христианской этики и аскетических подвигов не был исключительно велик, то святители Василий Великий и Григорий Богослов не использовали бы в IV столетии его писания для первого по времени «Добротолюбия». И святой Мефодий, последовательно выступавший против оригеновских увлечений, всегда был согласен признать правду Оригена там, где его учение не расходилось с церковным.

Развивая мысли Оригена и других своих предшественников, формулируя свои собственные соображения, святой Мефодий намечает перспективы последующего развития покаянной практики и духовничества, а также дает возможность ознакомиться с начальными стадиями зарождающегося христианского аскетизма, который уже в самом своем возникновении имел все признаки одной из форм самообнаружения церковного бытия и самым тесным образом был соединен с разными сторонами жизни и деятельности всего церковного организма.

Особого внимания заслуживает учение святого Мефодия о покаянии. Если в самом начале церковной истории покаяние было предназначено лишь для врачевания тяжких грехов и сопровождалось длительными, иногда многолетними епитимиями и отлучениями от церковного общения, то в последующие времена распространяется практика частой исповеди, обязательной для всех и имеющей своей целью подавление зародышей греховных страстей при самом их возникновении.

Святой Мефодий рекомендует, как видно из вышеизложенного, исповедь как открытие помыслов, указывает на необходимость покаянной молитвы, настаивает на добровольном принятии кающимися тех советов и указаний, которые будут даны духовным врачом — епископом или иереем, и подчеркивает то исключительное значение, которое имеет принятие своевременных мер, направленных на искоренение греховных страстей при самом их зарождении. Христианин должен уклоняться от греховной скверны, деятельно вооружаться на борьбу с грехом. Для этой борьбы необходимы молитва [1], помощь опытного и искусного ду-

[1] Замечательный образец покаянной молитвы дан самим святым Мефодием в конце сочинения «О воскресении» (3, 23).

ховного врача, которому приносится исповедь, и после этого очищение причащением Тела и Крови Христовой. Исповедь, как известно, в дальнейшем перестала быть исключительной прерогативой епископов и на долгое время перешла в руки монахов, которые целиком усвоили описанные здесь воззрения на покаяние и содействовали самым деятельным образом распространению этих воззрений и основанной на них покаянной практики в христианском обществе [1].

Глава V. ХРИСТИАНСКОЕ СОВЕРШЕНСТВО

Одной из своеобразных особенностей той эпохи, когда жил святой Мефодий, была весьма распространенная (по крайней мере в образованном обществе) односторонняя оценка земной жизни, исходным пунктом которой следует считать гностический дуализм, часто сочетавшийся с идеями неоплатонизма. С этой точки зрения, материальная жизнь и человеческая плоть считались злом и вместилищем скверны. Естественным следствием таких пессимистических представлений было презрение к плоти и уничижение ее (как и всего материального) во имя интересов «чистого духа». Формальный аскетизм и своеобразное идеалистическое настроение защитников этих теорий нередко импонировали тем людям, которые более или менее серьезно задумывались над смыслом и целью человеческой жизни; серьезные умы не могли, конечно, довольствоваться примитивным языческим гедонизмом с его чувственными удовольствиями. Не подлежит сомнению, что отзвуки таких утонченно-спиритуалистических настроений проникали и в среду христиан [2].

Святой Мефодий, выступивший в своем «Пире десяти дев» с ревностной проповедью воздержания и прославивший девственную чистоту, соединяемую с мудростью, как высший идеал христианской жизни, стоит на таких позициях, которые не имеют ничего общего с брезгливым пренебрежением к материальной стороне бытия. Его учение об идеале христианской жизни тесно связано с учением о спасении и о Церкви. Закономерности, определяющие направление жизни человека, формулируются следующим образом: «Человек, ...поставленный между нетлением и тлением, если к которому из них преклонится, то и говорится о нем, что он изменился в природу того, что одержало верх. Склонившись к тлению, он делается тленным и смертным, а (склонившись) к нетлению — нетленным и бессмертным» («Пир» 3, 7). Учение Христово — это учение о том, как человек должен «шествовать к Богу» (там же 1, 4). Обращение человека-христианина к Источнику вечной жизни должно быть предметом его постоянного попечения. От степени этого обращения, от заботы человека о стяжании сокровища нетленной жизни зависит всё его духовное преуспеяние. Само собой разумеется, что устремление человека к Богу, к Его святыне и чистоте требует от устремившегося огромной работы над собою, чтобы святыня, чистота и нетление сделались его уделом («Пир» 1, 1). Однако «в делах святости» ничто не должно быть «по необходимости и принуждению, но по свободному произволению души» (там же 3, 13).

Подобно тому, как Церковь, прежде чем совершилось ее явление

---

[1] История покаянной практики и обстоятельства, при которых полномочия духовников надолго перешли в руки монахов, являются предметом специального исследования — K. Holl. Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Leipzig, 1898.

[2] Так, например, оригенист Иеракс, живший на грани III и IV столетий в Египте и бывший одним из основателей аскетических общин, утверждал, что брачная жизнь совершенно несовместима с христианством. Он отрицал также возможность телесного воскресения. Ригористический аскетизм и подчеркнутое пренебрежение к плоти были особенно характерны для иудео-христианской общины.

в мире, предуготовлялась и предобразовывалась еще во времена Ветхого Завета, так точно и целомудрие, чистота и воздержание и венец всех этих добродетелей — девство открылись людям лишь после долгого и постепенного приготовления. «В древности человек еще не был совершенным и потому еще не был в состоянии вместить совершенное— девство» (там же 1, 4). Если в начале для быстрого умножения человеческого рода были допущены плотские связи даже между братьями и сестрами, то со времени Авраама они были объявлены незаконными. Позднее, при пророках, было уничтожено многоженство и единобрачие сделалось уздою, сдерживающей похоть. И уже в ветхозаветные времена показались первые лучи сияющей добродетели девства. Но в те отдаленные века девственная чистота была уделом весьма малого числа избранников («Пир» 1, 2—3). Ведь по существу дела до пришествия Христова «из многих пророков и праведников, возвещавших и совершавших многое и прекрасное, никто не прославлял и не избирал девства» (там же 1, 4). «Преподать это учение предоставлено было одному Господу, так как Он один, пришедши, научил человека шествовать к Богу. Ибо Первосвященнику, Первопророку и Первоангелу надлежало наименоваться и Перводевственником» (там же). Пример Христовой жизни на земле — это реальный образец для подражания всем тем, кто хочет всецело исполнять Божии призывы. Господь, «приняв плоть, сохранил ее нерастленною в девстве. Так и мы, если хотим быть подобными Богу и Христу, должны стараться соблюдать девство. Ибо подобие Божие состоит в воздержании от растления» (там же 1, 5).

Но если девство, будучи богоподобным, является той высшей ступенью добродетели, на которую человек может подняться, живя на земле, то было бы крайне несправедливо на этом основании осудить и отвергнуть брак и семейную жизнь. Обоснование и защита христианского учения о браке, о чистой и благословенной семейной жизни — вот в чем основное содержание второй речи «Пира десяти дев», являющейся своего рода поправкой и дополнением к первой речи, посвященной исключительно восхвалению безбрачия. Нам «не следует гнушаться определением Творца, вследствие которого и мы сами стали существовать» («Пир» 2, 1). Ведь только в том случае, «если бы реки уже окончили свое течение, если бы свет был совершенно отделен от тьмы (а теперь он еще отделяется), если бы суша перестала производить плоды с пресмыкающимися и четвероногими животными, ...следовало бы воздерживаться и от деторождения» (там же). «Создатель еще доселе образует человека... и мир еще стоит и устрояется» (там же).

Как непреложно Божие повеление «Плодитесь и размножайтесь», так неизменна и забота Божия о людях, вновь и вновь рождающихся в мире. Это Божественное попечение распространяется не только на детей, родившихся в законном браке, но и на тех, которые явились на свет в результате преступных связей. Но «дети, рождаемые от беззаконных сожитий, суть свидетели разврата против родителей при допросе их» (Прем. 4, 6) («Пир» 2, 6).

Безусловное осуждение брака было бы «нелепостью» еще и по той причине, что «и после нас ожидаются будущие мученики и противники лукавого» (там же 2, 2). Мысль о том, что явление в мир каждого вновь рождающегося человека происходит в соответствии с Божией волей, подтверждается и таким соображением: если даже найдутся люди, допускающие, «будто плотяный покров души, насаждаемый людьми, образуется сам собою, без определения Божия», то, «конечно, никто не поверит тому, кто стал бы учить, что вместе с смертным телом также насаждается и бессмертное существо души; бессмертное и нестареющееся вдыхает в нас Один Вседержитель» («Пир» 2, 7).

Девство, без сомнения, предпочтительнее брачной жизни, но не для всех оно по силам. Вот почему «Церковь уподобляется цветущему и

разнообразнейшему лугу, как украшенная и увенчанная не только цветами девства, но и цветами деторождения и воздержания» (там же).

Истолковывая учение апостола Павла о браке и о девстве (1 Кор. 7 гл.), святой Мефодий подчеркивает (в третьей речи «Пира»), что девство следует рассматривать как высший идеал христианской жизни, тогда как брачная жизнь представляется лишь своего рода уступкой, сделанной во имя слабости человеческой природы. «Нет ничего столь действительного для возвращения в рай, для восстановления в нетлении и для примирения с Богом и столь спасительного для людей, ...как девство» («Пир» 4, 1). Но девство, избираемое как путь жизни, требует от человека, решающегося на безбрачие, самого серьезного и осмотрительного отношения к себе. Речь идет не только о том, что далеко не все люди способны выдерживать трудности и опасности, связанные с девственной жизнью; одно только плотское воздержание отнюдь не есть еще девство. Истинное девство — это девство сердца, воздержание всех чувств и способностей ума и души. Девствующим надлежит «неленостно, соревнуясь, слушать Божественные изречения... стремиться к доброму и отличаться между первенствующими в мудрости» («Пир» 1, 1). «Девство, хотя ходит по земле, но, нужно думать, касается небес» (там же). Идеальные требования, предъявляемые к лицам, избравшим подвиг девства, чрезвычайно разносторонни: «Кто отчасти соблюдает себя и внимателен к себе, а отчасти развлекается и согрешает, тот не всецело посвящает себя Богу» (там же 5, 2). Девственнику и девственнице надлежит «быть чистыми великою чистотою» (там же 5, 4) [1]. Проводя девственную жизнь, следует всецело посвящать себя Господу. «Сонм девственниц есть бескровный жертвенник... Таким великим и славным стяжанием является девство» (там же 5, 6).

Величие девства в том, что оно — Божий дар (там же 3, 14). Велика и ответственность тех, кто вступает на этот путь. Святой Мефодий, вслед за апостолом Павлом, самым серьезным образом предостерегает тех христиан, которые избирают девство «по тщеславию», и рекомендует им «не растлевать себя тайно», а вступать в брак (там же). Человек, гордящийся своим девством, но не освободившийся от страстей и пороков, близок к гибели («Пир» 11, 1). Всем, кто принял на себя подвиг девства по изволению сердца, надлежит, зажегши в сердце неугасимый светильник веры и препоясавши чресла целомудрием, ...бодрствовать и постоянно ожидать Господа» (там же 5, 3). Девы, сохранившие нерастленными и душу, и ум, и тело, первыми — вместе с мучениками — войдут в покой новых веков, как бы в брачный чертог. Девы «принадлежат к мученикам, перенося телесные тяготы не какое-нибудь краткое время, но страдая всю жизнь и не убоявшись подвизаться воистину олимпийским подвигом девства; ...они прежде всех получат почести, занимая лучшее место обетования» (там же 7, 3).

Подвиг девства рассматривается как вершина христианских добродетелей и совершенств: «Слово Божие поставило девство в заключение всех добродетелей» (там же 9, 4). Но это вовсе не значит, что девственники и девственницы выделены в какую-то особую категорию (хотя они и удостоятся первых венцов); каждый христианин, совершенствуясь в исполнении Божией воли, должен в той или иной мере приближаться к святыне нетленной чистоты. Об этом многократно и по разным поводам говорится почти во всех речах «Пира десяти дев». Если истинное девство (παρθενία) доступно лишь немногим, то целомудрие (σωφροσύνη) может и должно быть нормой поведения для множества христиан, в том числе и для живущих в браке; вдовствующим надлежит пребывать в воздержании (ἐγκρατεία).

---

[1] Здесь имеется в виду новозаветное толкование закона о назорействе (Числ. 6 1—8).

Все названные здесь добродетели: девство, целомудрие и воздержание — как бы заключаются в одном всеобъемлющем идеале христианского совершенства. Этот идеал — святая и нетленная чистота (ἁγνεία). Забота о чистоте сердца — задача каждого христианина. «Кто мог когда-либо совершенно вместить Христа или Духа, не сделавшись сначала чистым?» («Пир» 10, 6). Поскольку страсти, загрязняющие душу, умножаются «от нашей изнеженности и беспечности», постольку очищение души от страстей необходимо должно предшествовать ее украшению добродетелями: «Так и в Евангелии вдова нашла кодрант, когда вымела дом и выбросила сор» (там же 9, 4).

Никогда не прекращающаяся борьба с греховным сладострастием, с изнеженностью мыслей, стремлений и чувств, исключительная нравственная серьезность, постоянное памятование об окончательной цели и смысле человеческой жизни, повседневная забота о достойном приготовлении к ожидающему нас великому равноангельному будущему — таковы обязательные элементы истинного девства души. Такова нравственная программа, начертанная святым Мефодием в «Пире десяти дев». Девство души и тела противоборствует влечениям к греху, сохраняет от мирской грязи и является наиболее совершенным средством для восстановления нарушенного грехом богообщения («Пир» 4, 2—6; 6, 1—2).

При чтении вдохновенных речей участниц «Пира» может возникнуть впечатление, что его автор ставит добродетель девства и проповедь воздержания на первое место в христианстве, как бы отодвигая в сторону величайшую Евангельскую заповедь о любви [1]. Однако выводы такого рода нельзя признать основательными. Деятельная любовь, милосердие, сострадание, забота о нуждах ближнего — эти темы многократно и очень подробно трактуются в творениях святого Мефодия. Часто он выступает также с гневным обличением пороков, противоположных этим добродетелям («О жизни» 7, 1—7; «О различении яств» 4, 4—6; «О проказе» 2, 6; 16, 4—10; 17, 1—8; 18, 1—4; «Пир» 1, 1; 5, 4; 9, 4; 11). Необходимо также иметь в виду, что речи участниц «Пира»— это прежде всего увещание и призыв к девству, к целомудренной аскезе, к великим подвигам во имя достижения высочайших целей. А достижение этих целей заключает в себе также и награду за понесенные труды. При этом оказывается, что та превосходная награда, которая ожидает подвизающихся «олимпийским подвигом» девства, приравнивается к мученическому венцу («Пир» 7, 3). Чтобы должным образом понять это отождествление подвигов мученичества и девства, необходимо иметь в виду, что в древней Церкви исповедничество и мученичество за Христа, как правило, считалось самым совершенным доказательством величайшей любви христианина к Богу. Святой Мефодий, неоднократно возвращавшийся в своих творениях к теме исповедничества и страданий за Христа, несомненно, придерживался этой же точки зрения на мученический подвиг, именуя и его «состязанием... поистине олимпийским» («О воскресении» 1, 56); он и сам молился о том, чтобы ему также был ниспослан венец исповедничества, которое должно явиться свидетельством его любви к Богу (там же). Таким образом, следует сделать вывод, что подвиг девства, равновеликий с подвигом мученичества, рассматривается в творениях святого Мефодия как величайшее свидетельство истинности христианских убеждений. Подвиг человека, предпринимаемый во имя Христовых заповедей, осуществляется в полном соответствии с Божественными предначертаниями: «Бог... хочет, чтобы человек спасался не даром» («О жизни» 2, 5). По Божию

[1] Именно в такую ошибку впал один из исследователей богословия святого Мефодия — А. Биамонти. Он считает, что в этом предпочтении девства всем другим добродетелям заключается основная отличительная особенность нравственного учения святого епископа (A. Biamonti. L'etica di Metodio d'Olimpo. Roma, 1922).

установлению, вообще, не может быть спасения «без труда» («О воскресении» 2, 5).

Подвиг, воздержание, самообуздание, аскетизм — эти мотивы постоянно повторяются в нравственном учении святого Мефодия. Аскетизм имеет много граней. Аскет — это не только девственник; проявлениями аскетизма должна обогащаться жизнь каждого христианина, поскольку следование по пути, указанному Христом, обязательно включает в себя не только борьбу с внутренними похотениями, но и преодоление внешних искушений. Ведя повседневно такую борьбу по Христовым заветам, человек-христианин наилучшим образом свидетельствует о предании своей воли в волю Божию. Какие бы превратности жизни ни подстерегали христианина, он должен терпеливо укреплять себя твердой волей в Божие водительство, идти по «Божиим следам» («О жизни» 5, 5) и надеяться на Божественный Промысл. Эта тема подробно рассматривается и выясняется в трактате «О жизни и разумной деятельности» (см. также «О различении яств» 2—5).

Заключительные строки этого трактата позволяют сделать предположение, что основные направления христианской жизни представлялись для святого Мефодия (очевидно, на основании беседы Спасителя с богатым юношей — Мф. 19, 16—21 и паралл.) и как путь творения «евангельских заповедей», и как путь исполнения «евангельских советов». Хотя такая терминология установилась, как известно, у писателей-аскетов в более поздние времена, но сущность указанного здесь понимания вопроса совершенно отчетливо сформулирована уже словами, которые находятся в конце только что названного трактата святого Мефодия: «Если кто-нибудь хочет творить небесные заповеди и выполнять до конца закон спасения, (тот) найдет многие причины бывающих здесь огорчений» («О жизни» 8, 3). Далее речь идет прежде всего о подвиге безбрачия (в чем, очевидно, заключается исполнение «закона спасения» «до конца», т. е. осуществление «евангельского совета»), а затем о делах любви к ближнему, нуждающемуся в помощи (имеется в виду исполнение «евангельских заповедей»). «Такой (человек) будет причислен к лику стоящих направо от Судии, будет почтен Царем,... наименуется Божиим сыном» (там же 8, 4). Здесь, как видно, подвиг девства и труды деятельной любви к ближнему рассматриваются как одинаково ценные в очах Божиих и заслуживающие одинаковой награды.

Нравственный идеал, изображенный святым Мефодием, включает в себя еще одну весьма существенную черту: речь идет о просвещении человеческого познания Божественной премудростью. Без этого просвещения не может быть христианского совершенства.

«Ве́дение (γνῶσις), доставляющее отпущение грехов и воскресение» («Пир», 7, 6), ценится исключительно высоко. Ревность в исследовании Священного Писания, стремление к стяжанию истинной мудрости и к познанию Божиих таин — эти задачи обязательно должен ставить перед собою каждый христианин. Без духовного упражнения в Писаниях «душа не может разумно принести себя в жертву Вседержителю» (там же 1, 1). Необходимо «насыщать себя... святыми познаниями» («О проказе» 18, 5). Сам Господь повелевает не лениться и не уклоняться от исследования Писаний. Указывая на необходимость богопознания, святой Мефодий продолжает древнейшую традицию, идущую от апологетов и антигностиков к александрийцам — Клименту и Оригену, в творениях которых подробно изображается идеал христианского мудреца-аскета[1]. Работа человеческой мысли над усвоением содержания Божественных откровений требует больших,

[1] Особенно подробно писал на эту тему Ориген, но начертанный им аскетический идеал носит на себе печать отвлеченного ригоризма и в известной мере обособлен от Церкви и её задач.

сосредоточенных усилий («О пиявице» 1, 2). Усердно ищущему подается Божественная помощь: «Владыка вселенной показывает такой плод человеколюбия, что всеивает в некоторых (людей) образы Своего ве́дения» («О свободе воли» 21, 2). Человек, стремящийся к богопознанию, становится «орудием мудрости»: Бог Слово просвещает его ум «глубиною и силою Писаний» («Пир» 5, 4).

Драгоценное сокровище христианского совершенства, воплощаемое в девственной чистоте, богоуподоблении и богомыслии, благословляется благодатию Святаго Духа. Дух «восхваляет девство» («Пир», 7, 9); в сердце человека, живущего в чистоте, «как в храме обитает и покоится Дух Святый» («Пир», 11, 3).

Это харизматическое освящение девства включает в себя и то особое служение в Церкви, к которому призываются девственные души: именно они, как получившие «обновление и возрождение Духа и как совершеннейшие по степени преуспеяния», становятся «помощницами» Христа, чтобы «с пользой содействовать проповеди для спасения других» («Пир», 3, 8) (сравн. предыдущую главу). В этом пункте с особой выразительностью встречаются и соединяются экклезиологические и аскетические высказывания св. Мефодия, сделавшиеся впоследствии, в этом своем сочетании, жизненной программой, которую монашество в течение многих веков призвано было осуществлять в недрах Церкви.

Глава VI. ВОСКРЕСЕНИЕ МЕРТВЫХ И ВЕЧНАЯ ЖИЗНЬ

Эсхатологические взгляды святого Мефодия развиваются как антитеза оригеновским построениям. Рассуждения, относящиеся к этой теме, в основном ограничиваются проблемами действительности телесного воскресения и условиями, ожидающими воскресших праведников в будущем веке. В то же время таким вопросам, как конец мира, всеобщий суд и мздовоздаяние, посвящены лишь немногие строки.

В многочисленных высказываниях святого Мефодия о будущем воскресении отчетливо звучит то напряженное ожидание наступления жизни в Божием Царстве с ее неизреченными радостями, которое было одной из отличительных особенностей раннего христианства. Воскресение мертвых, в полном соответствии с учением апостола Павла, рассматривается как завершение великого дела восстановления творения, осуществляемого Христом и утверждающегося на Христовом Воскресении. Это окончательное восстановление (ἀποκατάστασις) творения немыслимо там, где первозданный человеческий духовно-телесный организм подвержен действию смерти; только в бессмертной полноте своего существа человек может приобщиться к бессмертию и вкусить той радости, которую подает Бог.

Для отчетливого понимания антиоригенистической направленности, которой отличаются мысли святого Мефодия о воскресении, необходимо иметь в виду, что для Оригена вера в воскресение представляется чем-то вроде малосущественной добавки к его догматической системе. Несмотря на то, что Ориген, оперируя многочисленными аргументами из Писания и естествознания, старается отстоять веру в воскресение от языческих нападок, эта вера стоит как бы на периферии его собственных богословских построений. Он — сознательно или бессознательно — оказывается в плену у дуалистических и неоплатонических представлений; он привык смотреть на тело с опаской, с недоверием, противопоставляя телесное духовному.

Земное существование человека рассматривается в оригенизме как нечто неестественное, несвойственное истинной человеческой природе, как результат падения, начало которого следует искать в мире чистой духовности. Тело, для Оригена, — узы, темница и оковы для души, наказание за грех. Представления Оригена о духах были тесно связа-

ны с учением о бесконечных космических изменениях в непрерывном преемстве сменяющих друг друга миров. Ко всему этому следует добавить, что подчеркнуто спиритуалистические представления Оригена о будущем воскресении могут быть правильно оценены только в том случае, если будут учтены бытовавшие в его время упрощенные грубо материалистические представления, распространявшиеся среди известной части христиан (и еще больше среди людей, интересовавшихся христианством), ожидавших и по воскресении продолжения всех материальных отношений и функций современного земного бытия. Можно сказать, что, борясь с этими наивно натуралистическими представлениями, Ориген впал в противоположную крайность, приближающую его систему к гностическим построениям. В связи с этим вера в воскресение теряет в оригенизме то центральное место, которое она занимает в традиционно-церковном учении. Для Оригена воскресение — это не завершающий акт Божия дела в мире, а лишь одна из составных частей общего космического процесса очищения; завершение этого процесса последует в дальнейшем, когда мы освободимся даже от «духовных тел», полученных в воскресении, и когда наши души вновь приобретут свой чисто духовный характер.

Главной ошибкой Оригена, очевидно, было в данном случае пренебрежение церковной традицией, защиту которой сделал своей основной задачей святой Мефодий. Важнейшей принципиальной предпосылкой святого епископа было твердое убеждение в непреложности Божиих намерений, являемых в творении мира и в создании человека как духовно-телесного существа.

На протяжении многих страниц диалога «О воскресении» святой Мефодий воспроизводит различные высказывания Оригена и оригенистов об условиях и обстоятельствах будущего воскресения мертвых. Два оригениста, участвующие в диалоге,— Аглаофон и Прокл — излагают точку зрения «простецов» (т. е. представителей наивного натурализма) и разъясняют с оригенистических позиций возникающие недоумения («О воскресении» 1, 4—26). Основное содержание высказываний защитников оригенизма сводится к тезису о том, что все данные Писания о телесном воскресении должны быть поняты в переносном смысле. Речь идет, по их убеждению, не о восстановлении всех материальных элементов прежнего тела, ибо это невозможно, а о его форме (εἶδος — вид). Этот «вид», эта форма восстановления в будущем воскресении образует собою «духовное» тело воскресения, в котором уже не будет места для материальных элементов, слагающих наши теперешние земные тела. Бестелесная душа облечется в воскресении в свой восстановленный «вид».

Возражая оригенистам, святой Мефодий (устами защитников Православия — Еввулия и его единомышленников) подробно рассматривает все аргументы, выдвинутые ими для доказательства воскресения одного лишь «духовного» тела («О воскресении» 1, 27 и след.). Что, собственно, значит «воскресение вида», на котором настаивают оригенисты? Ведь души не расстаются со своим «видом», даже когда разлучаются с телами. Святой Мефодий не согласен с тем мнением, что душа имеет чисто духовную сущность: «Душа не может быть совершенно бестелесною» (там же 3, 18). Ориген, утверждавший полную бестелесность души, впадает в противоречие. Явления умерших живым отчетливо свидетельствуют о том, что «вид» не покидает душу и по смерти. Следовательно, когда говорится о воскресении, имеется в виду не восстановление «вида», ибо он не отнимался и не исчезал, а нечто другое — восстановление физического тела. Оригенистические представления о восстановлении «вида» вообще не выдерживают критики: «вид» есть лишь качество тела. Отделить качество от материи можно только в теории, тогда как на самом деле одно от другого неотделимо.

Поэтому бессмысленно говорить о том, что «вид» может воскреснуть без тела («О воскресении» 3, 6).

Вопреки мнению Оригена, святой Мефодий ни в каком случае не может согласиться с тем, что тело является темницею и оковами для души. Тело — помощник души. Уничижая созданное Богом тело, оригенисты прибегают к софизмам (там же 1, 27). Мнение о том, что тело создано для наказания согрешившей душе, есть не что иное, как «нелепость» (там же 1, 48). Ссылки оригенистов на слова святого апостола «Плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия» (1 Кор. 15, 50) вовсе не подтверждают мнения о непригодности плотской части человеческого существа к вечной жизни: здесь речь идет о нечистой земной жизни, о жизни «по плоти» («О воскресении» 2, 18). Основание нашего воскресения — это Воскресение Христово. В Христовой победе над смертью — залог нашего восстановления. Если наше тело, созданное нетленным, через грехопадение оказалось во власти тления, то это отнюдь не соответствует Божией воле. Богу не угодно, чтобы тление восторжествовало. Не напрасно воспринял на Себя Божий Сын человеческое тело; Он сделал это для того, чтобы спасти тело вместе с душою и воскресить его. Воскресение Христово — не только залог и основание нашего воскресения; можно сказать, что в событии Воскресения Христова дана как бы программа нашего воскресения. В самом деле, как воскрес Христос? Он воскрес в том самом теле, в котором пострадал и умер («О воскресении» 3, 12). Так точно и мы воскреснем с нашими телами, которыми обладаем в этой земной жизни. Но уничиженные теперь тела в воскресении восстанут для славы. Превращение, ожидающее наши тела в воскресении,— это возвращение к бесстрастию и к славе (там же 3, 14—16). Истина телесного воскресения возвещается как Ветхим, так и Новым Заветами. Для исполнения и завершения Божиих намерений относительно человека совершенно необходима смена состояний бытия по схеме: жизнь в условиях греха и тления — смерть — воскресение и вечная жизнь в блаженстве.

Божественный план спасения заключается в том, чтобы «чрез разрушение и распадение тела грех весь до основания погиб, как бы вырванный с корнем, дабы не осталось ни малейшей части корня, от которого опять пошли бы новые отрасли грехов» («О воскресении» 1, 40). Если для ограниченного человеческого рассудка возможность материального воскресения представляется несбыточной фантазией, то для верующего в Божественное всемогущество нет оснований сомневаться в непреложном исполнении Божественных обетований (там же 2, 19—20; 2, 22; 2, 24).

Рассуждения защитников Православия (Еввулий, Авксентий, Систелий), направленные на выяснение церковного учения о воскресении, подтверждаются многочисленными ссылками на Священное Писание, а также данными, заимствованными из естествознания и из логики[1]. Несмотря на отдельные неувязки, недочеты и многочисленные повторения, имеющиеся в тексте диалога «О воскресении», всё его содер-

[1] Необходимо отметить, что аргументация отдельных положений в диалоге «О воскресении» не всегда выдержана на достаточно высоком уровне; экзегетические разъяснения нередко представляются более или менее искусственными, иногда даже натянутыми, а логические и диалектические построения — зачастую не вполне убедительными. Более удачными в литературном отношении являются отдельные описания, иллюстрирующие мысли автора средствами художественного выражения; таковы, например, рассказ о смоковнице, укоренившейся на здании древнего храма («О воскресении» 1, 41), притча о художнике и изваянии, которое необходимо переплавить и вновь отлить (1, 43), повествование о кустарнике, цветущем и зеленеющем возле огня на Ликийской горе (2, 23). Указание на обстоятельства работы над этим сочинением, приведенное в начале трактата «О различении яств» (1, 1), свидетельствует о том, что условия, в которых создавался диалог «О воскресении», были далеки от нормальных.

жание свидетельствует о вдохновенной увлеченности автора и о его неизменной принципиальности в трактовке богословских проблем. Эсхатологические мотивы, составляющие главное содержание этого диалога, неразрывно связаны и с нравственными идеалами святого Мефодия. Автор диалога твердо убежден в том, что человек, с Божией помощью, может победить в себе злые похотения и возобладать над низшей частью своего существа. Человеческий дух призывается не к тому, чтобы освободиться от плоти, а к тому, чтобы управлять ею и одухотворить ее. Труд человека на этом поприще, предпринимаемый в земной жизни, не пропадет даром: по воле Божией, человек именно таким образом может обеспечить свою судьбу в будущей жизни. Вместе с этим имеется в виду и судьба всего видимого мира, преданного теперь в рабство тлению; по мысли святого Мефодия, основанной на словах апостола Павла (Рим. 8, 19—23), этому видимому миру предстоит разделить с человеком и будущую нетленную славу: «Не тщетно и не напрасно, не для погибели создал Бог вселенную, как думают суемудрые, но для того, чтобы она существовала, была обитаема и продолжала бытие. Посему и земля и небо необходимо опять будут существовать после сожжения и воспламенения всего» («О воскресении» 1, 47).

В связи с учением святого Мефодия о воскресении мертвых находится вопрос о его отношении к распространенным в древней Церкви хилиастическим ожиданиям. Буквальное понимание образов Апокалипсиса (20, 4—6) воспринималось нередко как подтверждение веры в «первое воскресение», уготованное для одних только праведников, которые должны будут воцариться на земле вместе с Христом на тысячу лет. Лишь после этого ожидалось всеобщее воскресение человеческого рода и окончательное решение судьбы всех людей на Божием Суде. Считалось, что 6 дней творения предъизображают собою 6 тысячелетий, будто бы определенных для бытия этого видимого мира (на основании буквального понимания слов псалма 89, 5 и 2 Петр. 3, 8). Ввиду скорого окончания шестого тысячелетия от сотворения мира, ожидалось наступление дня «великого покоя»— седьмого тысячелетия, когда будут царствовать праведники, удостоившиеся первого воскресения. В девятой речи «Пира десяти дев» излагается аллегорическое толкование праздника Кущей (Лев. 23, 39—43), в котором этот праздник рассматривается как прообраз «тысячелетия покоя» и истинной субботы. Если для праведных это тысячелетие покоя является временем радости, то для грешников — это «время суда» («Пир» 9, 5). Все подробности этого толкования свидетельствуют о том, что автор «Пира» разделяет мнение приверженцев хилиазма и ждет наступления тысячелетнего покоя (ἀνάπαυσις) праведных до всеобщего воскресения. Интересно отметить, что в четвертой речи «Пира» (4, 4) резко осуждаются люди, «извращающие» Божий закон и «ожидающие чувственного царства». Едва ли здесь можно видеть осуждение хилиазма. Вернее всего, что в данном случае автор «Пира» имел в виду осуждение чувственности. Если бы дошедшее до нас литературное наследство святого Мефодия исчерпывалось «Пиром десяти дев» и теми сочинениями, где автор не имел повода говорить о будущих судьбах мира и человека, то вполне закономерным было бы суждение о нем как о приверженце хилиазма, примыкающем к древней традиции малоазиатских общин. Но необходимо сопоставить вышеприведенные высказывания из «Пира» с тем, что говорится по этому поводу в, очевидно, более позднем по времени написания диалоге «О воскресении» В первой части этого сочинения имеется такое утверждение: «Рай, откуда мы изгнаны в лице первозданного, есть избранное место на этой земле, ...назначенное святым для беспечального успокоения и жизни»

(«О воскресении» 1, 55). Если в этих словах можно уловить какой-то отзвук хилиастических представлений, то этим исчерпывается всё, что можно найти на протяжении всего диалога «О воскресении» по вопросу о хилиазме. Там, где в этом сочинении говорится о таинственном значении праздника Кущей (2, 21), нет ни одного слова, которое хотя бы отдаленно напоминало хилиастические ожидания.

Само собою возникает предположение, что святой Мефодий в более раннюю пору своей литературной деятельности разделял воззрения хилиастов, а в более поздние годы отказался от этой точки зрения. Данных для окончательного решения вопроса об отношении святого Мефодия к хилиазму недостаточно; несомненно лишь то, что существенной роли в его богословских воззрениях хилиастические представления не играли. В том, что святой Мефодий склонялся к хилиазму, хотя бы в более ранние годы, нет ничего удивительного: хилиазм был весьма популярен на его родине — в Малой Азии; сторонником хилиазма был и святой Ириней, богословие которого, несомненно, оказало исключительно большое влияние на святого Мефодия.

Сохранившиеся высказывания святого Мефодия о конце мира, о Божием Суде и о мздовоздаянии праведникам и грешникам весьма немногочисленны, но вполне достаточны для того, чтобы можно было иметь суждение и об этих составных частях его эсхатологии. Конец мировой истории представляется ему в виде грандиозного космического пожара, очищающего вселенную: «Для очищения и обновления весь мир, объятый нисшедшим огнем, загорится, однако же он не придет в совершенную погибель и разрушение» («О воскресении» 1, 47). «Тварь будет страдать, как бы обреченная на смерть во время горения, но для того, чтобы быть воссозданной, а не погибнуть, дабы мы, обновленные, жили в обновленном мире» (там же, 1, 48). Но не все смогут наслаждаться вечными радостями в этом обновленном мире. «Тот, кто не уверовал во Христа, кто не познал, что Он есть Начало и Древо жизни, кто не может показать Богу кущу свою украшенною... как будет праздновать? Как будет веселиться?» («Пир» 9, 3). А Бог будет судить всех людей «по неизменным законам правды» («О воскресении» 1, 45). На этом Божием Суде определится участь каждого человека. «Разве не имеет Бог власти, из того же самого вещества воссоздав и возобновив каждого по-своему, одного воскресить в честь и славу, ...другого — в бесчестие и осуждение? В бесчестие — тех, которые дурно провели жизнь в грехах, а в честь — тех, которые жили в правде» (там же 1, 44). «Кто воспитал зло, ...необходимо подлежит суду» (там же). Если «при сожжении вселенной» совершится «погибель первородных чад сатаны» («Пир» 9, 1), то для добродетельных (и в первую очередь для девственных) предназначены небесные радости, «ангельское величие и красота» (там же 9, 5). Исполнителям воли Своего Небесного Отца Христос дает заповедь «бодрствовать» и «сохранять» свои светильники неугасающими», чтобы ввести их с Собою «в пучину нетления» и «в чертог вечности» («О проказе» 10, 5). Завершение Божиих забот о людях состоит в том, чтобы «рай уже не оставался пустым» и чтобы в нем, «как прежде», обитал человек, «избегнувший разных козней змия» и ставший «нетленным, не знающим страха» («Пир» 22).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Богословские воззрения святого Мефодия необходимо рассматривать в историческом контексте. При этом следует иметь в виду, что привычные в настоящее время нормы богословской систематики вошли в употребление значительно позднее той эпохи, к которой относится его литературная деятельность.

Задача первоочередной важности, которую святой Мефодий должен

был решать в своем богословствовании, состояла прежде всего в том, чтобы с наибольшей отчетливостью определить значение и смысл христианской веры и христианского мировоззрения как для членов Церкви, так и для пристально всматривавшегося в христианство окружавшего мира. При этом следовало правильно оценить наличную сложность обстановки со всем многообразием существовавших в то время и постоянно эволюционировавших религиозных учений, традиций и обычаев, философских воззрений и особенностей культурного уровня той многоликой среды, для которой были предназначены богословские сочинения святого епископа. Неудержимо развивавшийся в то время религиозный синкретизм делал работу богослова исключительно напряженной и ответственной.

Наряду с решением этой первоочередной задачи общего характера следовало найти ответы и на специфические вопросы, выдвинутые жизнью, и защитить истину, хранимую Церковью, от наветов и искажений со стороны модного гностического дуализма, а также от спиритуалистических увлечений Оригена, в которых хранители церковного предания — и прежде всех святой Мефодий — усмотрели немаловажную потенциальную опасность для правой веры. Однако, возражая против крайностей и увлечений в системе Оригена, св. Мефодий никогда не отказывался от тех положительных элементов в богословии знаменитого александрийца, которые согласуются с церковной традицией.

Читая творения святого Мефодия, следует помнить, что многие характерные для него приемы изложения богословских истин были в значительной степени определены литературными вкусами его эпохи. Отправляясь от Священного Писания и имевшегося в наличии церковного Предания, святой Мефодий богословствует на языке своей эпохи, пользуясь при этом той философией и той литературой, которые были известны его читателям. Излюбленным приемом его рассуждений и доказательств (опять-таки в полном соответствии с современными вкусами) была экзегетика, облеченная в форму литературно-философских диалогов. В его экзегетических построениях очень часто встречаются широкие обобщения и схемы типологического характера, намечающие и устанавливающие такие исторические и символические соотношения между различными моментами осуществления Божия домостроительства, в которых каждый предшествующий момент является не только пророчеством или прообразом, но и реальным типическим предъизображением последующих моментов. Исключительно яркое и выразительное изображение одной из таких типологических схем святого Мефодия дано в речах участниц «Пира десяти дев» (5, 7; 9, 2). Типология в приложении к экзегетике в том виде, в котором она встречается в богословии святого Мефодия, стоит в связи с результатами преемственной работы его предшественников. В полном согласии с ними он рассматривает всю историю Божиих действий в мире как последовательную смену «теней» (Ветхий Завет) и «образов» (Новый Завет) и учит о том, что предсказанные «тенями» «образы» в свою очередь предвозвещают «истину» (эсхатологическое будущее).

Аллегория в применении к толкованию Священного Писания, а также различные приемы риторики тоже принадлежат к числу излюбленных инструментов мысли святого Мефодия. И в этом случае он является сыном своего времени и своей среды. Красочная символика образов и уподоблений относится к числу отличительных особенностей литературной манеры святого Мефодия. Используя различные библейские символы, он очень часто употребляет в своих сочинениях и те картинные сравнения из жизни природы и человеческих отношений, которые были привычными элементами греческой литературы и философии. Именно эта особенность изложения сообщает богословским рассуждениям святого епископа особую поэтическую колоритность.

Всматриваясь в особенности богословских идей святого Мефодия, западные исследователи высказывали мнение о том, что его догматические и нравоучительные положения явились для Восточной Церкви во многих отношениях таким же пророчеством будущего развития, каким для западного христианства оказались мысли и высказывания Тертуллиана[1]. Следует отметить, что при наличии ряда параллелей и некоторых совпадений в богословии святого Мефодия и Тертуллиана имеются и существенные различия: у святого Мефодия нет тертуллиановской односторонней тенденциозности и резкости, а его богословская база значительно шире; кроме того, он отнюдь не чуждается, подобно Тертуллиану, греческой философии, считая ее своей союзницей в деле раскрытия христианского учения: «Пусть никто не разлучает нас с философией» («О различении яств» 2, 5). Но эта союзница отнюдь не делается для него госпожой: святому Мефодию прекрасно известна опасность прельщения со стороны любителей громких слов, которые не задумываются над последствиями своих увлечений, когда позволяют себе истину подменять ложью («О воскресении» 2, 30, 10).

Для догматического сознания святого Мефодия характерно стремление к сохранению основных устоев того библейского реализма, который бережно хранился Церковью и против которого с исключительной энергией вооружались гностики всех направлений; вот почему в его творениях аллегорические толкования и уподобления всегда подчинены задачам сотериологического порядка. Библейский реализм и сотериологическая направленность в области догматических представлений самым тесным образом сочетаются у него с ярким изображением возвышенного нравственного идеала, с прославлением целомудрия, с торжественным призывом к подъему духа над земными страстями, к безраздельному и добровольному вручению всей жизни Богу и к углублению в сферу богопознания.

Характерной чертой аскетического идеала христианской жизни, изображаемого в творениях святого Мефодия, является воодушевление, радостный оптимизм надежды. Тело с его страстями должно быть покорено духом, чтобы сделаться вместилищем добрых мыслей, чувств и дел и в таком просветленном и очищенном виде служить помощником и союзником духу в его стремлении к Богу. А Бог, близкий для всех, ищущих Его с усердием, не только просвещает ум человека, но и вселяется, как в Свой храм, в очищенное сердце. «Плоть, очищенная от всяких страстей и пригвоздившаяся с Христом к древу жизни, уже не есть плоть, но жилище Божие» («О пиявице» 8, 5). Научая христиан усердной заботе о приготовлении сердца к принятию Святого Духа, святой епископ молится: «Господи... очисти мое сердце и сотвори (его) жилищем Святого Духа» (там же 10, 4).

Окончательная цель всех подвигов самоотречения, самоочищения и терпения, всех забот об усовершенствовании в богопознании, всех трудов, предпринимаемых для деятельного осуществления Божиих заповедей — это богоуподобление, точнее — уподобление Христу. «Быть в точности по подобию Божию возможно тогда, когда мы, отпечатлев черты Его человеческой жизни в самих себе, ...сохраним их, изучая тот путь, который Он Сам открыл» («Пир» 1, 4). Сын Божий явился на земле для того, чтобы мы могли подражать Ему. Таинства Христовы, хранимые и раздаваемые Церковью, священнодействуются и в каждой христианской душе. Именно по этой причине святой Мефодий говорит не только о том, что совершившееся в евангельские времена воплощение Божия Сына как бы повторяется в Церкви («О пиявице» 8, 2), но и том, что это воплощение таинственно совершается в духе

[1] A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4. Auflage, B. I, S. 790.

человеческом: «Каждому из нас надлежит исповедовать Его пришествие не только в той святой плоти, которая была от Пречистой Девы, но и подобное (этому пришествие Его) в духе каждого из нас» (там же 8, 3). Идеальная цель христианина заключается в том, чтобы Божий Сын «изобразился» в нем «терпением, смирением, любовию и другими (добродетелями)» («О проказе» 18, 4). «Человек не может быть господином самого себя и добродетельным, если он не будет соображаться с человеческим примером Христа и жить, изображая себя по Его первообразу и подражая Ему» («Пир» 8, 13).

«Совершеннейшие по степени преуспеяния», «соединившиеся» с Христом «и уневестившиеся Ему души»— это отнюдь не собрание самодовольных праведников, а достигнутые ими степени духовного восхождения — вовсе не самоцель; они, эти «совершеннейшие», становятся «помощниками» Христа, «чтобы, приняв чистое и плодотворное семя учения, с пользою содействовать проповеди для спасения других» (там же 3, 8).

В последующие времена отмеченные здесь мысли святого Мефодия, в известной мере утратив свою экклезиологическую направленность, стали своего рода программой для писателей-аскетов, поставивших своей задачей обоснование, раскрытие и изложение идеалов монашеского подвига, а также выяснение той руководящей роли, которую в течение долгих веков монашество призвано было играть в христианском обществе. Мысли святого Мефодия о покаянии, несомненно, также оказали свою долю влияния на последующее развитие покаянной практики и духовничества, которое надолго сделалось своего рода прерогативой старцев-монахов.

Первоначальное развитие и распространение монашеских идеалов совершалось, без сомнения, в той атмосфере, которую легко почувствовать при чтении творений святого Мефодия. Вместо чистого и святого энтузиазма, которым отличалось большинство членов христианских общин I и II столетий, в III веке нередко наблюдался значительный упадок нравственности, сопутствовавший усилившемуся в это время притоку в Церковь множества лиц, лишь формально расставшихся с язычеством, в периоды затишья между гонениями. Забвение многими христианами первоначальных высоких идеалов, проникновение «мирского духа» в среду клириков и мирян и явились поводом для тех обличений святого епископа, которые содержатся в трактатах «О проказе» и «О различении яств». Он ревностно проповедует возвращение к идеалам, возвещенным в Евангелии и в посланиях святого апостола Павла. Святой Мефодий выступает в данном случае как глашатай тех пламенных душ, которые со скорбью и негодованием смотрели на упадок христианских добродетелей в окружающем их обществе. Так сама собою рождалась мысль о необходимости удаления от лжехристиан, от лицемеров, от тех, которые своим отступлением от веры и закоснением в грехах сами лишали себя достоинства членов Церкви; общение с ними рассматривается как скверна; они обозначаются как «отсеченные, и умершие, потерявшие всякое движение жизни» («О различении яств» 14, 3). Приготовление к пышному расцвету монашества, начавшемуся в IV веке, началось, безусловно, значительно ранее. Святой Мефодий по справедливости может быть назван предтечей этого расцвета: ему принадлежат не только обличения недостойных христиан и указания на необходимость уклоняться от общения с теми, кто носит в себе источник духовной скверны, но и замечательное по силе и убедительности изображение положительного христианского идеала, преимущественное осуществление которого он видит в девстве, в подвижничестве, в углубленном богопознании и в богоуподоблении.

ИОАНН,
митрополит Ярославский и Ростовский

КНЯЗЬ ФЕДОР ЧЕРНЫЙ

«Знать свою историю — значит понимать, почему так было...» (В. О. Ключевский)

ВВЕДЕНИЕ

Более 670 лет прошло со дня кончины Ярославского святого князя Фёдора Чёрного[1]. За это долгое время к его замечательной личности привлекалось внимание многих авторов. Так, еще до причисления князя к лику святых в XV в., «существовала повесть о преставлении с немногими известиями о жизни его»[2]. Историк В. О. Ключевский высказывает предположение, что повесть была составлена вскоре после смерти князя или на основании современной ему местной летописи, впитавшей эти подробности[3]. Наличие этой повести в то время, когда ее герой еще не был прославлен как святой, свидетельствует о живом, большом и глубоком уважении к Федору со стороны его современников.

На основании этой первоначальной повести, видимо, возникло пространное житие святого Федора, древнейшее из дошедших до нас. В Прологе, «или свойственно рещи, Синаксарии», под 19 февраля значится: «В тойже день памяти святаго благовернаго князя Феодора, Смоленскаго и Ярославскаго чудотворца, и чад его Давида и Константина».

Эта повесть о князе начинается с его родословной: «Сей святый блаженный князь Феодор сын бяше Ростиславль, рекомый Чёрный, девятый степению от святаго и равноапостольнаго Владимира, внук Мстиславль, правнук князя Давида Смоленскаго, праправнук же Ростислава Мстиславля Владимира Мономаха».

Княжил Федор в Можайске «с безмолвием» «и не гневашеся на братию свою», хотя гневаться было на что: братья Федора, князья Глеб и Михаил, деля отцовское наследие, дали младшему брату наименьший удел — Можайск. Однако «ради безмолвия Федорова Бог поручил ему и славный град Ярославль». Произошло же сие «таковым обычаем». В Ярославле находилась княжна Ксения, супруга князя Василия Ростовского. У нее была единственная дочь Мария. Федор женился на ней и тем самым «град Ярославль притяжа во одержание себе». От брата же Михаила князь Федор наследовал и Смоленск.

Жил он «благочестно и богоугодно в граде Ярославле». «Измлада» возлюбил Христа и Его Пречистую Матерь, чтил духовенство, как

---

[1] Кончина князя Федора последовала 19 сентября 1299 г. Автором принята транскрипция Федор, а не Феодор, что соответствует транскрипции С. М. Соловьева, а не Н. М. Карамзина. Принятие транскрипции Федор для почти всей жизни князя дает возможность в самом конце повествования, после пострижения его в монашество, назвать схимника — Феодор.

Так же, как и у С. М. Соловьева, в данной работе пишется Иоанн, а не Иван, но пишется Кыпчак (по А. Ю. Якубовскому), а не Кипчак.

[2] С. М. Шпилевский. Великий князь Смоленский и Ярославский Федор Ростиславич Черный. Ярославль, 1899, с. 4.

[3] В. О. Ключевский. Древнерусские жития как исторический источник. Москва, 1871, с 58.

слуг Божиих, любил монашеский чин и миловал нищих, «от всякия неправды отгребашеся» и, «яко изящный воин, во всем угождал своему Владыце».

В 1463 г. произошло прославление святых князей Федора и его сыновей — Давида и Константина. Это церковное торжество совпало с важным политическим событием — присоединением Ярославского княжества к владениям Московского государя Иоанна III, а также с концом (на князе Александре Федоровиче Брюхатом) второй династии Ярославских князей, потомков Федора. Тогда потребовалось более подробное житие князя Федора, и великий князь Московский Иоанн III, а также митрополит Московский Филипп I поручили написать его Ан-



Преподобный Феодор

тонию, иеромонаху Спасского монастыря в Ярославле. Об этом говорится в предисловии к житию и в Великих Минеях-Четьих[1].

Жизнеописание, составленное Антонием, существенно дополняет рассказ проложного жития о преставлении Федора рядом новых сведений. Особенно привлекают наше внимание сведения об отношении Федора к татарской Орде, о женитьбе его на татарской царевне. Антоний ссылается при этом на какие-то «летописания». Конечно, если эти сведения заимствованы у местного летописца, то это придает им особую ценность. Впрочем, существует мнение, что едва ли ярославских летописцев можно считать древними. Скорее всего, творения их появились лишь в XV в., когда вообще стала заметна тенденция вносить в летописи интерполяции на тему о почтительном отношении татар к русским князьям. Во всяком случае никакие источники ни прямо, ни косвенно сведения Антония о сватовстве Федора не подтверждают.

Следует иметь в виду, что крупный исследователь княжеских житий Н. Серебрянский упоминает (но, к сожалению, не называет) и более позднюю, «последнюю», «но очень редкую» редакцию жития Федора Ярославского, когда-то хранившуюся в собрании Ундольского под № 1126[2].

Сочинение Антония было написано, когда прошло не менее 170 лет после кончины Федора. Но оно в своих списках имеет то пропуски, то сокращения. Профессор В. О. Ключевский считает самым цельным тот список, что заключается в Сборнике Троице-Сергиевой Лавры середины XVII в. Самому жизнеописанию Федора здесь предшествуют предисловие и рассказ об открытии мощей. Списки же XVI в. были в собрании Ундольского под 1571 г., № 1214, л. 670 и № 383, л. 31. Волоколамский список находился в Московской духовной академии под № 490 (списан в 1543 г.), л. 226. Но в этом списке находилась другая статья о прославлении мощей. Она короче и не имеет предисловия. По мнению В. О. Ключевского, она написана до труда Антония[3].

Сам Антоний пишет об источниках своей работы: «Не бо своими очима видех что таково бываемо, но от великих и достоверных мужей слышав в граде том, якоже то глаголют, инии своима очима видеша самаго святаго, не зело бо пред многими леты бяше»[4].

Каково же было житие, написанное Антонием? Очевидно, что автор был знаком с лучшими образцами русской агиографии своего времени. Предисловие он выписал из того жития митрополита Алексия, которое было создано Пахомием, внеся в него некоторые изменения. Из указанной выше краткой повести о преставлении князя Антоний взял биографические данные о герое своего повествования и сведения о нашествии Батыя. Ключевский предполагает, что строки об отношениях Федора с татарской Ордой взяты, «по-видимому, у местного летописца»[5]. Однако в известных летописных сводах рассказа об этих отношениях нет. История сохранила его только в житии Федора, написанном Антонием. И это придает его труду высокую историческую ценность. Антоний описывает смерть Батыя, несколько изменив рассказ об этом Пахомия. Следует отметить, что рассказ о кончине Федора целиком заимствован Антонием из уже указанной нами краткой повести о преставлении святого князя. Обретение мощей и чудеса, сопровождавшие это событие, описаны Антонием по статье, сочинен-

---

[1] Великие Минеи-Четьи, собранные Всероссийским митрополитом Макарием. СПб., 1869, сентябрь, дни 14—24, стлб. 1261—1262.

[2] Н. Серебрянский. Древнерусские княжеские жития. Чтения в Обществе истории и древностей Российских (ЧОИДР), 1915, с. 233.

[3] Э. Г. Чумаченко. В. О. Ключевский — источниковед. Изд. «Наука». Москва, 1970, с. 172.

[4] Там же.

[5] В. Ключевский. Цит. соч., с. 172.

ной до его собственного труда. При этом описание чудес с архиепископом Трифоном и безногим иноком Софонией сделано Антонием более витиевато. Для рассказа о суде над архиепископом Трифоном Антоний использовал повесть о Стефане Пермском, изложенную в житии преподобного Сергия, написанном Епифанием. Чудо же с иноком Софонией описано словами митрополита Феодосия, повествовавшего о хромом монахе Науме.

Рассказу об открытии мощей и чудесах, происшедших при этом, Антоний предпослал предисловие. Но оно очень многоречиво и по существу является переделкой того предисловия, которое Пахомий предпослал своему слову о перенесении мощей святителя Петра, митрополита Московского. Предисловие Пахомия было написано незадолго до того, как Антоний приступил к своей работе.

Н. Серебрянский относит Антониево житие князя Федора к литературным образцам своего времени, неоднократно ставит его в ряду «образцовых произведений» [1]. Ученый вообще очень высоко ставит общественную роль княжеских житий: «Княжеские жития могли способствовать не только распространению в древнерусском обществе исторических сведений о важнейших событиях из русского прошлого, но и в некотором отношении развитию литературных вкусов более высокого направления» [2].

Существует еще житие святого князя Федора, написанное Андреем Юрьевым. Ключевский отмечает, что истории древнерусской духовной культуры неизвестны ни это имя, ни само произведение А. Юрьева. Списков его было на редкость мало, оно «было мало известно и древнерусским грамотеям» [3]. Нашему крупнейшему знатоку русской истории был известен лишь один список этого труда, который был обнаружен ученым в рукописи начала XVI в. в библиотеке Общества истории и древностей Российских под № 56, лл. 306—317. Этот список был озаглавлен «Житие преподобнаго князя Феодора Ярославскаго. Списано от Андрея Юрьева».

Любопытны первые строки предисловия к этому «Житию»: «О светлая и пресветлая Русская земля и преукрашенная многими реками и различными птицами и зверьми и всякою различною тварию; потешая Бог человека, и сътворил вся его ради на потеху и на потребу различных искушений человеческаго ради естества, и потом подарова Господь православною верою, св. (так в тексте.— *М. И.*) наполнив ю велициими грады и домы церковными и насеяв ю боголюбивыми книгами, и показуя им путь спасения, им же дойти пресветлаго света и радости всех святых и райския пищи, неоскудныя Божия благодати наполнитися, но по делам нашим прияти противу трудом» [4].

Ключевский утверждает, что «по выражениям автора можно только догадываться, что писал он в Ярославле» [5]. Ученый утверждает также, что «в некоторых словах жития можно видеть довольно ясный намек на то, что оно написано после открытия мощей святого князя, хотя невозможно решить, раньше или позднее Антониевой редакции» [6]. Намек же, отмеченный Ключевским, содержится в следующих словах: «Тако же в ныняшняя времена прояви Господь сего новаго чудотворца князя Феодора, спасая им град его Ярославль от многих бед его» [7]. Слово «ныняшняя» подчеркнуто Ключевским, ибо пред этим А. Юрьев

---

[1] Н. Серебрянский. Цит. соч., с. 291, 294.
[2] Там же, с. 295.
[3] В. Ключевский. Цит. соч., с. 173.
[4] Цитировано по: В. Ключевский. Указ. соч., с. 173.
[5] Там же.
[6] Там же, с. 173—174.
[7] Там же, с. 174.

говорил о прославлении в Москве новых светильников Божиих — митрополитов Алексия и Петра.

В труде А. Юрьева чувствуется начитанный человек: он цитирует сказания о святых князьях Борисе и Глебе, приводит отрывки из житий святого Димитрия Солунского, святителей Петра и Алексия, Леонтия Ростовского, для своего послесловия слегка переделывает послесловие Пахомия к житию преподобного Сергия Радонежского. Житие, написанное А. Юрьевым, еще более риторично. Достаточно сказать, что заключающая житие похвала князю Федору лишь немного короче чисто биографической части жития.

Ключевский отмечает, что А. Юрьев «задачу свою исполнил с литературным умением, дающим его труду почетное место в ряду русских риторических произведений XV—XVI веков»[1]. А. Юрьев не был ни монахом, ни священнослужителем, но был как-то связан с Кирилло-Белозерским монастырем[2]. В свое произведение он целиком и почти дословно перенес древний некролог, посвященный князю Федору, и не совсем удачно пополнил его сведениями из других источников. Сочинение А. Юрьева не содержит каких-либо оригинальных данных. Автор поставил перед собой задачу лишь риторически украсить житие, наполнить его сравнениями и метафорами. Для этого он использовал жития равноапостольного князя Владимира, святых князей Бориса и Глеба и особенно святого князя Александра Невского. Наиболее удачно А. Юрьев использовал знаменитое «Слово о гибели Русской земли», так, собственно, гармонировавшее своим настроением описанию в Юрьевском «Житии» татарского ига на Руси.

Таким образом, мы имеем не одну редакцию жития князя Федора. Исследователь Л. Т. Белецкий пишет: «Мы попытаемся выяснить содержание, какое мы вкладываем в понятие «редакции». Редакцией мы считаем первоначальный текст совокупности или группы списков литературного произведения, который явился результатом сознательной переработки уже существующего текста одного или целой группы однородных списков того же литературного произведения. Это не есть новое литературное произведение, а прежнее, только сознательно переработанное под влиянием новых замыслов или иных творческих побуждений тем же самым автором или другим, имя которого до нас могло не дойти». Ученый, как пример, приводит наличие двух редакций «Повести временных лет». В основании второй редакции лежит первая, «значительно измененная и дополненная»[3].

Яркий свет на эти метаморфозы проливает высказывание крупнейшего и авторитетнейшего русского историка В. О. Ключевского, в котором совершенно верно утверждается, что житие — отнюдь не биография. Ученый писал: «Историческая биография воспроизводит прежде всего частные, индивидуальные черты известного лица. Житие, напротив, берет из индивидуальной жизни только то, что подходит под общий тип, т. е. в чем непосредственно отразился общий христианский идеал. Житие относится к исторической биографии так, как иконописное изображение к портрету»[4]. Историк устанавливает четыре причины происхождения различных редакций. Во-первых, жития переписывались «для собственной душевной пользы или для тесного кружка». Но личный авторский элемент ценился недостаточно, и было естественным сокращать или дополнять жития при переписке, как подскажет разум или вкус переписчика. Во-вторых, могли играть роль

[1] В. Ключевский. Указ. соч., с. 174—175.
[2] Н. Серебрянский. Цит. соч., с. 226.
[3] Л. Т. Белецкий. Литературная история повести о Меркурии Смоленском. Исследование и тексты. Петроград, 1922, с. 5.
[4] В. О. Ключевский. Сочинения, т. 6, с. 73.

и чистые случайности. Например, рукопись долгое время хранилась в монастырских кладовых, а когда в ней возникла нужда, то оказывалось, что многие страницы из-за порчи невозможно прочесть. Тогда они подвергались литературной «доработке», когда — опять же по собственному разуму или вкусу — в рукопись вписывались недостающие слова или целые строки. Третья причина заключалась в том, что вскоре после преставления подвижника составлялась, так сказать, первоначальная биографическая запись о нем. А когда вставал вопрос о причислении его к лику святых, то первоначально записанного материала оказывалось недостаточно. Наконец, в-четвертых, со временем изменялся взгляд на житие, его задачи и приемы. Каждой смене таких взглядов сопутствовала и новая редакция [1].

Но, можно сказать, богословскую основу под это явление прекрасно подвел исследователь древнерусских княжеских житий Н. Серебрянский. Он пишет: «Литературный тип древнего христианского жития слагался под воздействием разнообразных литературных влияний. Прежде всего и решительнее всего на нем должно было отразиться влияние Священного Писания и особенно евангельских повествований о земной жизни и о чудесах Спасителя. В евангельских рассказах биографы святых должны были искать литературные образцы для своих назидательных сочинений уже и потому, что жизнь святого всегда была и рассматривалась как подражание жизни Христа, Божественного Учителя и Чудотворца... Житийную литературу можно бы было расматривать как своего рода назидательный комментарий к евангельским повествованиям, даже как продолжение евангельской истории на примерах из жизни, подвигов и чудотворений целого сонма учеников Божественного Учителя. Из всех видов церковных произведений древнейшие жития святых угодников, несомненно, ближе всего стоят к литературе Священного Писания и по своему содержанию, и по приемам литературного изложения» [2].

Существенное дополнение к описанию подвигов князя Федора дает такой ценный исторический памятник, как «Книга степенная царского родословия». Она была составлена в третьей четверти XVI в. под наблюдением московских митрополитов Макария и Афанасия. «Книга» разделена на семнадцать «степеней», каждая из которых отражает время правления великих русских князей и митрополитов. По характеристике известного историка Д. Лихачева, она является грандиозной портретной галереей деятелей русской истории, от Ольги и Владимира до Иоанна Грозного.

«Книга степенная», заимствуя сказание Антониево, приводит новые данные, неизвестные из других источников. Так, например, приводятся сведения о количестве городов, подаренных ханом князю Федору [3].

Во второй половине XVII в. на основе жития, вошедшего в состав «Книги степенной», в Ярославле было написано новое житие. В нем в еще большей степени, чем в житии, составленном А. Юрьевым, чувствуется стремление к литературному «обогащению», стремление приблизиться к популярным образцам житийной литературы.

Следует отметить, что и в наиболее близкое к нашей эпохе время жизнь и деяния святого князя Федора привлекали внимание духовных писателей. Так, например, уже в конце прошлого века было опубликовано житие Федора и его чад Давида и Константина, написанное архимандритом Владимиром [4]. Книга открывается иконой, на которой изображены все три святых князя. Автор дает тропари и кондак, посвящен-

[1] Э. Г. Чумаченко. Цит. соч., с. 73—74.
[2] Н. Серебрянский. Цит. соч., с. 285.
[3] Книга степенная, I, 392—397.
[4] Архим. Владимир. Житие святых благоверных князей Феодора и чад его Давида и Константина, Ярославских чудотворцев. Изд. 2-е. СПб., 1895.

ные им, рассказывает о днях празднования памяти святых князей. Собственно же житию отведено всего лишь четыре страницы. Скорее, это — схема жития.

В конце же прошлого века опубликовано житие, тщательно составленное преподавателем Ярославской духовной семинарии Г. Преображенским ко дню торжества 600-летия со времени кончины святого благоверного князя Федора [1]. Это очень обстоятельное, продуманное описание славной жизни великого князя. Автор не только пересказывает житие, но и производит изыскание, с личной точки зрения подходит к ряду вопросов. Так, например, дается характеристика тогдашнего Ярославля, описывается поход Батыя на Русь, дается ссылка на рукописное житие XVII в., хранящееся в библиотеке графа Уварова, есть ссылка и на рукопись библиотеки Спасского монастыря в Ярославле, рассказывается о строительстве Федором православных храмов на золотоордынской земле.

Очень тщательный анализ имеющегося материала с подробной ссылкой на литературу дал в весьма изящном изложении С. М. Шпилевский в своей речи, произнесенной в Ярославле в день 600-й годовщины смерти князя Федора 19 сентября 1899 г. [2]

В 1901 г. было опубликовано житие Федора в новом издании Четьих-Миней святителя Димитрия Ростовского, подготовленных при консультации столь авторитетных ученых, как В. О. Ключевский и М. Н. Соколов.

Этим, как будто, исчерпываются источники, посвященные князю Федору. Но, помимо этого, его имя упоминается, а жизнь с большей или меньшей подробностью описывается в весьма многих исторических и краеведческих трудах. Из исторических работ особого внимания заслуживают «История государства Российского» Н. М. Карамзина [3] и «История России с древнейших времен» С. М. Соловьева [4].

Любопытно отметить, что личностью Федора интересовался и первый русский ученый М. В. Ломоносов. Г. Н. Моисеева пишет в своей книге «Ломоносов и древнерусская литература»: «Внимательно изучены Ломоносовым произведения церковно-учительной литературы: «Слова» Иоанна Златоуста, Василия Великого, Григория Назианзина, Иоанна Дамаскина, Амвросия Миланского. Хорошо были известны Ломоносову древнерусские жития: княгини Ольги, Бориса и Глеба, Владимира Святославича (в неизвестной нам редакции), Александра Невского, Федора Смоленского и Ярославского...» [5]. Исследованы рукописи, хранящиеся в Академии наук СССР и побывавшие в руках Ломоносова. Он оставил в них свои приписки, отчеркивания, пометы, особые знаки. Вот лист 340-й Патриаршей летописи. Здесь рассказывается о брани «межи князей русских». Они «глаголи свою обиду» прибывшему во Владимир послу Золотой Орды Алексу Неврую. С одной стороны оказались князья Андрей Владимирский, Константин Ростовский и Федор Черный Ростиславич Ярославский. «А на другой стране противу их сташа князь велики Данило Александровичь Московский, да князь велики Михайло Ярославич... Тверской, да с ними переславьцы за един». На полях около этих строк Ломоносов написал чернилами знак нотабене (NB), что значит: «обратить особое внимание» [6].

---

[1] Святый благоверный и великий князь Феодор Ростиславович Ярославский и Смоленский. Москва, 1899.

[2] С. М. Шпилевский. Цит. соч.

[3] Н. М. Карамзин. История государства Российского Ниже цитируется по 5-му изд. СПб., 1842.

[4] С. М. Соловьев. История России с древнейших времен. СПб., 1897.

[5] Г. Н. Моисеева. Ломоносов и древнерусская литература. Изд. «Наука». Ленинград, 1971, с. 85.

[6] Там же, с. 24.

Когда президент Академии художеств И. Бецкий поручил Ломоносову выбрать из истории России «знатные приключения» для написания картины, ученый не только использовал «Казанскую историю» — памятник XVI в. — и дал описание встречи татарской царицы Сумбеки в Москве с царем Иоанном IV, но углубился и в более раннюю историю. Ломоносов, пользуясь «Житием» Федора Ростиславича Смоленского и Ярославского, предложил Академии художеств изобразить эпизод сватовства за него дочери хана Орды. По мысли ученого, «можно изобразить, как невеста от жениха крест и перстень принимает. Мать, царица татарская, соединяя их руки, с радостию на то смотрит, и склоненный отец мановением изъявляет дозволение» [1].

Отрывочные сведения из летописей и указанные повести и жития в той или иной степени являются источниками по жизни Федора, хотя, как можно было видеть, не все сведения о святом Федоре имеют древнее происхождение. В более позднее время была сделана переработка этих первичных данных, соединение их в одну картину и сопоставление с другими историческими событиями, происходившими в русских княжествах и других странах мира в дни жизни Федора.

Накануне новейшего времени, в 1915 г., была опубликована уже цитированная нами весьма солидная монография Н. Серебрянского «Древнерусские княжеские жития», в которой уделена значительная доля внимания и князю Федору Черному.

Краеведческие труды, касающиеся жизни князя Федора, весьма обильны как в дореволюционной, так и в советской литературе.

Такой неугасающий, идущий через семь столетий интерес к личности провинциального князя, возведенного Русской Церковью на высоту святого, но, казалось бы, стоящего в стороне от главной линии развития русской истории, захватывает. Захватил он и автора данной работы.

Эта работа — попытка дать общую картину, по возможности, всего того, что было написано о Федоре раньше, и высказать некоторые мысли о значении князя Федора в русской истории — государственной и церковной.

ЖИЗНЬ СВЯТОГО КНЯЗЯ ФЕДОРА

Сперва князь Федор был настолько малоизвестным, что только к середине своей жизни он привлек внимание тех летописцев, которые в записях своих тянули нить истории нашей страны.

Первое упоминание о нем находится в Никоновской летописи под 1276 г., где имя его стоит в числе имен других князей, съехавшихся в Кострому на погребение великого князя Василия Ярославича [2]. Напомним, что Василий Ярославич прожил краткую (всего 37 лет), но яркую и героическую жизнь. Шести лет от роду, в 1246 г., он уже именуется и становится удельным князем Костромским, в 1272 г. — великим князем Владимирским, главой всех удельных князей северо-восточной Руси и в том же, 1272 г. во главе рати русских воинов блистательно побеждает татар в битве под Костромою, у нынешнего села Некрасова. Это была, как будто, первая и для XIII в. весьма удивительная победа русских над татарами. Героический князь не едет в стольный город Владимир. За четыре года до своей смерти делает он Кострому столицею северо-восточной Руси. Он прославляет ее и как церковный центр, потому что с его именем связано явление одной из древнейших икон русских — иконы Богоматери Федоровской [3].

---

[1] М. В. Ломоносов. Полное собрание сочинений, т. VI, с. 369.
[2] Полное собрание русских летописей (далее — ПСРЛ), т. X—XI. М., 1965, с. 103
[3] А. Масленицын. Кострома. Изд. «Аврора». Ленинград, 1968, с. 8.

Летописная запись 1278 г. посвящена Федору как ее главному действующему лицу. Он выдает замуж свою младшую дочь. Это сообщение позволяет Экземплярскому [1] приблизительно рассчитать год вступления в брак самого Федора и год его рождения. Год рождения святого князя определяется приблизительно как 1240-й, а год вступления его в брак — как 1260-й. Эти две даты, возможно, определяют время первой половины жизни князя Федора.

Федор Ростиславич Черный происходил из рода князей Смоленских. Есть предположение, что прозвище «Черный» было дано князю за смуглый цвет его лица и черно-вороные волосы. Надо сказать, что истории известны и другие лица, получившие то же прозвище, например, Савва Черный, Исаия Черный. Судьба спасла отца Федора — Ростислава Мстиславича — от гибели в Киеве во время осады и разорения города Батыем (1240 г.). Тогда Ростислав Мстиславич стал было во главе защитников Киева, но был удален из города князем Даниилом Галицким, поставившим над русским войском тысяцкого Дмитрия.

Как и все русские князья, Федор Черный был Рюриковичем, и его предки по нисходящей линии были следующие: Рюрик, Игорь (муж святой княгини Ольги), Святослав, Владимир (святой, равноапостольный), Ярослав (Мудрый), Всеволод, Владимир Мономах, Мстислав, Ростислав, Давид, Мстислав, Ростислав, отец Федора.

У Ростислава Мстиславича было три сына: Глеб, Михаил и Федор. Пользуясь тем, что Федор был младшим, старшие братья после смерти отца отдали ему малый удел — Можайск. Но и Можайск оказался для Федора знаменательным, ибо именно здесь началась самостоятельная жизнь юного князя.

Шла уже вторая половина XIII в. Миновали ужасы Батыева нашествия. Своими блестящими победами в 1240 и 1242 годах над шведами и немцами святой князь Александр Невский отразил опасность, грозившую с запада. Тяжелая и постыдная зависимость Руси от Орды еще продолжалась, но отношения между победившей Ордой и побежденными русскими в какой-то степени нормализовались. Русским было, конечно, очень тяжело, однако в зависимом от Орды, но не смирившемся с нею русском государстве жизнь шла своим чередом.

В этот период, точнее — в 1260 г., в жизни Федора произошло важное событие: состоялась его женитьба на княжне Марии Васильевне, и он, так сказать, механически получил в приданое еще один и весьма значительный удел — Ярославль. «Ярославль в приданые взял», — говорит древний историк [2].

Чтобы лучше понять и оценить значение для Федора этого события, оглянемся на предшествовавшую ему историю Ярославского княжества.

Оно было основано в 1218 г., после того уже, как город Ярославль, основанный в начале XI в. Ярославом Мудрым, превратился из отдаленного волжского форпоста Ростово-Суздальской земли в город значительный, самостоятельный, с развитой архитектурой. Ярославль не был обширен: окружность города составляла немногим более трех верст, но населен он был густо, о чем свидетельствовало наличие в нем 17 храмов (сгоревших при пожаре в 1221 г.).

Первым Ярославским князем был Всеволод (1218—1238), получивший княжество в удел от отца — Ростовского князя Константина. К этому княжеству относились также Угличе поле, Молога и «страны Заволжские» до Кубенского озера.

Князь Всеволод Константинович разделил геройскую кончину с великим князем Владимирским Юрием (Георгием) во время сражения с

[1] Экземплярский. Великие и удельные князья Северной Руси. СПб., 1891, с. 7, 11.

[2] Родословная книга. «Временник Московского Общества истории и древностей Российских», кн. X. М., 1851, с. 54.

татарами на реке Сити 4 марта 1238 г. В то время, как в Ярославле княжил Всеволод, в Ростове князем был его старший брат Василёк (Василько). Василько был также участником упомянутого сражения, но не был убит, а пленен. Он был «красив лицом, имел ясный и вместе грозный взгляд, был необыкновенно храбр»[1]. Татары хотели склонить его на свою сторону, чтобы Василько принял их обычаи и воевал на их стороне. Но Ростовский князь «не ел, не пил, чтобы не осквернить пищей поганых, укоризнами отвечал на их убеждения». Церковь причислила Василько, так же как и великого князя Георгия, к лику святых.

Ярославский князь Всеволод имел двух сыновей — Василия и Константина. Смерть отца застала их еще детьми, не старше, чем 10 и 9 лет. Тем не менее Василий наследует отцу на Ярославском столе. Семнадцати лет от роду, в 1245 г., он вступает в брак с княжной Ксенией. Но через четыре года он умирает, оставив после себя дочь Марию и сына Василия. О последнем в истории не осталось известий: должно быть, он умер мальчиком.

Княжеский стол в Ярославле занимает младший брат Василия — Константин. Ему тогда было не более двадцати лет. А через восемь лет, в 1257 г., князь Константин гибнет смертью героя в сражении на Туговой горе, под Ярославлем.

Русская Православная Церковь причислила князей Василия и Константина к лику святых. Это произошло после вскрытия их могил в Ярославском Успенском соборе и обретения их мощей после большого пожара в 1501 г. Мощи, однако, сгорели в другом пожаре, случившемся 20 февраля 1744 г.[2]

Вместе с гибелью князя Константина мужская линия первой династии Ярославских князей пресеклась. На княжеский стол Ярославля садится юная Мария, дочь Василия. Ей тогда было не более одиннадцати лет, и потому дела правления княжеством вела ее мать — Ксения, тоже еще молодая женщина, не старше тридцати лет.

На Марии три-четыре года спустя женится молодой Можайский князь Федор. Брак был заключен по совету дядей Марии — сыновей Ростовского святого князя Василько: Бориса, князя Ростовского, и Глеба, князя Белозерского. Федор был принят в чужую семью... Какие достоинства мог он принести с собою? Как будто бы несущественным, но по тем временам совершенно обязательным достоинством было благородство происхождения. Из приведенной выше генеалогии видно, что этим достоинством Федор располагал вполне.

Но несомненно, однако, что Федор должен был зарекомендовать себя и еще чем-то, иначе совет дядей Марии не склонился бы на ее брак с ним. Ратных подвигов за Федором к тому времени еще не было. Но за время своего княжения в Можайске Федор сумел превратить город, прежде бедный и малый, в безбедный и значительный. И, вероятно, именно за это князь получает одобрительный вотум почтенных дядей своей невесты. Федор подавал надежду: он должен был и в Ярославле сделать то, и даже еще более того, что сделал в Можайске.

Что же встретил Федор в новой семье и в новом для него городе? Несомненно, молодая жена Мария и дети — сын Михаил и две дочери, имена которых неизвестны, — должны были составить семейное счастье князя, возвышающегося в своем положении. О том, что счастье это было достаточно прочным, свидетельствует та нравственная стойкость, с которой впоследствии Федор будет отвергать брачные предложения Орды. Он согласится на них только после того, как узнает о смерти Марии.

---

[1] С. М. Соловьев. Цит. соч., т. 3, с. 142.

[2] «Ярославские епархиальные ведомости» за 1874 г.

Нет никаких сомнений, что в Ярославле Федор встретил и некоторые трудности. Первая трудность, думается, заключалась в приобщении к высоким традициям новой семьи. Это была семья героев и святых мучеников. Ведь дядя Марии — князь Константин — сложил свою голову в жарком бою за родину, тут же, у стен Ярославля. И это событие, совсем еще недавнее, происшедшее всего лишь за три года до женитьбы Федора, было очень живо в памяти новых родственников Федора. Да и дед княжны Марии — князь Всеволод — принадлежал к числу тех же павших героев. И отец ее дядей, князь Василько, был мучеником, стойко выдержавшим долгое испытание соблазнами со стороны татар. Великий князь Юрий — предводитель русского войска, павший в схватке с врагом на реке Сити, — также приходился родственником Марии.

При таком высоком авторитете новых родственных связей в семейном окружении Федора совершенно естественно мог возникнуть вопрос: окажется ли князь, новый член славной семьи, достойным ее героических традиций и способен ли он будет стоять за родину до самой смерти, как это делали отцы и деды? В дальнейшем жизнь Федора покажет, что он тоже храбрый военачальник, но при этом еще дальновидный дипломат: в политику Ярославского княжества он внес вместо жертвенной самоотреченности, характерной для князей первой ярославской династии, новый принцип — благоразумное соглашение с сильнейшей, хотя и иноземной, властью. А на этой основе Федор достиг экономического развития своего княжеского удела. Итак, Федор по самой своей натуре должен был противополагать себя той семье, в которую он пришел.

Но, кроме самой семьи, существовало и ее внешнее окружение. И в этом окружении Федору, несомненно, пришлось встретить немалые трудности: ему необходимо было наладить отношения с приближенными прежних ярославских князей — с их дружиной и боярами. Если новый правитель Ярославского княжества и привел свою дружину из Можайска, то она была, вероятно, меньше дружины ярославской. Между этими дружинами могли возникнуть какие-то трения. Старая дружина, вероятно, не доверяла Федору, стремилась поставить его под свой контроль. Об отношениях ее к новому князю подробно говорит С. М. Соловьев в своей «Истории» [1].

Отношения Федора с ярославским боярством были также натянутыми. Отлучки князя из Ярославля, особенно если они были продолжительными, усиливали могущество бояр и вызывали явное раздражение престарелой княгини Ксении, матери Марии.

Однажды, возвращаясь из подобной поездки (история не сохранила ее даты), Федор не смог войти в столицу своего собственного удела. Ксения и бояре не приняли его, «нелепая словеса глаголаша», заявив, что они не имеют «таковаго обычая», «еже отинуду пришедша приати», хватит-де им сына его как «отечеству наследника». Федору сообщили при этом, что супруга его скончалась и что в нем больше не нуждаются [2]. Икона святых Федора, Давида и Константина (XVI в.), хранящаяся ныне в Ярославском художественном музее, на одном из клейм изображает этот момент с достаточной силой драматизма: княгиня Ксения, стоя на городской стене, отказывает группе всадников во главе с Федором во въезде в Ярославль, а за ее спиной видна фигура боярина, одетого в шубу [3].

Федор не стал прибегать к насильственным мерам против бояр, но только до тех пор, пока был жив его сын Михаил. Вполне возможно, что если бы Михаил продолжал княжить, его отец навсегда ушел бы

[1] С. М. Соловьев. Цит. соч., с. 16—19.
[2] С. Шпилевский. Цит. соч., с. 15.
[3] В. Митрофанов. Описание икон Ярославского музея. Рукопись. 1962—1967

из Ярославля и дальнейшая судьба его сложилась бы как-то иначе. Но Михаил умер, должно быть, еще не став вполне взрослым. И тогда находчивый Федор преодолел сопротивление изгнавшего его ярославского боярства весьма решительным образом. Он испросил у хана татарское войско, а «с ним пришли также многие силы русской земли». Граждане Ярославля сдались ему. Князь вошел в город. «И какие были Федору обиды, он отомстил за них повелением царевым, а татар отпустил с честью в Орду»[1]. К сожалению, дата этого события также неизвестна.

Несомненно, что в Ярославле у Федора были не только враги, но и друзья. Именно поэтому взятие им города военной силой не произвело на людей впечатления вторжения завоевателя. Многие, и даже, по-видимому, большинство ярославцев, обрадовались возвращению своего князя. Ведь Федора уже полюбили в Ярославле, а когда он умер, то там был всенародный плач.

Не указывает ли это на то, что враги Федора были также врагами и его друзей? Можно с достаточной вероятностью предположить, что боярской реакционной верхушке противостоял народ — простой, трудовой, строящий и развивающий свой город. Князь Федор желал, чтобы его удел экономически развивался, и поэтому поддерживал ремесленников и строителей, покровительствовал торговле.

Во все время правления Федора Ярославское княжество благоденствовало. На его территории не велись междоусобные войны, сюда не заходили грабительские татарские орды. Так же спокойно чувствовало себя соседнее, дружественное и родственное княжество Ростова Великого. А это очень много значило в то неспокойное время, когда неизвестно было, что может принести с собой завтрашний день.

Главнейшими добродетелями любого князя в мирные времена правления считались в древней Руси правосудие, благотворительность, благочестие вместе с храмоздательством. Этими качествами Федор отличался в полной мере, так что народ сложил о нем песни, которые пели «калики перехожие» даже до сравнительно недавних дней. Вот отрывок из народного эпоса о Федоре:

Всем он суд правый правил,
Богатых и сильных не стыдился,
Нищих и убогих не гнушался[2].

Следует прибавить к этому свидетельство Жития, согласно которому Федор «Божественным книгам прилежал» день и ночь, много заботился о благолепии церквей, украшал их иконами, снабжал книгами, воздвигнул много новых храмов, часто ездил в Спасский монастырь, где кормил братию и оделял ее милостыней[3].

Итак, Федор встретил в Ярославле семью с иными традициями, чем те, которые он принес с собой. Затем он встретил здесь настороженных, а потом и совсем враждебных бояр. Но он встретил в Ярославле также и большого друга в лице простого народа, который он охранял, которому содействовал в лучших его стремлениях, которым правил благоразумно и который сохранил о нем благодарную память, идущую через века.

Период правления Федора в Ярославле длился 39 лет — с 1260 по 1299 г.

Теперь, после общей оценки деятельности князя Федора в Ярославле, следует более подробно остановиться на некоторых конкретных событиях его жизни. В противоположность относительному внешнему

---

[1] С. Шпилевский. Цит. соч., с. 17—18.
[2] П. Бессонов. Калики перехожие. Ч. I. Вып. 3, М., 1861, с. 785—786.
[3] Великие Минеи-Четьи, сентябрь, стлб. 1267.

спокойствию его княжения, личная жизнь князя изобиловала всякого рода приключениями и опасностями.

В самом начале княжения Федора, в 1262 г., возникла угроза вторжения Орды на Русь. Тогда в ряде городов русских были избиты и изгнаны сборщики ордынской дани. В Ярославле был изловлен некий Зосима, бывший православный монах, перешедший в Орде в мусульманство и начавший в Ярославле пропаганду против христианства. Ярославцы убили Зосиму и бросили его труп на съедение псам. Событие это, так же как и волнения в других городах, не имело, к счастью, тяжких последствий, ибо положение спас великий князь Александр Невский. Он находился в то время в Орде и выступил в защиту русской земли [1].

К числу важнейших событий в жизни Федора относится его ордынская эпопея. Но сначала посмотрим, что же представлял собой Сарай, центр Золотой Орды.

По утверждению профессора В. Баллода, руководившего археологическими раскопками в Сарае в 1922 г., после раскопок, произведенных В. Григорьевым, «прошли три четверти века, и едва ли мы знаем больше о Золотой Орде, чем знал Григорьев. Работы его и других исследователей середины XIX века по-прежнему являются настольными книгами для работающих по изучению Золотой Орды» [2]. И вот что писал археолог В. Григорьев в 1854 г.: «Три века с половиной прошло лишь с тех пор, как меч и политика... Иоанна III нанесли последний удар существованию Золотой Орды.., а мы в настоящее время, как ни бьемся, не можем уже собрать о бывших властителях Руси никаких удовлетворительных сведений... А о столице Золотой Орды, о знаменитом Сарае, мы не знаем даже наверное, к каким бы развалинам могли приурочить это громкое имя» [3].

Известный немецкий путешественник Вильгельм Рубрук посетил Сарай в 1254 г. и назвал его городом «новопостроенным» [4]. Можно думать, что Сарай стал центром Золотой Орды уже в 1261 г. Митрополит Кирилл именно в этом году учредил здесь новую епархию, о чем рассказывает Никоновская летопись [5]. В. Григорьев в 1854 г. приводил слова восточного купца Абульфеда о том, что Сарай был построен Батыем «недавно» [6]. Не оспаривается мнение В. Григорьева о том, что этот город был построен между 1242 и 1254 годами, а именно после того, как Батый вернулся из похода на Венгрию. В связи с этим интересно отметить, что первая монета в Сарае была выбита в 1266 г.

В дни посещения Сарая Абульфедом это был «город великий». Он лежал к северо-западу от Хазарского (Каспийского) моря, на берегу реки Итиль, и представлял собой оживленный транзитный пункт. По свидетельству Ибн-Арабшаха (1389—1450), в Сарае «в короткое время набралась добрая доля ученых и знаменитостей, словесников и искусников», город «сделался сосредоточием науки» [7]. Столица украшалась зданиями.

В 1395 г. Тамерлан, взяв предварительно Астрахань, двинулся к Сараю и обратил его в пепел. Но, видимо, город не был вовсе оставлен жителями. Никоновская летопись повествует, что «Большая Орда была

---

[1] Никоновская летопись (ПСРЛ, т. X—XI, с. 143); Воскресенская летопись (ПСРЛ, т. VII, с. 162, 163).

[2] Проф. В. Баллод. Старый и Новый Сарай, столица Золотой Орды. Казань, 1923, с. 3.

[3] Там же.

[4] Путешествие в восточные страны Вильгельма де Рубрука в лето благодати 1253 (перев. на русск. яз. Малеина). СПб., 1911, с. 99.

[5] ПСРЛ, III, с. 41.

[6] В. Григорьев. О местоположении столицы Золотой Орды — Сарая. СПб., 1854, с. 1—2.

[7] Там же, с. 6.

порушена» Иоанном III и бывшие правители Орды стали жить в Астрахани [1]. А по словам Казанской летописи, при Иоанне же III князь Василий Ноздреватый разорил «юрту Батыеву». По свидетельству путешественника Палласа, в XVII в., при царе Михаиле Федоровиче, для застройки русскими людьми Астрахани использовался кирпич сломанных в Орде ханского дома и ханской мечети [2].

Однако произведенные в новое время археологические раскопки на месте золотоордынской столицы дали следующую картину. Были обнаружены следы керамических мастерских, кирпичного завода, зернохранилищ. Среди находок оказались бусины, печати, куски мрамора, медные, серебряные и золотые римские, арабские, русские монеты, кремневые и бронзовые стрелы, браслеты, перстни, серьги, фигурки людей, чаша, кувшины, светильники, некоторые золотые вещи из обихода. Найдены были также следы колодцев, водопроводные трубы, гробы, обитые серебром, медные слитки, которые позволили предположить, что здесь существовали литейные заводы. Сохранились следы оборонительных стен, рвов, широких улиц и площадей, прудов некрополя... Всё это свидетельствует о том, что Золотая Орда была действительно «золотой», т. е. богатой. Профессор В. Баллод писал: «Откопанные нами памятники архитектуры еще раз подтверждают, как технически хорошо оборудованы и благоустроены были жилые дома золотоордынского города. Прекрасные полы и любопытная система отопления свидетельствуют о чистоте, тепле и уюте. Какой дивный вид должны были иметь дома и дворцы, облицованные изразцами и расписанные пестрыми узорами... Это явно крупнейший культурный центр Золотой Орды, заводы и мастерские которого поистине могли снабжать всё государство всем, что было нужно народу, решившему сбросить с себя облик дикаря и варвара» [3].

Интересно рассмотреть, каково было государственное и административное устройство Золотой Орды. По мнению историка В. Л. Егорова, «изучение структуры Золотой Орды позволяет более четко определить не только причины раздиравших ее изнутри противоречий, но и те приемы, которые использовала русская дипломатия в своем стремлении ослабить ненавистный гнет и накопить силы для избавления от него» [4].

В 1235 г. состоялся курултай (съезд) кочевников-монголов, на котором было решено направить на Запад силы с завоевательскими целями. И уже через год в прииртышских степях собралась огромная армия, возглавляемая внуком Чингисхана — ханом Бату. Через шесть лет полчища кочевников вернулись с берегов Адриатического моря и расположились в причерноморских и прикаспийских степях. Их государство даже не имело единого названия. Его именовали то Северной Татарией, то империей татар, то улусом Джучи, то Дешт-и-Кыпчаком, то улусами Бату, то Берке и Узбека, то страной Каманов. Собственно Золотой Ордой было правое крыло улуса Джучи, называлось оно Ак-Ордой.

Поездки русских князей в Золотую Орду именовались сначала просто поездками «в татары к Батыеви», а возвращение — возвращением «ис татар». Название же «Орда» впервые появилось у нас в Лаврентьевской летописи лишь в 1257 г., а «Золотая Орда» — и того позже, в конце XVI в. Откуда же произошло это название? По свидетельству

---

[1] ПСРЛ. VII, с. 210.

[2] П а л л а с. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Ч. III. Перев. Зуева. СПб., 1788, с. 143.

[3] В. Б а л л о д. Цит. соч., с. 61—62.

[4] В. Л. Е г о р о в. Государственное и административное устройство Золотой Орды. «Вопросы истории», 1972, № 2.

путешественников тех дней, в Орде стоял шатер, так и называвшийся «золотым». Он был «разукрашенным и диковинным» (Ибн-Батута). Деревянные прутья были окованы листами золота. Стоявший посредине престол из дерева весь был обложен серебряными, но позолоченными листами и усеян драгоценными каменьями, а ножки его были из серебра.

Образ правления в Орде был самым деспотическим. Исторические источники категорически констатируют, что ханы имели «изумительную власть над всеми», как говорится об этом в «Путешествиях в восточные страны Карпини и Рубрука», посетивших Золотую Орду в середине XIII в. По свидетельству Карпини, никто не имел права сказать о чем-либо: «это мое», ибо всё принадлежало властителю — люди, скот, имущество. Структура государства копировала устройство монгольской армии, а порядки в ней были самые жестокие.

По окончании монгольских завоеваний захваченные земли были поделены на четыре улуса — крупные административные единицы, во главе которых стояли ханы. А верховным правителем империи был каан, базировавшийся в Каракоруме. Он утверждал ханов и русских князей. Сюда шла определенная часть награбленного и собранной дани. Каан направлял на Русь своих слуг для переписи здешнего населения и взимания с него дани. Золотоордынские ханы выбивали на своих монетах имя каана. Но с началом правления Менгу-Тимура (1266 г.) он начал чеканить монеты с своим именем.

Вся территория Орды делилась на еще более мелкие административные единицы, которые возглавлялись крупными феодалами, обладавшими всей полнотой исполнительной и судебной власти. Существовали и две высшие государственные должности — беклярибек (бек над беками) и везир. Беклярибек был одновременно и главнокомандующим армией (таковым был, например, Мамай), и своего рода министром иностранных дел: он ведал дипломатическими сношениями с другими государствами. Везир же занимался финансами, налогами, экономикой и внутриполитической жизнью государства.

Во главе каждого города стоял начальник. Главной опорой власти верховного правителя были представители крупной кочевой аристократии. Хан оделял их земельными владениями: например, Бату принадлежали все лучшие земли Нижнего Поволжья. Крупные феодалы выделяли из своих уделов землю тысячникам, или темникам (их было до семидесяти), а те в свою очередь — нижестоящим чинам. Воинам же принадлежала лишь их военная добыча.

Ханы взимали как внутренние налоги, так и дань с покоренных народов. Постепенно у Орды завязывались дипломатические отношения с другими государствами; надо было организовывать и внутренний рынок, наладить чеканку собственных монет, а также организовать снабжение многотысячных орд кочевников изделиями ремесел. Это требовало создания городов, для чего использовалось огромное количество пленных — бесплатной рабочей силы.

В свете всего этого князь Федор Черный сознавал необходимость жить в мире с Ордой. С целью установить добрые отношения с ней и тем оградить свое княжество от татарского разорения он поехал к хану. Миссия эта была аналогична той, какую выполнил перед своей смертью святой князь Александр Невский. Правда, Александр добился, чтобы зависимость его от Орды заключалась только в уплате дани, а поставлять Орде войско он отказался. Не исключено поэтому, что смерть его после такого отказа последовала от медленно действующего отравления.

Федор же не мог и думать о подобном отказе. Он был вынужден явиться в Орду со своим войском и сражаться вместе с татарскими войсками против ясов (аланов) на Кавказе и камских болгар. Поход

на ясов датирован летописцами 1277 г. Летописцы же говорят, что и в следующем году Федор и другие русские князья ходили с татарами на войну [1]. Если принять мнение С. М. Шпилевского о том, что пребывание Федора в Орде закончилось к 1276 г., то указанные походы будут свидетельствовать о том, что «отношения Федора к татарам продолжали оставаться наилучшими и после возвращения царского зятя в Ярославль» [2].

Успехами своих походов совместно с татарами Федор, несомненно, отвлекал внимание ордынского хана от русских пределов. И именно в этом можно усматривать его княжеское служение родине в грозное для нее время.

Федор был талантливым военачальником. Вероятно, его выдающимися военными успехами и объясняется то, что он более всех других русских князей выдвинулся перед ордынским троном. Мужество Федора, его красота и, по всей вероятности, умные речи и вежливое обхождение заставили ордынского хана и его жену полюбить русского князя. Так во всяком случае рассказывается в Житии Федора, написанном Антонием. Согласно этому Житию, князь Федор «всегда предстоял у царя и подавал ему чашу». В особенности он понравился ханше, и она возымела намерение отдать Федору в жены свою дочь.

Федор оказался непоколебимым. Служа хану, он, однако, не шел у него на поводу. Твердо хранил он свою веру и нравственные убеждения. Святой князь заявил, что он уже женат и что его вера запрещает ему брать себе вторую жену. Житие Федора повествует далее: «...Царица же паки сугубо любяше его и царю безпрестани глаголаше, еже бы дщерь свою выдати в супружество за него» [3]. Узнав об окончательном отказе Федора, ханша «вельми печаловаше о сем» [4].

Ответ Федора, однако, был уважен ханом и не вызвал его гнева. Это показывает, как удивительно сочеталась у Ярославского князя твердость убеждения с тактичностью. Примечательно, что отказ подчиниться воле ханского двора не вызвал конфликта, хотя приблизительно в то же самое время князь Рязанский Роман принял мученический венец за свою веру от того же самого хана Менгу-Темира, которому служил Федор [5].

Вскоре после отказа от брака Федор вернулся в Ярославль, и тогда произошел описанный выше его конфликт с боярами, заставивший русского князя вернуться в Орду. Теперь Федор знает, что жена его Мария Васильевна скончалась и он может жениться второй раз.

Ханша усилила просьбу к хану отдать их дочь Федору в жены. Теперь хан, как говорит Житие, не хотел этого, так как Федор был его улусником. Наконец, он уступил мольбам ханши. Федор настоял на том, чтобы дочь хана была крещена. Житие так рассказывает об этом. Федор твердо заявил: «Аще крестится дщи твоя, то не отрицаюся пояти ю за себе по христианскому закону церковному». Ханша сказала повелителю Орды: «О царю, аз убо от многа времени желаю, дабы дщи наша веровала в Господа Бога». И хан коротко заключил этот разговор: «Буди тебе, якоже хощеши» [6].

Надо сказать, что в то время в ордынской столице было очень просто крестить иноверную, так как там с 1261 г. существовала право-

---

[1] С. Шпилевский. Цит. соч., с. 27.

[2] Там же. Следует отметить, кстати, что, согласно летописям, Федор в 1276 г. участвует в погребении Василия Ярославича, князя Костромского, а в 1278 г. в Ярославле выдает замуж свою младшую дочь.

[3] Служба и житие благоверного великого князя Федора Смоленского и Ярославского. Библиотека Академии наук СССР, № 17. 12. 12, л. 16—17.

[4] Там же.

[5] А. В. Карташов. Очерки по истории Русской Церкви. Т. I, с. 184—185.

[6] См. цит. службу и Житие князя Федора.

славная епархия и был епископ Феогност, носивший титул Сарайского и Переяславского (имелся в виду южный Переяславль)[1]. Кроме того, на Сарайского епископа были возложены «внешние сношения» с православными Церквами Византии, и он был лицом близким к ханскому двору и нередко передвигался вместе со ставкой хана. В Сарае были православные храмы и священники.

Однако ордынский хан захотел обставить женитьбу Федора более торжественно и придать этому событию возможно более широкую огласку. Повелитель Орды пошел на акцию удивительной дипломатической вежливости, которая поразительно и очень приятно контрастирует на общем историческом фоне той эпохи, эпохи варварских нашествий, феодальных раздоров и массовой гибели культурных ценностей. Хан, как говорит Житие Федора, сам взял на себя ходатайство перед Константинопольским патриархом относительно разрешения брака Федора с его дочерью. С этой целью хан отправил в Константинополь специальное посольство во главе с епископом Сарайским Феогностом. Известно, что епископ Феогност трижды ездил в Константинополь (около 1275 г., в 1276 и в 1279 гг.) либо с дипломатической миссией, либо для участия в церковных соборах. Возможно, что в одну из этих поездок Феогност уладил вопрос о второй женитьбе князя Федора[2].

Патриарх дал разрешение на брак при непременном условии принятия дочерью хана христианской веры[3]. Во святом крещении татарская царевна была наречена Анною. Состоялся брак ее с Федором, и князь еще долгое время жил в ордынской столице, где у него от Анны родились сыновья Давид и Константин.

Породнившись с ханом, князь Федор приблизился к нему еще более. Если прежде он только стоял при хане во время его трапез и подавал ему чашу (а это было функцией весьма доверенного лица), то теперь хан относится к Федору, как к своему сыну: часто сажает его с собой за стол, возлагает венец на его голову, одевает в свою порфиру, устраивает ему прекрасный дворец, окружает его славой и богатством, дает ему на содержание 36 городов, в том числе Казань, Чернигов, Болгары, Куманы, Арск и другие.

Живя в Орде, Федор не терял времени напрасно. Его самоотверженное служение родине здесь, в логове поработителей русского народа, продолжалось. Выше было уже отмечено, как Федор-военачальник отвлекал ордынские силы от русских земель. Теперь, в мирное время, используя родственные связи с ханом, он намного усилил русское влияние на татарскую Орду. Житие свидетельствует, что Федор распространял здесь христианство, построил несколько храмов, покровительствовал русским людям, которые по тем или иным причинам приезжали в Орду, а то и жили здесь.

Казалось бы, новое счастье пришло к Федору. Однако он оставался русским князем, русским патриотом. Когда из Ярославля пришла весть о смерти сына его Михаила, он отпросился у хана домой. Хан дал ему ярлык на Ярославское княжество и проводил с большой честью.

О втором прибытии князя Федора в Ярославль и его торжестве над врагами — боярами было уже рассказано выше. Теперь остается сделать попытку уточнить, какие годы провел Федор в Орде и какой именно хан сделал его своим зятем. Первоисточники, к сожалению, не дают прямого ответа на этот вопрос. Они называют только имя хана Менгу-Темира (занимавшего трон в Золотой Орде с 1266 по 1280 г.), как призвавшего русских князей, а в числе их и Федора, к себе на воен-

---

[1] Подробнее об истории этой епархии см.: Н. А. Соловьев. Сарайская и Крутицкая епархии. «Чтения в Обществе истории и древностей Российских», 1894, кн. III.

[2] Великие Минеи-Четьи, под 19 ентября, стлб. 266.

[3] А. Н. Насонов. Монголы и Русь. М., 1940, с. 46—47.

ную службу. Поэтому проще всего было бы заключить, что за Федора была выдана дочь именно Менгу-Темира.

Однако Н. М. Карамзин в своей «Истории государства Российского»[1] пишет, что за Федора была выдана дочь Ногая. Ногай в 1273 г. женился на христианке Евфросинии, незаконной дочери византийского императора Михаила Палеолога. О том же пишет и А. Н. Насонов[2]. Карамзин полагал, что крестить дочь христианки было легче, чем дочь мусульманина.

Но Ногай не был ханом. Он был выдающимся ордынским полководцем, сначала темником (т. е. начальником десяти тысяч воинов), а потом — главой почти самостоятельной орды, кочевавшей около Азовского моря и в низовьях Днепра. Это был не только влиятельный вельможа, но и интриган, сместивший, после Менгу-Темира, несколько ханов на ордынском троне.

Как пишет С. М. Шпилевский, ордынскую эпопею Федора можно было бы отнести к периоду между 1281 и 1292 гг.[3] В пользу этого варианта говорит то, что именно в этот период русские летописи как будто молчат о Федоре. Но сам Шпилевский придерживается другого варианта. По его авторитетному мнению, вся ордынская эпопея Федора закончилась до 1276 г., когда этот князь, как указано выше, впервые упоминается в исторической летописи. Тогда следует, что тестем Федора был не темник и глава кочующей орды Ногай, а глава центрального правительства — хан Менгу-Темир[4]. Сказание не называет по имени ордынского правителя — тестя Федора, но большинство русских историков признаёт таковым именно Менгу-Темира[5].

В пользу более ранней даты пребывания князя Федора в Орде Шпилевский приводит, главным образом, то соображение, что появление его в Орде человеком молодым более соответствует впечатлению, произведенному им своей красотой. Шпилевский ссылается на исследование Н. С. Голицына, в котором говорится, что Федор мог получить на содержание тридцать (и даже более) городов не от только что начинавшей свое существование Ногайской орды, а от хана Большой (Золотой) Орды, т. е. Менгу-Темира[6]. К тому же следует отметить, что эти города в подавляющем своем большинстве (собственно, кроме Чернигова, относящегося к ногайским владениям) расположены были на территории Большой Орды.

Предположение Шпилевского кажется гораздо более вероятным и для подкрепления его можно высказать следующие соображения.

а) В период времени до 1276 г. Федор так же не упоминается в русских летописях, как и в период с 1281 по 1292 г. Следовательно, с этой стороны второй вариант не имеет преимущества перед первым. Но он имеет тот недостаток, что оставляет Федору слишком мало времени для жизни с новой семьей в Ярославле — всего семь лет до его кончины (в 1299 г.). По первому, более раннему варианту, новая семья живет с Федором в его уделе не менее двадцати трех лет. Такой срок был бы вполне достаточен, чтобы ярославцы привыкли к новой семье Федора и признали ее авторитет.

Необходимо также отметить, что утверждение, будто с 1281 по 1292 г. Федор вовсе не упоминается в источниках, не точно. Оно верно только по отношению к летописям. Документальные же материалы, в частности, грамоты, говорят о другом. Так, например, в них есть свиде-

---

[1] Т. IV, с. 70.
[2] А. Насонов. Цит. соч., с. 18.
[3] С. Шпилевский. Цит. соч., с. 18.
[4] Там же, с. 18—20.
[5] Там же, с. 19.
[6] Там же.

тельства, что в 1284 г. Федор был в Смоленске, где заключил торговый договор с рижскими немцами [1].

б) Н. М. Карамзин, когда пишет: «Вероятно, Федор был зятем не Менгу-Темира, а Ногая, женатого на христианке и не хотевшего принять веры магометанской» [2], — ошибается в том, что Ногай не принял ислама. В арабской летописи Рукнеддина Бейбарса [3] указывается, что около 1271 г. Ногай принял ислам и за это удостоился от египетского султана письма, содержащего «обильную долю признательности и прекрасное благовоние похвалы». В этом письме Ногай называется «высокоставленным, родовитым, воинствующим во славу господа своего, озаренным светом солнца своего, сокровищницей мусульман» [4].

в) В арабских летописях, приведенных у В. Тизенгаузена, торжественно сообщается о каждом золотоордынском правителе или крупном сановнике, принявшем ислам (среди них — Берке, Ногай, Туда-Менгу, Узбек), но не говорится о принадлежности к исламу Менгу-Темира. По-видимому, этот хан, поддерживавший, как и другие ханы Золотой Орды, активные сношения с мусульманским Египтом, сам не был мусульманином. Отсюда следует, что христианский брак его дочери с Федором не мог встретить препятствий с религиозных позиций.

г) Житие Федора указывает на очень активную роль ханши в деле второго бракосочетания Федора. Кто же была эта ханша?

В арабских рукописях [5] мы находим упоминание о весьма деятельной и влиятельной Джиджекхатуни, жене Менгу-Темира, которая «правила государством во время мужа своего[6] и в царствование Туда-Менгу» [7]. Естественно предположить, что она и была тещей Федора. Время ее «правления», т. е. активного влияния на политику ханов Золотой Орды, больше, чем время владычества ее мужа Менгу-Темира. Это обстоятельство несколько расширяет возможные рамки даты второй женитьбы Федора и тем самым увеличивает вероятность того, что Федор женился на дочери Джиджекхатуни и Менгу-Темира.

д) Весьма существенным доводом в пользу того, что Федор был зятем именно Менгу-Темира, является политика князя по возвращении его в Ярославль. Федор поддерживает здесь, на Руси, в борьбе за старшинство того князя, который получил ярлык на великое княжение от центрального правительства Орды, а именно — Андрея Александровича, сына Александра Невского, а не Дмитрия Александровича, которого поддерживал Ногай. Если бы Ногай был тестем Федора, а значит — и его покровителем, то для Федора было бы естественным и на Руси ориентироваться на политику Ногая.

е) Судя по Житию, составленному Антонием, Федор имел в Орде резиденцию не где-нибудь, а в ее столице — Сарае, владел там дворцом и действовал очень активно, покровительствуя русским, строя храмы, поддерживая связь с епископом Сарайской епархии. Совершенно ясно, что в совсем дикой кочевой ногайской орде Федор все это не мог бы делать.

ж) Весьма вероятно, что Федор имел широкие политические взгляды и планы. Князь-патриот того времени, каким был Федор, не мог не задумываться об общих судьбах Руси. Думается, что судьбы эти Федор связывал с Ордой, предполагая найти разумный путь во взаимоотношениях с нею именно в ее столице, а не среди кочевьев Ногая.

---

[1] Смоленские грамоты XIII—XIV вв. М., 1863, с. 66.

[2] Н. Карамзин. Цит. соч., т. IV, с. 70.

[3] Рукнеддин Бейбарс Эльмансури Эльмысри умер в Каире 4 сентября 1325 г.; его не следует путать с султаном Рукнеддином Бейбарсом.

[4] В. Тизенгаузен. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. СПб., 1884, с. 102.

[5] Там же.

[6] 1266—1280 гг.

[7] 1280—1287 гг.

Следует сказать несколько слов о новой семье Федора.

Вчерашняя мусульманка, а ныне православная княгиня Анна по прибытии со своим мужем — князем Федором — в Ярославль была принята здесь, как родная. Она оказалась глубоко религиозной православной женщиной, занималась благотворительностью, построением и благоукрашением храмов. Еще сейчас в Ярославле рядом со Спасо-Преображенским монастырем, чуть ниже по реке Которосли, стоит каменный храм в честь святого архангела Михаила, построенный Анной на месте древней деревянной церкви (свой теперешний вид он получил в XVII в.).

Старший сын княгини Анны — Давид — княжил в Ярославле с 1299 по 1321 г., продолжая вторую династию Ярославских князей, основанную Федором. Второй ее сын — Константин — не занимался политической деятельностью и история не сохранила даже даты его смерти.

Теперь обратимся к событиям после возвращения Федора из Орды

Случилось так, что исторические обстоятельства в этот период благоприятствовали развитию деятельности и расширению влияния князя Федора на Руси. Один за другим умерли его братья, поочередно княжившие в Смоленске[1]: в 1278 г. — Глеб Ростиславич[2], а через год — Михаил Ростиславич[3]. Смоленское княжество, как вотчина, переходит к Федору[4]. Переход Смоленска в руки Федора был неожиданным и во всяком случае неприятным для его племянников, проведших свою жизнь в Смоленске с самого детства и смотревших на этот город как на свой собственный. В особенности недовольны должны были быть сыновья старшего брата — Роман и Александр Глебовичи.

За дальностью расстояния и множеством дел в Ярославском княжестве Федору трудно было управлять Смоленским уделом лично, и он ставил там своих наместников, выбирая их из среды своих племянников. По-видимому, неплохо сложились у Федора взаимоотношения с младшим племянником — Андреем Михайловичем[5], но старший племянник — Роман Глебович — в 1285 г. напал на Смоленск, намереваясь отобрать его у дяди, однако не смог это сделать, а только лишь поджёг пригород и ни с чем вернулся восвояси[6]. Позже Федору удалось заключить мир с этим племянником и сделать его смоленским наместником. Однако третий племянник — Александр Глебович — в 1297 г. «взял лестью княжение смоленское под дядей своим»[7]. В следующем, 1298 г. князь Федор во главе большого войска двинулся к Смоленску. За Смоленск ему стоило биться не только для того, чтобы восстановить пределы своих владений, но и для того, чтобы в нем, как и прежде, жизнь шла по прогрессивному руслу, в направлении расширения политических и экономических связей с внешним миром. Известно, например, что еще в 1284 г. в целях развития торговли Федор заключил с Рижским епископом Мейстером и немецкими ратманами договор о свободной торговле и беспрепятственных сношениях между Смоленском и Ригой[8].

Однако отвоевать Смоленск Федор не смог. Соединения двух княжеств — Смоленского и Ярославского, которое, как пишет С. М. Соловьев, могло бы повести к важным последствиям для Северной Руси, не получилось[9].

---

[1] Профессор В. О. Ключевский называет Смоленск «срединным членом семьи старших волостных городов» (цит. соч., с. 58).

[2] Никоновская летопись, с. 155.

[3] Там же, с. 157.

[4] По Никоновской летописи это произошло в 1279 г., по Воскресенской — в 1280.

[5] Смоленские грамоты, с. 66.

[6] Лаврентьевская летопись, ПСРЛ, т. I, стлб. 482.

[7] Суздальская летопись. Там же, стлб. 528.

[8] Смоленские грамоты, с. 62—63, 66.

[9] С. Соловьев. Цит. соч., с. 198—199.

Горе и трудности, встреченные Федором на родной Руси, не ограничились одной лишь длительной, но неудачной борьбой за Смоленск. Ему пришлось участвовать и в тяжелых междоусобных войнах. К чести его надо сказать, что он никогда не был их зачинщиком. Он являлся со своим войском на помощь тому, кого считал юридически правым. А юридическое право на княжение в те времена давал ханский ярлык.

Так, в свое время ярлык от хана получил князь Андрей Александрович, сын Александра Невского. Но, приняв ярлык, Андрей нарушил право старшинства, принадлежавшее старшему сыну Новгородского князя — Дмитрию. Конфликт между «старшинством» и «ярлыком», в котором Федор стал на сторону последнего, вызвал междоусобные войны. Ярославский князь в течение этих междоусобных войн, длившихся с перерывами с 1281 по 1294 г., оставался верным Андрею.

Междоусобица тяжелым бременем легла на плечи населения Северной Руси. Самыми страшными годами этой борьбы были 1281 и 1293 гг.

В 1281 г. к Андрею под Муром собрались князья: Федор Ярославский, Михаил Стародубский, Константин Ростовский, а татары присоединились к ним[1] и, как пишет Н. М. Карамзин, «напомнили России время Батыево. Муром, окрестности Владимира, Суздаля, Юрьева, Ростова, Твери до самого Торжка были разорены ими... Переславль хотел обороняться и был ужасным образом за то наказан: не осталось жителя, который не оплакал бы смерти отца или сына, брата или друга... В Рождество Христово церкви стояли пусты; вместо священного пения раздавались в городе плач и стон. Андрей, злобный сын отца, столь великого и любезного России, праздновал один с татарами»[2].

В 1293 г. произошло почти то же самое. Поход татар, воспользовавшихся раздорами между русскими князьями, известен под именем нашествия Дюденской рати[3]. Н. М. Карамзин пишет: «Муром, Суздаль, Владимир, Юрьев, Переславль, Углич, Коломна, Москва, Дмитров, Можайск и еще несколько других городов были ими взяты, как неприятельские... Татары взломали даже медный пол собора Владимирского»[4].

Наконец, между князьями Андреем и Дмитрием был заключен мир, а татары вернулись домой с богатой добычей.

В тяжелой братоубийственной войне главная ответственность падала на Андрея. Но уклониться от этой войны князь Федор по своему положению, как вассал Андрея, и по условиям времени не мог. Примирить князей дипломатическими средствами он также был не в состоянии, поскольку не обладал всероссийским авторитетом; он был фигурой меньшего масштаба.

Но, несмотря на то, что князь Федор не стал крупной фигурой в русской истории, он оказал большое влияние на ее общий ход. Его значение заметно превосходит то, какое мог иметь всего лишь удельный князь. Своей жизнью и деятельностью Федор показал убедительный пример поборника истины, выходящий далеко за узкие рамки его собственного удела.

Но подробнее об этом позже. А теперь следует рассказать о последних днях жизни князя Федора и его кончине.

Святой князь Федор до конца своей жизни был глубоко верующим православным человеком и старался жить в соответствии с верой. Он любил предаваться искренней молитве, любил строить храмы, украшать иконы, собирать книги, делал много добра людям, особенно посредством благотворительности. И если для единства Руси Федор поддержи-

---

[1] Обладатель ханского ярлыка, как известно, имел право пользоваться силой татарского войска.

[2] Н. Карамзин. Цит. соч., т. IV, с. 82.

[3] Дюдень, по Карамзину, был братом золотоордынского хана Тохты.

[4] Н. Карамзин. Цит. соч., с. 88.

вал князя Андрея или какого-либо другого князя, обладавшего ханским ярлыком, и при этом проливал людскую кровь, то такой вынужденный компромисс между временной политикой и вечной правдой не мог не смущать его совести. Да и ежедневные суды и другие административные действия князя не проходили бесследно для его души. Он чувствовал необходимость очистить себя от всей этой косности и неправды покаянием и полностью отрешиться от мирских дел.

Но в то же время Федор сознавал, что он — князь и является им не без воли Божией, что мирская власть, с которой связано так много суеты, дана ему свыше как орудие деятельности для пользы государства. А поэтому уйти со своего поста Федор считал себя не вправе до тех пор, пока в нем еще были силы. Лишь болезнь и близость смерти могли помочь ему осуществить давнее духовное желание.

И вот через год после того, как Федор в битве с Александром Глебовичем пытался вернуть себе Смоленск, физические силы покинули его [1].

В пятницу, 18 сентября 1299 г., в совершенно необычное время в три часа дня — граждане Ярославля были встревожены звоном всех колоколов Успенского собора, что на княжем дворе. Всё население поспешило на княжий двор: «стечеся весь град от мала возраста и до велика, мужеск пол и женеск и до съсущих младенцев».

Скорбь о болезни князя Федора и его скорой кончине была поистине всенародной: «бысть плач неутешим, ови убивахуся на землю, а инии о мост градный и не бе слышати гласа поющих от вопля и крнчания людского».

Больного князя положили на носилки и понесли «через весь град в монастырь Святаго Спаса». Здесь, в притворе монастырского храма, его встретил игумен монастыря. «Припад» к князю, он стал задавать ему обычные вопросы, положенные церковным уставом перед началом монашеского пострижения. Обеты, произнесенные Федором в ответ на вопросы игумена, были глубоко искренними [2]. Об этом свидетельствуют слова, сказанные князем после ответа на вопрос о готовности вступить в новую жизнь: «Рад всею душею, Владыко и Творче мой, — воскликнул он, — работати Тебе в житии сем!» Князь был готов к монашеству не на один день, но усердно желал подвизаться в нем и далее, если Бог продлит жизнь его.

После того, как были даны обеты, наступил момент самого пострижения. Но священнодействие прервалось. По просьбе князя, вызванной, вероятно, требованиями его совести, и с согласия игумена, Федора вынесли из притвора во двор монастыря. Осенний день, должно быть, уже клонился к вечеру. Началось трогательное прощание каждого ярославца со своим любимым князем. «И исповедаяся (князь) пред всеми, — говорит Житие, — еже согреши к кому, или нелюбие подержа на кого, и кто к нему согреши и враждова нань, всех благослови и прости, и во всем винна себе сотвори пред Богом и человеки». Долго продолжалось это трогательное прощание.

---

[1] Изложение событий, сопутствовавших кончине князя Федора, сделано по книге «Великие Минеи-Четьи, собранные всероссийским митрополитом Макарием» (СПб., 1869, сентябрь, дни 14—22, стлб. 1255—1257).

[2] Согласно чину монашеского пострижения, от желающего принять монашество требуется произнесение и исполнение трех обетов: обета послушания, обета целомудрия и обета нестяжания. Характерной стороной обряда является то, что принимающий монашество сам подает игумену ножницы (в знак добровольности), а тот остригает немного его волос (в знак отвержения самоволия). К совершенному монашеству, которое в церковной терминологии называется «великим ангельским образом», или «схимой», ведут две подготовительные степени: первая — рясофор (принявший его называется «новоначальный») и вторая — «малый ангельский образ», или «мантия». Впрочем, обе эти степени необязательны. В древности пожилых людей обычно постригали сразу в схиму. Именно эту степень монашества принял в ярославском монастыре князь Федор. Такое заключение вытекает из текста его Жития.

Но вот Федор призвал к себе княгиню Анну и сыновей своих Давида и Константина. Наставляя их жить в мире и взаимной любви, умирающий князь говорил: «Вы же, благороднии сынове мои, плод чрева моего, Бога бойтеся, и страх Его имейте пред очами вашими выну, и святых церквей не отлучайтеся; святители же и весь освященный монашеский чин чтите и любите, и по ученню святых Писаний внимайте и творите, старейшин чтите, и меж себе в мире и любви жительствуйте, чуждаго же стяжания похитити не желайте, убогих милуйте, беспомощным помогайте, матери своей достойную честь воздавайте; да аще послушаете мене, будете долголетни на земли и Царствия Небеснаго сподобитеся» [1].

Между тем, наступила ночь. Федор заметно ослабел. С монастырского двора его внесли в помещение, расположенное рядом с храмом. Здесь князь попросил игумена довершить пострижение его в схиму, что и было исполнено.

Когда перевалило за полночь, новопостриженный схимник Феодор (теперь уже можно назвать его по-славянски) попросил, чтобы его оставили наедине с игуменом и монахами. Около двух часов ночи «*начаша клепати утреннюю*». *Напутствованный Феодор безмолвно лежал* на своем монашеском ложе. «Начинающим же им третью славу псалтири» (т. е. незадолго до богослужения), он осенил себя крестным знамением и «успе».

И тотчас «начаша звонить во все колоколы, и снидеся народа множество бесчисленное». Благолепен был вид схимника в гробу. Житие повествует: «Чюдно бе зрети блаженнаго на одре лежаща, не яко умерша, но яко жива суща: светляшеся лице его, яко солнечным лучам подобитися, честны́ми сединами украшено, показуя душевную его чистоту и незлобивое сердце».

По совершении погребальных молитв гроб с телом Феодора был поставлен в Преображенском соборе монастыря, но не был закрыт. В этот гроб впоследствии положили и тела сыновей Федоровых — князей Давида († 1321) и Константина (год смерти его неизвестен). Как уже говорилось, в 1463 г. все трое князей были канонизованы Русской Церковью. Некоторые подробности предшествовавших этому событий сохранились у летописца [2] и в посланиях Ивана Грозного [3].

Давая общую оценку деятельности князя Федора и его значения для русской истории, следует прежде всего подчеркнуть, что он принадлежал к числу тех князей-патриотов, которые заботились о благе всей Руси, боролись за ее целостность, за ее экономическое и духовное развитие, за ее будущее. Весь свой талант опытного администратора и дипломата князь Федор направлял на сохранение русской земли и ее священных традиций от посягательств извне. Даже в то трудное время, когда святой князь был вынужден находиться в Орде, он во всем поддерживал русских, покровительствовал им и, мало того, оказывал благотворное влияние на самих ханов. Ему удалось достичь татаро-русского сосуществования как в личной семейной жизни, так отчасти и в гражданской жизни его уделов.

---

[1] Цит. по: Архим. Владимир. Житие святых благоверных князей Феодора и чад его Давида и Константина, Ярославских чудотворцев. Изд. 2-е. СПб., 1895.

[2] Архим. Владимир. Цит. соч., с. 5—6.

[3] Послания Ивана Грозного. М., 1951, с. 122.

Профессор В. Д. САРЫЧЕВ (Москва)

О ПОЧИТАНИИ БОЖИЕЙ МАТЕРИ*

«По страху нам удобнее бы хранить молчание, ибо оно безопасно, и мы немощны в достойном восхвалении Пресвятой Девы» — таков приблизительный смысл одного из песнопений Православной Церкви; и далее возносится прошение: «Но Ты, Матерь, Сама даруй нам и силу по нашему усердию».

Этими мыслями святого Иоанна Дамаскина кратко выражается православное отношение к Божией Матери — величайшее благоговение и вера в Ее спасительную помощь.

«Страх» в богословии о Пресвятой Деве вызывается прежде всего величием Ее, как Матери Самого Господа, вследствие чего Церковь признаёт Ее высочайшим из всех тварных существ и ублажает Ее как Честнейшую херувимов и Славнейшую, без сравнения, серафимов. Потому так употребительны в Православной Церкви молитвы благоговейного восхваления Богоматери, — известные христианскому дитяти с начального проявления дара слова и ставшие повседневными, — «Богородице Дево, радуйся, Благодатная Марие...» и «Достойно есть яко воистину блажити Тя, Богородицу...»: первая — сложенная из приветственных слов архангела Гавриила и праведной Елисаветы (Лк. 1, 28, 42—43) и вторая — по церковному преданию, также возвещенная ангелом.

Почти вся жизнь Пресвятой Богородицы проходит в таинственном сокрытии от людей. Сам Господь наш Иисус Христос и Его апостолы ничего не говорят о славе Богоматери, предоставляя Ее прославление последующему времени. До IV в. не находится какого-либо указания о жизни Богоматери после Вознесения Ее Сына. Соответственно отсутствуют и прямые свидетельства о Ее почитании в первые века христианства.

«Для неверия и рационализма это является достаточным основанием к отрицанию этого почитания, — пишет протоиерей Сергий Булгаков. — Но для благоговейного постижения и веры ясно, что мы имеем дело с особым, таинственным изволением Провидения, предоставившего почитание Пресвятой Девы с в о б о д н о м у, несвязанному «историей» вдохновению, вере и любви. Замечательная черта в этом деле та, что почитание Богоматери является с какой-то аксиоматической очевидностью, внедряется с неодолимой силой в христианском сердце в меру его воцерковления; вместе с его возрастанием, степенью его определяется какая-то мера церковности».

Несомненно, что почитание Богоматери было изначала христианства. «Се, отныне ублажат Мя вси роди», — изрекла Матерь Божия (Лк. 1, 48). «Это не простое слово радости, — говорит митрополит Московский Филарет, — не гадание, случайно получившее вид предчувствия, но пророчество в самом точном смысле этого слова, глагол Духа Святого в устах Марии, изъявление определения и изволения Божия о Ее судьбе и о нашей к Ней обязанности».

Изначальность почитания Богоматери подтверждается обстоятельствами опровержения ереси Нестория, выявившими Ее значение в церков-

* Тема и размер статьи обусловлены просьбой секретариата Ассоциации Англиканских и Восточных Церквей для возможного опубликования в бюллетене «Eastern Churches News Letter». — *В. С.*

ном веровании, а также постоянным Ее прославлением в последующие времена, что́ не может быть случайным и внезапным. Почитание Пресвятой Девы есть непрерывное выражение Предания Церкви, ее соборного сознания, т. е., как говорит митрополит Филарет, «мысль Духа Святого, переданная человекам, последование мановению перста Божия, исполнение обязанности столько же священной, сколько справедливой и благотворной для христианства».

* * *

Пресвятая Дева есть Матерь Господа — по единству Лица Богочеловека, в силу чего Его Божество неотделимо от Его человеческой природы. Поэтому все состояния, присущие человеческому естеству, в том числе и рождение, становятся Собственными Его Божественному Лицу. Следовательно, хотя Сын Божий заимствовал от Девы Марии не Божеское естество, а воспринятое Им в единство Своей Божественной Ипостаси естество человеческое, Пресвятая Дева есть собственно Богородица и называется этим Именем в прямом смысле, без всякой несообразности с понятием о Божестве.

Истину Богоматеринства Пресвятой Девы Священное Писание свидетельствует неоднократно как в Евангелии, так и в посланиях апостола Павла. Слово «Богородица» употреблено впервые, вероятно, Оригеном, но его смысл можно осознать и в более ранней отеческой письменности, именно — у святого Игнатия в послании к Ефесянам, где он утверждает, что «наш Бог Иисус Христос зачат Мариею». Со времени же Оригена этот термин у отцов становится обычным и широко применяется в IV и последующих веках. В частности, святой Афанасий свидетельствует, что Сын Божий стал Человеком, приняв плоть «от Девы Богородицы». Святой Григорий Назианзин осуждает как отлученных от Бога тех, «кто не исповедует Святую Марию, Богородицу». Святой Кирилл Александрийский подчеркивает: «С полным правом Она именуется Богородица и Дева Матерь, Та, Которая поистине блаженна. Действительно, Иисус, рожденный от Нее, не есть простой человек». Это наименование в 431 г. в ефесском храме Богоматери было утверждено и провозглашено соборно. Святой Иоанн Дамаскин, излагая догматы христианской веры, учит о Пресвятой Деве: «Так как Родившийся от Нее есть истинный Бог, то и Родившая Бога, истинно из Нее воплотившегося, есть истинная Богородица».

В наименовании «Богородица», указывающем на исключительную близость к Богу, содержится неоспоримое, общепонятное основание для почитания Девы Марии как Лица, непосредственно послужившего тайне Боговоплощения и спасения. Она — единственное человеческое существо, ставшее достойным этого великого назначения. Божественное Откровение в привлечении человечества к Богу не находило достаточного отклика в людях, потому что, как замечает святой Димитрий Ростовский, «на земле не находилось ни одной такой девы, которая была бы чиста не только телом, но и духом». Пришествие на землю Сына Божия, жизнь Церкви и мира определились чрез посредство Девы Марии, осуществившей эту чистоту и внимание к Божественному призыву.

«Что было бы с нами, — говорит митрополит Филарет, — если бы не сердце благословенной Девы Марии отверзлось невместимому глаголу Воплощения, если бы не беспредельная преданность Ее в волю Божию отвещала небесному вестнику: «се раба Господня, буди Мне по глаголу твоему» (Лк. 1, 38)? Она неограниченно вручила Себя желанию Царя царей, и обручение Божества с человечеством навеки совершилось».

* * *

Высокое значение Богоматери не могло не получить отражения и во времена приготовления человечества к пришествию Спасителя, и Церковь признаёт прообразовательные указания на Нее в событиях патриархального периода и установлениях Ветхого Завета. Обетование о Ней дано в первом благовестии о спасении (Быт. 3, 15), т. е. Она ожидалась в течение всего ветхозаветного времени и это ожидание ясно утверждается пророчеством Исаии о безмужном рождении Спасителя (7, 14). Прообразы Богоматери отражены в праздничных библейских чтениях и многочисленных молитвословиях к Матери Божией. Она — Ноев ковчег спасения и лествица, виденная Иаковом (Быт. 28, 10—17), как послужившая соединению неба с землею, Бога с человечеством. Церковь исповедует, что Своими молитвами, Своим заступничеством и ходатайством Пресвятая Богородица способствует нашему восхождению на небо, служит лествицей нашего спасения. Прообразы Богоматери усматриваются в неопалимой купине, виденной Моисеем, в стамне (сосуде) с манной в ковчеге Завета, в процветшем жезле Аарона и самом ковчеге и скинии. Святой Иоанн Дамаскин называет Ее «по предведению Божию прообразованною и предвозвещенною Духом Святым в различных пророческих словах».

Все эти связанные с будущим священные события и предметы, служившие воспитанию духовности ветхозаветного человека и его благоговения к Божественным установлениям, имели целью утвердить веру будущего человечества в явление духовной Святыни в Лице Божией Матери и возвысить благоговение пред Той, в Которой Бог обитает не образно, а существенно.

«Да сознаёт свое ничтожество пред Нею позлащенный кивот и носящая манну златая стамна, и светильник, и трапеза, и всё древнее! — восклицает святой Иоанн Дамаскин в слове на Рождество Пресвятой Богородицы. — Всё это потому только важно было, что прообразовало скинию духовную, было как тень истинного первообраза».

* * *

Священные прообразы дохристианской Церкви указывали на священные события будущего. Ветхозаветная история раскрывается как приготовление человечества к Боговоплощению и явлению Матери-Девы. Вся история человеческой святости и благочестия была направлена к возрастанию Святейшего Существа, в Котором сосредоточится вся полнота Благодати.

Не нарушая законов естественного человеческого бытия, невидимая рука Божественного Промысла отделяла лучшие силы человечества для явления из его среды Пречистой Богоотроковицы. И, наконец, по молитвам праведных Иоакима и Анны им была дана благодатная Дщерь, будущая Матерь Божия, в явлении Которой как бы сосредоточилось всё содержание спасительных действий, определивших возможность благодатного обновления человечества.

Обычный разум и Предание Церкви указывают на чрезвычайную, единственную святость Девы Марии, Которую Церковь величает «Пресвятою». В Ней — предел благочестия, предел добродетелей, предел любви к Богу и человечеству; только этим можно уяснить Ее избранничество. Понятие исключительной святости неразрывно связано с Ее Именем. Вера в личную безгрешность Богоматери, в Ее величайшую, совершеннейшую святость еще в земном пребывании есть одно из внутренних оснований Ее почитания. Первородный грех имел для Нее значение лишь как причина немощи человеческого естества, мог быть началом искушающим, но не обольщающим.

Величайшая святость Девы Марии является тайной благодатного действия Божия, и Православная Церковь всегда исповедовала эту тайну, благоговея пред ней как пределом обожения. Святой Ефрем Сирин, отец IV в., сопоставляет святость Богоматери с безгрешностью Спасителя, говоря: «Ты, Господи, так же, как Матерь Твоя, Вы одни совершенно святы, ибо Ты не имеешь никакого порока, Господи, и Твоя Матерь не имеет никакого греха».

Однако Православная Церковь отвергает версию непорочного зачатия Девы Марии, хотя наряду с признанием Ее «Пресвятой» она чествует Ее наименованиями «Пренепорочная», «Пречистая», «Присноблаженная». Эта непорочность, совершеннейшая чистота и святость Девы Марии относится не к Ее природе, свойственной каждому человеку, но к Ее высочайшему духовному состоянию, к Ее личному преодолению греха во всех обстоятельствах земного бытия. Она была «рабой Господней» не только во время Благовещения, но и в течение всей Своей жизни, потому что возможность греха в прошлом или будущем лишила бы силы это исповедание Пресвятой Девы и оно не было бы тем, что определяет Ее Лицо в сознании Церкви. Свобода Ее от личного греха в условиях жизни падшего человечества есть величайший личный подвиг Пресвятой Девы, за который Ее ублажают «все роды» (Лк. 1, 48). Нет основания умалять этот подвиг предположением непорочного зачатия, ибо изъятие Девы Марии из общей участи человечества освобождением от первородного греха Откровением не подтверждается и опровергается подверженностью Ее смерти.

Соображение об умалении личного подвига Девы Марии в предположении свободы от первородного греха не может быть отнесено к величию искупительного дела Спасителя. Отсутствие первородного греха в Иисусе Христе не умаляет Его нравственного подвига, так как Он, по Своей Божественной воле, мог попустить искушения в силе, соответствующей наличию первородного греха, или в любой степени, определенной Премудростью Божией для восстановления человеческой природы.

Таким образом, Православная Церковь признаёт *личную* неприданную святость Богоматери в собственном смысле. «Для Пресвятой Девы, как для Иоанна Крестителя, эта святость не заключается в отвлеченном преимуществе невиновности, но в реальном изменении человеческой природы, постепенно очищаемой и возвышаемой благодатию в предшествовавших поколениях. Это непрестанное возвышение нашей природы, предназначенной быть воспринятой воплощенным Сыном Божиим, продолжается в жизни Марии». Приведенное высказывание проф. В. Н. Лосского соответствует положениям православного богословия. В частности, протоиерей Сергий Булгаков, высказываясь относительно применяемого иногда наименования Девы Марии новой, безгрешной Евой, замечает, что, как и всякое сравнение, и это имеет силу лишь в определенных границах. Общим является безгрешность Евы (до грехопадения) и Девы Марии. «Во всех же остальных отношениях ветхая и новая Ева между собою различаются. В частности, первозданная Ева не знала тяготы первородного греха, которую несет на Себе Дева Мария. Поэтому и личная безгрешность Евы оставалась еще неиспытанной, даровой; напротив, свобода от личного греха Девы Марии явилась не только Ее личным подвигом, но и подвигом всей ветхозаветной Церкви, всех праотцев и богоотцов, это есть вершина восхождения всего человеческого рода, райский крин, расцветший на человеческом древе.

Таким образом, Ева имеет преимущество *положения* в смысле свободы от первородного греха, *личная* же праведность ее решительно отступает пред личной непорочностью Приснодевы, победившей в Себе греховность».

* * *

Почитание Божией Матери неразрывно связано с догматом Ее Приснодевства, как свидетельством чистоты и непорочности. Только одно истинное девство как выражение святости и отрешенности от влияний мира могло послужить тайне Воплощения Того, пред Которым самое «небо нечисто» (Иов. 15, 15).

По учению, всегда содержимому в Церкви, идущему уже от мужей апостольских, Церковь почитает Пречистую Деву как Матерь приснодевственную, т. е. как Деву до рождества, в рождестве и по рождестве. Понятие Приснодевства заключает в себе мысль не только о чистоте естественной, но и о соединенном с нею целомудрии духовном. Дева Мария именуется Единой Чистой и Благословенной по высоте этой чистоты и целомудрия, утвердившихся на любви к Богу и благоговении пред Ним, столь ясно выразившихся в ответе архангелу: «Се раба Господня...» (Лк. 1, 38).

С древнейших времен наименование Богоматери Девою сделалось как бы Собственным Ее Именем. В Никео-Константинопольском символе выражено исповедание веры в Господа Иисуса Христа, «воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы и вочеловечшася». Не трудно заметить, что в этих словах утверждается истина того, что как зачатие было девственное, так и рождение не лишило Родившую ни девства, ни свойственного Ей наименования Девою. На Церковных Соборах эта истина неоднократно подтверждалась.

По своему смыслу догмат Приснодевства Божией Матери вполне обусловлен нравственно. Но он ясно подтверждается и содержанием евангельского повествования.

По мысли митрополита Филарета, исполненная добродетели молчания Пресвятая Дева и в ответ на таинственные глаголы ангела не прервала бы Своего молчания, «если бы любовь к девству не исторгла из сердца Ее краткого слова: «Како будет сие, идеже мужа не знаю?» (Лк. 1, 34). Чтобы правильно разуметь сие слово, необходимо должно, во-первых, предположить, как и Предание сказует, что Мариамь еще прежде обязала Себя обетом во всю жизнь Свою хранить девство; ибо, не обязанная сим обетом и обрученная мужу, какую имела бы причину вопрошать о возможности родить сына. «Како будет сие?». Во-вторых, надлежит взять в соображение закон Моисеев (Числ. 30), по которому обет девы или жены мог быть уничтожен одним словом отца или супруга и только тогда становится твердым, когда отец или супруг слышал о нем и не отверг онаго. Из сего соображения должно заключить, также согласно с Преданием, что обет девства, который на предсказание о рождении Сына заставил Марию сказать: «Како будет сие?», был уже тогда известен Иосифу и признан им и что он обручил себе Пречистую Деву с тем, чтобы, под именем супруга, быть стражем Ее девства, которому нужно было таиться под наружным покровом брачного союза в таком народе, который, привлекаясь видимым благословением брака, не постигал высоты девства... Так открывается Ее обручение с Иосифом, дабы под сею тайною скрыть другую, глубочайшую тайну обручения с Богом; отречение Марнами от земного мужа подает ангелу случай возвестить Ей достоинство Бого невесты, к которому Она предопределена: «Дух Святый найдет на Тя и сила Вышняго осенит Тя»».

Личным подвигом, стремлением к чистоте и святости, обетом целомудренной Марии определилась возможность осуществления пророчества Исаии (7, 14) — происхождения Богочеловека как «Семени жены» (Быт. 3, 15) чрез безмужное рождение от Пресвятой Девы, ставшей, по словам православного песнопения на праздник Рождества Христова, подобной херувимскому Престолу — носителю Божества.

* * *

Ряд известных из Писания и Предания событий, относящихся к жизни Богоматери, — от Ее Рождества до Успения — отмечается Православной Церковью особыми празднованиями и молитвословиями. Из богослужебных установлений в дни памяти этих событий усматривается непосредственное отношение Матери Божией к совершённому Ее Божественным Сыном делу спасения, а сами события являются как бы ступенями в Ее духовном возвышении и прославлении.

В праздновании Рождества Богоматери Церковь усматривает особую Ее святость, определившуюся уже в самом рождении, что явилось началом возвышения Ее к Богоматеринству. Рожденная Отроковица осознается как промыслительный плод благочестия Ее родителей и праведных предков. «Ныне благодать начинает приносить плод, показывая миру Божию Матерь, посредством Которой соединяется земное с небесным для спасения душ наших» — поется в одной из праздничных стихир. Поэтому, по словам праздничного тропаря, Рождеством Богородицы возвещается радость «всей вселенной».

Введение Отроковицы Марии во храм, последовавшее на третьем году Ее жизни по обету праведных родителей, — одно из важнейших событий в жизни Пресвятой Богородицы. Если прежняя Ее жизнь в доме родителей была приуготовлением к этому, то вступление в храм было истинным приуготовлением стать достойно Матерью Божией, чистейшей самих ангелов. «Целомудренные родители Твои ввели Тебя, Пречистая, в храм для необыкновенного воспитания в жилище Христа Бога» — сказано в одном из тропарей праздничного канона. Вступление Пресвятой Девы в храм и, по Преданию, в самое Святое святых, является как бы безмолвной проповедью Ее богоизбранничества и возвещения скорого пришествия Христова. Глубоко знаменательно то, что событие Введения во храм по времени церковного празднования примыкает к празднику Рождества Христова. Внутренняя близость этих двух событий истории спасения отражена и в тропаре праздника, и в других церковных песнопениях, включающих рождественские ирмосы, начинающиеся радостным возгласом: «Христос раждается, славите!»

Святая Отроковица вошла в храм как жертва от родителей и всего праведного человечества, и событие Введения завершает промыслительное приготовление к исполнению Божественных определений о спасении. В Лице входящей в храм Пресвятой Девы человечество приближается к Богу, чтобы приобщиться к Нему в Ее Богоматеринстве. По мысли митрополита Филарета, Введение во храм Пресвятой Богородицы как некий начаток Ее обручения Святому Духу есть как бы первый залог обручения всего человечества Божеству. Чтобы яснее осознать значение Введения во храм, он призывает последовать указанию пророка, который говорит, что «приведутся Царю девы во след Ея» (Пс. 44, 15). «Приведение Пресвятой Девы к Царю царей, — заключает митрополит Филарет, — есть начало великого торжественного шествия, в котором все чистые целомудренные души за Нею последуют».

Введение во храм Девы Марии для дальнейшего воспитания под его кровом знаменует промыслительное действие Божие, которым Богоматерь с детского возраста приобщилась к трудам подвижничества в благодатном ограждении от греховного воздействия мира. Естественное возрастание Девы Марии, как это в какой-то мере проявляется в жизни других избранников Божиих, сопровождалось возрастанием духовным, достигшим доступной высоты непорочности и святости.

Это исключительное, единственное по силе и глубине освящение Девы Марии, выразившееся в неповторимом наименовании Ее «Благодатной», явилось таким, что Она стала достойной принять полноту действия Святого Духа и послужить тайне Боговоплощения. «Сосуд чистый, предуготованный Богом при посредстве святых человеков и

святых ангелов, сосуд чистый, предуготованный собственным настроением, еще был предочищен Святым Духом к принятию всесвятого, невещественного семени — Слова, — говорит епископ Игнатий (Брянчанинов). — ...Чистая по Собственному состоянию тела и духа соделалась чистейшею от творческого всесильного действия, произведенного в Ней животворящим, очищающим, обновляющим, изменяющим, претворяющим Свои сосуды Духом Божиим. Чистая Дева соделалась Пречистою, ...соделалась Благодатно-чистою, Духоносною, Божественною Девою». Во время Ее смиренного согласия на принятие Благовещения непостижимое всяким тварным умом одухотворение всего Ее существа, которое стало вместилищем Бога, стало Богоматеринским. Дева Мария приобщилась Духу Святому, а с Ним вселился в Нее и единосущный Ему Сын Божий, став Ее Сыном.

По словам проф. В. Н. Лосского, «освящение Пресвятой Девы завершилось в момент Благовещения, когда Дух Святой сделал Ее способною к непорочному зачатию в полном значении этого слова: девственному зачатию Сына Божия, ставшего Сыном Человеческим». Для этого, по мысли протоиерея Сергия Булгакова, «должно было совершенно восстановиться безгрешное состояние человека в раю до грехопадения. Это восстановление и было совершено Духом Святым в Марии, однако не механически или автоматически, помимо Нее Самой, до Ее рождения, но при участии Ее свободы, личного подвига, веры, Ее совершенного предания Себя воле Божией: «се раба Господня...»»

В Лице Пресвятой Девы совершается реченное Христом: «Смиряяй себе возвысится» (Лк. 18, 14) и показывается, как вера в Бога и преданность Ему соединяет волю человеческую с волей Божественной и разум человеческий с разумом Божественным и придает им то могущество, которое свидетельствует о богоподобии. По умозрению митрополита Филарета, это можно видеть в обстоятельствах Благовещения: «Во дни творения мира, когда Бог изрекал Свое живое и мощное «да будет», слово Творца производило в мир твари; но в сей беспримерный в бытии мира день, когда Божественная Мариамь изрекла Свое кроткое и послушное «буди», — едва дерзаю выговорить, что тогда сделалось, — слово твари низводит в мир Творца... Потребно было Ее смиренное «буди», чтобы воздействовало Божие величественное «да будет». Что же за сокровенная сила заключается в сих простых словах: «се раба Господня; буди Мне по глаголу твоему» и производит столь необычное действие? — Сия чудная сила есть чистейшая и совершеннейшая преданность Мариами Богу волею, мыслию, душею, всем существом, всякой способностью, всяким действием, всякою надеждою и ожиданием».

Преданность Богу, нравственная чистота, достигающая степени невозможности греховного действия, не исключает дальнейшего совершенствования. Сам безгрешный Спаситель проходил путь возвышения Своей человеческой природы (Лк. 2, 40—52) до предания духа Своего Богу Отцу (Лк. 23, 46). И в земной жизни Пречистой Девы является подобный же путь духовного преобразования к высшему пределу богоуподобления. По словам протоиерея Сергия Булгакова, «Благовещение, хотя оно сообщило Богоматери такие силы духовные, какие несвойственны были никакому человеческому существу, оставляет для Нее возможность подвига. И вместе с земным служением Спасителя проходит Свое служение и Пресвятая Дева, все время оставаясь в смирении, тени и безвестности, но, несомненно, соучаствуя матерински в жертвенном служении и страданиях Своего Сына и возрастая в этих страданиях». Церковь бесчисленными молитвословиями, «крестобогородичными», выражает эту мысль об участии Богоматери в страданиях Сына, явившихся, по словам протоиерея Александра Лебедева, «испытательной тайной для Богоматери, разрешение которой последовало в

Воскресении». Это непосредственное материнское участие в крестном пути — страданиях и смерти Спасителя — явилось чрезвычайным внутренним подвигом Пресвятой Девы, усовершавшим и возвышавшим Ее духовную природу, постепенно возводившим Ее на определенную Ей высочайшую степень славы. Таким образом, в жизни Пресвятой Девы осуществляется общий порядок спасения, установленный Богом для человечества, и этим вновь утверждается Ее духовная общность со всеми, принявшими веру в силу Креста Христова.

Эта общность и значение Богоматери как Предстоятельницы христиан усматривается и в день Пятидесятницы, принятия служителями Христа, по словам праздничного канона, «всецелой благодати Духа», явления вышеестественного «совершения» и просвещения, завершившего благодатное «осенение» Девы Марии (Лк. 1, 35). Сошествие Святого Духа завершило земное обожение природы Богоматери, приобщив Ее всем благам Искупления, и явилось залогом Ее славного воскресения после блаженного Успения. Ее главное участие в принятии даров Святого Духа и преимущественное значение в Церкви, явившейся тогда в зримой завершенности Искупления, показывается в иконографии Пятидесятницы. Богоматерь изображается в центре апостольского собора, как его глава, как средоточие обоженного творения.

Явившись на земле по образу естественного рождения, Богоматерь испытала и определенный для всего человечества путь смерти. Будучи свободна от власти греха, Она подчинилась его следствию и, по образу Сына Своего, «освятила этот путь и не пожелала отделиться здесь от всего человеческого рода, которого Она является Материю, по усыновлению его Ей на кресте в лице Иоанна. И, по учению Церкви, Богоматерь встречает отходящую душу на сем страшном пути, и к Ней обращены последние предсмертные ее моления» (протоиерей Сергий Булгаков).

Подчинение закону смерти явилось последней ступенью восхождения Богоматери к небесной славе. Ее Успение стало поэтому переходом в область вечного бытия, без подверженности закону тления и обычной загробной участи, связанной с ожиданием всеобщего воскресения. «Подобно как слава Ее Сына и Бога, и Ее слава боголепная из гроба воссиявает, — говорит митрополит Филарет. — Чудеса Ее Успения открывали, что душа Ее отходит прямо к Богу; праздный после погребения гроб Ее показал, что и в теле Ее смерть не нашла себе никакой пищи, т. е. ничего грехом зараженного и потому ничего тленного». Посмертная участь Пресвятой Девы не могла быть обычной, и по истечении трех дней Она была воскрешена с телом Своим и вознесена к Своему Сыну и Богу, участвуя в Его славе как первая и высшая из всех сотворенных. Честнейшая херувим и Славнейшая без сравнения серафим. «Жизнь будущего века, которой мы еще только чаем, для Нее уже есть настоящая вечная жизнь на высочайшей степени славы» (митрополит Филарет).

Вознесение воскресшей Богоматери признаётся несомненным в вероваии Православной Церкви, что, в частности, отражено в припеве канона праздника Успения: «Ангели, успение Пречистыя видевше, удивишася, како Дева восходит от земли на небо». Однако в формальном догматизировании этого верования не было никакой необходимости, ибо благоговение к величию Пресвятой Девы Марии в Православии постольку велико, что новый догмат к нему ничего добавить не может, а соответствующая истина содержится в сознании как вполне обусловленная достоинством Богоматери.

* * *

Величие Божией Матери обусловлено тем, что Она явилась единственным человеческим существом, достойным непосредственно послу-

жить тайне нашего спасения. Ее ответ на архангельское благовестие: «Буди Мне по глаголу твоему» (Лк. 1, 38) осуществил возможность спасительного пришествия на землю воплотившегося Сына Божия. В слове на Благовещение Пресвятой Богородицы святой Григорий Неокесарийский указывает, что чрез Нее произошло обручение творения с Творцом, Она стала одушевленным чертогом Царя ангелов. Все благодатные дарования святых — ангелов или человеков — не могут сравниваться с тем единственным, высочайшим даром благодатного исполнения, обожения, которым обладает Матерь Божия. Все благодатно живущие на небе или на земле проходят и будут проходить путь постепенного неуклонного возвышения к Богу. Матерь Божия обрела эту благодать на земле (Лк. 1, 30), что ознаменовано наитием Святого Духа и зачатием Сына Божия. В Ней — предел обожения, неизмеримо далекий от меры обожения существ обычных. «Человек! — призывает святой Прокл, архиепископ Константинопольский. — Прейди умом твоим все творения и смотри, может ли что сравниться или превзойти Святую Деву Богородицу? Пробеги землю, осмотри море, исследуй воздух, углубись мыслию в небеса, испытай все невидимые силы и скажи, есть ли другое подобное чудо во всех тварях?» Это возвышение Пресвятой Девы над всем творением совершенно уясняется в той истине, что именно Она избрана Богом для соединения Его с человечеством и творением в целом. Она — непосредственная Участница тайны Искупления, ближайшая Свидетельница явления Божественного человеколюбия в спасении и поэтому в возможной полноте созерцает ту тайну, в которую «желают проникнуть ангелы» (1 Петр. 1, 12). В меру этой возможности Она могла «достигать и большей сообразности с Образом Ипостаси Отчей и чрез то вознестись до той высоты достоинства и славы, до которой не достигал никто из высших разумных сил» (протоиерей Александр Лебедев).

Посредничество Пресвятой Девы в Воплощении Сына Божия означает, что чрез Ее избранничество осуществляется благодатное обожение человека действием Святого Духа. Она, по выражению святителя Андрея Критского, — Посредница закона и благодати, т. е. чрез Ее посредство явилось окончательное откровение спасения. Это непосредственное участие Пресвятой Девы в истории спасения не могло остаться бесследным в усвоении спасения миром, ибо как неразлучно соединение Сына Божия с человечеством, так неизменно состояние и значение Богоматеринства. По выражению протоиерея Сергия Булгакова, «там, где есть Сын, там неустранима и Мать». Дева Мария поэтому и при смирении Своем изрекла богооткровенную истину: «Сотвори Мне величие Сильный, ...ибо отныне ублажат Мя вси роди» (Лк. 1, 49, 48). «Как Мать Царя царствующих, Она и Сама уже становится причастна царственности» (протоиерей Сергий Булгаков). По близости к Богу, по силе обожения, по благодатному проникновению Богоматери, Она обладает несравненно бóльшим могуществом, чем то, которое обетовано верующим в Сына Ее (Ин. 14, 12), ибо Ее духовное состояние превышает веру: Она пребывает в лицезрении Бога одесную Сына Своего. Поэтому в молитвенных обращениях и духовных умозрениях Она именуется «Царицей Небесной». В Ней единой осуществляется обетованное истинному, по замыслу Божию творимому человеку истинное, достойное господство над миром (Быт. 1, 26).

В церковном песнопении в честь Богородицы, выражающем прославление Ее и раскрывающем учение о Лице Богоматери и вочеловечении от Нее Сына Божия, Она именуется «всемирною Славою, происшедшею от человеков», т. е. прославленным творением, олицетворением Божественной славы в творении. По мысли протоиерея Сергия Булгакова, в Богоматери — завершение творения, в Ней достигнута его цель, в Ней «оправдися Премудрость в чадех Своих» (Мф. 11, 19), ибо в Богома-

тери явился прославенный, обоженный мир, открытый приятию Божества. По слову святого Андрея Критского, Она — «предвозвещенное Святилище Божественной славы», «Начаток нашего воссоздания и предел Божественных нам обетований».

В том же догматике Богоматерь именуется «Небесною Дверию» как в смысле схождения Сына Божия, так и в значении восхождения верующих. Она — «безплотных Песнь», предмет почитания и восхваления ангелов, радующихся спасению людей (Лк. 15, 10), осуществляемому при посредстве Девы Марии. Она — «верных Удобрение» (верующих Украшение) как венец прославления человеческой природы. Она именуется «Небом и Храмом Божества», потому что в Ней явилось особенное присутствие Божие. По дальнейшему содержанию догматика, Она, «разрушив средостение вражды, водворила мир и отверзла царствие», как Участница в деле спасения. «Имея Ее как утверждение нашей веры» в Ее спасительную помощь, «имеем Поборника», Совершителя, «из Нея рождшагося Господа» — этой мыслью заканчивается вероучительное содержание догматика.

* * *

Богоматерь — Посредница человечества в тайне Искупления. Чрез Нее осуществляется наше соединение со Христом по человеческому естеству. Тем самым является возможным и наше благодатное единение с Ним, ибо Благодать посредствуется Воплощением. Поэтому и общение с духовным, мистическим Телом Христовым стало возможным при посредстве Богоматери. Таким образом, Пречистая Дева есть Посредница нашего вхождения в Церковь, которая есть Тело Сына Ее (Еф. 1, 23; Кол. 1, 24). Как первая Ева стала матерью всех живущих по естественному происхождению, так «Вторая Ева» — Дева Мария стала Матерью живущих по благодати. Чрез Сына Она усыновляет человечество, ибо в Ее Сыне сосредоточена сущность человеческой природы. Поэтому Она — Матерь Божия и Матерь человечества, но человечества, являющего себя в вере в Ее Сына. Непризнающий Его или отрекающийся от Него тем самым лишается и этого благодатного сыновства. Поэтому, по преимуществу, Она — Матерь христиан, жизнь которых проходит под Ее покровительством. По мысли протоиерея Сергия Булгакова, в Богоматери сосредоточена сущность и сила воцерковления, и те, кто вмещают эту силу, становятся близкими Богоматери и чрез Нее — Ее Сыну, ибо наше спасение посредствуется Богоматеринством.

Таким образом, делу спасения причастно единственное человеческое Существо — Пресвятая Дева Мария. Чрез Нее, говорит святой Иоанн Дамаскин, «Небесное соединено с земным, человечество — с Богом, Божественное — с человеком». Избранная быть Матерью воплотившегося Сына Божия, посредством Которой Он соединяется с миром, чтобы спасти его, Дева Мария является Посредницей в Искуплении, воцерковлении и тем самым — в спасении. В песнопении воскресной службы (3-го гласа) Она именуется «Ходатайствовавшею (Посредствовавшею) спасение рода нашего» (Богородичен). Ее посредничество в спасении исповедуется Церковью в обычае паримийного чтения на Богородичные праздники повествования о видении Иаковом лествицы, достигающей неба (Быт. 28), прообразующей значение Богоматери в спасении. Это же исповедуется и в многочисленных молитвословиях к Богоматери, где Она призывается на помощь как Предстательница христиан. В Пресвятой Деве олицетворено человечество в его истинной сущности и богоподобии, и Она содействует проявлению этого в других людях. Благодать, как живая и деятельная сила Божия, не только освящает ее носителя, но и имеет свойство отображения в других, достойных принять ее, и тем, в благодатном общении и взаимовспоможении, опреде-

ляющим единство и святость Церкви, осуществлять цель творения — прославление Бога в отображении Его совершенств (Мф. 5, 16). Этому и содействует благодать, почивающая в Пресвятой Деве в чрезвычайном изобилии и действии и изливаемая на верующих по силе богоподобной любви, исполняющей Существо Богоматери. Она, ближайшим образом предстоя Престолу Божию, как величайшее явление славы Божией в творении, Своим ходатайством за мир способствует оживотворяющему распространению благодати, ибо истинная любовь действенна и «никогда не перестает» (1 Кор. 13, 8).

Значение Богоматери в спасении постольку велико и Ее предстательство пред Богом столь могущественно, что Она признаётся не просто Помощницей в спасении, как святые и ангелы, к которым молящиеся обращаются с прошением «молите Бога о нас», а призывается как Совершительница спасения с молитвой «спаси нас». И эта вера оправдывается не просто фактом Богоматеринства, а знанием того, что Пресвятая Дева потому и стала достойной быть Матерью Божией, что Она сообразна Своему Сыну в духе любви, милосердия и благодатной помощи. Евангельская история показывает силу предстательства Богоматери в том, что первое чудо было совершено по Ее смиренному обращению к Сыну (Ин. 2, 1—11). Нельзя не иметь в виду знаменательности этого события в утверждении веры в помощь Божией Матери, Которая, как говорит митрополит Филарет, и «еще не пришедший час Его благотворных чудодействий могла приблизить».

Вера в спасительную силу Богоматери свидетельствуется в тропаре праздника Ее Успения, где утверждается истина, что в Своем Успении Она не оставила мира и молитвами Своими Она избавляет от смерти души наши. Ее пребывание у Престола Божия не устранило связи Ее с миром, и жизнь мира во всем его составе и в особенности в пределах Церкви Христовой проходит под покровом Владычицы неба и земли. Чрез Нее человечество вступило и продолжает пребывать в единении с Богом, чрез Нее началось и продолжается наше спасение. «Никто не возвышался до такой высоты любви к Богу, как Матерь Самой Ипостасной Любви Божественной, — говорит святой Иоанн Дамаскин, — и никто из святых не являет такой всесовершеннейшей любви к земным собратиям своим, как Матерь наша по благодати усыновления». Поэтому в Церкви нет ни одного богослужения, в котором не славословилось бы Имя Пресвятой Богородицы и не возносилось бы моление к Ней как Молитвеннице и Заступнице.

Опыт всей Церкви и каждого внимательного к духовной жизни человека свидетельствует о силе благодатной помощи Богоматери; верование в это Церковь выразила в почитании Ее икон, наименование которых отражает то или иное явление этой помощи. Все чудотворные иконы Богоматери почитаются как священные памятники Ее благодатных посещений и чудес в различных местах христианского мира. Все множество их свидетельствует о постоянном пребывании Богоматери среди спасающихся, так же, как указывает на это и множество Ее личных благодатных явлений.

* * *

В предсказании Пресвятой Девы о Ее прославлении поистине является чудо Божественного вдохновения. Смиренная Дева не могла обольщать Себя мыслями о Своем достоинстве и иметь преувеличенные надежды. Расположение духа Ее таково, что после Благовещения, прославляя Бога за Свое избрание к высочайшему званию Матери Господа, Она видит Себя только рабою, говорит о Своем ничтожестве: «Призре́ на смирение рабы Своея» (Лк. 1, 48). И тогда же от смиренного исповедания Она переходит к высоким пророчествам о Самой Себе: «Отныне ублажат Мя вси роди» (Лк. 1, 48). Это возвещение будущего

прославления при состоянии внутреннего смирения показывает, что разум Пресвятой Девы озарялся высшей силой. «Дух Святой, Которому предалась Она в восторге молитвы, подвигнул Ее уста, и Она изрекла то, что предопределил о Ней Бог и что под руководством Его Провидения должна в отношении к Ней исполнять вселенская Церковь» (митрополит Филарет).

Православная Церковь следует этому предречению. Она ублажает, превозносит Пречистую Деву Марию во всех своих общих установлениях и частных молитвах. Обращение к Ней завершает все богослужебные чинопоследования православных христиан. «В неседальных чтениях, или так называемых «акафистах» в честь Богородицы все слова, именующие всё, что есть на земле для нас дорогого, любимого, высокого, священного, досточтимого, собраны вместе и обращены в похвалу Богородицы» (протоиерей Александр Лебедев). Церковь восхваляет Пресвятую Деву и приносит Ей веру и любовь, признаёт, что «никакой язык не в силах восхвалить Ее по достоинству и даже ангельский ум недоумевает, как воспеть Богородицу».

В почитании Божией Матери и благоговении пред Ее святым Именем следует усматривать один из главнейших признаков православности. В сознании православного человека истинное христианство без почитания Богоматери, без веры в Ее спасительное действие не мыслится. «Христианство с одним Христом, но без Богоматери, это есть, в сущности, какая-то другая религия, чем Православие», — утверждает протоиерей Сергий Булгаков. По его дальнейшему высказыванию, далекое от Православия инославие «отделяется от Церкви не частными своими лжеучениями и произвольными отсечениями, но прежде всего и существеннее всего своим нечувствием Богоматери».

Несомненно, без почитания Божией Матери умаляется почитание Ее Сына. Ее присутствие в Церкви, созидаемой Ее посредничеством, определяет, наряду со Христом, истинную сущность христианства. Как в ветхозаветное время без скинии и храма не мыслилась истинная религиозная жизнь, так и в новозаветное время она не имеет истинного содержания без участия в благодатных дарованиях Одушевленной Скинии, святейшего Храма Божества — Пресвятой Богородицы.

Да не оскорбятся смирение и величие Пресвятой Девы словом человеческим.

Да будут вера, любовь и почитание наши достойны святого Имени Богоматери.

Профессор-протоиерей Ливерий ВОРОНОВ
(Ленинград)

ДОКУМЕНТЫ И АКТЫ, ВХОДЯЩИЕ В СОСТАВ „ДЕЯНИЙ ПЕРВОГО ВСЕЛЕНСКОГО СОБОРА 325 ГОДА"

§ 1. Материалы, относящиеся к истории Первого Вселенского Собора, помещенные в «Деяниях Вселенских Соборов», изданных Казанской духовной академией (ст. ст. I—XIX)

Материалы, включенные в 1-й раздел I тома сборника «Деяний Вселенских Соборов», изданного на русском языке Казанской духовной академией (Собор Никейский Вселенский Первый, с. 15—90, по 3-му изданию 1911 г.), могут быть разделены на следующие две группы:

1) Материалы, относящиеся непосредственно к деятельности Первого Вселенского Собора (статьи V—XVIII) и

2) Материалы, имеющие лишь косвенное отношение к истории этого Собора (статьи I—IV, XIX).

Вторую группу материалов, затрагивающую вопросы предсоборной (I—IV) и послесоборной (XIX) деятельности, мы оставим без рассмотрения и обратимся прямо к материалам первой группы.

§ 2. Материалы, относящиеся непосредственно к деятельности Первого Вселенского Собора (статьи V—XVIII)

Из 14-ти подлежащих рассмотрению статей сборника «Деяний Вселенских Соборов» наибольшее значение, естественно, имеют те, которые передают текст соборных «деяний», то есть документов, возникших в результате соборной деятельности и исшедших от лица Собора (статьи IX, XI и XVI). За ними следуют статьи, передающие текст документов, составленных отдельными участниками Собора: Евсевием, епископом Кесарийским (ст. XVII), и императором Константином[1] (статьи XIII, XIV и XV). Остальные статьи, заимствованные из сочинений церковных историков и писателей и содержащие[2] сообщения о соборной деятельности (статьи VIII, X) и о произнесенных на Соборе речах (статьи V, VI, VII, XVIII), имеют меньшее значение, как обладающие малой степенью достоверности (статьи VIII, X), или затрагивающие по преимуществу внешнюю деятельность Собора (статьи V—VII, XVIII).

§ 3. «Деяния» Первого Вселенского Собора, то есть исшедшие от лица Собора документы и акты (IX, XI, XVI)

Следуя проф. В. В. Болотову[3], под актами Собора (в смысле письменно изложенных соборных определений и постановлений)[4] мы подразумеваем те «деяния», или скрепленные подписями присутствовав-

---

[1] Император Константин на Соборе располагал, по-видимому, правом голоса, хотя и совещательного (Проф. В. В. Болотов. Лекции по Истории древней Церкви, т. III, с. 48).

[2] За исключением справки издателей «Деяний» (ст. XII), где перечисляются наиболее выдающиеся участники Собора на основании различных исторических свидетельств.

[3] Лекции..., т. I, с. 134—135; т. IV, с. 25—26.

[4] Срав. К. Смирнов. Обозрение источников истории Первого Вселенского Собора. Ярославль, 1888, с. 17.

ших епископов документы Собора, в которых вкратце изложены положения, выработанные на Соборе и доводимые отцами Собора до сведения Церквей христианского мира в качестве обязательных церковных законов (κανόνες в широком смысле слова). Сюда должны быть отнесены:

1) Соборное изложение веры (ст. IX).

2) Правила Никейского Собора (κανόνες в узком смысле слова — ст. XI).

Под прочими же соборными документами мы понимаем «деяния», представляющие собой краткие письменные изложения соборной деятельности, составленные для отдельных Церквей и извещающие эти последние о тех или иных принятых на Соборе решениях и постановлениях. К таким документам относится послание Никейского Собора к Церкви Александрийской и прочим Церквам египетским (ст. XVI).

Подлинные акты (определения) [1] Никейского Собора до нас не дошли, хотя они несомненно существовали, что видно из многочисленных свидетельств древних церковных писателей и историков. Так, очевидец и участник Собора [2] св. Афанасий пишет: «Вера, какую Собор исповедал письменно, есть вера вселенской Церкви» [3]. «В Никее... присутствовали и подписали исповедание все, и даже отцы восстающих ныне против него» [4].

Другой очевидец и участник Собора Евсевий, епископ Кесарийский, свидетельствует: «Для согласного исповедания веры, спасительное празднование Пасхи надлежало совершать всем в одно и то же время. Поэтому сделано было общее постановление и утверждено подпиской каждого из присутствовавших» [5].

Сократ дополняет эти свидетельства сообщением о том что бывшие на Соборе епископы написали «и другие постановления, которые обыкновенно называли они правилами (κανόνες)» (Церковная история, I, 13). Здесь имеются в виду собственно «каноны», т. е. определения по дисциплинарным вопросам (20 правил Никейского Собора. Срав. блаж. Феодорит. Церковная история, I, 8). Надо полагать, что и под этими канонами стояли подписи участников Собора.

Мы не имеем безусловно достоверного текста соборного определения о Пасхе. Найденное Ж. Б. Питрой в греческом манускрипте и изданное им в своем «Spicilegium solesmens» (t. IV, col. 541) определение Никейского Собора о Пасхе нуждается еще, как отмечает К. Смирнов [6], в надлежащей научной оценке.

Проф. В. В. Болотов полагает [7], что относительно празднования Пасхи было сделано на Соборе лишь незаписанное, неоформленное постановление, имеющее характер товарищеского соглашения — праздновать Пасху согласно обычаю, установившемуся в Александрийской Церкви.

---

[1] Т. е. оригиналы актов.

[2] В качестве «письмоводителя», или секретаря, св. Александра, епископа Александрийского (Созомен. Церковная история, II, 17).

[3] Об определениях Никейского Собора, 27. Творения св. Афанасия, ч. 1, 1902, с. 437.

[4] Послание к африканским епископам, 10. Творения св. Афанасия, ч. 3, 1903, с 289; срав. Об определениях Никейского Собора, 3. Творения св. Афанасия, ч. 1, с. 402.

[5] Жизнь Константина, III, 14. Говоря о подписях епископов под определением о Пасхе, Евсевий, по-видимому, имеет в виду не отдельный акт по этому вопросу, а соборное послание к Церкви Александрийской (ст. XVI), содержащее краткое замечание относительно празднования Пасхи. Такой же смысл имеет, вероятно, и выражение св. Афанасия: «О Пасхе написали: постановлено нижеследующее» (О соборах, 5. Творения св. Афанасия, ч. 3, с. 96). Срав. ст. XV: «Постановлено — святейший праздник Пасхи совершать в один и тот же день».

[6] Цит. соч., с. 19—20

[7] Лекции..., т. II, с. 436.

Если это справедливо, то тем более кажется возможным, что и относительно мелетиан не было сделано особого письменного определения, а разрешение этого частного, имевшего отношение исключительно к Египту, вопроса нашло свое документальное отражение лишь в тексте соборного послания к Церкви Александрийской. Под этим посланием в оригинале несомненно также стояли подписи епископов.

Проф. А. П. Лебедев держится иной точки зрения в отношении определений о Пасхе и о мелетианах. «Оба последние определения, — пишет он, — сохранились, как можно думать, не в том виде, как они были редактированы отцами Собора» [1].

Итак, Никейскому Собору принадлежат в качестве «деяний» три документа, содержащие в себе решения по вопросам догматическим, обрядовым и дисциплинарным (статьи IX, XI, XVI), причем два из них (IX и XI) являются актами в смысле особых определений, имеющих характер категорически выраженных церковных законов. Все три документа были скреплены подписями участников Собора, среди которых стояли подписи и епископов арианствующей партии (кроме Феоны Мармарикского и Секунда Птолемиадского). Кроме того, они были утверждены императорской печатью [2], что придавало им силу государственных законов [3].

Как явствует из свидетельства Созомена [4], подлинные экземпляры этих деяний Собора хранились в государственном архиве в качестве государственных документов. До нас не дошли не только подлинные экземпляры соборных деяний, но и их полные копии (с включением перечня имен подписавшихся епископов). Впрочем, благодаря сохранившимся отрывкам мы располагаем вполне достоверным текстом важнейших соборных определений: Символа веры с приложенным к нему анафематствованием Ария и 20 правил Никейского Собора, а также приблизительным [5] текстом соборного послания к Александрийской Церкви.

Перечень имен подписавшихся под «деяниями» епископов до нас не дошел. Существующие списки участников Никейского Собора происходят, по-видимому, от другого первоисточника — от регистрационного списка прибывших на Собор епископов (об этом см. § 9б).

Символ веры (ст. IX)

Наиболее древней из дошедших до нас, а вместе с тем и наиболее точной, редакцией Никейского Символа считается редакция, сохраненная в приложении [6] к посланию св. Афанасия «об определениях Никейского Собора», каковым служит известное послание Евсевия, епископа Кесарийского, к своей пастве. У Миня послание Евсевия отделено от послания св. Афанасия: первое помещено в SG, t. 20, col. 1536—1544, а второе — в SG, t. 25. У Монфокона же они приведены совместно.

Кроме упомянутой лучшей редакции Евсевиева послания, имеются и другие: у Сократа (I, 8), блаж. Феодорита (I, 12), Геласия (История Никейского собора, II, 34—35). Текст Символа в Феодоритовой редакции довольно значительно разнится от текста как Афанасиевой, так и Сократовой редакции. Еще больше отличий содержит текст Геласиевой редакции.

---

[1] Происхождение актов Вселенских Соборов. 2-е прилож. к сочинению «Духовенство древней Вселенской Церкви». М., 1905, с. 482, 3-е подстр. примеч.

[2] Евсевий Кесарийский. Жизнь Константина, IV, 27.

[3] См. Rufin. Hist. eccl., I, 5.

[4] Церковная история, II, 21.

[5] В редакциях Сократа, блаж. Феодорита и Геласия имеются некоторые разности

[6] «Посему приложил я в конце Евсевиево послание, чтобы из него увидеть тебе неблагодарность к своим учителям этих христоборцев...» Творения св. Афанасия, ч. 1, с. 403, § 3.

В «Деяниях Вселенских Соборов», изданных Казанской духовной академией, текст Символа веры приведен дважды: в ст. IX (Соборное изложение веры) — из послания св. Афанасия к императору Иовиану — и в ст. XVII (Послание Евсевия к пастве) — в основном по Геласиевой редакции.

Проф. А. П. Лебедев поставляет издателям «Деяний» в минус неиспользование ими более древних и более исправных редакций как послания Евсевия, так и заключенного в нем текста Никейского Символа[1]. Это же замечание (в отношении Евсевиева послания), по справедливости, относится и к изданию Манси[2].

Правила Никейского Собора (ст. XI)

20 правил Первого Вселенского Собора с древнейших времен распространялись в многочисленных списках как на греческом, так и на других языках.

Наиболее древние сохранившиеся до нас рукописи, содержащие текст никейских канонов, восходят к IX в. по Р. Х. Так, В. Н. Бенешевич в своем труде «Древнеславянская Кормчая. XIV титулов без толкований»[3] корректирует греческий текст 20 правил Первого Вселенского Собора путем привлечения древнейших списков «Синтагмы 1-й редакции (Трулльской) конца VII века», а именно двух Патмосских списков (Patm. 172 — первой половины IX в. и Patm. 173 — второй половины IX в.).

Как известно, Руфин насчитывал 22 правила Никейского Собора. Но это объясняется тем, что некоторые правила были им разбиты на два (6-е — на 6-е и 7-е; 8-е — на 9-е и 10-е; 16-е — на 17-е и 18-е; 19-е — на 21-е и 22-е), два правила (9-е и 10-е) объединены в одно (11-е), а одно (20-е) — совсем опущено.

В «Послании св. Афанасия к папе Марку»[4] говорится о сожжении арианами «70-ти глав» Никейского Собора, что как будто указывает на гораздо большее (чем 20) число соборных определений. Однако это послание принадлежит к числу произведений несомненно подложных (spuria), и его свидетельство не заслуживает никакого доверия[5].

Некоторые древние писатели (папы Юлий и Лев, блаж. Августин, св. Амвросий Медиоланский и другие) свидетельствуют о таких постановлениях Никейского Собора, которые отсутствуют среди известных нам 20 правил. К. Смирнов обстоятельно рассматривает все такие свидетельства и приходит к заключению, что они представляют собой или выводы из действий самого Никейского Собора, или выводы из его 20 правил, или, наконец, простое недоразумение. Так, например, ссылки папы Юлия, а затем папы Льва на правило, предоставляющее право бóльшим Соборам рассматривать, в случае надобности, деяния и постановления меньших Соборов, суть лишь выводы из действий Никейского Собора, который, отвергнув определения арианского собора (в Вифинии, 323 г.), подтвердил определения православного Александрийского Собора 321 г. Блаж. Августин, указывая, что Никейский Собор запретил поставлять к Церкви епископа, пока жив еще прежний епископ, по всей вероятности, имеет в виду последние слова 8-го правила: «...чтобы в одном городе двух епископов не было». Св. Амвросий определенно и ясно говорит о никейском постановлении, в силу которого двоеженцы исключаются из клира. К. Смирнов полагает, что в данном

---

[1] «Вселенские Соборы IV—V веков». Изд. 3. СПб., 1904, с. 43, 2-е подстр. примеч.; с. 48, подстр. примеч.

[2] См. К. Смирнов. Цит. соч., с. 35, подстр. примеч.

[3] Т. I, СПб., 1906, с. 83—93.

[4] Migne, SG, t. 28, col. 1445—1446.

[5] К. Смирнов. Цит. соч., с. 28.

случае имело место недоразумение. В древности нередко правила различных Соборов соединялись в общие сборники, которые озаглавливались как постановления которого-нибудь одного из этих Соборов. Так, например, правила Сардикийского (Сердикского) Собора почти во всех западных коллекциях соединялись с правилами Никейского Собора и известны были под именем никейских. Нечто подобное могло иметь место и в данном случае: быть может, экземпляр канонических постановлений, которым пользовался св. Амвросий, содержал в себе и другие (в действительности не никейские) правила, действовавшие в местной, Медиоланской, или вообще западной Церкви.

В XVI в. были найдены так называемые «арабские каноны». Составитель этого сборника в предисловии говорит, что каноны и постановления Никейского Собора были собраны отдельно в 3-х книгах[1] Однако входящие в состав сборника правила оказываются, за исключением 20 действительно никейских, неподлинными и принадлежат разным векам и различным Вселенским и Поместным Соборам. Справедливым поэтому представляется замечание К. Смирнова, что «если предисловие обладает такой же степенью вероятности, как и самые арабские каноны (а это несомненно так), то незачем и разбирать показание предисловия»[2].

Таким образом, по-видимому, можно с уверенностью считать, что Первому Вселенскому Собору принадлежат только 20 (а не 40, как утверждают некоторые западные канонисты, и не 85, как гласит арабское собрание правил) канонов, о которых упоминается у блаж. Феодорита, Руфина и в послании Карфагенского Собора 425 г. к папе Целестину (у Вальсамона)[3]. Только 20 общеизвестных правил Никейского Собора содержатся и в коптских и сирийских актах.

Соборное послание отцов Никейского Собора к Церкви Александрийской (ст. XVI)

Послание это имеется у Сократа (I, 9), блаж. Феодорита (I, 9) и Геласия (II, 33). В нем отцы Никейского Собора, прежде всего, извещают Церковь Александрийскую и всех верующих Египта, Пентаполя и Ливии о состоявшемся низложении Ария[4], а также о решении Собора касательно Мелетия и мелетиан. Окончив изложение этих постановлений, которые «собственно и исключительно относятся к Египту и святейшей Александрийской Церкви», отцы Собора указывают далее, что относительно «прочих постановлений и определений (имеются в виду, по-видимому, соборные акты: Символ веры и 20 канонов. — *Л. В.*), составленных в присутствии владыки и досточтимейшего сослужителя и брата нашего Александра, ...гораздо точнее и подробнее передаст сам он, так как он был главным деятелем и участником во всем, что происходило на соборе». Затем следует краткое уведомление о том, что Собор пришел к единодушному решению — праздновать Пасху повсеместно в один день[5].

---

[1] См. Mansi. Sacr. conc. coll., t. II, col. 1063.

[2] Цит. соч., с. 29.

[3] Hefele. Conciliengeschichte, 2 Aufl., B. I, 1873, S. 340. Срав.: Епископ Иоанн. История первых трех Вселенских Соборов. М., 1871, с. 54, подстр. примеч.

[4] Документ XVI имеет, между прочим, значение свидетельства о том, что только два епископа (Феона, Мармарикский и Секунд Птолемаидский) решились поддерживать учение Ария до конца и разделили участь ересиарха.

[5] Дюшен в 1880 г. показал, что Никейский Собор в вопросе о Пасхе имел дело не с четыренадесятниками, а с сирийскими протопасхитами (В. Болотов. Лекции.... т. II, с. 437 и далее). Последние совершали Пасху, хотя и в воскресенье, но сообразно с практикой определения пасхи иудеями и потому допускали празднование Пасхи и ранее равноденствия. (См. доклад В. В. Болотова о пасхалии, читанный им в Комиссии по вопросу о реформе календаря в 1899 г.)

Как уже упоминалось, под соборным посланием стояли подписи участников Собора, и документ был скреплен императорской печатью [1]

§ 4. Документы, составленные отдельными участниками Собора (статьи XIII, XIV, XV, XVII)

Наибольший интерес среди документов этой категории представляет «Окружное послание Евсевия, епископа Кесарии Палестинской» (ст. XVII). Мы уже отмечали, что наилучшей редакцией этого послания является Афанасиева (в приложении к посланию св. Афанасия «Об определениях Никейского Собора»). Послание было написано Евсевием вскоре после окончания Никейского Собора, но до возвращения в свою епархию.

После того, как трудами Зееберга, проф. А. А. Спасского, проф. А. И. Бриллиантова и проф.-свящ. Д. Лебедева была доказана подлинность открытого в 1905 г. Э. Шварцем послания 56 епископов Антиохийского Собора к «Александру, епископу Нового Рима», стало очевидным, что Евсевий Кесарийский присутствовал на Никейском Соборе как лицо, вынужденное, несмотря на свое влиятельное положение, быть постоянно готовым встретиться с возможными обвинителями его в неправославии. Антиохийский Собор 324 г. отлучил его от церковного общения вместе с Феодотом Лаодикийским и Наркиссом Неронпадским, предоставив окончательное решение по этому делу «великому и священному Собору в Анкире», т. е. Вселенскому Собору, который, как известно, состоялся вместо Анкиры в Никее.

В русской богословской науке высказывались весьма различные суждения относительно догматической позиции Евсевия Кесарийского, равно как и весьма по-разному оценивалось его поведение на Соборе. Резким и нелестным для нравственного престижа Евсевия отзывам прот. А. В. Горского [2], проф. А. П. Лебедева [3], Н. П. Розанова противостоят более спокойные и, возможно, более объективные суждения прот. А. Иванцова-Платонова [4], М. Д. Муретова [5], проф. В. В. Болотова [6], митрополита Иоанна (Вендланда) [7]. Как бы то ни было, попытка Евсевия стать лидером догматической деятельности на Соборе 325 г. оказалась неудачной.

Как видно из текста послания, Евсевий предложил Собору свое вероизложение, составленное в библейских выражениях, однако не содержавшее в себе ничего такого, чем решительно исключалось бы арианское учение о Сыне Божием. «Чтобы угодить многочисленной партии православных епископов, — говорит проф. А. П. Лебедев, — он согласно с их желанием излагает внесенное им в собрание отцов вероопределение словами Писания. Чтобы найти себе сочувствие в не менее многочисленной партии... почитателей богословствования Оригенова, во главе которых стоял и сам Евсевий, он излагает вероопределение в выражениях, встречающихся в сочинениях Оригена и его любимых последователей. Наконец, чтобы угодить группе богословов строго арианских, или евсевианам, он внес в свой символ неопределенности, общие места, которые могли обращать в свою пользу евсевиане, вкладывая в них свой смысл» [8].

---

[1] См. Жизнь Константина, III, 14, 23.

[2] Прот. А. В. Горский. Жизнь св. Афанасия. М., 1851, с. 43.

[3] Проф. А. П. Лебедев. Вселенские Соборы IV—V веков, с. 37—38.

[4] Прот. А. Иванцов-Платонов. Религиозные движения на Востоке в IV—V веках. М., 1881.

[5] Проф. М. Д. Муретов. Возражения на книгу Н. Розанова «Евсевий Памфил, епископ Кесарии Палестинской».

[6] В. Болотов. Лекции..., т. I, с. 141.

[7] «ЖМП», 1965, № 11, с. 63—64.

[8] А. Лебедев. Цит. соч., с. 37—38.

Император Константин выразил свое одобрение Символу. Но затем, без сомнения, по внушению некоторых отцов Собора [1], он предложил внести в этот Символ слово ὁμοούσιος. С этого момента линия, намеченная Евсевием, терпит поражение за поражением. Несмотря на сопротивление оригенистов, православные слово за словом изменяют Евсевиев Символ, выковывая таким образом новое действенное оружие против арианства. Проф. В. В. Болотов, имея в виду этот процесс переработки Символа Евсевия отцами Собора, говорит, что «символ кесарийский лег только в основу Никейского, а был принят текстуально» [2].

Что касается самого Символа Евсевия, то несомненно в его основе лежал крещальный Символ Кесарие-Палестинской Церкви. Но вряд ли можно вполне отождествлять Евсевиев символ с этой «старинной кесарийской святыней», как это делают И. В. Чельцов [3], прот. А. Иванцов-Платонов, М. Д. Муретов. Пользуясь правом члена Собора, Евсевий мог внести и, вероятно, действительно внес в этот Символ отдельные изменения, не искажающие его сущности, но рассчитанные на то, чтобы придать ему наиболее удобоприемлемую для всех форму. В подтверждение такого предположения, высказанного и обоснованного проф. А. П. Лебедевым, К. Смирнов приводит еще один довольно убедительный аргумент: он обращает внимание на то, что Евсевий в своем послании к кесарийцам пишет: «Мы сочли необходимым послать к вам предложенную нами формулу веры» и далее дословно приводит эту формулу. «Если бы, — говорит Смирнов, — символ, внесенный Евсевием на Собор, был символом Кесарийской Церкви, то Евсевию не было бы необходимости посылать его к своей пастве; ему достаточно было бы только указать на него» [4].

Евсевий не решился не подписать Символ, содержавший в себе выражения ἐκ τῆς οὐσίας и ὁμοούσιος, которым он, по-видимому, внутренне не сочувствовал. И потому в своем послании он старается подходящим образом объяснить своим единомышленникам факт подписания им Никейского Символа. Выражение «из сущности Отца» Евсевий истолковывает в неопределенном смысле «от Отца»; выражение «рожденного, несотворенного» — как утверждение лишь той истины, что «Сын не есть творение, подобное тем, которые Он Сам создал, но есть существо, превосходнейшее всякой твари». Не будучи в состоянии принять доктрину омоусиан, Евсевий замалчивает основной смысл термина ὁμοούσιος (не только единство—тождество—равенство сущности, т. е. качественных определений Отца и Сына, но и тождество — единство существа [5]) и пишет: «Единосущный — значит не другое что, как то, что Сын Божий не имеет никакого сходства с тварями, но во всем сходствует только с Отцем, родившим Его, и существует не от другой какой-либо природы и сущности, но от Отца». В другом месте того же послания Евсевий замечает: «...Не отвергли и слова «единосущный», имея в виду сохранить мир».

Несмотря на тенденциозность приводимых Евсевием разъяснений, его послание к своей пастве имеет существенное значение, а именно — как исторический документ, помогающий яснее представить себе обстановку на Соборе. Из этого послания мы узнаем о ходе соборной деятельности, связанной с составлением вселенского Символа веры; в нем

---

[1] Из свидетельства Филосторгия видно, что влиятельнейшие православные епископы — Александр Александрийский, Осий Кордубский и некоторые другие — еще до Собора сознали необходимость термина ὁμοούσιος и решили отстаивать этот термин на Соборе. См. К. Смирнов. Цит. соч., с. 208.

[2] В. Болотов. Лекции..., т. IV, с. 35.

[3] Собрание символов и вероизложений Православной Церкви. СПб., 1869, с. 42.

[4] К. Смирнов. Цит. соч., с. 88, примеч. 2-е.

[5] См. В. Болотов, Лекции..., т. IV, с. 40.

находится самый текст Никейского Символа. Наконец, оно дает нам возможность понять, насколько сложной и напряженной была на Соборе догматическая борьба между православными, с одной стороны, и оригенистами во главе с Евсевием, с другой.

Послания императора Константина (статьи XIII, XIV, XV)

Подлинность писем императора Константина оспаривалась Seeck'ом, но была неопровержимо доказана Heickel'ем в предисловии к изданному им сочинению Евсевия «Жизнь Константина» [1].

В послании к Церкви Александрийской (ст. XIII) император Константин сообщает о том, что на Никейском Соборе всё, представлявшее повод к недоумениям и разногласию, «тщательно было исследовано и точно определено» и что «более 300 епископов единогласно исповедали единую веру». Здесь же находится замечательное изречение Константина: «Признанное единогласно тремястами святых епископов есть не иное что, как мысль Самого Сына Божия, особенно когда в умах столь великих и многих мужей присутствовал Дух Святый, Который открыл им Божественную волю».

Краткое послание «ко всем епископам и народам» (ст. XIV) представляет собой декрет Константина, предписывающий предавать огню сочинения Ария под угрозой смертной казни всякому, кто попытается их скрыть. Ариан император приказывает называть позорным именем «порфириан» [2].

Послание «к епископам, не присутствовавшим на Соборе» (ст. XV), содержит краткое сообщение о деятельности отцов собора в личном присутствии и при участии самого императора и о достигнутых при этом результатах. Наиболее подробно затрагивается вопрос о праздновании Пасхи. Уведомляя о том, что «по общему суду всех постановлено — святейший праздник Пасхи совершать всем в один и тот же день», император дает, однако, понять, что это постановление издано скорее в качестве совета, чем положительного закона [3].

Послания императора Константина сохранились у Евсевия (Жизнь Константина, III, 17—20), Сократа (I, 9), блаж. Феодорита (I, 10) и Геласия (II, 36).

§ 5. Сообщения о соборной деятельности Геласия Кизического (статьи VIII и X)

Геласий в своей «Τῶν κατὰ ἐν Νικαίᾳ συνόδου πραχθέντων σύνταγμα» (II, 12—23) приводит подробный рассказ о состязании православных епископов (Евстафия Антиохийского, Осия Кордубского, Леонтия Кесарии-Каппадокийского, Макария Иерусалимского, Евсевия Памфила Кесарийского [4] и др.) с языческими философами, якобы имевшем место на заседаниях Никейского Собора.

«Что прения между отцами Собора и философами были, — говорит в своей «Истории первых трех Вселенских Соборов» (с. 27, примеч. а) епископ Иоанн, — на это есть указания и у достоверных историков. Но что они именно таковы, как у Геласия — подлежит сомнению».

Прежде всего, невероятным представляется самое участие языческих философов в догматических спорах христианских епископов. Последние прибыли на Собор не для такого рода диалектических упраж-

[1] См. проф. А. Спасский. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов, т. I. Тринитарный вопрос. Сергиев Посад, 1914, с. 137, примеч. 2-е.

[2] Произведенным, вероятно, от имени неоплатоника Порфирия, писавшего в конце III в. сочинения против христиан.

[3] См. К. Смирнов. Цит. соч., с. 66; срав. В. Болотов. Лекции..., т. II, с. 436.

[4] Православие Евсевия не подвергается у Геласия сомнению.

ений и не для участия в публичных диспутах. Ошибочное указание Руфина (сар. 3), будто споривше были языческими философами, было некритически повторено Созоменом (I, 18), а затем и Геласием (II, 13).

Далее, в уста Евсевия Памфила влагаются слова, решительно не соответствующие его действительным убеждениям и поведению на Соборе. «Ты предпочитаешь, несчастный, — говорит Евсевий философу, — апостольским догматам хульные слова Ария, который называет Сына Божия тварью и орудием...» «Зачем же опять повергаешься в глубину нечестия Ариева?» Конечно, Евсевий не был арианином, но он, кажется, был далек и от того, чтобы считать учение Ария нечестивым, а характерные арианские выражения — хульными словами. Правда, он признал неуместность этих выражений, подписав не только Символ веры, но и приложенное к нему анафематствование. Но мотивировка этого поступка звучит совсем по-иному, чем она могла бы звучать в устах Евсевия, изображаемого Геласием. В своем послании к пастве Евсевий писал: «Достойным принятия почли мы и обнародованное епископами анафематствование, возбраняющее употреблять слова, которых нет в Писании и от которых почти произошло все замешательство и разногласие Церквей. Так как ни в одной богодухновенной книге нет слов: «Сын Божий произошел из не сущего», или: «Было время, когда Его не было» и других, им подобных, то и неблагопристойно употреблять и высказывать их пред народом. С этим прекрасным мнением мы согласились и потому еще, что и прежде мы не имели обыкновения употреблять подобные слова».

Путаное объяснение Евсевием слов: «Господь созда Мя начало путей Своих в дела Своя (Притч. 8, 22)», суть которого сводится, в конце концов, к тому, что выражение это «относится не к Сыну Божию, но к разумной мудрости, которую Господь сотворил и дал человеку», — совершенно не соответствует ни святоотеческим изъяснениям, относящим вышеприведенные слова из книги Притчей к ипостасной Премудрости [1], ни толкованию Оригена, которое было бы наиболее уместным в устах оригенпста Евсевия [2].

Возможно, что истинным зерном Геласиева рассказа явилось обращение к православию кого-нибудь из ариан, искусных в диалектике, под влиянием разумных доводов православных епископов или особого чудесного вразумления свыше [3].

§ 6. Речи, произнесенные на Соборе (статьи V, VI, VII, XVIII)

а) Приветственная речь императору Константину от Собора (ст. V)

Как сообщает Евсевий, «пред началом рассуждений епископ, занимавший первое место с правой стороны, произнес приветственную речь императору» [4]. Содержания этой речи Евсевий не передает и не называет имени произносившего ее епископа.

---

[1] См., например, у св. Афанасия, который, согласно Созомену (I, 17), «в помянутых рассуждениях начал принимать особенное участие»: «Божия Премудрость, Которой создано всё, получившее бытие, говорит сие Сама о Себе». Творения св. Афанасия, ч. 2, 1902. Слово 2-е против ариан, 44; срав. 47, 51, 53, 56 и др.

[2] Указав, что Единородный Сын Божий называется многими и различными именами, Ориген говорит: «Так, Он называется Премудростью, как это мы встречаем в словах Соломона: «Господь созда Мя...» (Притч. 8, 22—25)». См. Творения Оригена в русск. пер. Вып. 1. О началах, I, 2, 1. Изд. Казан. дух. акад., 1899.

[3] Срав., например, известный рассказ о чуде св. Спиридона, епископа Тримифунтского, совершенном им во время споров святых отцов с арианами на Соборе в Никее.

[4] Жизнь Константина, III, 11.

По свидетельству Созомена (I, 19), речь эта была произнесена Евсевием; блаженный же Феодорит говорит иное: после того, как все сели, «великий Евстафий, имевший тогда предстоятельство в Антиохийской Церкви, ...первый увенчал главу царя цветами похвал и возблагодарил неусыпное попечение его о предметах Божественных» (I, 7).

К. Смирнов, всецело доверяя показанию Созомена, полагает, что Евсевий потому-то и умалчивает об имени епископа, произнесшего речь, что это был он сам. Далее Смирнов в подкрепление своего мнения приводит еще одно соображение: «В начале своего сочинения «Жизнь Константина» Евсевий говорит, что в двадцатилетие императора он произносил речь среди Собора служителей Божиих. Но так как Евсевий упоминает только об одной речи, произнесенной в двадцатилетие (царствования) Константина, — о речи на Никейском Соборе, то можно заключить, что показания первой книги (I гл.) и третьей книги (II гл.) относятся к одному и тому же факту»[1]. Упомянув затем (в подстрочном примечании) о том, что некоторые ученые (Möhler и епископ Иоанн) держатся другого мнения, опираясь на свидетельство блаж. Феодорита, Смирнов говорит: «Но так как они не представляют никаких доказательств в пользу своего предположения, то мы и не будем разбирать их мнение»[2].

Трудно согласиться с таким решением вопроса. Умолчание о себе Евсевия Смирнов относит, по-видимому, за счет личной скромности Евсевия: очевидно, последнему не удобно было назвать свое имя после того, как он сказал, что «епископ, занимавший первое место с правой стороны, произнес приветственную речь императору». Пусть так. Но не должен ли был историк поступить в таком случае иначе? А именно: или а) назвать себя (не упоминая при этом о своем сидении на первом месте) и привести текст своей речи — что, конечно, было бы гораздо ценнее, чем простое сообщение о высоком месте произносившего речь; или б) не называя своего имени (по скромности), опять-таки привести текст самой приветственной речи?

Далее, сам Евсевий указывает, что с двадцатилетием царствования Константина совпало о к о н ч а н и е соборных заседаний[3], а не их открытие. Поэтому очень правдоподобным кажется предположение Кесснодора[4], согласно которому Евстафий приветствовал императора в начале Собора, а Евсевий — по окончании его.

Следует иметь в виду, что, по крайней мере, в начале соборных заседаний Евсевий Кесарийский вряд ли мог играть выдающуюся роль (и даже занимать первое место с правой стороны). Ведь, с точки зрения многих православных, он был на положении епископа, дело которого подлежало суду Вселенского Собора, согласно решению Антиохийского Собора 324 г. Правда, мы не видим на Никейском Соборе формального расследования дел Евсевия Кесарийского, Феодота Лаодикийского и Наркисса Неронадского, вероятно, потому, что, как справедливо замечает свящ. Д. Лебедев, «отлучение трех сиро-палестинских епископов Антиохийским Собором 324 года в Никее, по желанию императора, рассматривалось как несуществующее»[5]. Однако всё же Евсевию надлежало прежде укрепить свое положение на Соборе в качестве несомненно православного епископа, а уже потом он мог действовать в роли высокого представителя Собора. Не исключена возможность и того, что самое выступление Евсевия с предложением своего символа было более вынужденным, чем добровольным, ибо отцы Собора

[1] К. Смирнов. Цит. соч., с. 102.
[2] Там же, примеч. 2-е.
[3] Жизнь Константина, III, 15.
[4] Tripart. I, 11, с. 5.
[5] Список епископов Первого Вселенского Собора в 318 имен. К вопросу о его происхождении и значении для реконструкции подлинного списка никейских отцов. Записки имп. Академии Наук, сер. VIII, т. XIII, № 1. Пгр., 1916, с. 18—20.

могли просто затребовать у него разъяснений касательно его взглядов и отношения к арианскому учению, как у епископа, бывшего под подозрением.

Если К. Смирнов считает излишним полемизировать с Möhler'ом и епископом Иоанном, то ему следовало, по крайней мере, высказаться по поводу свидетельства блаж. Феодорита и показать, что оно не заслуживает доверия. Это представляется тем более необходимым, что сам К. Смирнов в другом месте своего труда отмечает, что «Феодорит пользовался письмами Евстафия Антиохийского»[1], с которыми предшественники Феодорита были вовсе незнакомы[2], а Евстафий «писал много сочинений против ариан, в которых, несомненно, касался и истории Никейского Собора»[3]. Не естественно ли в таком случае предположить, что и свои сведения об Евстафии, как епископе, приветствовавшем императора от лица Собора, блаж. Феодорит почерпнул из писем самого св. Евстафия?

Смирнов не приводит, однако, никаких соображений против достоверности свидетельства блаж. Феодорита. Вместо этого он заявляет: «Встречаются у Феодорита неправильные показания. Так, например, он утверждает, что приветственную речь императору на Соборе произносил Евстафий Антиохийский, что, как мы показали ранее (?), нельзя признать справедливым»[4]. Это заявление не кажется достаточно убедительным...

Нам представляется правильным свидетельство блаж. Феодорита и, напротив, ошибочным (или, вернее, неточным[5]) свидетельство Созомена. Последнее, вероятно, является результатом допущенной Созоменом ошибки — той самой ошибки, в которую впал и К. Смирнов, т. е. отождествления речей, упоминаемых Евсевием в двух разных местах «Жизни Константина» (I, 1 и III, 11), ошибки, легко объяснимой у Созомена (незнакомого с письмами св. Евстафия), но менее понятной у Смирнова, почему-то просто игнорирующего свидетельство блаж. Феодорита.

Что касается самой речи, сохранившейся в «Слове о 318 святых богоносных отцах и благочестивейшем императоре Константине» Григория, пресвитера Кесарии Каппадокийской[6], то многие ученые сомневаются в ее подлинности. Так, Hefele (I, 268) считает ее «весьма сомнительной». Проф. В. В. Болотов пишет: «Нет надобности считать подлинной речь от имени Собора императору — «Причиной же настоящего собрания и рассуждений наших — неистовый Арий...»[7]. Впрочем, из контекста речи Болотова не видно, чтобы здесь имело место решительное отрицание подлинности «Слова» пресвитера Григория.

Епископ Иоанн ставит вопрос о подлинности приводимой пресвитером Григорием речи в зависимость от того, кто в действительности приветствовал имп. Константина: если Евсевий, то речь неподлинна, ибо содержит выражения, которые он вряд ли мог употребить о человеке, к которому питал внутреннее расположение и после Никейского Собора; если же св. Евстафий, то «в таком случае нет никаких оснований подозревать ее в неподлинности»[8].

К. Смирнов находит неподходящим для произнесенной в начале соборных заседаний речи наличие в ней обвинения Ария в непризнании Сына Божия «единосущным и равным Отцу». «До Никейского Собо-

[1] К. Смирнов. Цит. соч., с. 284.
[2] Там же, примеч. 6-е.
[3] Там же, с. 285.
[4] Там же, с. 287.
[5] Потому что Евсевий тоже приветствовал императора речью, только не в начале, а в конце соборных заседаний.
[6] Migne. SG, t. 111.
[7] В. Болотов. Лекции..., т. III, с. 48—49.
[8] Еп. Иоанн. Цит. соч., с. 31.

ра, — говорит он, — термин ὁμοούσιος не только не был лозунгом православия, но даже был прямо отвергнут на Антиохийском Соборе против Павла Самосатского»[1]. Но Смирнов почему-то упускает здесь из виду то, что сам он справедливо высказал раньше, а именно следующее: «Более образованные православные епископы, каковы, например, Александр Александрийский, Осий Кордубский, Евстафий Антиохийский и другие, поняли необходимость свести спор на почву умозрения и внести в вероизложение философско-богословский термин, который бы, совмещая в себе смысл всех библейских изречений, изъясняющих догмат об отношении Сына Божия к Отцу, в то же время не поддавался перетолкованиям. Очень вероятно, что эти ученые представители еще до Собора, или, по крайней мере, до торжественных заседаний, наметили уже термины ὁμοούσιος и ἐκ τῆς οὐσίας, как вполне выражающие церковное учение об отношении Сына Божия к Отцу, наметили и постарались сообщить об этом православным епископам»[2].

Что же в таком случае удивительного или странного можно найти в действиях отцов Собора, которые в лице св. Евстафия в самом начале соборных заседаний решительно выдвигают ὁμοούσιος, как термин вполне православный, временное неупотребление которого было вызвано лишь недолжным использованием его в системе Павла Самосатского и который в новых исторических условиях стал поистине лозунгом православия? И не это ли именно решительное заявление св. Евстафия в своего рода «программной» речи побудило императора Константина позже оказать важную поддержку православным епископам внесением как бы от своего лица предложения: включить в символ Евсевия слово ὁμοούσιος?

К. Смирнов считает также, что самое содержание речи, приведенной Григорием, не позволяет признать ее за приветственную речь[3]. Но почему же? Ведь около половины этой краткой (может быть, переданной в сжатом виде) речи посвящено прославлению Бога за торжество христианства и восхвалению благочестия императора Константина. А отсутствие словесных хитросплетений как нельзя более отвечает личности св. Евстафия: ведь это был не придворный льстец, а подлинный ревнитель православия, явившийся на Вселенский Собор для борьбы за истину перед лицом серьезной опасности, а не для произнесения пышных и цветистых, но мало идущих к делу, речей.

Вполне понятно, что Евсевий мог быть не вполне объективен «в тех пунктах повествования, где искренняя передача действительности не подходила под его взгляды»[4], и имел свои основания обойти молчанием столь принципиальную и резкую в отношении арианства речь св. Евстафия.

Отсутствие же текста речи (или хотя бы краткого изложения ее сущности) у блаж. Феодорита проще всего объясняется тем, что он не имел под руками тех материалов, которые оказались доступными Григорию Кесарийскому.

б) Речи императора Константина (статьи VI, VII, XVIII)

Из двух речей, произнесенных в начале соборной деятельности, одна (ст. VII) была произнесена, по-видимому, на одном из частных совещаний (быть может, вслед за сожжением священнических жалоб) и представляет собой простую беседу, в которой Константин скромно просит епископов принять его в число участников Собора. Речь эта

[1] К. Смирнов. Цит. соч., с. 162.
[2] Там же, с. 138—139.
[3] Там же, с. 162.
[4] Там же, с. 191.

находится полностью у Геласия (II, 7) и частично у блаж. Феодорита (I, 7). Другая же краткая речь (ст. VI), приведенная в подлиннике у Евсевия («Жизнь Константина», III, 12) и в пересказе у Созомена (I, 19), была, надо полагать, ответной на приветствие Собора, высказанное св. Евстафием (на первом торжественном заседании). Содержание ее — выражение радости по поводу столь многочисленного собрания епископов и увещание: разрешить все волнующие Церковь вопросы в духе мира и единомыслия.

От увещательной речи, произнесенной императором Константином при прощании с отъезжавшими епископами, сохранился лишь небольшой отрывок (ст. XVIII) у Евсевия («Жизнь Константина», III, 21). Здесь император советует епископам в дальнейшем, ради общего мира и блага Церкви, высоко ценить взаимное согласие и разрешать все недоразумения в духе христианского снисхождения друг к другу.

§ 7. «Акты», не вошедшие в состав «Деяний Вселенских Соборов», изданных Казанской духовной академией

Известное издание соборных деяний Манси, кроме рассмотренных нами документов, вошедших в состав «Деяний Вселенских Соборов»[1], содержит еще так называемые «Арабские каноны и постановления» в нескольких редакциях и «Послание Никейского Собора к папе Сильвестру». Подложность этих документов не подлежит сомнению[2].

К несомненно подложным документам (spuria) относится также и известное «Прение Афанасия Александрийского с Арием на Никейском Соборе», помещенное у Migne, SG, t. 28[3].

В качестве источников для изучения истории Никейского Собора имеют известное значение так называемые «Коптские тексты Никейского Собора» (изданные трудами Г. Цеги и Ш. Ленормана, а затем Э. Ревилью) и «Сирские акты Никейского Собора» (изданные Ж. Б. Питрой)[4]. Но в качестве материалов, непосредственно относящихся к деятельности Первого Вселенского Собора, из них могут быть привлечены только списки епископов, бывших участниками Собора.

§ 8. Существовали ли «деяния» Первого Вселенского Собора (в смысле πεπραγμένα или πράξεις)?

Этот вопрос, по-видимому, следует считать решенным в отрицательном смысле. Обстоятельное и всестороннее рассмотрение всех относящихся к нему данных имеется в статье проф. А. П. Лебедева «Происхождение актов Вселенских Соборов»[5] и в сочинении К. Смирнова «Обозрение источников...» (с. 24—33).

Ограничимся поэтому лишь кратким изложением основных выводов, сделанных А. П. Лебедевым:

1) Официальным протоколированием прений и речей на заседаниях Первого Вселенского Собора никто не занимался, так как подобный обычай не возникал до времени Третьего Вселенского Собора[6].

---

[1] Материалы для русского издания «Деяний Вселенских Соборов» заимствованы из латинских изданий Labbei et Cossartii (1671), Paris, и Harduini (1715), Paris.

[2] К. Смирнов. Цит. соч., с. 337, 29 и 35—36.

[3] Там же, с. 79.

[4] В сирских актах находится открытое Cowper'ом в 1857 г. письмо имп. Константина, приглашающее епископов прибыть в Никею, где имеет состояться великий и священный Собор (вместо Анкиры).

[5] См. 2-е прилож. к соч. А. П. Лебедева «Духовенство древней Вселенской Церкви». М., 1905, с. 465—494.

[6] Впрочем, в отдельных случаях, когда это вызывалось настоятельной необходимостью, протоколирование велось и в доникейскую эпоху: достаточно вспомнить известный диспут между Павлом Самосатским и пресвитером Мальхионом на Антиохийском Соборе 268—269 гг. См. В. Болотов. Лекции..., т. II, с. 333.

2) Очень вероятно, что некоторые участники Собора (такие, как св. Афанасий, св. Евстафий, Евсевий Кесарийский) записывали по собственной инициативе, для памяти, некоторые моменты соборных прений. Однако такие записи или не были изданы ими, или вскоре затерялись.

3) Никейский Собор ограничился изданием лишь главнейших документов, относящихся к истории Собора, как-то: Символа веры, 20 правил и определений о Пасхе и египетских мелетианах. Не было, например, опубликовано определение о браке или безбрачии духовенства, хотя этот вопрос на Соборе обсуждался и по нему было достигнуто общее согласие (Сократ, I, 11).

§ 9. Списки участников Никейского Собора

Как известно, мы не имеем списка участников Первого Вселенского Собора, который в точности воспроизводил бы подлинный перечень их имен, составленный на самом Соборе. Существует около 15 списков епископов-участников Никейского Собора, однако ни один из них не может считаться точным воспроизведением оригинального перечня, находившегося в подлинных актах Собора.

Списки принято делить на систематические, т. е. такие, в которых имена епископов распределены по провинциям[1], и несистематические, где порядок имен не согласуется с таким распределением кафедр. К систематическим спискам относятся: 4 латинских (редакции I, II, III, IV), греческий — Феодора Чтеца (G)[2], коптский (K), 3 сирских (Нитрийский N, Авдишо D и Маруты T) и армянский R. На основе списков I, II, G, N, D, R составлен известный «Index patrum Nicaenorum restitutus» Гельцера, содержащий 220 имен, полученных путем тщательного критического анализа и сопоставления списков[3].

К несистематическим спискам принадлежат: арабский (B), греческий — Ватиканский (V), 3 других греческих: Синайский (S), изд. проф. В. Н. Бенешевичем[4], Иерусалимский (M) и Иерусалимский (P)[5]. По крайней мере четыре из них, а именно: B, S, P, M — являются «списками 318-ти имен»: списки B, P и M действительно содержат по 318 имен, список же S, хотя и насчитывает лишь 312 имен, однако в его оригинале их было также 318, что очевидно из сделанной в конце приписки: Ὅμοῦ οἱ ἅγιοι τὸν ἀριθμὸν τριακόσιοι δέκα καὶ ὀκτῶ.

а) Происхождение и сравнительное достоинство наличных списков никейских отцов

Иерусалимские списки M и P и синайский S, имеющие совершенно одинаковый порядок имен, несомненно, копировались с одного общего греческого списка[6]. Синайский же список, как показал еще В. Н. Бенешевич, «настолько близок к арабскому, что оба они должны считаться

---

[1] В пределах провинции имена располагаются большей частью без какой-либо определенной системы. Впрочем, В. В. Болотов показал, что в коптском списке для епископов Египта и Фиваиды приблизительно выдержан географический принцип (Рукопись В. В. Болотова, сохранившаяся в его бумагах. См. свящ. Д. Лебедев. Цит. статья, с. 22—25).

[2] Обозначения взяты из цит. статьи свящ. Д. Лебедева, с. 7, примеч. 3-е.

[3] См. Patrum Nicaenorum nomina latine, graece, coptice, syriace, arabice, armeniace sociata opera ediderunt Henricus Gelzer, Henricus Hilgenfeld, Otto Cuntz. Lipsiae, MDCCCXCVIII. Cap. XI, p. LX—LXIV.

[4] В. Н. Бенешевич. Синайский список отцов Никейского Первого Вселенского Собора. Изв. имп. Академии Наук. СПб., 1908, с. 281—306.

[5] Списки M и P, найденные В. Н. Бенешевичем в Hierosolim. Metoch., остались неизданными, но свящ. Д. Лебедев имел полную сверку их с синайским списком S. См. свящ. Д. Лебедев. Цит. ст., с. 4.

[6] Там же.

восходящими к одному и тому же прототипу»[1]. Таким образом, «списки 318-ти имен»: B, S, M и P несомненно имеют общий прототип. К последнему, в конце концов, восходит и Ватиканский греческий список[2] Свящ. Д. Лебедев считает, что этот прототип списков B, V, S, M, P произошел следующим образом: автор, «имея под руками систематический список (или разрозненные листы одного или, вероятнее, нескольких таких списков), выписывал из него несколько имен подряд, потом переворачивал несколько листов вперед (или и назад), и брал еще несколько имен, и так без всякой ясной системы делал до тех пор, пока не получил требуемое число 318 имен»[3].

При всем этом было бы большой ошибкой пренебрегать несистематическими списками на основании столь искусственного способа образования их прототипа. Не подлежит сомнению, что автор прототипа S, P, M (а, может быть, и B) заимствовал имена «из греческого систематического списка б о л е е исправного и полного, чем прототип списков I, II, III, IV, G, N, D, T, R»[4]. Более того, коптский список[5] есть «б о л е е п о л н а я и, вероятно, более древняя редакция того же самого списка, который лежит в основе и всех остальных редакций систематического списка»[6]. А есть основание думать, что «тот список (вернее, те списки) никейских отцов, разрозненные листы которого (которых) лежат в основе списка 318-ти имен, был полнее д а ж е и коптского списка»[7].

Таким образом, коптский список, а также один или несколько разрозненных греческих списков, использованных автором прототипа «списков 318-ти имен», ближе всего восходят к оригиналу, не особенно древнему (не ранее V в.[8]), служащему архетипом всех существующих ныне как систематических, так и несистематических списков.

б) Соотношение архетипа наличных списков с подлинным никейским списком

Что же, однако, представлял собой вышеозначенный архетип и в каком отношении стоял он к подлинным спискам, составлявшимся на Соборе? Судя по характеру всех систематических списков, архетип этот заключал в себе имена, расположенные по провинциям, начиная с Египта, если не считать начала списка, где, по-видимому, стояли имена Осия Кордубского, Витона и Викентия, пресвитеров римских, т. е. немногочисленных представителей Запада[9], а также, возможно, имена первостоятелей апостольских Церквей[10].

Вопрос же об отношении наличных списков к действительным соборным спискам решается различно.

К. Смирнов склонен упоминаемый Сократом (I, 13) список, хранившийся в синодике св. Афанасия, считать копией с подлинного экземпляра актов никейских[11]. Сославшись на краткий перечень имен, заимство-

---

[1] В. Б е н е ш е в и ч. Синайский список..., с. 281—282.

[2] Свящ. Д. Л е б е д е в. Цит. ст., с. 5.

[3] Там же, с. 6—7. Число 318 получается в «списках 318-ти имен» отчасти за счет повторения некоторых имен по 2 и даже по 3 раза (в разночтениях).

[4] Там же, с. 26.

[5] Игнорируемый Гельцером в его «Index'е».

[6] Свящ. Д. Л е б е д е в. Цит. ст., с. 17.

[7] Там же, с. 47.

[8] Это ясно из того, что даже в коптском списке Наркисс Нероniадский занимает два места: 91-е, как Наркисс «Нероniадский», и 99-е, как Наркисс «Иринупольский». Ясно, что оригинал возник в то время, когда успели забыть, что Ирнуполь некогда назывался Нероniадой.

[9] Срав. «Index restitutus» Гельцера.

[10] Намек на это можно усматривать в начале арабского списка (см. первые 6 имен).

[11] К. С м и р н о в. Цит. соч., с. 19.

ванный Сократом из списка св. Афанасия, Смирнов высказывает убеждение, что в подлинных актах Никейского Собора порядок подписей определялся, по всей вероятности, достоинством епископов и их кафедр. Так как во всех наличных (систематических) списках никейских отцов имена расположены по другому принципу (распределены по провинциям, начиная с Египта), то Смирнов приходит к тому заключению, что «положительно невозможно, по крайней мере в настоящее время, восстановить подлинный список епископов, бывших на Никейском Соборе»[1].

Иначе смотрит на дело проф. В. В. Болотов. В своей рецензии на сочинение Н. Глубоковского «Блаженный Феодорит, епископ Киррский. Его жизнь и литературная деятельность» он мимоходом высказывает следующие два положения:

1) наличные списки ведут свое начало из синодика Афанасия Александрийского;

2) ни один из наличных списков имен не ведет своего начала от копии с подлинного соборного томоса, потому что во всех епископы аранжированы уже по епархиям[2] и Египет стоит впереди всех; следовательно, в основе всех списков лежит александрийская редакция[3].

Первое из этих положений устраняет, вероятно, ошибочный, взгляд К. Смирнова на характер списка, хранившегося в синодике св. Афанасия. В самом деле, приводимый Сократом перечень вовсе не подтверждает мысли о том, что и все прочие имена списка синодика св. Афанасия были расположены в соответствии с личными заслугами епископов и достоинством их кафедр. В списке Сократа после имен представителей Запада (Осия Кордубского, римских пресвитеров Витона и Викентия (и трех предстоятелей Восточных Церквей), кафедры которых впоследствии стали во главе патриархатов) — Александра Александрийского, Евстафия Антиохийского и Макария Иерусалимского идет имя египетского епископа Гарпократиона (Ἁρποκρατίων Κυνῶν); на этом перечень прерывается с указанием, что его продолжение можно найти в синодике св. Афанасия.

В. В. Болотову, по всей вероятности, еще в 1892 г. было очевидно, что в синодике св. Афанасия после нескольких особо выделенных имен, начиная с имени Гарпократиона, следовало обычное для наличных списков перечисление имен по провинциям, начиная с Египта. Когда же в 1898 г. Гельцером было выяснено, что стоящее у Сократа имя Ἁρποκρατίων Κυνῶν есть результат слияния двух имен египетских епископов: Ἁρποκρατίων Ἀλφοκράνου и Ἀδαμάντιος Κυνῶν, то справедливость первого из вышеуказанных положений В. В. Болотова стала вполне очевидной.

Что касается второго положения, высказанного В. В. Болотовым, то оно, будучи по существу справедливым (в том, что «ни один из наличных списков имен не ведет своего начала от копии с подлинного соборного томоса, потому что во всех епископы аранжированы по епархиям»), заключало в себе, однако, по-видимому, и ошибочную мысль о позднейшем происхождении первоисточника существующих списков («аранжированы уже по епархиям, и Египет стоит впереди всех; следовательно, в основе всех списков лежит александрийская редакция»). Быть может, здесь невольно сказалось влияние идей Ревилью. Ошибку эту, как увидим дальше, исправил свящ. Д. Лебедев.

Тезисы В. В. Болотова приобрели себе всеобщее признание в науке. Их принимает Гельцер, полагая при этом, что систематический (с рас-

---

[1] К. Смирнов. Цит. соч., с. 39.

[2] Имеются в виду провинции, которые по древней терминологии назывались епархиями (см. свящ. Д. Лебедев. Цит. ст., с 2).

[3] В. В. Болотов. Theodoretiana. ХЧ, 1892, ч. 11, с. 151.

пределением имен по провинциям, начиная с Египта) список синодика св. Афанасия был составлен будто бы на Александрийском Соборе 362 г. (в этом Гельцер следует за Ревилью) [1]. С ними соглашается Шварц, также допускающий возможность составления подлинного списка никейских отцов, лежащего в основе наличных систематических списков, не на самом Никейском Соборе [2]. К точке зрения Болотова примыкает и В. Н. Бенешевич, считающий, что «ни одна из систематических редакций списка отцов не может считаться принадлежащей самому Собору» [3].

Словом, «в церковноисторической науке всё более и более завоевывает себе место то убеждение, что в основе систематических списков лежит подлинный список никейских отцов, если и составленный, может быть, не на самом Соборе, то всё же исторически вполне достоверный» [4].

В 1916 г. свящ. Д. Лебедев выдвинул новую точку зрения по рассматриваемому нами вопросу. По его мнению, архетип всех наличных списков весьма близок к подлинному списку епископов — участников Никейского Собора, составленному на самом Соборе. Однако этот подлинный список представлял собой не подписи епископов под актами Соборов, а список явившихся на Собор епископов (Praesenzliste). Именно этим и объясняется расположение имен по провинциям, позволявшее иметь ясное представление о наличном составе Собора.

Предположение о том, что первоисточником всех наличных списков является Praesenzliste, подкрепляется наличием в коптском списке имени Секунда, епископа Птолеманды Ливийской (№ 22) [5]. Под соборными актами подпись Секунда, как известно, отсутствовала, но в списке епископов, прибывших для участия на Соборе, имя его, как и Феоны Мармарикского, могло находиться, ибо «низложение их Александрийским Собором, как и отлучение трех сиро-палестинских епископов Антиохийским Собором 324 года, в Никее, по желанию императора, рассматривалось, очевидно, как несуществующее» [6].

Свящ. Д. Лебедев считает более чем сомнительным, что именно у Сократа сохранился первоначальный вид списка никейских отцов. «То бесспорно,— пишет он,— что начало подлинного списка никейских отцов не могло иметь того вида, в каком оно приводится в наличном тексте Сократа» [7]. Как известно, у Сократа после имен Осия, епископа Кордубского, римских пресвитеров Витона и Викентия и Александра Александрийского — до начала перечисления имен по провинциям (начиная с Гарпократиона) помещены только два имени митрополитов: Евстафия Антиохийского и Макария Иерусалимского. По этой причине «относительно списка, начало которого сохранилось в наличном тексте истории Сократа, едва ли возможно какое-либо сомнение в том, что он редактирован кем-то уже в такое время, когда патриархальная си-

---

[1] Patrum Nicaenorum nomina..., p. XLIX—L. Французский ученый-египтолог Э. Ревилью, издатель «Коптских текстов Никейского Собора», высказал мнение, что Александрийский Собор исповедников (362 г.) при участии св. Афанасия воспроизвел (хотя не совсем текстуально и не полностью), а затем и обнародовал акты Никейского Первого Вселенского Собора, незадолго пред тем уничтоженные арианами. «Коптские тексты», содержащие, между прочим, и неполный перечень имен никейских отцов (список K из 165 имен), являются, по мнению Ревилью, переводом на коптский язык подлинных актов Александрийского Собора 362 г.

[2] E. Schwartz. Zur Geschichte des Athanasius, VII (Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse, 1908, Heft 3).

[3] В. Бенешевич. Синайский список..., с. 282, примеч. 1-е. Срав. 2-й тезис В. В. Болотова.

[4] Свящ. Д. Лебедев. Цит. ст., с. 2.

[5] В списках I, II, III, G, N, D, R, равно как и в «Index'e» Гельцера, имя Секунда Птолемаидского неправильно помещается в числе епископов провинции Египта. Подпись Феоны Мармарикского не сохранилась ни в одном из наличных списков.

[6] Свящ. Д. Лебедев. Цит. ст., с. 18—20.

[7] Там же, с. 14, примеч.

стема установилась окончательно, когда, кроме епископов двух столиц — Рима и Константинополя — патриархами признаны были только епископы Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский; следовательно, едва ли не после Халкидонского собора»[1]. Однако «список никейских отцов, который имел под руками Сократ[2], resp. тот копиист его истории, который придал данному месту его настоящий вид, был в существенном аналогичен с другими дошедшими до нас списками, расположен был по провинциям с Египтом на первом месте»[3].

Из вышеизложенного видно, что все существующие списки участников Никейского Собора — как систематические, так и несистематические — восходят к архетипу, очень близкому к подлинному перечню епископов, составленному на самом Никейском Соборе и хранившемуся в синодике св. Афанасия.

в) Неполнота наличных списков

Гельцер утверждает, что в настоящее время нет возможности восстановить имена всех епископов — участников Никейского Собора. Его «Index restitutus» содержит лишь 220 имен.

Как показал свящ. Д. Лебедев[4], «с высокой степенью вероятности можно утверждать, что на Никейском Соборе действительно присутствовали 5—6 епископов, имена которых сохранились только в коптском списке и «списке 318-ти имен»[5]. Таким образом, «Index» Гельцера мог бы быть восполнен до 225—226 имен.

Архетип существующих списков имел, конечно, гораздо больше имен. «Списки никейских отцов переписывались не часто; проходили не только десятилетия, но и столетия прежде, чем рукопись со списком никейских отцов находила себе переписчика; по истечении такого срока она становилась настолько пострадавшей от времени, что многого в ней уже нельзя было разобрать; концы листов отрывались, и вследствие этого число имен в списке постепенно сокращалось. Этим, конечно, и объясняется тот факт, что наличные списки никейских отцов содержат всего около 220 имен, тогда как на деле на Никейском Соборе присутствовало 250—270 (?) епископов. Недостающие 30—50 имен постепенно утрачены в рукописях»[6].

«Бесспорный факт неполноты всех никейских списков показывает, что отсутствие какого-либо имени во всех наличных списках не может служить доказательством, что этого имени не было и в оригинальном списке»[7].

Выше уже говорилось о том, что список подписей, стоявших под «деяниями» Никейского Собора, до нас не дошел, поэтому и характер его остается пока совершенно неизвестным. Впрочем, К. Смирнов склонен думать, что своеобразный перечень имен никейских отцов, приводимый Геласием[8], передает действительный порядок, в каком они были расположены на подлинном экземпляре актов Никейского Собора. К сожалению, перечень Геласия содержит только 12 имен епископов. Но расположение их действительно как будто соответствует тому принципу, которого придерживались Вселенские Соборы, начиная с Третьего: вслед за именами Осия Кордубского, Витона и Викентия, Александра,

---

[1] Свящ. Д. Лебедев. Цит. ст., с. 14, примеч.

[2] Т. е. список из синодика св. Афанасия.

[3] Свящ. Д. Лебедев. Цит. ст., с. 14. Шварц полагает, что из наличных списков ближе всех стоит к списку из синодика св. Афанасия, которым пользовался Сократ, список Феодора Чтеца.

[4] Свящ. Д. Лебедев. Цит. ст., с. 30—59.

[5] Там же, с. 66.

[6] Там же, с. 17.

[7] Там же, с. 20.

[8] См. Migne, SG, t. 85, col. 1309—1312 и col. 1341—1344.

Евстафия и Макария помещены имена нескольких митрополитов: Леонтия Кесарие-Каппадокийского, Александра Фессалоникского, Нунехия Лаодикийского, Цецилиана Карфагенского и некоторых (по-видимому, особо уважаемых) епископов из разных провинций.

§ 10. Число участников Первого Вселенского Собора

1-е правило Второго Вселенского Собора (бывшего всего лишь 56 лет спустя после Собора Никейского) начинается словами: «Вера трехсот осьмнадцати отцов, собиравшихся в Никее Вифинской, да не отменяется...»

Как известно, участники Никейского Собора: св. Афанасий Александрийский, св. Евстафий Антиохийский и Евсевий Кесарийский — называют различные цифры, говоря о числе епископов, бывших на Первом Вселенском Соборе [1].

Гельцер, сопоставляя между собой данные, находящиеся в различных посланиях св. Афанасия [2], приходит к заключению, что слова δέκα καὶ ὀκτώ в тексте Ep ad Iovianum (у Theodoret. Hist. eccl., IV, 3, ed. Vales) и в тексте Ep. ad Afras, c. 2, являются позднейшей вставкой, и потому считает, что св. Афанасий называл только цифру 300 (в Ep. ad monachos, c. 66; в Ep. de synod., c. 43 и др.).

Как ни удивительно, вслед за Гельцером этот странный вывод принимает за истину и свящ. Д. Лебедев. Он пишет: «В наличном тексте творений Афанасия Великого число никейских отцов определяется в 318 в Ep. ad Afros, c. 2 (тогда как в Hist. arian. ad monachos, c. 66: τριακόσιοι πλεῖον ἢ ἔλαττον, в De synod., c. 43 — просто τριακόσιοι). Но та же цифра стоит и в письме Афанасия Великого к императору Иовиану у Theodoret. Hist. eccl., IV, 3, 9 (ed. Parmentier, S. 215); тогда как в этом же письме, как оно издано в творениях Афанасия Великого, число епископов опущено. Отсюда Гельцер справедливо (!?) заключает, что и в Ep. ad Afros слова τριακοσίων καὶ δέκα καὶ ὀκτώ представляют собой такую же вставку в наличном тексте, как и в письме к Иовиану у Феодорита. Подобным образом и Сократ (I, 8, 9) цифру Евсевия 250 (Eus. Vit. Const., III, 8) заменяет цифрой 300» [3]. Мало того. Разделяя точку зрения Гельцера и считая «далеко не бесспорным, что цифра 318 принята была, как число никейских отцов, уже Афанасием Великим» [4], свящ. Д. Лебедев развивает эту точку зрения до крайних выводов: «Не подлежащими сомнению свидетелями цифры 318 Гельцер считает Иеронима, Епифания, Илария, Руфина и Амвросия. Но, ввиду указанной им же истории этой цифры в творениях Афанасия Великого, позволительно поставить вопрос; не интерполирована ли эта цифра и в творениях этих церковных писателей? После этого мне совершенно непонятно, каким образом Гарнак в последнем, 4-м издании своей «Dogmengeschichte» (Tübingen, 1909, II, 227) мог высказаться в том смысле, что число епископов Никейского Собора по временам действительно составляло, может быть, 318: zeitweilig vielleicht wirklich 318 (в 3-м издании — Freiburg i. B. und Leipzig, 1894 — у него стоит вместо того: schwerlich wirklich 318)» [5].

Стóит, однако, внимательно вчитаться в текст вышеозначенных мест из творений св. Афанасия, чтобы убедиться в том, что св. Афанасий

---

[1] У св. Афанасия встречаются две цифры: 300 и 318 (см. далее); св. Евстафий называет приблизительное число: около 270 (Феодорит, I, 8); Евсевий — более 250 (Жизнь Константина, III, 8).

[2] Patrum Nicaenorum nomina..., p. XLV—XLVI.

[3] Свящ. Д. Лебедев. Цит. ст., с. 2—3, примеч.

[4] Там же, с. 2.

[5] Там же, с. 2—3, примеч.

нигде не противоречит себе и что обе приводимые им цифры 300 и 318 имеют каждая свой вполне определенный смысл.

1) Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ οἰκουμενικὴ, γέγονεν ἡ ἐν Νικαίᾳ σύνοδος, τριακοσίων δέκα καὶ ὀκτὼ συνελθόντων ἐπισκόπων περὶ τῆς πίστεως διὰ τὴν Ἀρειανὴν ἀσέβειαν —«Для того и был Вселенский Собор в Никее из 318-ти сошедшихся епископов, чтобы, по причине арианского нечестия, рассудить о вере» [1].

2) Οἱ μὲν οὖν Πατέρες ἡμῶν οἰκουμενικὴν σύνοδον πεποιήκασι, καὶ τριακόσιοι πλεῖον ἢ ἔλαττον συνελθόντες κατέκριναν τὴν Ἀρειανὴν αἵρεσιν —«Отцы наши составили Вселенский Собор и, сошедшись в числе более или менее 300, осудили арианскую ересь» [2].

3) Οὐ χρὴ δὲ φιλονεικεῖν, οὐδὲ τῶν συνελθόντων τὸν ἀριθμὸν συμβάλλειν ἵνα μὴ δοκῶσιν οἱ τριακόσιοι τοὺς ἐλάττονας ἐπικρύπτειν... Οἱ πάντες γὰρ καθὰ προείρηται, Πατέρες εἰσί —«Нет надобности усиленно спорить и сличать собравшихся, чтобы не показалось, будто бы число 300 затмевает собой меньшее число... потому что, по сказанному выше, все они отцы» [3].

Не очевидно ли, что св. Афанасий отличает «318 епископов» от «отцов наших, сошедшихся в числе более или менее 300», т. е. полное число подписавшихся под изложением веры епископов от числа действительно принявших его всем сердцем православных святителей (иное дело, что, говоря словами В. В. Болотова, «не всем (убежденным, что арианство осуждено справедливо) была присуща уверенность, что полемические средства, как ἐκ τῆς οὐσίας и ὁμοούσιον, не заключают в себе опасной крайности)» [4]. Так как самому св. Афанасию весьма трудно было определить число ревностных противников православия, скрепя сердце подписавшихся под символом веры и особенно под анафематствованием Ария, то он и определяет вторую цифру приближенно: «более или менее 300», тогда как первую называет точно: 318.

Есть, правда, и такие места, где св. Афанасий говорит о «300 епископах». Однако в этих случаях контекст показывает, что речь идет только об искренних сторонниках Никейского Собора:

4) «Констанций... в ничто обращает целый Собор 300 епископов и самих епископов заточает» [5]. Очевидно, речь идет только о православных епископах, из которых наиболее ревностные и выдающиеся были гонимы Констанцием, этим «христоборным вождем нечестия» [6].

В тексте послания к Иовиану (у Миня и в творениях св. Афанасия в русск. перев.) число участников Собора действительно отсутствует, но, кажется, по вполне объяснимой причине:

5) «И чтобы ведало благочестие твое... потщились мы приложить здесь в е р у, исповеданную е п и с к о п а м и в Никее. Итак, сия в е р а, исповеданная о т ц а м и в Никее, такова: Веруем...» [7].

Не тавтологию, а сочетание двух р а з л и ч н ы х мыслей склонны мы видеть здесь. Св. Афанасий обращает внимание императора Иовиана на то, что:

а) никейская вера исповедана (искренне или только наружно) всеми участниками Вселенского Собора, т. е. является верой вселенской;

б) она есть вера истинно православная, ибо ее единодушно исповедали отцы Церкви на Вселенском Соборе.

---

[1] Ep. ad Afros, c. 2. M i g n e, t. 26, col. 1032; Творения св. Афанасия в русск. перев., ч. 3, 1903, с. 277.

[2] Hist. arian. ad monachos, c. 66. M i g n e, t. 25, col. 772; Творения св. Афанасия, ч. 2, 1902, с. 159.

[3] De synod., 43. M i g n e, t. 26, col. 768—769; Творения св. Афанасия, ч. 3, с. 149.

[4] В. Б о л о т о в. Лекции..., т. IV, с. 41.

[5] Послание к монахам, 67. Творения св. Афанасия, ч. 2, с. 160.

[6] Там же

[7] Творения св. Афанасия, ч. 3, с. 177; срав. M i g n e, t. 26, col. 817—818.

При таком сочетании мыслей указание одной цифры было бы неполным, а двух — неудобным, ибо могло вызывать недоумение, вследствие чего св. Афанасий и не называет здесь никакого числа.

Есть основание думать, что В. В. Болотов смотрел на цифры 300 и 318 у св. Афанасия именно так, как мы это изложили. Определив численность арианской партии [1], он ставит далее вопрос: как велико было число защитников православия? И отвечает: «Естественно предположить, что защитниками православия были остальные — 300 епископов» [2].

Что касается варианта послания св. Афанасия, приведенного в наличном тексте творений блаж. Феодорита, то здесь действительно, по-видимому, имеем вставку: «Итак, чтобы твое благочестие знало... веру, исповеданную в Никее (318-ю) епископами, мы вознамерились изложить ее. Она такова: Веруем...». Мы видим, что вставка сделана человеком, считавшим себя вправе устранить мнимую тавтологию: и уж, конечно, это был не блаж. Феодорит, а кто-то не проводивший различия между епископом и отцом Собора.

После всего сказанного полагаем, что нет никаких оснований подвергать сомнению ясное и точное указание св. Афанасия на число епископов, участвовавших в соборной деятельности и подписавших важнейшие «деяния» Собора. Их было 318, и не следует решительно заявлять, что цифра эта «заимствована из Библии (Быт. 14, 14)» [3]. Не удивительно, а, напротив, естественно и понятно, что А. Гарнак в 4-м издании своей «Dogmengeschichte» исправил погрешность, допущенную им в 3-м издании его труда. Ведь истина рано или поздно побеждает! «Zeitweilig vielleicht wirklich 318» следует, конечно, переводить: «в известный момент [4], может быть, действительно 318».

Относительно показаний св. Евстафия («около 270») и Евсевия («более 250») нужно заметить, что их достоинство уступает точному показанию св. Афанасия. В отношении св. Евстафия это ясно из его собственного свидетельства, приведенного блаж. Феодоритом: «Говорю: «около», потому что по многочисленности собравшихся не могу с точностью определить числа их, да притом я и не исследовал этого с особенной заботливостью» [5]. Недостоверность же показаний Евсевия [6] была очевидна Сократу, который, цитируя Евсевия, исправляет его выражение «числом более 250» на: «числом более 300» [7], приближаясь, таким образом, к показаниям св. Афанасия.

Можно предположить, что показания св. Евстафия и Евсевия возникли на основе их знакомства со списком участников Собора в той стадии, когда еще не все епископы успели прибыть в Никею.

ВЫВОДЫ

1. Официальным протоколированием речей и прений на заседаниях Первого Вселенского Собора, по-видимому, никто не занимался, и таким образом «деяния» Никейского Собора в смысле πεπραγμένα или πράξεις не существовали.

2. Никейский Собор ограничился изданием лишь главнейших документов, относящихся к деятельности Собора, а именно: Символа веры, 20 правил и соборного послания к Церкви Александрийской, в котором

---

[1] «Партия ариан насчитывала около 20 человек». Лекции..., т. IV, с. 28.
[2] Там же, с. 29.
[3] Как это, к сожалению, делает вслед за другими и свящ. Д. Лебедев.
[4] Т. е. по прибытии всех епископов в Никею.
[5] Блаж. Феодорит, I, 8.
[6] Жизнь Константина, III, 8.
[7] Сократ, I, 8.

кратко сообщается о решениях по вопросу о праздновании Пасхи и касательно Мелетия и мелетиан.

3. Из этих трех документов актами Собора, т. е. соборными определениями, доводимыми до сведения Церквей в качестве обязательных церковных законов, являются два: Символ веры и 20 правил Никейского Собора. Третий документ, т. е. соборное послание к Церкви Александрийской, является кратким письменным изложением соборной деятельности и содержит в себе извещение о принятых на Соборе решениях и постановлениях.

4. Все три перечисленных документа были скреплены подписями участников Собора и утверждены императорской печатью, что придавало им силу государственных законов. Подлинные экземпляры этих документов, хранившиеся в государственном архиве, или хотя бы их полные копии (с включением перечня имен подписавшихся епископов) до нас не дошли. Однако благодаря сохранившимся отрывкам мы располагаем вполне достоверным текстом: Символа веры с приложенным к нему анафематствованием Ария и 20 правил Никейского Собора, а также приблизительным текстом соборного послания к Александрийской Церкви.

5. Из 19 статей, включенных в 1-й раздел 1-го тома сборника «Деяний Вселенских Соборов», изданного на русском языке Казанской духовной академией (Собор Никейский Вселенский Первый, с. 15—90 — по 3-му изд. 1911 г.; с. 16—84 — по 2-му изд. 1887 г.), материалами, относящимися непосредственно к деятельности Первого Вселенского Собора, являются 14 статей (V—XVIII). Остальные 5 статей (I—IV и XIX) имеют лишь косвенное отношение к истории этого Собора.

6. Из упомянутых 14 статей наиболее важны те, которые содержат текст главных соборных документов (IX, XI, XVI). Статьи VIII и X, содержащие сообщения о соборной деятельности Геласия Кизического, научной ценности не имеют.

7. Существующие списки участников Никейского Собора — как систематические, так и несистематические — восходят к архетипу приблизительно V в., очень близкому к подлинному регистрационному перечню епископов, составленному на самом Никейском Соборе и хранившемуся в синодике св. Афанасия.

8. Удалось восстановить 225—226 имен участников Никейского Собора. Остальные имена утрачены в результате обветшания рукописей, содержавших списки отцов Собора. Доводы, выдвигавшиеся против числа 318 (т. е. традиционно принимаемого числа епископов — участников Первого Вселенского Собора), не могут быть признаны достаточно убедительными.

А. И. ИВАНОВ

О ПРЕБЫВАНИИ МАКСИМА ГРЕКА В ДОМИНИКАНСКОМ МОНАСТЫРЕ СВ. МАРКА ВО ФЛОРЕНЦИИ

В жизни Максима Грека имеется одно чрезвычайно важное событие, которое до самого последнего времени оставалось абсолютной тайной. Мы имеем в виду его пребывание в течение почти двух лет (1502—1504) в католическом доминиканском монастыре св. Марка во Флоренции в качестве монаха. Об этом событии нет ни малейшего упоминания ни в одном из многочисленных «Житий» и «Сказаний» о Максиме Греке, составленных русскими книжниками в XVI—XVIII веках[1]. Не говорят ни слова о нем и современники Максима, близко знавшие его в Италии, на Афоне и в России[2]. Наконец, сам Максим Грек в своих сочинениях не высказал ни одного намека на свою монашескую жизнь у доминиканцев, в то время как о других событиях из времени своего пребывания в Италии он вспоминает весьма часто, посвящая им не только отдельные страницы, но и целые произведения[3].

Таким образом факт вступления Максима Грека в доминиканский монастырь на протяжении 400 лет оставался неизвестным.

Впервые сообщил о нем католический ученый Илья Денисов в своем капитальном труде «Максим Грек и Запад», опубликованном в 1943 г. в Париже[4]. Основанием для такого сообщения послужила открытая им в древней «Хронике» монастыря св. Марка, в так называемой «Chronique d'Ubaldini» следующая запись: «Брат Михаил, сын Эммануила, из города Арты под тем же именем, которым он назывался прежде в миру, принял пострижение в монашество от достопочтенного

---

[1] Подробный анализ всех известных «Житий» и «Сказаний» о Максиме Греке дается у С. Белокурова, который насчитывает их до 75. (С. Белокуров. О библиотеке Московских государей в XVI столетии. М., 1898, прилож., с. III—XXXVIII, XLIII—LXXXII.)

[2] Следует отметить, что итальянский и особенно афонский периоды в жизни Максима Грека до сих пор остаются весьма слабо освещенными. Только в недавнее время западный ученый И. Денисов частично восполнил этот пробел, опубликовав шесть новых писем молодого Максима Грека к его итальянским друзьям (1498—1504 гг.) и несколько его мелких произведений, написанных во время пребывания на Афоне: эпиграмму на великого ритора Мануила (1505 г.), одну эпитафию патриарху Константинопольскому Иоакиму I († 1505), три эпитафии патриарху Нифонту II († 1508) и канон Иоанну Крестителю (Él. Denissoff. Maxime le Grec et l'Occident. Paris, 1943. Appendix I и II, pp. 396—420). Но все эти материалы имеют отрывочный характер и не дают надлежащего представления о жизни и деятельности Максима в Италии и на Афоне. Вышедший в 1950 г. обширный труд о Максиме Греке греческого ученого Григория Папамихаила (Μάξιμος ὁ Γραικὸς ὁ πρῶτος φωτιστὴς τῶν Ῥώσων. Ἐν Ἀθήναις, 1950) также не вносит чего-либо существенно нового в биографию нашего писателя, так как построен в основном на материалах двух прежних капитальных работ: русского ученого В. С. Иконникова (Максим Грек и его время. Киев, 1915) и указанного выше католического ученого И. Денисова.

[3] Только в одном письме молодого Максима Грека от 21 апреля 1504 г., когда он известен был под мирским именем Михаила Триволиса, к его итальянскому другу Сципиону Картеромаху имеется такая фраза: «Поэтому-то я и не пишу тебе сейчас ничего больше, помимо того, что я отказался от монашеской жизни из-за многих болезней, одолевающих меня, а не по какой другой причине» (Él. Denissoff. Maxime le Grec... Appendix I, pp. 406—409) Но это письмо, написанное вскоре после выхода Михаила-Максима из стен монастыря св. Марка, равно как и мирское имя Максима, до самого последнего времени не были известны в печати.

[4] Él. Denissoff. Maxime le Grec et l'Occident. Contribution a l'Histoire de la Panse religieuse et philosophique de Michel Trivolis, Paris — Louvain, 1943.

брата Матфея Марчи в четырнадцатый день июня около первого часа ночи в год Господень 1502» [1].

Ввиду исключительной важности такой записи для биографии Максима Грека, И. Денисов решил установить подлинность ее и источник происхождения. После тщательных поисков ему удалось выявить, что эта запись внесена в «Хронику» из более древнего манускрипта, известного под заглавием «Liber vestitionum». Указанный манускрипт представляет собой оригинал регистрации в хронологическом порядке всех вступавших в монастырь св. Марка новых иноков с 1491 и по 1681 г. Таким образом, подлинность записи не подлежит сомнению. Своим изысканиям по поводу рассматриваемой нами записи И. Денисов посвятил специальную статью под довольно странным заглавием «Влияние Савонаролы на Русскую Церковь, обнаруженное через неизвестный манускрипт монастыря св. Марка во Флоренции» [2].

Можно поставить вопрос: относится ли приведенная запись именно к Максиму Греку? Здесь сомнения разрешаются довольно легко.

В указанной выписке родиной Михаила называется город Арта, а отцом — Эммануил. Такие же сведения мы находим в заметке, помещенной на первом листе самого древнего сборника сочинений Максима Грека московского периода, причем составление сборника приписывается некоторыми учеными самому Максиму. Заметка гласит: «Максимово рожение от града Аръты, отца Мануила и Ирины, христианех греков философев» [3]. Кроме того, как отмечалось выше в примечании, Михаил Триволис в письме к Сципиону Картеромаху от 21 апреля 1504 г. сообщал, что он «отказался от монашеской жизни».

Таким образом, факт пребывания молодого Максима Грека в католическом доминиканском монастыре св. Марка во Флоренции в качестве монаха не вызывает сомнений.

Но здесь возникают вопросы:

1. Что побудило Михаила Триволиса (Максима Грека) вступить в доминиканский монастырь св. Марка?

2. Как отразилось непродолжительное пребывание Михаила в доминиканском монастыре на его идеологическом облике?

I

Для ответа на первый вопрос необходимо вспомнить ту обстановку, в которой протекала его жизнь во Флоренции.

Михаил Триволис прибыл во Флоренцию в 1492 г. в возрасте 22 лет [4] для завершения своего образования. Здесь он оставался с некоторыми перерывами до середины 1498 г. [5] Если Италия была в то время центром западноевропейского Ренессанса, то Флоренция являлась центром итальянского Возрождения. Она называлась тогда «Новыми Афинами». Молодые греки-эмигранты стремились сюда как в землю обетованную, где возрождалась прославленная культура древней Эллады.

Во Флоренции Михаил Триволис проходил курс разных наук под

[1] Frater Michael Emmanuelis de civitate Arta, eodem nomine prius in seculo dictus, accepit habitum a venerabili fratre Mattheo Marci, die quatra-decima Junii circa horam primam noctis anno Domini 1502» (Él. Denissoff. Maxime le Grec..., pp. 95, 247).

[2] Él. Denissoff. L'influence de Savonarole sur l'Eglise russe, expliquée par un MS inconnu du Couvent de S.-Marc a Florence, Scriptorium. Vol. II. Fasc. 2, Bruxelles, 1948, pp. 253—256. В приложении, на с. 28-а приводится факсимиле записи.

[3] Государственная библиотека им. Ленина в Москве. Отд. рукописей, ф. 173—собр. МДА, фунд. № 153 (XVI в.), л. 1.

[4] Довольно прочно установленной датой рождения Максима Грека считается 1470 г. (Él. Denissoff. Maxime le Grec..., p. 138).

[5] Из Флоренции в период с 1496 по 1498 г. Михаил Триволис выезжал в университетские города: Болонью, Падую, Феррару, Милан и Венецию, везде выступая в качестве ученика и сотрудника лучших профессоров-эллинистов (Él. Denissoff. Maxime le Grec..., pp. 174, 177, 179, 200).

руководством выдающихся представителей итальянского Ренессанса конца XV в.: Иоанна Ласкариса, Анджело Полициано, Дмитрия Халкондила, Марсилио Фичино и других. Длительное общение с виднейшими деятелями гуманистической науки и усиленные самостоятельные занятия древними писателями не могли не оказать глубокого влияния на его мировоззрение. Об этом он сам свидетельствует в своих поздних сочинениях [1]. Основные черты гуманистического движения нашли довольно отчетливое отражение в дальнейшей литературной деятельности Максима Грека.

Но одновременно с занятиями в Платоновской Академии Михаил Триволис слушал проповеди и был свидетелем реформаторской деятельности, а возможно, и мученической смерти Иеронима Савонаролы. Судя по многочисленным свидетельствам современников, проповеди Савонаролы производили потрясающее впечатление на слушателей. Они одинаково увлекали: мужчин и женщин, художников и поэтов, философов и простых людей. Слава о флорентийском проповеднике разнеслась далеко за пределы Италии. Если к этому добавить, что на окружающих оказывала неотразимое влияние сама личность флорентийского проповедника, отличавшегося высокой нравственностью, бескорыстием, самоотверженной любовью к народу, то будет неудивительно, что почитателями его становились многие выдающиеся представители науки и искусства того времени и в том числе великий Микеланджело Буонаротти, до старости перечитывавший проповеди Савонаролы [2].

Вполне понятно, что под влияние Савонаролы мог подпасть и молодой впечатлительный грек Михаил Триволис, который был очевидцем последних пяти лет жизни и деятельности флорентийского проповедника. О том, какое глубокое и неизгладимое впечатление произвели на молодого Максима Грека проповеди, личность и судьба Савонаролы, мы узнаём из обширного сказания о Савонароле самого Максима, которое читаем в его сочинении «Повесть страшна и достопаметна и о совершенном иноческом жительстве» [3]. Здесь Максим прямо заявляет, что он готов Савонаролу и его двух товарищей по мученической кончине причислить «с радостию древним защитителем благочестию, аще не быша латыня верою». Так говорил Максим Грек много лет спустя после флорентийской трагедии. Можно представить, каким ореолом окружен был Савонарола в глазах юноши Михаила, когда последний слушал проповеди и наблюдал за деятельностью флорентийского монаха. Нет сомнения, что под влиянием именно Савонаролы в Михаиле Триволисе произошел тот внутренний перелом, о котором он вспоминал впоследствии в Москве в своих писаниях, выступая уже под именем Максима Грека. Так, в «Послании о католических доминиканском и францисканском монашеских орденах» он заявлял: «40 лет безмала прошли ужь, отнели отрекохся гнилых басней и учений моих прародителех эллинех, послушав глаголющаго тайно учителя» [4]. Из страст-

[1] Сочинения преподобного Максима Грека. Т. I. Казань, 1859, с. 377, 462—463.

[2] Пасквале Виллари. Джиролемо Савонарола и его время. Т. I. СПб., 1913, с. 375—376; Н. Осокин. Савонарола и Флоренция. Казань, 1865, с. 216—219.

[3] Сочинения Максима Грека. Ч. III, с. 194—205. В печатном издании и в большинстве рукописей Сказание о Савонароле занимает вторую половину «Повести страшной...». Но в некоторых рукописях оно помещено отдельно под заглавием «Ина повесть душеполезна» и начинается: «Флоренцыа град есть прекраснеишен» (Гос. библ. им. Ленина. Отд. рукоп., ф. 256 — собр. Румянц., № 264 (XVI в.), лл. 233—239; Гос. библ. им. Салтыкова-Щедрина. Отд. рукоп., QXVII 67 (XVII в.), лл. 62—64). В одной рукописи Государственного Исторического музея Сказание о Савонароле в «Повести страшной...» отсутствует. Так как Сказание о Савонароле по содержанию совершенно не связано с «Повестью страшной...», то можно думать, что оно было написано Максимом Греком в качестве самостоятельного повествования.

[4] Опубликовано В. Ф. Ржигой по рукоп. Гос. библ. им. Салтыкова-Щедрина. QI, 219 (XVI—XVII вв.), лл. 559—564 об., в «Byzantinoslavica», t. VI, pp. 91—105, под заглавием «Послание о сказаниях античной мифологии».

ного поклонника языческой древности, из гуманиста с тенденциями паганизма Михаил превращается в ревностного сторонника христианских идеалов, которые выдвигал перед своими слушателями Савонарола. Под воздействием пламенных обличений и реформаторской деятельности флорентийского проповедника Михаил Триволис проникается тем религиозным энтузиазмом или, по выражению самого Савонаролы, той «ревностью по Бозе», которой одержим был флорентийский монах и которая заражала всех его окружающих. Эта «ревность» не была проявлением исступленного фанатизма монаха-отшельника, а являлась источником той внутренней силы, которая толкала Савонаролу на борьбу с вопиющими злоупотреблениями в Католической Церкви, с нравственными пороками современного ему общества, с произволом и беззаконием светских князей, с лихоимством и хищениями богатых, на защиту бедных и угнетенных. «Его стараниями во Флоренции была введена полная демократия, все решения должны были приниматься в собрании горожан» [1]. Намечаемая им программа преобразований преследовала следующие основные задачи: «реформу христианской Церкви снизу доверху, восстановление первоначального равенства между людьми, патриархальный строй» [2].

Вспоминая о преобразовательной деятельности Савонаролы, Максим Грек писал впоследствии: «Сей премногий разум богодохновенных Писаний... ревностию Божиею разжегся, совет советовав добр и богоугоден сиречь учительным словом, еже от Божественных Писаний, пособити граду оному и истребити от него в конец нечестия сия» [3].

Внушенную Савонаролой ревность к борьбе со всевозможными пороками и беззакониями Максим Грек сохранил на всю жизнь. И когда он прибыл на Русь и столкнулся здесь со многими вопиющими настроениями в церковно-религиозной, нравственно-бытовой и социально-политической жизни тогдашнего русского общества, он не мог молчать и, «жегомый ревностью», по примеру своего флорентийского учителя выступил с резкими обличениями. В целом ряде своих сочинений он прямо заявляет, что пишет и вещает «не по лицемерию», не ради лести и не в поисках славы, «но убо Божественною ревностию жегом» [4].

Эта «ревность по Бозе» и была основной побудительной причиной вступления Михаила Триволиса в доминиканский монастырь св. Марка, в котором Иероним Савонарола был приором в последние годы своей жизни. Смелая борьба флорентийского проповедника против беззаконий Рима и в защиту свободы флорентийского народа, его неустрашимость на суде и перед сожжением на костре в 1498 г. окончательно укрепили молодого грека в решимости посвятить себя той же преобразовательной деятельности на благо ближних, за которую пострадал Савонарола.

Возможно, что под влиянием бесстрашной мученической кончины Савонаролы Михаил Триволис намеревался тогда же вступить в монастырь св. Марка, чтобы в качестве проповедника продолжить высокий подвиг своего учителя. Но этому помешала наступившая реакция, сопровождавшаяся свирепыми репрессиями против последователей и почитателей флорентийского реформатора. «Невозможно выразить,— говорит Перренс,— каким насмешкам и оскорблениям подвергались ученики и сторонники несчастного монаха. Монастырь на два месяца был закрыт. Множество монахов было отправлено в ссылку» [5].

---

[1] Архив Маркса и Энгельса, т. VII, 1940, с. 79.
[2] Там же.
[3] Сочинения Максима Грека, т. III, с. 195.
[4] Там же, с. 61; т. II, с. 220, 322—323.
[5] F. T. Perrens. Jérome Savonarole. D'après les documents originaux avec des pièces justificatives en grande partie inedites. Paris, 1856, pp. 293—300.

При таких обстоятельствах Михаил Триволис признал за лучшее удалиться в Мирандолу на службу к князю Пико делла Мирандола, который принадлежал к числу образованных и талантливых людей своего времени и был вместе с тем горячим почитателем Савонаролы и одним из первых его биографов [1].

В начале июня 1502 г. Михаил Триволис возвратился из Мирандолы во Флоренцию. К этому времени в монастыре св. Марка устанавливается более спокойная обстановка, и православный грек Михаил 14 июня того же года принимает пострижение в монашество. Следуя примеру своего учителя Иеронима Савонаролы, Михаил сохранил в монашестве свое мирское имя, как об этом свидетельствует приведенная выше древняя запись. Помимо религиозной настроенности, вызванной влиянием Савонаролы, была еще одна причина, побудившая Михаила Триволиса вступить в монастырь св. Марка. Со времени приорства Савонаролы монастырь приобрел славу не только как центр церковно-монастырского обновления, но и как величайшая сокровищница книжных богатств. Здесь были объединены три ценнейших книжных собрания: 1) подаренная монастырю библиотека Козимо Медичи, 2) переданная в монастырь публичная библиотека Николо Никола и 3) приобретенная Савонаролой богатейшая личная библиотека Лоренцо Медичи [2]. Во главе монастырской библиотеки стоял знакомый Михаилу переводчик греческих отцов [3]. Всё это могло явиться немалой притягательной силой для любознательного грека.

Не сохранилось никаких сведений о том, как проводил время и чем занимался монах Михаил в доминиканском монастыре. Надо полагать, что он познакомился здесь с теми богословско-философскими трудами, которые лежали в основе учения Савонаролы, и прежде всего с «Суммой богословия» Фомы Аквината. Возможно также, он продолжал изучать греческих отцов Церкви, творения которых переводил и подготовлял для издания по поручению Пико делла Мирандола.

В апреле 1504 г. Михаил Триволис оставил монастырь св. Марка. Трудно установить с несомненностью причину, которая заставила Михаила Триволиса покинуть доминиканский монастырь. Сам он в своем письме от 21 апреля 1504 г. к Сципиону Картеромаху ссылается на «многие болезни, одолевающие его», но это едва ли верно, так как в том же письме он, противореча себе, заявляет: «благодарение Богу, я здоров» [4].

Можно предположить, что удаление его из монастыря было вызвано, главным образом, той крайне враждебной к памяти Савонаролы атмосферой, которая удерживалась здесь со времени казни героического приора. 10 марта 1503 г. генерал Ордена доминиканцев направил в монастырь распоряжение, запрещающее говорить о Савонароле и даже произносить его имя [5].

Вполне понятно, что при такой обстановке ревностный ученик флорентийского проповедника не мог продолжать дела своего учителя, т. е. выступать с обличениями тех пороков в церковной и общественной жизни, против которых боролся Савонарола.

В первое время по выходе из доминиканского монастыря Михаил пытался посвятить себя научным эллинистическим занятиям. С этой целью его взоры обращаются к знаменитому венецианскому книгоиздателю Альду Мануцию — другу и покровителю ученых эллинистов, с которым Михаил Триволис был раньше знаком и в окружении которо-

---

[1] Ê l. Denissoff. Maxime le Grec..., pp. 212, 235.
[2] J. Schnitzer. Savonarola. Ein Kulturbild aus der Zeit der Renaissance. München, 1924, S. 372.
[3] Ê l. Denissoff. Maxime le Grec..., pp. 247—249.
[4] Там же, Appendix I, pp. 404—407.
[5] Там же, с. 265.

го находились близкие друзья Михаила. Одному из них — Сципиону Картеромаху — он отправляет два письма, в которых рассказывает о своем тяжелом положении и просит заняться его делами, «отрекомендовать честному Альду» и «вытащить» к ним в Венецию [1].

По неизвестным нам причинам Михаилу Триволису не удалось устроиться сотрудником при книгоиздательстве Альда Мануция. Но эта попытка свидетельствует о том, что пребывание в доминиканском монастыре не вытравило в Михаиле интереса к научно-литературным эллинистическим занятиям и, следовательно, гуманистических настроений.

II

В следующем, 1505 г. Михаил Триволис удаляется на Афон и там, в греческом Ватопедском монастыре, принимает монашество с именем Максима. Таким образом, ученик Ренессанса, носивший некоторое время клобук доминиканского монаха, теперь надевает одежду православного монаха-агиорита, в которой остается до конца жизни. Как справедливо замечает И. Денисов, в этой эволюции не было, однако, ничего неожиданного и ненормального. Грек по происхождению и чувству, сын православных родителей, Михаил Триволис, не найдя приложения своих духовных сил и религиозной ревности в Италии, решил посвятить свои солидные знания в филологии, философии и богословии на благо своей родины и восточного Православия.

Но здесь мы подходим ко второму из поставленных нами выше вопросов: как отразилось пребывание в доминиканском монастыре Михаила Триволиса на его идеологическом облике; было ли это пребывание связано с временным отречением Михаила от Православия в пользу католичества?

Католический ученый И. Денисов рассматривает вступление Михаила в доминиканский монастырь как кульминационный пункт латинизации нашего грека, т. е. как окончательный переход его на сторону Католической Церкви, которая, по словам И. Денисова, всегда предлагала ему свое «материнское лоно» и неизменно заботилась о нем во время его странствований по Италии [2].

По мнению западного ученого, латинизм Максима Грека не был, однако, явлением временным. Он удержался во взглядах и настроениях нашего писателя и в дальнейшем и нашел отражение даже в его полемических сочинениях против латинян, написанных в Московский период. В подтверждение такого мнения И. Денисов приводит следующие доказательства:

1. В то время как московиты, вслед за греческими полемистами, насчитывали латинских ересей до 32-х, Максим приводит только три.

2. Самый стиль его сочинений против католицизма имеет примирительный характер, чуждый слепого фанатизма.

3. Религиозные мысли Максима в большинстве случаев более близки к католическим доктринам, чем мысли других православных богословов.

4. Он не боится восхвалять примат апостола Петра (Сочинения, т. I, с. 196, 211).

5. Папа для него законный наместник князя апостолов, получивший право «вязать и решить» (там же, с. 469).

6. Максим восхваляет жизнь католических монахов и порядки католических монастырей [3].

---

[1] Él. Denissoff. Maxime le Grec..., pp. 404—407.

[2] Там же, с. 365. Того же мнения придерживаются и позднейшие православные греческие историки Григорий Папамихаил (см. указ. соч.) и архимандрит Филарет Виталис (Ὁ Ἠπειρώτης Μάξιμος ὡς πρόμαχος τῆς ὀρθοδοξίας ἐν Ῥωσία. Ἀθῆναι, 1965).

[3] Él. Denissoff. Maxime le Grec..., p. 376.

Однако все приведенные И. Денисовым доказательства в пользу латинизма Максима Грека при ближайшем рассмотрении оказываются мало убедительными. Ссылки на то, что Максим в своей полемике против латинян касался только трех латинских ересей и что самый тон его полемических сочинений носит примирительный характер, ни в малейшей степени не свидетельствуют о его симпатиях к католицизму. В данном случае Максим следовал примеру наиболее видных представителей восточного Православия (патриарх Фотий, патриарх Антиохийский Петр, архиепископ Болгарский Димитрий Хоматин, Симеон Фессалоникийский и др.), которые считали наиболее важными только три догматических заблуждения латинян (Filioque, опресноки и папский примат), не придавая особого значения многочисленным обрядовым и бытовым расхождениям, и стремились избегать в своих выступлениях непримиримого тона.

Указывая далее на близость некоторых мыслей Максима к католическим доктринам, в частности, в учении о примате апостола Петра, И. Денисов допускает явное искажение подлинного смысла высказываний нашего писателя. В тех местах, на которые ссылается И. Денисов, Максим Грек прямо опровергает латинскую доктрину о примате апостола Петра, заявляя, что власть «вязать и решить» дана была Христом и «прочим учеником» (Сочинения, т. I, с. 464).

Наконец, не являются действенным аргументом в пользу латинизма Максима и его восхваления нестяжательной жизни католических монахов. Вопрос этот относится к области морали, а не вероучения и будет рассмотрен нами ниже.

Вообще факт латинизации Максима во время пребывания его в Италии не подтверждается документальными данными и стоит в полном противоречии со всей его дальнейшей деятельностью, которая насыщена полемической борьбой против латинства. Сочинения Максима Грека против католицизма всегда пользовались среди православных богословов исключительно высоким авторитетом, и некоторые из них уже с XVI в. стали включаться наряду с творениями отцов Церкви в вероучительные сборники, служившие руководством в полемике с католичеством [1].

Поэтому можно утверждать, что монашество Михаила Триволиса у доминиканцев не было связано с отречением от Православия. Противореча самому себе, то же утверждает и сам И. Денисов, заявляя, что «обращение его (Михаила-Максима) в католицизм, собственно говоря, никогда не было отречением (abjuration) от Православия, но только отречением от неопаганизма» [2]. Итальянский латинизм Михаила И. Денисов видит не в догматических отступлениях от Греческой Церкви или даже в каких-либо догматических колебаниях, а лишь в той терпимости, с которой эмигрант-грек относился к окружающей его в Италии латинской обстановке и латинским обрядам, однако без их усвоения [3].

Нужно сказать, что в XV—XVI вв. между греками-эмигрантами, проживавшими в Италии, и местными католиками установились отношения взаимной религиозной терпимости. Поэтому от Михаила при его вступлении в монастырь св. Марка никто и не требовал перемены догматических взглядов. К тому же и самый чин монашеского пострижения как в православных, так и в католических монастырях не со-

---

[1] Имеются в виду: «Книга о вере» (Киев, 1588, 1618, Могилев, 1625); «Вера единой, святой, кафолической апостольской Церкви на всходе» (Киев, 1615, Почаев, 1618); «Книга Кириллова» (Москва, 1643, 1644); «Зерцало богословия» Кирилла Транквиллиона (см.: Дамаскин. Библиотека Российская, с. 23—24, 38—39; Филарет. Обзор духовной литературы, с. 144).

[2] Él. Denissoff. Maxime le Grec..., p. 276.

[3] Там же, с. 277.

держит формул вероучительного характера; он подчеркивает только моральные стороны, связанные с обетами отречения от мира и мирских интересов. Эти обеты вполне отвечали тому религиозно-нравственному подъему, который вызван был в Михаиле проповедью и деятельностью Савонаролы. Что касается его вероучительных взглядов, то надо полагать, что длительный конфликт Савонаролы с папством и римской иерархией, свидетелем которого был Михаил, уже тогда подготовил в его душе оппозиционные настроения в отношении Римской Церкви. Вот почему в своих воспоминаниях о Савонароле и доминиканском монашестве Максим Грек касается событий и явлений исключительно нравственного порядка.

Памятником пребывания молодого Максима в монастыре флорентийских доминиканцев являются два его рассказа о католических монастырях, написанных впоследствии в России. Один мы читаем в сочинении «Повесть страшна и достопаметна и о совершенном иноческом жительстве», а другой — в его «Послании о католических доминиканском и францисканском монашеских орденах».

В этих рассказах, особенно в первом, описаны такие детали монастырской жизни, которые могли быть известны только очевидцу. Вместе с тем рассказы свидетельствуют, что уже тогда, во время пребывания в монастыре св. Марка и под влиянием реформаторской деятельности Савонаролы, у Максима Грека сложились нестяжательские взгляды и представления об устроении монастырей и монашеской жизни. Но эти нестяжательские взгляды, вынесенные Максимом из Италии, не являются результатом латинизации, так как они полностью совпадают с учением о том же предмете русских нестяжателей, как оно изложено в «Предании учеником»[1] и «Уставе» преп. Нила Сорского и в «Собрании некоего старца на воспоминание своего обещания» Вассиана Патрикеева[2]. Максим Грек, как и Савонарола, а равно как и русские нестяжатели — Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, в своих взглядах на устройство монастырей и на монашескую жизнь исходили из идеалов первоначальной иноческой нищеты. Инок отрекается от всего мира, чтобы жить «по Бозе», а следовательно, отрекается и от всякой собственности. Существенное условие монашеского подвига — полная нестяжательность, совершенная нищета, бедность. На таких началах Савонарола пытался устроить жизнь в руководимом им монастыре св. Марка во Флоренции, в котором пробыл около двух лет молодой Максим Грек. Здесь и сформировалась его нестяжательская идеология, которой он оставался верен всю свою жизнь и в защиту которой он написал целый ряд замечательных произведений[3].

---

[1] А. С. Архангельский. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев. Их литературные труды и идеи в Древней Руси. Ч. I. Преподобный Нил Сорский. СПб., 1882, с. 67.

[2] Н. А. Казакова. Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.—Л., 1960, с. 24—25, 78—81, 224—230.

[3] Вопрос о нестяжательских взглядах Максима Грека нами рассмотрен в специальной статье «К вопросу о нестяжательских взглядах Максима Грека» («Византийский временник», т. XXIX, 1968).

К. Е. СКУРАТ,
профессор Московской духовной академии

УЧЕНИЕ СВЯТИТЕЛЯ АФАНАСИЯ ВЕЛИКОГО О БОГОВОПЛОЩЕНИИ КАК ОСНОВЕ СПАСЕНИЯ*

Святитель Афанасий принадлежит к числу великих отцов Вселенской Церкви. Уже при жизни его называли великим учителем Святой Церкви, отцом Православия, непобедимым защитником веры. Святой Василий Великий писал ему: «Если бы ты знал, какая польза от твоих писем, то никак не преминул бы ни одного представившегося случая писать к нам» (Творения, ч. 6, письмо 76. К Афанасию, архиепископу Александрийскому. Сергиев Посад, 1892, с. 178). Подобный же отзыв о творениях святителя Афанасия дает и преподобный Косьма: «Если встретится тебе слово святого Афанасия и не будешь иметь при себе бумаги, возьми и запиши его на своей одежде» (Блаженный Иоанн Мосх. Луг духовный, гл. 40. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1896, с. 54). Священник Павел Флоренский называл святого Афанасия «столпом церковного жизнепонимания», исключительным носителем церковного сознания, из православных православнейшим (Столп и утверждение истины. Опыт Православной Феодицеи в двенадцати письмах. М., 1914, с. 293, 56—57).

В историю христианского богословия святой Афанасий Великий вошел прежде всего как ревностный поборник Никейского символа и неутомимый борец с арианством. Со времени избрания на Александрийскую кафедру святитель Афанасий стоял во главе защитников Никейского вероопределения. «Он был не только их вождем, но и показателем их положения в Церкви. Все козни, направлявшиеся против Никейского символа, начинались обыкновенно с Афанасия; изгнание служило ясным симптомом усиливающейся реакции; торжество его являлось торжеством Никейского Собора и его вероопределения. Можно сказать, что Афанасий на своих плечах вынес Никейский символ из бури сомнений, вызванных им на Востоке» (Проф. А. Спасский. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Т. I. Сергиев Посад, 1914, с. 263). Пять раз по проискам ариан его изгоняли с кафедры Александрийского предстоятеля, в изгнаниях он пробыл более 17 лет, но каждый раз, возвращаясь к своей пастве, он с прежней энергией продолжал свою деятельность. Его святительский труд на престоле святого апостола Марка и его творения были посвящены утверждению веры в единосущие Сына Божия Богу Отцу. В последний период своей деятельности в письмах Серапиону, епископу Тмуйскому, он говорит также и о Божестве Святого Духа. Таким образом, свидетельствует святой Григорий Богослов, святитель Афанасий «первый и один, или с весьма немногими, дерзнул стать за истину... исповедав единое Божество и единосущность Трех Лиц» (Творения, ч. 2, Слово 21, похвальное Афанасию Великому, архиепископу Александрийскому. М., 1889, с. 169).

Святого Афанасия Великого следует считать основоположником посленикейского тринитарного богословия. Утверждая единосущие Отца, Сына и Святого Духа, он проложил путь к дальнейшему раскрытию догмата Святой Троицы великими отцами-каппадокийцами.

* Статья и публикация «Слова о воплощении Бога-Слова» подготовлены в связи с 1600-летием со дня блаженной кончины святого Афанасия Великого, архиепископа Александрийского (373—1973 гг.).

Борясь за чистоту веры в Троическое единосущие, святой Афанасий Великий в своих творениях раскрывает и другие богословские вопросы, наиболее значительным из которых является вопрос о спасении человека. Проблемам сотериологии он уделяет не меньшее внимание, чем учению о Святой Троице. И это вполне естественно, потому что все догматы Церкви неразрывно связаны с нашим спасением. Все православное богословие по существу сотериологично, ведь центральное место в нем принадлежит учению о спасении. Именно такой характер носит и богословие святителя Афанасия Великого.

Святитель утверждает веру в Троическое единосущие не как отвлеченную истину, но, главным образом, как обоснование нашего упования на спасение. В догмате единосущия Александрийский святитель защищал действительность спасения человека Богочеловеком Иисусом Христом. Для святого Афанасия «тринитарный вопрос о рождении и единосущии Сына Божия есть прежде всего христологический и сотериологический вопрос» (Г. В. Флоровский. Восточные отцы IV в. Париж, 1931, с. 30).

Полемический характер большей части творений святого Афанасия создает известные трудности для исследователя, в распоряжении которого, впрочем, раннее произведение святого Афанасия «Слово о воплощении Бога-Слова», замечательное во всех отношениях [1]. В нем нашло отражение все то, чем александрийский святитель жил и что ревностно отстаивал до дня вечного упокоения в небесных обителях.

Святитель Афанасий Великий глубоко и подробно разработал вопросы, связанные с спасительным подвигом Господа нашего Иисуса Христа, совершённым Им в течение Его земной жизни: воплощением, учением, делами, крестной смертью, Воскресением и Вознесением. Особое внимание он уделил истине Боговоплощения как наиболее актуальной и имеющей непосредственное отношение к жизни человека.

В Боговоплощении — сущность христианской веры. Боговоплощение — это камень, лежащий во главе угла (Мф. 21, 42), основа нашего спасения. Христос Богочеловек и спасение людей не отделимы. «Почему же не спасти мир Слову, соделавшемуся человеком, —спрашивает св. Афанасий Великий,— когда известно, что в том же естестве, в котором соделан грех, явился преизбыток благодати? Какой же это преизбыток благодати? Тот, что Слово соделалось человеком, пребывая Богом, чтобы, и соделавшись человеком, исповедуемо было Богом; так как Христос, будучи человеком, есть Бог, потому что, будучи Богом, соделался человеком, и в человеческом образе спасает верующих» (3, 347) [2].

Святой Афанасий обстоятельно раскрывает те мотивы, которыми была продиктована необходимость пришествия Христа во плоти для спасения человеческого рода.

Так как человечество впало в заблуждение и стало забывать истинное ве́дение о Боге, Слово умилосердилось над нашей немощью, снизошло к нашему тлению (1, 201) и явилось человеком, чтобы сообщить знание и «Своим кормилоправлением и Своею благостию спасти» нас (4, 458). «Поелику же идолобесие и безбожие овладели вселенной, и сокрыто стало ве́дение о Боге, то кому было научить вселенную об Отце?»— спрашивает Святитель и продолжает: «Может быть, скажут, что для этого достаточно было твари. Но если достаточно было твари, то не произошло бы стольких зол. Тварь была, но тем не менее люди

[1] В рукописной славянской традиции из всех творений святителя наибольший интерес проявлялся к этому Слову, о чем свидетельствуют многочисленные списки, хранившиеся в библиотеках и частных собраниях на Руси. — *К. С.*

[2] Все цитаты из творений святого Афанасия Великого даются в переводе на русский язык Московской духовной академией (типография Свято-Троице-Сергиевой Лавры, изд. 2, исправленное и дополненное, части 1—4. 1902—1903 гг.). Первая цифра означает часть творений, вторая — страницу этой части.

погрязали в том же заблуждении о Боге. Посему, в ком была... потребность, как не в Боге-Слове, Который видит и душу и ум, всё в тварях приводит в движение, и чрез тварей дает познавать Отца? Тому, Кто собственным Своим промышлением и благоустроением вселенной учит об Отце, надлежало и возобновить это учение. Как же бы совершилось это? Скажут, может быть: это можно было совершить тем же способом, то есть, снова показать делами творения, что́ нужно знать о Боге. Но это было уже мало надежно, и вовсе не надежно, потому что люди и прежде оставили это без внимания, и очи их устремлены были уже не горé, но долу. Посему-то, желая оказать людям верную помощь, Слово Божие приходит как человек, приемля на Себя тело, подобное телам человеческим, и помогает дольним, то есть, телесными Своими делами, чтобы те, которые не восхотели познать Его из промышления Его о вселенной и из управления ею, хотя из телесных Его дел познали Божие во плоти Слово, а чрез Него и Отца» (1, 208—209).

Святой Афанасий решает и важный вопрос о том, почему Бог для спасения человека избрал воплощение, а не другой какой-нибудь способ? Почему Он не ограничился требованием от человека покаяния? Или почему не спас его мановением Своей милосердной воли? Ведь создал же Он одним словом вселенную? Почему нельзя было подобным же образом спасти человека?

Святой Афанасий, исходя из веры во всемогущество Божие, не исключает возможности спасения человека каким-нибудь другим способом, кроме воплощения, ибо у Бога всё возможно; но считает, что Боговоплощение — «домостроительство по плоти» (2, 359) — явилось самым целесообразным средством спасения человека, ибо «искуплению приличило быть совершиться не чрез другого кого, но чрез Того, Кто Господь по естеству, чтобы нам, сотворенным чрез Сына, не именовать Господом иного, и не впасть в арианское и языческое неразумие, послужив паче создавшего всяческая Бога» (2, 280).

Святой Афанасий спрашивает, недостаточно ли было бы потребовать от согрешившего человека покаяния в своих грехах и после покаяния даровать ему их отпущение и прощение, и отвечает, что одного покаяния было бы недостаточно для спасения человека. Само по себе покаяние благотворно, потому что в совести человека оно соединяется с осуждением греха. Но покаяние, только прекращая грех и не простираясь на его следствия, не могло быть единственным средством спасения (3, 346). Покаявшийся не мог освободиться от состояния, к которому приводил его грех, ибо покаянием он очищал свою совесть, но не уничтожал разлада между духом и плотью. «Если бы прегрешение только было, а не последовало за ним тления, то прекрасно было бы покаяние. Если же люди, вследствие предшествовавшего преступления, однажды сделались подвластными естественному тлению, и утратили благодать Божия образа, то чему иному надлежало совершиться? Или в ком ином была потребность для возвращения таковой благодати и для воззвания человеков, кроме Бога-Слова, из ничего сотворившего вселенную вначале? Ему принадлежало и тленное привести опять в нетление, и соблюсти, что всего справедливее было для Отца» (1, 199—200).

Для совершения спасения недостаточно было и одного повеления Божия. Исходя из понятия о всемогуществе Божием, святой Афанасий считал, что Бог мог единым словом разрешить клятву, но для человека это не было бы полезным. Человек, приняв благодать извне, мог совершить еще более тяжкий грех, поскольку был бы убежден, что сколько бы ни грешил, Бог разрешит его грехи. «Надобно иметь в виду полезное для людей, а не то принимать в рассуждение, что Богу всё возможно... Что творит Господь, то и полезно людям, тому и быть иначе не подобало. Что полезно и прилично, о том и промышляет Он. Посе-

му пришел, не «да послужат Ему, но послужити» (Мф. 20, 28) и соделать наше спасение... Если бы Бог по всемогуществу изрек и разрешилась клятва, то в этом было бы видно могущество Повелевшего, и человек соделался бы таким же, каким был Адам до преступления, приняв благодать совне, без приспособления ее к телу (ибо таковым и тогда человек введен был в рай), но при этом он, может быть, соделался бы еще худшим, потому что научился преступать закон. А в таком состоянии, если бы обольщен был змием, снова настояла бы нужда Богу изрекать повеление и разрешать клятву. И посему потребность в этом продолжалась бы в бесконечность, люди же всё еще были бы виновны, раболепствуя греху. Непрестанно согрешая, непрестанно имели бы они нужду в прощении, и никогда не освободились бы от вины, сами в себе будучи плотию, и по немощи плоти всегда препобеждаемые законом» (2, 350—352).

Если бы Господь по Своему бесконечному милосердию вразумил и спас людей одним мановением, «как соделал то древле, когда создал мир из ничего» (1, 247), то это свидетельствовало бы только об определенном действии воли Божией в существе Святой Троицы, но не изменило бы сущности человека. Человек знал бы, что ему грехи прощены, но очищения от них, исцеления от растления не получил бы. В спасении не нуждался, хотя и растленный, погибающий, но «целый» человек. «И нужно было вместо тления привить к нему жизнь, чтобы, как смерть произошла в теле, так в нем же произошла и жизнь. Если бы смерть была вне тела, то и жизни его надлежало бы произойти вне. Если же смерть привилась к телу и, как в нем пребывающая, возобладала им, то нужно было и жизни привиться к телу, чтобы, облекшись в жизнь, свергло оно с себя тление. Иначе, если бы Слово было вне тела, а не в самом теле, то, хотя смерть естественным образом была бы побеждена Словом (потому что смерть не в силах противиться жизни), но тем не меньше оставалось бы в теле начавшееся в нем тление» (1, 247—248). В том же естестве, в котором произошло «преспеяние греха», должно было совершиться и «явление правды» (3, 346—347). Если кто оградит солому от огня, то она не сгорит, но огонь по-прежнему будет угрожать ей истреблением. Если же кто покроет ее «большим количеством каменного льна, который, как сказывают, противодействен огню, то солома уже не боится огня, находя для себя безопасность в несгораемой оболочке. То же самое можно сказать о теле и о смерти. Если бы повеление только не допускало смерть до тела,— оно тем не меньше, по общему закону тел, оставалось бы смертным и тленным. А чтобы не было этого — облечено тело в бесплотное Божие Слово, и таким образом не боится уже ни смерти, ни тления; потому что имеет ризою жизнь, и уничтожено в нем тление» (1, 249).

Итак, при решении вопроса, было ли вообще небходимо для нашего спасения Боговоплощение, по мнению святого Афанасия, следует исходить не из понятия о всемогуществе Божием, а из того, какой из возможных способов спасения является наиболее полезным для людей и в наибольшей степени соответствует их природе и тому состоянию, в котором эта природа оказалась после грехопадения. Спасение человека единым всемогущим словом Божиим было бы благодетельно только в том случае, если бы освобождение от греха было равнозначно снятию с человека вины греха. Но грех внес глубочайшие изменения в самую природу человека, и изменения эти при внешнем способе спасения остались бы без исцеления. Снятие вины греха не освободило бы человека от рабства греху, не устранило бы разлада между его душой и телом.

Таким образом, спасение людей было возможно только при условии внутреннего перерождения всей человеческой природы чрез соединение ее с высшей Божественной силой. Лишь соединение человека в тайне

Боговоплощения с Божественностью, препобеждающей осуждение и немощь естества, могло даровать ему спасение.

Сын Божий облекся в подобную нам плоть, чтобы стать нашим основанием, на котором мы могли бы быть назидаемы как драгоценные камни и соделались бы «храмом живущего в нас Святого Духа. Но как Он — основание, а мы — назидаемые на Нем камни; так опять Он есть виноградная лоза, а мы — как бы розги, соединенные с ним не по сущности Божества (это невозможно), но также по человечеству; потому что и розги должны быть подобны лозе, и мы по плоти подобны Ему... Полагаемое же в основание полагается ради камней, на нем назидаемых» (2, 358—359).

Святой Афанасий Великий в своих творениях свидетельствует, что спасение совершает Бог и что основой спасения служит Боговоплощение. В «Слове о воплощении Бога-Слова» он говорит: «Бесплотное, нетленное, невещественное Божие Слово приходит в нашу область, от которой и прежде не было далеким, потому что ни одна часть творения не осталась лишенною Его, но, пребывая со Отцем Своим, наполняет Оно и всю вселенную во всех частях ее. Но приходит, снисходя Своим к нам человеколюбием и явлением среди нас. И видя, что словесный человеческий род гибнет, что смерть царствует над людьми в тлении; примечая также, что угроза за преступление поддерживает в нас тление, и несообразно было бы отменить закон прежде исполнения его; примечая и неприличие совершившегося, потому что уничтожалось то, чему Само Оно было Создателем; примечая и превосходящее всякую меру злонравие людей, потому что люди постепенно до нестерпимости увеличивали его ко вреду своему; примечая и то, что все люди повинны смерти,— сжалилось Оно над родом нашим... не потерпело обладания смерти, и чтоб не погибло сотворенное, и не оказалось напрасным, что соделано Отцом Его для людей,— приемлет на Себя тело, и тело не чуждое нашему... Будучи Всемощным и Создателем вселенной, в Деве уготовляет в храм Себе тело, и усвояет Себе оное, как орудие, в нем давая Себя познавать и в нем обитая» (1, 200—201).

Что же конкретно, по представлению святого Афанасия, принесло человеку пришествие Бога во плоти?

«В первые четыре века христианства много спорили о природе Сына Божия,— пишет проф. И. В. Попов,— много было высказано противоположных взглядов, но в разнообразии мнений по этому вопросу была общая черта. Все партии, за исключением гностических, видели в Сыне Божием одновременно Творца и Искупителя, потому что самое искупление мыслилось, как в о с с т а н о в л е н и е (разрядка моя.— *К. С.*) первозданного совершенства человека и природы. Эту же мысль неоднократно высказывает и св. Афанасий» (Проф. И. П о п о в. Религиозный идеал св. Афанасия. «Богословский вестник». 1904. Май — август, с. 91—92).

Первозданные люди уклонились от Бога, исказили образ Божий; человеческое естество, «претерпев изменение, оставило правду и возлюбило беззаконие» (4, 152). Что же до́лжно было теперь соделать Богу? Чему надлежало теперь «совершиться, как не обновлению созданного по Образу, чтобы чрез этот Образ люди опять могли познать Бога?» (1, 207, 208). И Единородный Сын Божий вочеловечился, чтобы в Самом Себе «исправить сие, внушить естеству человеческому — любить правду и ненавидеть беззаконие» (4, 152). Образ Божий — Слово Отца — приходит Самолично, чтобы «можно было воссоздать по образу сотворенного человека», обновить и взыскать погибающего (1, 208). Творец соделался человеком для оживотворения людей, родился от Жены, «восставив Себе от первого создания человеческий зрак» (3, 350). Отец все передал в руки Сына, чтобы «как все Им сотворено, так все о Нем же могло и обновиться. Ибо не для того, чтобы из бедного стал

Он богатым, предается Ему, не для того, чтобы, не имея власти, принять власть, приемлет Он все — да не будет сего!— а напротив того, чтобы Ему, как Спасителю, все обновить: ибо приличпо было, как в начале создания «Им», так и при исправлении, о «Нем» же придти сему в бытие с тою разностью в речениях, что в начале Им пришло в бытие, а впоследствии,— когда все пало, Слово стало плотию и облеклось в плоть,— в Нем все обновилось» (1, 270).

Восприняв плоть, Божие Слово умертвило грех, гнездившийся во плоти, сняло с человека клятву, освятило его — и мудрование наше стало свободным (2, 335; 3, 351). «Искупил ны есть от клятвы (Гал. 3, 13), и по слову Исаии, носил грехи наши (Ис. 53, 4), и по написанному у Петра, «вознесе» их «на теле Своем на древо» (1 Петр. 2, 24)» (2, 323—324). Поэтому «диавол приступил к Иисусу, как к человеку, но, не обретая в Нем признаков древнего своего всеяния, ни успеха в настоящем предприятии», «посрамляемый и преодолеваемый, уступил над собою победу, и в изнеможении сказал: «Кто Сей пришедый от Едома», то есть, из земли человеков, наступающий *зело с крепостию* (Ис. 63), 1)? Потому и Господь сказал: «Грядет сего мира князь, и во Мне» не обретает «ничесоже» (Ин. 14, 30); хотя знаем, что Второй Адам имел и душу и тело и целого первого Адама» (3, 350—351).

«Что Адам низринул с неба на землю, то Христос возвел с земли на небеса; что в Адаме было безгрешно и неосужденно, и им низринуто в тление и осуждение смерти, то Христос показал в Себе нетленным и искупительным от смерти» (3, 322—323). Сын Божий в человеке исцелил наши язвы, оживотворил всех сущих (4, 460; 2, 409). Когда Слово стало плотью, Ему даны были дела: Оно созидалось «в дела», чтобы совершить их «и, соделав всецелыми, представить Отцу Церковь, как сказал Апостол, *не имущу скверны, или порока, или нечто от таковых, но да будет свята и непорочна* (Еф. 5, 27)» (2, 349).

Вера в наше воскресение основывается прежде всего на единстве нашей плоти с плотью Воскресшего Христа: если Христос воскрес, то воскреснем и мы, потому, что Бессмертное Слово попрало смерть, Своим соединением со смертной человеческой природой открыло врата в жизнь вечную (2, 233). Явление Спасителя во плоти уничтожило самый страх смерти (3, 308).

Зиждитель твари воспринимает тело от Девы Марии (1, 417) не для Своего усовершенствования, но чтобы воскресить нашу плоть (3, 299). «Какое опять преспеяние у Бессмертного, восприявшего на Себя смертное? Или какое усовершение у Вечного, облекшегося во временное? Какая возможна большая награда вечному Богу и Царю, сущему в недрах Отчих? Ужели не видите, что и это ради нас было, и о нас написано, чтобы Господу, соделавшемуся человеком, нас смертных и временных соделать бессмертными и ввести в вечное небесное царство?» (2, 239). И Христос вводит человечество «в гору Святую», в небесные обители, горние селения, «к мысленному жертвеннику» (4, 147).— «Вот подлинно необычайное дело!» (2, 440). Воссоздание образа Божия в человеке не совершилось бы, «если бы не были уничтожены смерть и тление». Слово принимает на Себя смертное тело, чтобы, наконец, уничтожить смерть и обновить людей «по образу» (1, 208).

В нас Христос Господь, и диавол не имеет прежней силы и дерзости нападать на человека. Пришествием Спасителя «демоны лишены власти мучительствовать над людьми» (4, 218). «Пред языки откры правду Свою, изгнав князя века сего, оправда же нас, издревле бывших под его мучительством» (4, 317). Так как человеческий род, «отступив от царства Божия, подпал мучительству сатаны, то пришел Единородный, чтобы низложить врага (3, 350), снова подчинить его «Своей державе» (4, 307), исполнить над ним, наконец, Свой приговор, всех же соделать свободными (2, 352).

Зиждитель вселенной соделался «Вторым Адамом, чтобы из имени познали мы истину» (3, 323). Облекшись «по всему» во Адама, восприняв даже Адамовы немощи, кроме греха (4, 459—460), «сущее прежде веков единосущное Отцу Слово» (3, 329) отменяет древний Владычний приговор: *«Земля еси, и в землю отъидеши* (Быт. 3, 19), *смертию умреши* (Быт. 2, 17), примиряет Бога с человеком и освобождает «целого человека» (3, 331).

Святой Афанасий не останавливается на значении Боговоплощения как воссоздании человека, но идет дальше и учит об усовершенствовании творения чрез вочеловечение Сына Божия. Господь не только возвратил человеку блага, которых тот лишился в грехопадении, но дал больше того, что имел Адам и чего он мог достичь только послушанием воле Божией. Боговоплощение — это вторичное дело «творения со стороны Слова, чтобы обеспечить достижение той идеальной цели мира, которая заключается в совершенстве человека и достижение которой не было обеспечено в первом творении» (Иером. Владимир (Благоразумов). Святой Афанасий Александрийский, его жизнь, ученолитературная и полемико-догматическая деятельность. Кишинев, 1895, с. 369).

Отчий Сын знаменовал собой начало нового пути. С Его явлением *древняя мимоидоша* (2 Кор. 5, 17) — произошла новая тварь. Сын Божий назван «первородным твари, по усыновлению всех. Но как первородный в братиях и *от мертвых восста начаток умершим* (1 Кор. 15,20)», Богочеловек во всем первенствует, становится началом путей, *завесою, сиречь плотию Своею* (Евр. 10, 20) обновляет для нас путь новый и живой, является началом новой твари, «чтобы человек жительствовал уже не по той первоначальной твари, но, поелику положено начало новой твари», то, имея началом путей Христа, последовал уже Ему (2, 346—347).

«Изъясняя слова святого апостола Павла: *«По толику лучшаго завета бысть испоручник Иисус* (Евр. 7, 22) в смысле данного Им за нас поручительства, святой Афанасий продолжает: «Совершённое Им служение стало лучшим; потому что... *Мы не во плоти, но в Дусе* (Рим. 8, 9). И Сын Божий пришел в мир, *не да судит мирови,* но да искупит всех и *да спасется Им мир* (Ин. 3, 17). Ибо тогда мир, как повинный, судим был Законом; а теперь суд принял на Себя Слово», Которое даровало всем спасение. «И это имея в виду, Иоанн воззвал: *«Закон Моисеом дан бысть, благодать же и истина Иисус Христом бысть* (Ин. 1, 17). Но благодать лучше, нежели Закон; действительность лучше, нежели тень». А лучшее «не могло соделаться чрез кого-либо другого а чрез Сына, седящего одесную Отца» (2, 255—256).

Человеческая природа во Христе была помазана и освящена Божеством. Бог не имел нужды в помазании и если помазуется, то не Он, «но воспринятая Им на Себя плоть в Нем и Им помазуется, чтобы освящение, совершённое над Господом, как человеком, совершилось Им над всеми людьми». Сошествие Святого Духа на Него во Иордане было сошествием на нас. «И было оно не к усовершению Слова, но для нашего опять освящения, чтобы мы причастились Его помазания, и о нас могло быть сказано: «Не весте ли, яко храм Божий есте, и Дух Божий живет в вас». От Богочеловека «мы начали принимать помазание и печать»» (2, 238—239).

Воплощением Второй Ипостаси Святой Троицы человек возведен в нетление. Тление, «издревле превозмогавшее» над людьми, уже не имеет «власти над ними ради Слова, вселившегося в них посредством единого тела» (1, 202).

Благодаря воплощению люди вошли в действительное единение с Сыном Божиим, а чрез Него и с Отцом, стали сынами Божиими. Христос с нами стал единое, поэтому и мы участвуем в том, что совершает

Он. Спаситель «всыновил нас Отцу» (2, 227). В толковании на первосвященническую молитву Господа святой Афанасий говорит: «Известно как Слово стало в нас; Оно облеклось в нашу плоть. Но «и Ты во Мне», Отче, потому что Твое Я Слово. И поелику Ты во Мне, потому что Твое Я Слово, а Я в них по телу, и чрез Тебя совершилось во Мне спасение людей; то прошу, «и тии едино да будут» по телу во Мне и по его совершению; «да и тии совершени будут», имея единство с телом сим и в нем «едино», да все, как понесенные Мною на Себе, будут едино тело и един дух, и достигнут в мужа совершенна» (2, 397—398). Эти слова выражают воззрение святого Афанасия на домостроительство нашего спасения.

По мнению отца Православия, главное в деле спасения — соединение человека с Богом и его обожение. Божие Слово «вочеловечилось, чтобы мы обожились» (1, 260). С этой сотериологической точки зрения святой Афанасий освещает Лицо Искупителя и раскрывает весь жизненный смысл исповедания Его Богом и человеком. Основная мысль святого Афанасия может быть сформулирована так: если Слово есть тварь — человек остается в прежнем состоянии, не сочетавшись с Богом (2, 350). Но Слово есть Бог — и человек обожествляется, причем не вообще человек, но каждый индивидуум, ибо Христос Господь был и остается во всем, кроме греха, нам подобным. Он наш Сотелесник. Он подлинно самый любящий всех людей Брат и Друг (2, 342). А так как Он и возлюбленный Сын Отца Небесного, то велико Его ходатайство о нас, действенная помощь всем стремящимся к Нему с чистым сердцем.

Безграничность любви Божией удостоила человека высочайшей чести — обожествила его, поставила в этом отношении выше Адама до его грехопадения, дала человеку больше, чем он потерял: с Адамом мы потеряли человеческое достоинство, с Христом Спасителем — получили Божеское. Все человеческое Бог признал Своим, не чуждым Себе, но и людей обязал все Божественное во Христе считать не чуждым себе. Люди призваны в единство вечной Божественной жизни как дети Бога, как Его друзья. И мы смело идем в брачных одеждах за нашим Братом на духовную трапезу в Отчую обитель. «Возрадовались соделавшиеся Твоими причастниками, как помилованные за то, что научились у Тебя любить правду и ненавидеть беззаконие» (4, 152), как возведенные Словом до сограждан неба и сожителей Божиих (2, 353). Для тела человеческого «произошло великое присовокупление от общения и соединения с ним Слова. Ибо из смертного соделалось оно бессмертным; будучи душевным, стало духовным; быв от земли, прошло небесными вратами» (3, 299).

Отчее Слово и Премудрость, снизойдя к тварям, «делается для них источною святынею, источною жизнью, Дверью, Пастырем, путем, Царем, Вождем, Спасителем во всем, животворящим Светом и общим о всех промышлением» (1, 190). «Когда *Слово плоть бысть, и вселися в ны* (Ин. 1, 14), когда пришло Оно послужить и даровать всем спасение, тогда Оно бысть нам спасение, бысть нам жизнь, бысть нам очищение, тогда домостроительство Его о нас соделалось лучшим ангельского, и Слово стало путем, стало воскресением». Христос «лучший бысть испоручник», оказавший нам Своим вочеловечением великое благодеяние (2, 259—260). Будучи Богом и предвечным Царем, Он усвоил «Себе наше, чтобы мы обогатились тем, что Его» (4, 292).

И сейчас Господь наш Иисус Христос, «благой и зиждительный», ежедневно открывает Себя всем, ибо «Им все стоит и живет. А в Нем и чрез Него являет Отец и Себя Самого, как говорит Спаситель: *Аз во Отце, и Отец во Мне* (Ин. 14, 10)» (1, 190). Теперь Господь всегда с нами, хотя бы мы и пребывали в напасти» (4, 304).

Итак, если бы Сын высочайшего Отца не смирил Себя, «не соделался человеком, то не были бы мы избавлены от грехов и не восста-

ли бы из мертвых, но пребывали бы мертвыми под землею, не были бы вознесены на небеса, но оставались бы лежащими во аде» (2, 233). Если бы не воплотился Господь, «приняв на Себя естество наше, кроме греха, то не было бы нам спасения» (4, 307). Не получили бы мы и благодати Духа, если бы Слово не стало плотью. «Не были бы мы избавлены и превознесены, если бы *во образе Божии Сый* не приял *зрак раба*... Не соделались бы мы причастниками Духа и не освятились бы иначе, если бы Сам Податель Духа — Слово не сказал о Себе, что Он за нас помазуется Духом. И мы надежно приемлем, потому что Он сказуется помазанным по плоти. Ибо как скоро в Нем первом освятилась плоть, и чрез нее сказуется Он приявшим Духа, как человек, то вслед за Ним и мы имеем благодать Духа, приемля от исполнения Его» (2, 242—243). Именно поэтому, говорит святой Афанасий, псалмопевец и называет пришествие Господне «радостью спасения... по сказанному Симеоном: *Яко видеста очи мои спасение Твое* (Лк. 2, 30)» (4, 177).

От соединения Сына Божия с человеческим естеством проистекают, таким образом, все спасительные и благодатные дары. Один из исследователей деятельности святого Афанасия, основываясь на творениях великого отца Православия, пишет: «Слово чрез Свое вочеловечение обновило и привело к совершенству все стороны Своего отобраза в человеке, поврежденные в нем грехопадением. Отсюда святой Афанасий часто говорит о возобновлении мира, о новом творении, о том, что Слово принесло бессмертие и нетление и приобрело наше воскресение. Далее — Слово должно было обновить и воссоздать созданного по Образу человека, Слово должно вознести, освятить и восстановить нас. Оно должно было освободить всех от заблуждения и идолослужения и принести нам снова познание Бога. Оно должно было исторгнуть грех с корнем и, таким образом, разрушив дела диавола, совершенно освободить нас от его власти. Слово пришло, чтобы снова вселить в нас надежду на Бога, чтобы примирить нас, усыновить, обожить и соединить со Святым Духом. Цель пришествия Иисуса Христа на землю заключается также и в том, чтобы теснее соединить людей между собой. Все эти пункты святой Афанасий представляет не в отдельности друг от друга, а в тесной связи между собой, так что в каждом из этих пунктов содержатся и остальные» (Иером. Владимир (Благоразумов), цит. соч., с. 368—369).

Итак, Боговоплощение — основа нашего спасения. «Спасение наше— Иисус Христос, Который вводит нас в новый подвиг», «в новый век» и «уготовляет к воцарению с Ним» (4, 304, 305). В Богочеловеке сосредоточена вся наша жизнь вследствие тесного единения Его с нами. Он все наше упование, вся наша помощь; Он все Сам «заменит нам Собою на небесах, приемля нас в вечную жизнь» (2, 362).

«Вникнув в это,— учит святой Афанасий,— поклонись общему всех Спасителю, всемощному Божию Слову, и осуди то, что Им умалено и обращается в ничто. Как с явлением солнца тьма не имеет уже силы, но если и оставалась еще где, изгоняется повсюду, так, по божественном явлении Божия Слова, не имеет уже силы идольская тьма» (1, 261). «Бог мой еси Ты, и исповемся Тебе». Сии-то слова... должно возглашать Спасителю Христу» (4, 366).

СЛОВО СВЯТИТЕЛЯ АФАНАСИЯ ВЕЛИКОГО О ВОПЛОЩЕНИИ БОГА — СЛОВА И О ПРИШЕСТВИИ ЕГО К НАМ ВО ПЛОТИ

1) В предыдущем слове[1], из многого взяв не многое, но в достаточной мере, рассуждали мы о заблуждении язычников касательно идолов, о суеверии их, и о том, как изобретено оно в начале, именно же, что люди по испорченности своей вымыслили для себя поклонение идолам; а также, по благодати Божией, предложили нечто и о Божестве Отчего Слова, о промышлении и силе Его во вселенной, именно же, что Им благоустрояет все благий Отец, по Его мановению приводится все в движение, и о Нем оживотворяется. Теперь же, блаженный и воистину христолюбивый, будем, согласно с благочестивой верой, говорить о вочеловечении Слова, и Божественное Его к нам пришествие (на что иудеи клевещут, над чем эллины издеваются, и чему мы покланяемся) постараемся объяснить так, чтобы видимое уничижение Слова тем паче возбудило в тебе большее и сильнейшее к Нему благоговение. Ибо чем большему осмеянию подвергается Оно неверными, тем убедительнейшее представляет свидетельство о Божестве Своем. Чего не постигают люди, находя то́ невозможным, о том доказывает Оно, что это возможно; над чем издеваются люди, как над неприличным, то, по благости Своей, делает Оно благолепным; что́ люди ухищренно осмеивают, как человеческое, в том силой Своей дает Оно видеть Божественное, при мнимом Своем уничижении, крестом низлагая идольское мечтание, издевающихся же и неверующих невидимо убеждая признать Божество Его и силу.

При изложении же нами всего этого, надобно тебе содержать в памяти сказанное прежде, чтобы, как быть в состоянии уразуметь причину явления во плоти столь великого Отчего Слова, так не подумать, будто бы Спаситель принял на Себя тело по естественному порядку, но утвердиться в той мысли, что Он (Спаситель) по естеству бесплотен и есть Слово, однако же, по человеколюбию и благости Отца Своего, для нашего спасения явился нам в человеческом теле. А нам, ведя рассуждение об этом, прилично будет сказать наперед о сотворении вселенной и о Создателе ее Боге, чтобы таким образом всякий мог видеть, как сообразно было обновлению твари совершиться Словом, создавшим ее в начале. Ибо в этом не окажется никакого противоречия, если Отец тем же Словом, Которым создал тварь, соделал и ее спасение.

2) Создание мира и сотворение вселенной многие объясняли различно, и каждый, какое хотел, такое и составлял об этом понятие.

Одни говорят, что всё произошло само собою и случайно. Таковы эпикурейцы, которые баснословят против себя, что нет и Промысла во вселенной, утверждая это прямо вопреки очевидному и видимому. Ибо если, как они утверждают, все произошло само собой без Промысла, то надлежало всему произойти однообразно и быть подобным, а не различным; во вселенной, как в едином теле, надлежало всему быть солнцем или луной, и у людей надлежало целому телу быть или рукой, или глазом, или ногой. Теперь же этого нет, но видим, что одно — солнце, другое — луна, а иное — земля, и в человеческих также телах одно — нога, другое — рука, иное — голова. А таковый распорядок дает знать, что произошло это не само собой, даже показывает, что предшествова-

[1] Святитель Афанасий имеет в виду свое «Слово на язычников».

.1а этому причина, из которой можно уразумевать и приведшего в порядок и сотворившего вселенную Бога.

Другие же, и в числе их великий у эллинов Платон, рассуждали, что Бог сотворил вселенную из готового и несотворенного вещества; потому что Богу и не возможно было бы сотворить что-либо, если бы не было готового вещества, как и у древоделa должно быть готовое дерево, чтоб мог он сработать что-нибудь. Но утверждающие это не знают, что приписывают тем Богу бессилие. Если не сам Он — виновник вещества, но, вообще, всякое существо творит из вещества готового, то явно, что Он бессилен, потому что ничего действительного не в состоянии произвести без вещества, как и в древоделе, без сомнения, бессилие его — причиной, что, не имея у себя дерева, не может сделать никакой нужной вещи. И в этом предположении,— что, если бы не было вещества, то Бог и не произвел бы ничего, —можно ли уже творцом и создателем назвать того, кто возможность творить получил от другого, именно же от вещества? Если допустить это предположение, то, по словам их, Бог будет только художник, а не творец бытия, если Он обрабатывает готовое вещество, а не сам — виновник и веществa. Вообще не может быть назван Он творцом, если не творит и того вещества, из которого произошло сотворенное.

А еретики вымышляют себе иного Создателя вселенной, кроме Отца Господа нашего Иисуса Христа, и в слепоте своей много о сем велеречат. Господь говорит иудеям: *Несте ли чли, яко сотворивый искони мужеский пол и женский, сотворил я есть? И рече: сего ради оставит человек отца своего и матерь, и прилепится к жене своей, и будета два в плоть едину* (Мф. 19, 4, 5); потом, указывая на Творца, говорит еще: *еже Бог сочета, человек да не разлучает* (6). Как же они вводят тварь, чуждую Отцу? Если и по словам Иоанна, который все объемлет словом своим, *вся Тем быша, и без Него ничтоже бысть* (Ин. 1, 3); то как возможен иной Создатель, кроме Отца Христова?

3) Так они баснословят; божественное же учение и вера Христова отвергает их суесловие, как безбожие. Оно признаёт, что вселенная не сама собой произошла, потому что есть о ней Промысл, и не из готового вещества сотворена, потому что Бог не бессилен, но из ничего вовсе не существовавшую прежде вселенную привел в бытие Бог Словом, как сказано Моисеем: *в начале сотвори Бог небо и землю* (Быт. 1, 1). И в весьма полезной книге «Пастырь» говорится: «прежде всего веруй, что един есть Бог, Который сотворил, устроил и привел в бытие вселенную из ничего». Это же давая разуметь, и Павел говорит: *верою разумеваем совершитися веком глаголом Божиим, во еже от неявляемых видимых быти* (Евр. 11, 3). Бог благ, лучше же сказать, Он — источник благости. В благом же ни к кому не может быть зависти. Посему, никому не позавидовав в бытии, из ничего все сотворил собственным Словом Своим, Господом нашим Иисусом Христом.

Преимущественно же пред всем, что́ на земле, сжалившись над человеческим родом и усмотрев, что по закону собственного бытия не имеет он достаточных сил пребывать всегда, Бог даровал людям нечто большее: не создал их просто, как всех бессловесных животных на земле, но сотворил их по образу Своему, сообщив им и силу собственного Слова Своего, чтобы, имея в себе как бы некие оттенки Слова и став словесными, могли пребывать в блаженстве, живя истинной жизнью, и в подлинном смысле — жизнью святых в раю. Но зная также, что человеческое произволение может преклоняться на ту и другую сторону,— данную людям благодать предварительно оградил законом и местом; ибо, введя их в рай Свой, дал им закон, чтобы, если сохранят благодать и пребудут *добры,* то, кроме обетования им бессмертия на небесах, и жизнь их в раю была беспечальна, безболезненна и беззаботна; а если впадут в преступление, и переменившись сде-

лаются худы, наперед знали о себе, что в смерти претерпят естественное тление, и не будут жить более в раю, но, умирая уже вне его, останутся в смерти и тлении. На это же указывает и Божественное Писание, говоря от лица Божия: *от всякаго древа, еже в раи, снедию снеси: от древа же, еже разумети доброе и лукавое, не снесте от него; а в оньже аще день снесте от него, смертию умрете* (Быт. 2, 16, 17). *Смертию* же *умрете*, что́ иное значит, как не только необходимость умереть, но и оставаться в тлении и смерти?

4) Дивишься, может быть, почему, предположив говорить о вочеловечении Слова, рассуждаем теперь о начале людей. Но и это не чуждо цели нашего рассуждения. Говоря о пришествии к нам Спасителя, необходимо нам сказать и о начале людей. Из этого узна́ешь, что наша вина послужила поводом к Его пришествию, и нашим преступлением вызвано человеколюбие Слова, чтобы Господь пришел к нам и явился среди людей. Мы стали побуждением к Его воплощению; для нашего спасения показал Он столько человеколюбия, что принял на Себя человеческое тело и явился в нем.

Так Бог сотворил человека и возжелал, чтобы пребывал он в нетлении. Но люди, вознерадев и уклонившись от устремления ума своего к Богу, остановившись же мыслию на злом и измыслив себе его (как сказано об этом в первом слове), подверглись тому смертному осуждению, каким предварительно угрожал им Бог, и не остались уже такими, какими были созданы, но как помыслили, так и растлились, и смерть, воцарившись, овладела ими; потому что преступление заповеди возвратило их в естественное состояние, чтобы, как сотворены были из ничего, так и в самом бытии, со временем, по всей справедливости потерпели тление. Ибо, если, некогда по природе быв ничто, призваны в бытие явлением и человеколюбием Слова, то следовало, чтобы в людях, по истощании в них понятия о Боге и по уклонении к не-сущему (ибо злое есть не-сущее, а доброе есть сущее, как происшедшее от сущего Бога), истощилось и продолжающееся навсегда бытие. А это и значит — разрешившись оставаться в смерти и тлении. Ибо человек, как сотворенный из ничего, по природе смертен; но, по причине подобия Сущему, если бы сохранил оное устремлением к Нему ума своего, мог замедлять в себе естественное тление, и пребыл бы нетленным, как говорит Премудрость: «хранение законов — утверждение нерастления» (Прем. 6, 18). Будучи же нетленным, он жил бы уже как Бог, о чем дает разуметь и Божественное Писание, говоря в одном месте: *Аз рех: бози есте и сынове Вышняго вси; вы же яко человецы умираете, и яко един от князей падаете* (Пс. 81, 6, 7).

5) Бог не только сотворил нас из ничего, но, по благодати Слова, даровал нам и жизнь по Богу. Но люди, уклонившись от вечного и по совету диавола обратившись к тленному, сами для себя стали виновниками тления в смерти; потому что, как сказано выше, по природе они были тленны, но свойственного им по природе избегли бы по благодати, как причастники Слова, если бы пребыли добрыми; по причине соприсущего им Слова, не приблизилось бы к ним естественное тление, как говорит и Премудрость: *Бог созда человека в неистление*, и во образ собственной Своей вечности: *завистию же диаволею смерть вниде в мир* (Прем. 2, 23, 24). Когда же совершилось это,— люди стали умирать и тление сильно воздействовало уже в них, превозмогая над всем человеческим родом, в большей еще мере, нежели сколько было это естественно, поколику, вследствие преступления заповеди, воспользовалось оно против них и Божией угрозой, да и сами люди в прегрешениях своих не остановились на известных пределах, но, постепенно простираясь далее, преступили, наконец, всякую меру. Быв в начале изобретателями зла и сами на себя призвав смерть и тление, впоследствии же совратившись в неправду, отваживаясь на всякое беззаконие

и не останавливаясь на одном худом деле, но непрестанно к новым худым делам примышляя еще новые, люди соделались ненасытимыми во грехе. Повсюду были прелюбодеяния и татьбы; вся земля наполнилась убийствами и хищениями. У закона не было заботы о растлении и неправде. Всякое злое дело совершаемо было и каждым порознь и всеми сообща. Города вели войну с городами; народы восставали против народов; вся вселенная раздираема была мятежами и раздорами, потому что всякий оказывал соревнование в беззаконии. Не далеко было от этого и противоестественное, но как сказал свидетель Христов Апостол: *Жены бо их измениша естественную подобу в презъестественную: такожде и мужи, оставльше естественную подобу женска пола, разжегошася похотию своею друг на друга, мужи на мужех студ содевающе, и возмездие, еже подобаше прелести их, в себе восприемлюще* (Рим. 1, 26, 27).

6) Когда же смерть более и более овладевала чрез это людьми и тление в них оставалось, тогда род человеческий растлевался, словесный же и по образу созданный человек исчезал, и Богом совершенное дело гибло; потому что, как сказано выше, смерть превозмогала над нами по силе уже закона, и невозможно было избежать закона, так как он, по причине преступления, постановлен был Богом. Выходило нечто, в подлинном смысле, и ни с чем несообразное и вместе неприличное. Ни с чем несообразно было Богу, изрекши слово, солгать, и человеку, когда узаконено Богом, чтобы он, если преступит заповедь, смертью умер, не умирать по преступлении, слову же Божию остаться нарушенным. Тогда не было бы в Боге правды, если бы, когда сказано Богом, что умрешь, человек не умер. Но также и неприлично было, чтобы однажды сотворенные разумные существа и причастные Слова Его погибли, и чрез тление опять обратились в небытие. Это не достойно было бы благости Божией, чтобы сотворенное Богом растлевалось от обольщения людей диаволом. С другой стороны, всего неприличнее было в людях, или по собственному их нерадению или по бесовскому обольщению, уничтожиться Божию художеству.

Итак, когда истлевали словесные твари и гибли такие Божии произведения, что́ надлежало сделать Богу, Который благ? Попустить ли, чтоб тление над ними превозмогло и смерть ими обладала? Какая же была нужда сотворить их в начале? Надлежало бы лучше не творить, нежели сотворенным оставаться непризренными и гибнуть. Если Бог, сотворив, оставляет без внимания, что произведение Его истлевает, то из такого нерадения в большей мере познаётся бессилие, а не благость Божия, нежели когда бы не сотворил Он людей в начале. Если бы не сотворил, то никто и не подумал бы вменять этого в бессилие. А когда сотворил и привел в бытие, вовсе было бы ни с чем несообразно гибнуть произведениям, и особенно в виду Сотворившего. Итак, надлежало не попускать, чтоб люди поглощались тлением, потому что это было бы неприлично Божией благости и не достойно ее.

7) Но как и сему надлежало быть, так, с другой опять стороны, противополагалась тому справедливая в Боге причина — пребыть ему верным законоположению Своему о смерти. Ибо для нашей же пользы и для нашего сохранения ни с чем несообразно было оказаться лжецом Отцу истины — Богу. Итак, чему надлежало быть в этом случае, или что́ надобно было соделать Богу? Потребовать у людей покаяния в преступлении? Это можно бы признать достойным Бога, рассуждая, что, как преступлением впали люди в тление, так покаянием достигли бы опять нетления. Но покаянием не соблюлась бы справедливость в отношении к Богу. Опять не был бы Он верным Себе, если бы смерть перестала обладать людьми. Притом покаяние не выводит из естественного состояния, а прекращает только грехи. Если бы прегрешение только было, а не последовало за ним тления, то прекрасно было бы покаяние.

Если же люди, вследствие предшествовавшего преступления, однажды сделались подвластными естественному тлению и утратили благодать Божия образа, то чему иному надлежало совершиться? Или в ком ином была потребность для возвращения таковой благодати и для возвания человеков, кроме Бога — Слова, из ничего сотворившего вселенную в начале? Ему принадлежало — и тленное привести опять в нетление, и соблюсти, что́ всего справедливее было для Отца. Поелику Он — Отчее Слово и превыше всех, то естественным образом Он только один мог всё воссоздать, Он один довлел к тому, чтобы за всех пострадать и за всех ходатайствовать пред Отцом.

8) Посему-то бесплотное, нетленное, невещественное Божие Слово приходит в нашу область, от которой и прежде не было далеким; потому что ни одна часть творения не осталась лишенной Его, но, пребывая с Отцом Своим, наполняет Оно и всю вселенную во всех частях ее. Но приходит, снисходя Своим к нам человеколюбием и явлением среди нас. И видя, что словесный человеческий род гибнет, что смерть царствует над людьми в тлении; примечая также, что угроза за преступление поддерживает в нас тление, и несообразно было бы отменить закон прежде исполнения его; примечая и неприличие совершившегося, потому что уничтожалось то, чему само Оно было Создателем; примечая и превосходящее всякую меру злонравие людей, потому что люди постепенно до нестерпимости увеличивали его ко вреду своему; примечая и то, что все люди повинны смерти,— сжалилось Оно над родом нашим, умилосердилось над немощию нашей, снизошло к нашему тлению, не потерпело обладания смерти, и чтоб не погибло сотворенное, и не оказалось напрасным, что́ соделано Отцом Его для людей,— приемлет на Себя тело, и тело нечуждое нашему. Ибо не просто восхотело быть в теле и не явиться только пожелало. А если бы восхотело только явиться, то могло бы совершить Свое Богоявление и посредством иного совершеннейшего. Но приемлет наше тело, и не просто, но от пречистой, нерастленной, неискусомужней Девы, тело чистое, нимало неприкосновенное мужескому общению. Будучи Всемощным и Создателем вселенной, в Деве уготовляет в храм Себе тело, и усвояет Себе оное, как орудие, в нем давая Себя познавать и в нем обитая. И таким образом, у нас заимствовав подобное нашему тело, потому что все мы были повинны тлению смерти, за всех предав его смерти, приносит Отцу. И это совершает Оно по человеколюбию для того, чтобы, с одной стороны, поелику все умирали, закону об истлении людей положить конец тем, что власть его исполнилась на Господнем теле и не имеет уже места в рассуждении подобных людей; а с другой стороны, людей обратившихся в тление снова возвратить в нетление и оживотворить их от смерти, присвоением Себе тела и благодатью воскресения уничтожая в них смерть, как солому огнем.

9) Слово знало, что тление не иначе могло быть прекращено в людях, как только непременной смертью; умереть же Слову, как бессмертному и Отчему Сыну, было невозможно. Для сего-то самого приемлет Оно на Себя тело, которое бы могло умереть, чтобы, как причастное над всеми Сущего Слова, довлело оно к смерти за всех, чтобы ради обитающего в нем Слова пребыло нетленным и чтобы, наконец, во всех прекращено было тление благодатью воскресения. Потому, восприятое Им на Себя тело принося на смерть, как жертву и заклание, свободное от всякой скверны, этим приношением сходственного во всех подобных уничтожило немедленно смерть. Ибо Слово Божие, будучи превыше всех, и Свой храм, Свое телесное орудие, принося в искупительную за всех цену, смертию Своей совершенно выполнило должное, и таким образом, посредством подобного тела со всеми сопребывая, нетленный Божий Сын, как и следовало, всех облек в нетление обетованием воскресения. И самое тление в смерти не имеет уже власти над людьми,

ради Слова, вселившегося в них посредством единого тела. Когда пришел Он (Царь вселенной) в нашу область и вселился в одно из подобных нашим тел, тогда прекратились, наконец, вражеские злоумышления против людей, уничтожилось тление смерти, издревле над ними превозмогавшее. Ибо погиб бы род человеческий, если бы Владыка и Спаситель всех, Сын Божий, не пришел положить конец смерти.

10) И это великое дело, подлинно, всего более приличествовало Божией благости. Если царь, построив дом или город, когда по нерадению живущих в нем, нападут на него разбойники, не оставляет его вовсе без призрения, но защищает и спасает, как собственное свое произведение, взирая не на нерадивость жителей, но на то, что́ прилично ему самому, то тем паче всеблагий Бог, Отчее Слово, когда сотворенный Им род человеческий снизшел в тление,— не презрел его, но привзошедшую смерть стер приношением собственного Своего тела, нерадение же людей исправил Своим учением, все человеческое исполнив Своей силой. Удовлетворение же в этом может всякий найти у Богословов самого Спасителя, читая в писаниях их, когда говорят: *ибо любы* Христова *обдержит нас суждших сие: яко аще Един за всех умре, то убо вси умроша, и за всех умре, да не ктому себе живем,* но за нас *умершему и воскресшему* от мертвых Господу нашему Иисусу Христу (2 Кор. 5, 14, 15). И еще: *а умаленнаго малым чим от Ангел видим Иисуса, за приятие смерти, славою и честию венчанна, яко да благодатию Божиею за всех вкусит смерти* (Евр. 2, 9). Потом Писание показывает и причину, почему надлежало вочеловечиться не иному кому, но самому Богу Слову, говоря: *подобаше бо Ему, Егоже ради всяческая и Имже всяческая, приведшу многи сыны в славу, началника спасения их страданми совершити»* (10). А этими словами означает, что не иному кому следовало возвести людей от постигшего их тления, как Богу Слову, сотворившему их и в начале. И что само Слово прияло на Себя тело для принесения жертвы за подобные тела, это дают разуметь Писания, говоря: *понеже убо дети приобщишася плоти и крови, и Той преискренне приобщися техже, да смертию упразднит имущаго державу смерти, сиречь, диавола, и избавит сих, елицы страхом смерти чрез все житие повинни беша работе* (14, 15). Ибо Слово, принесением в жертву собственного Своего тела, и положило конец осуждавшему нас закону, и обновило в нас начаток жизни, даровав надежду воскресения. Поелику от самого человека зависело, что смерть овладела людьми, то по сему самому вочеловечением Бога Слова снова произведено истребление смерти и восстание жизни, по слову христоносного мужа: *понеже бо человеком смерть бысть, и человеком воскресение мертвых: якоже бо во Адаме вси умирают, такожде и о Христе вси оживут,* и так далее (1 Кор. 15, 21, 22). Ибо ныне, уже не как осужденные умираем, но, как имеющие восстать, ожидаем общего всех воскресения, которое во время свое явит совершивший его и даровавший Бог.

Такова первая причина Спасителева вочеловечения. Но из следующего можно всякому дознать, что благое пришествие Его к нам имело и другие важные причины.

11) Обладающий всеми Бог, когда собственным Словом Своим сотворил человеческий род, видя также немощь человеческого естества, а именно, что не имеет оно достаточных сил — само собой познать Создателя и вообще приобрести себе понятие о Боге, потому что Бог нерожден, а твари произошли из ничего, Бог бесплотен, а люди по телу созданы где-то долу, и вообще всему сотворенному многого недостает к уразумению и ве́дению Сотворшего, примечая, говорю, это и сжалившись опять над родом человеческим, как Благий, не оставил людей лишенными ве́дения о Нем, чтобы и самое бытие не сделалось для них бесполезным. Ибо какая польза быть сотворенными и не знать Творца

своего? Или как люди могли быть словесными, не зная Отчего Слова, Которым сотворены? Ничем не отличались бы они от бессловесных, если бы ничего не познавали, кроме земного. Для чего бы и создал их Бог, если бы не восхотел, чтоб они познавали Его? Посему-то, чтобы люди не оставались неведущими Бога, как Благий, сообщает им собственный Свой образ,— Господа нашего Иисуса Христа, и творит их по образу и по подобию Своему, чтобы при таковой благодати, представляя себе Образ, разумею же Отчее Слово, могли приобретать понятие о самом Отце и, познавая Творца, жить благополучной и подлинно блаженной жизнью.

Но несмысленные люди, вознерадев также и о такой данной им благодати, столько уклонились от Бога и до того омрачились в душе своей, что не только предали забвению понятие о Боге, но стали вымышлять себе одно вместо другого. Ибо вместо истины соорудили себе идолов, сущему Богу предпочли не-сущее, служа твари вместо Творца, а что́ хуже всего, честь Божию перенесли на дерева, на камни, на всякое вещество, и на людей, и делали еще худшее этого, как говорено было в предыдущем слове. Дошли же они до такого нечестия, что начали, наконец, поклоняться бесам и, выполняя их пожелания, именовали их богами, и, непрестанно более опутываясь неистовыми страстями, какие возбуждали в них бесы, в угодность им (о чем говорено было прежде) стали приносить в жертву бессловесных животных и закалать людей. Потому обучались у них и волшебству; по местам обольщали людей прорицалища; причины рождения и бытия своего стали все приписывать звездам и всему, что́ на небе, ни о чем ином не помышляя, кроме видимого. Вообще, все исполнено стало нечестия и беззакония; только Бог и Слово Его не были познаваемы, хотя не скрывал Он Себя от людей в неизвестности и не простое дал им о Себе ве́дение, но многообразно и многократно раскрывал им оное.

12) Ибо хотя и благодать, сообщенная в образе Божием, достаточна́ была к тому, чтобы привести к познанию Бога — Слова, и чрез Него к познанию Отца, однако же Бог, зная немощь людей, промышлял о них и в случае их нерадения, чтобы, если и вознерадят познавать Бога в самих себе, не оставались в неведении о Создателе, имея пред очами дела творения. Поелику же нерадение постепенно нисходило к худшему, то Бог не оставил опять без промышления Своего и таковую человеческую немощь, дав закон и послав к людям известных им Пророков, чтобы, если обленятся возвести взор на небо и познать Творца, близ себя имели учение, потому что люди всего ближе могут учиться лучшему у людей же. Итак, взирая на величие неба и рассматривая стройность творения, можно было людям познавать и Вождя твари — Отчее Слово, Которое Своим о всем промышлением всем дает познавать и Отца, и для того приводит вселенную в движение, чтоб все чрез Него познавали Бога. Или если и это было тяжело для них, то могли они беседовать со святыми и от них узнать Создателя всех Бога и Отца Христова, узнать, что поклонение идолам есть безбожие и исполнено всякого нечестия. А познав закон, можно им было также прекратить все беззакония и жить добродетельною жизнию. Ибо закон дан был не для одних иудеев, и не ради их одних посылались пророки, но хотя к иудеям они посылались и иудеями были гонимы, однакож для целой вселенной служили священным училищем ве́дения о Боге и внутренней жизни. Такова была Божия благость, таково человеколюбие. Однако же люди, преобеждаемые минутными удовольствиями, бесовскими мечтаниями и прелестями, не возвели взора к истине, но обременяли себя еще бо́льшим числом зол и грехов, так что казались уже не словесными тварями, но по нравам можно было признать их бессловесными.

13) Посему, когда люди в такой мере обессловесились и бесовская

прелесть повсюду столько затмила и сокрыла ве́дение об истинном Боге, что надлежало соделать Богу? Прейти ли молчанием все это? Попустить ли, чтобы люди обольщаемы были демонами и не знали Бога? Какая же была нужда созидать человека в начале по образу Божию? Надлежало просто сотворить его бессловесным или сотворенному словесным не жить ему жизнию бессловесных. Какая вообще была потребность приобрести человеку понятие о Боге в начале? Если теперь недостоин он этого приобретения, то не надлежало давать ему и в начале. На что же было потребно это сотворшему Богу или какая в этом слава Ему, если сотворенные им люди не поклоняются Ему, но других признаю́т творцами своими? Оказывается, что Бог создал их не для Себя, а для других. Царь, хотя и человек, однако же не попускает, чтобы основанные им города отдавались в рабство другим или прибегали к кому иному, но напоминает им писаниями, нередко же посылает к ним друзей, а если потребует нужда, приходит и сам пристыдить их, наконец, присутствием своим, только бы не раболепствовали они другим, и труд его не стал бы напрасен. Не тем ли паче пощадит Бог Свои твари, чтоб не уклонялись они от Него и не служили не-сущему, особливо же, когда такое уклонение делается для них причиною погибели и уничтожения? Не надлежало же погибнуть соделавшимся однажды причастниками Божия образа.

Итак, что́ должно было соделать Богу? Или чему надлежало совершиться, как не обновлению созданного по Образу, чтобы чрез этот Образ люди опять могли познать Бога? А это могло ли совершиться, если бы не пришел Сам Образ Божий, Спаситель наш Иисус Христос? Не могло совершиться это чрез людей, потому что сами они сотворены по образу; не могло — и чрез Ангелов; потому что и они не образы. Посему-то Божие Слово пришло самолично, чтобы Ему, как Отчему Образу, можно было воссоздать по образу сотворенного человека. С другой стороны, опять не совершилось бы это, если бы не были уничтожены смерть и тление. Посему-то Слову нужно было принять на Себя смертное тело, чтобы Им, наконец, могла быть уничтожена смерть и люди опять обновились по образу. Итак, для дела сего не довлел никто другой, кроме Отчего Образа.

14) *Поелику написанный на дереве лик сделался невидным* от внешних нечистот, то надобно было опять прийти тому, чей это лик, чтоб на том же веществе можно было возобновить изображение; ибо ради изображенного лика и самое вещество, на котором он написан, не бросается, но восстановляется на нем лик. Подобно сему и всесвятый Сын Отца, как Отчий Образ, пришел в наши страны, чтобы обновить человека созданного по сему Образу, и как бы взыскать погибшего оставлением грехов, как и Сам говорит в Евангелиях: *прииде взыскати и спасти погибшаго* (Мф. 18, 11). Посему и иудеям сказал Он: *аще кто не родится* (Ин. 3, 3), не рождение от жены разумея, как они понимали, но означая возрождение и воссоздание в душе того, что́ по образу.

Поелику же идолобесие и безбожие овладели вселенною, и сокрыто стало ве́дение о Боге, то кому было научить вселенную об Отце? Если скажут — человеку, то невозможно было людям обойти всю подсолнечную; они по природе своей не были бы в состоянии совершить такой путь, не могли бы заслужить в этом и вероятия, не имели бы и достаточных сил, чтоб самим собой противостать такому бесовскому обольщению и мечтанию. Поелику все были душевно поражены и приведены в смятение бесовской прелестию и идольской тщетой, то как можно было людям переуверить человеческую душу и человеческий ум, когда не могли их и видеть? А чего не видит кто, может ли то преобразовать? Но, может быть, скажут, что для этого достаточно было твари. Но если бы достаточно было твари, то не произошло бы стольких зол. Тварь была, но тем не менее люди погрязали в том же заблуждении о

Боге. Посему, в ком была опять потребность, как не в Боге — Слове, Который видит и душу и ум, всё в тварях приводит в движение, и чрез тварей дает познавать Отца? Тому, Кто собственным Своим промышлением и благоустроением вселенной учит об Отце, надлежало и возобновить это учение. Как же бы совершилось это? Скажут, может быть: это можно было совершить тем же способом, то есть снова показать делами творения, что́ нужно знать о Боге. Но это было уже мало надежно и вовсе ненадежно, потому что люди и прежде оставили это без внимания, и очи их устремлены были уже не горе́, но долу.

Посему-то, желая оказать людям верную помощь, Слово Божие приходит как человек, приемля на Себя тело подобное телам человеческим, и помогает дольним, то есть телесными своими делами, чтобы те, которые не восхотели познать Его из промышления Его о вселенной и из управления ей, хотя из телесных Его дел познали Божие во плоти Слово, а чрез него и Отца.

15) Как добрый учитель, попечительный об учениках своих, снисходя к тем, которые не способны воспользоваться высшими познаниями, конечно, преподает им познания низшие, так поступило и Божие Слово, как говорит и Павел: *понеже бо в премудрости Божией не разуме мир премудростию Бога, благоизволил Бог буйством проповеди спасти верующих* (1 Кор. 1, 21). Поелику люди, уклонившись от умозрения о Боге и как бы погрузившись во глубину, устремляя очи долу, взыскали Бога в вещах раждающихся и чувственных, воображая себе богами людей смертных и демонов, то человеколюбивый и общий всех Спаситель, Божие Слово, приемлет на себя тело, как человек живет среди людей и обращает на Себя чувства всех людей, чтобы предполагающие Бога в телесном из того, что́ Господь производит телесными Своими делами, уразумели истину, и чрез Него дошли до мысли об Отце, и чтобы они, как люди, имея в мысли все человеческое, увидели, что куда ни обратят чувства свои, везде предупреждены этими делами и все научает их истине. Если изумевали пред тварью, то увидят, что тварь исповедует Христа Господа. Если мысль их была предупреждена в пользу людей, и их почитали они богами, то из дел Спасителя, сравненных с делами человеческими, соделается явным, что единственный у людей Спаситель — Божий Сын; потому что у признаваемых богами нет таких дел, какие совершены Божиим Словом. А если были предупреждены в пользу демонов, то видя, как Господь изгоняет их, познают, что он один есть Божие Слово, а демоны — не боги. Если же ум их был занят людьми уже умершими, и потому поклонялись они героям и тем, кого стихотворцы наименовали богами, то, видя воскресение Спасителево, исповедуют, что те боги ложны и что один истинный Господь — Отчее Слово, владычествующее и над смертию. Для сего-то Господь и родился, и явился человеком, и умер, и воскрес, делами Своими унижая и помрачая дела когда-либо живших людей, чтобы от всего того, чем бы ни были предубеждены люди, отвлечь их, и научить ве́дению истинного Отца Его, как и Сам говорит: *приде взыскати и спасти погибшаго.*

16) Поелику мысль человеческая однажды ниспала в чувственное, то Слово благоволило соделать Себя видимым, посредством тела, чтобы, став человеком, обратить на Себя внимание людей, отвлечь к Себе чувства их, и когда увидят Его человеком, теми делами, какие производит Он, убедить их наконец, что Он — не только человек, но и Бог, Слово и Премудрость истинного Бога. Это намереваясь выразить, и Павел говорит: *в любви вкоренени и основани, да возможете разумети со всеми святыми, что́ широта и долгота и глубина и высота, разумети же преспеющую разум любовь Христову, да исполнитеся во всяко исполнение Божие* (Ефес. 3, 17—19). Ибо Слово, распростершись всюду, и горе́ и долу, и в глубину и в широту, горе́ — в творении, до-

лу — в вочеловечении, в глубину — во аде, в широту же — в мире, все наполнило ведением о Боге. А посему-то не тотчас по Своем пришествии совершает жертву за всех, предавая тело на смерть, и воскрешая оное, и делая Себя невидимым телесно; напротив же того, и самым телом привлекает на Себя взоры людей, пребывая в теле и творя такие дела, являя такие знамения, которые показывали в Нем уже не человека, но Бога Слово. Ибо Спаситель вочеловечением явил сугубое человеколюбие и тем, что уничтожил в нас смерть и обновил нас, и тем, что, будучи не познан и невидим, явил Себя в делах и показал, что Он — Отчее Слово, Вождь и Царь вселенной.

17) Он не был так объят телом, чтобы, когда был в теле, тогда не был и вне тела, и когда приводил в движение тело, тогда вселенная лишена была Его действия и промышления. Но, что всего удивительнее, Он, как Слово, ничем не был содержим, а наипаче Сам все содержал. И как, пребывая в целой твари, хотя по сущности Он вне всего, однако же силами Своими присущь во всем, всё благоустрояя, на всё и во всем простирая Свое промышление, оживотворяя и каждую тварь и все твари в совокупности, объемля целую вселенную, и не объемлясь ею, но весь всецело пребывая в едином Отце Своем, так и в человеческом пребывая теле, и Сам оживотворяя его, вне всякого сомнения, оживотворял и вселенную, пребывал во всех тварях, и был вне вселенной, давал познавать Себя в теле делами, и не переставал являть Себя в действиях на вселенную. Душе свойственно хотя рассматривать в помыслах и то, что́ вне ее тела, однако же не простирать своих действий на что-либо вне ее тела и своим присутствием не приводить в движение, что́ отдалено от тела. Человек, когда думает о чем-либо отдаленном, чрез это не приводит еще отдаленного в движение и не переносит с одного места на другое. И если кто сидит у себя в доме и размышляет о том, что́ на небе, то не движет еще чрез это солнца и не обращает неба; но, хотя видит их движущимися и сотворенными, однако же не может поэтому произвести их. Не таково было Божие Слово в человеке. Оно не связывалось телом, а напротив того, Само наипаче обладало им; посему и в теле Оно было, и находилось во всех тварях, и было вне существ, и упокоевалось в Едином Отце. И, что́ чуднее всего, провождало жизнь, как человек, все оживотворяло, как Слово, и сопребывало со Отцем, как Сын. Посему, когда рождала Дева, Оно не страдало и, пребывая в теле, не скверилось, но, напротив того, освящало наипаче и тело; потому что, и пребывая во всех тварях, не делается Оно всему причастным, а напротив того, все Им наипаче оживотворяется и питается. Если и солнце, Им сотворенное и нами видимое, круговращаясь на небе, не сквернится прикосновением к земным телам и не омрачается тьмой, а напротив того, само их освещает и очищает, то тем паче всесвятое Божие Слово, Творец и Господь солнца, давая познавать Себя в теле, не прияло на Себя скверны, а напротив того, будучи нетленным, оживотворяло и очищало и смертное тело. Ибо сказано: *Иже греха не сотвори, ни обретеся лесть во устех Его* (1 Петр. 2, 22).

18) Посему, когда богословствующие о Слове говорят, что Оно ест, пьет и родилось, тогда знай, что тело, как тело, родилось и питалось приличною пищею, само же сопребывающее в теле Божие Слово, все благоустрояя, и тем, что́ совершало Оно в теле, показывало в Себе не человека, но Божие Слово. Говорится же это о Нем потому, что тело, которое вкушало пищу, родилось, страдало, было телом не кого-либо другого, но Господа. И поелику Господь стал человеком, то прилично было говорить о Нем и это, как о человеке, чтобы явствовало, что действительно, а не мечтательно, имеет Он тело.

Но как из сего познавали Его присущим телесно, так делами, какие совершил чрез тело, давал Он разуметь в Себе Божия Сына. По-

сему-то к неверным иудеям и взывал, говоря: *аще не творю дела Отца Моего, не имите Ми веры: аще ли творю, аще и Мне не веруете, делом Моим веруйте: да разумеете* и познаете, *яко во Мне Отец, и Аз во Отце* (Ин. 10, 37, 38). Как, будучи невидимым, познаётся Он из дел творения, так, соделавшись человеком, и невидимый под покровом тела, делами дает знать, что совершающий эти дела — не человек, а Божия Сила и Божие Слово. Ибо не человеческое, но Божие дело — повелевать бесам и изгонять их. И видя, как исцелял Он болезни, в какие ввергнут был род человеческий, кто почтет его человеком, а не Богом? Он очищал прокаженных, хромым давал силу ходить, глухим отверзал слух, слепых делал зрящими, вообще отгонял от людей всякие болезни и всякие немощи. А из этого всякий мог усматривать Божество Его. Ибо видя, что возвращал Он человеку и то, чего недоставало от рождения, и родившемуся слепым отверзал очи, кто не заключит из этого, что Ему подчинено и самое рождение человеческое, что Он — Создатель и Творец его? Кто возвращает человеку, чего не было у него от рождения, о том, без сомнения явно, что Он — Господь и рождения человеческого. Посему-то в начале приходя к нам, создает Себе тело от Девы, чтобы и в этом показать всем не малый признак Божества Своего; потому что создавший это тело есть Творец и прочих тел. И видя, что тело происходит от единой девы без мужа, кто не придет к той мысли, что явившийся в этом теле есть Творец и Господь и прочих тел? Также видя, что сущность воды изменена и претворена в вино, кто не заключит, что сотворивший это есть Господь и Творец сущности всех вод? Посему-то, как Владыка, ступает Он на море, и по нему ходит как по суше, и в этом показывая видящим признак Своего владычества над всем. Насыщая же малым количеством пищи великое число людей и из недостатка производя избыток, так что пятью хлебами насытились пять тысяч человек, и еще столько же осталось, — не иное что́ давал этим разуметь, но то самое, что Он Господь промышления о вселенной.

19) Все же благоугодно было сотворить Спасителю, чтобы люди, которые не познавали Его о всем промышления и не уразумевали Божества Его из творения, хотя бы возбужденные телесными Его делами, возвели к Нему взор, а чрез Него приобрели себе понятие ве́дения об Отце, по сказаному выше, из частного заключая о промышлении Его в целой вселенной. Ибо, видя власть Его над бесами, или видя, что бесы исповедуют Его Господом своим, кто еще станет колебаться мыслию, что Он — Божий Сын, Божия Премудрость и Сила? Он соделал, что и самая тварь не умолчала, но, что́ всего чуднее, во время смерти, лучше же сказать, во время торжества Его над смертию, то есть на кресте, вся тварь исповедала, что познаваемый и страждущий в теле не просто есть человек, но Божий Сын и Спаситель всех. Ибо, когда солнце отвратило зрак свой, земля потряслась, горы распались, все пришли в ужас; тогда показывало это, что Распятый на кресте Христос есть Бог, а вся тварь — раба Его, страхом своим свидетельствующая о присутствии Владыки.

Так Бог — Слово явил Себя людям в делах. Но следует описать также и конец пребывания Его в теле и обращения с людьми, сказать, какова была телесная Его смерть (тем паче, что в этом главизна нашей веры и это в устах у всех вообще людей), чтобы знать тебе, каким образом и из этого, ничем не менее, познаётся во Христе Бог и Божий Сын.

20) Что касается до причины пришествия Его во плоти, то, сколько было возможно, отчасти и по мере сил нашего разумения, объяснили мы это выше, а именно сказали, что преложить тленное в нетление — не иному кому принадлежало, как Спасителю оного, и в начале сотворившему вселенную из ничего, что в людях снова воссоздать об-

раз — не иному кому было свойственно, как Отчему Образу, что смертное воскресить бессмертным — не иному кому было свойственно, как источной жизни — Господу нашему Иисусу Христу, что научить об Отце, упразднить же идольское служение — не иному кому принадлежало как вселенную приводящему в благоустройство Слову, единому, Единородному, истинному Отчему Сыну. Поелику же, наконец, надлежало заплатить долг, лежащий на всех, ибо, по сказанному выше, должны были все умереть, что́ и было главной причиной Его пришествия, то после того, как доказал Божество Свое делами, приносит, наконец, и жертву за всех, вместо всех предавая на смерть храм Свой, чтобы всех соделать свободными от ответственности за древнее преступление, о Себе же, в нетленном теле Своем явив начаток общего воскресения, доказать, что Он выше и смерти.

И не дивись, что многократно говорим то же и о том же. Поелику беседуем о Божием благоволении, то много раз изъясняем одну и ту же мысль, чтобы не оказалось что-либо опущенным, и не подпали мы обвинению, что сказанное нами неудовлетворительно. Ибо лучше подвергнуться порицанию за тождесловие, нежели опустить что-либо такое, о чем должно было написать.

Итак, тело, поелику имело оно общую со всеми телами сущность, и было телом человеческим, хотя, по необычайному чуду, образовалось из единыя Девы, однако же, будучи смертным, по закону подобных тел, подверглось смерти; по причине же снисшествия в него Слова не потерпело свойственного телесной природе тления, а напротив того, ради вселившегося в нем Божия Слова, пребыло вне тления. И чудным образом в одном и том же совершилось то и другое: и смерть всех приведена в исполнение в Господнем теле, и уничтожены им смерть и тление ради соприсущего в нем Слова. Нужна была смерть, и надлежало совершиться смерти за всех, во исполнение долга, лежащего на всех. Посему-то, как сказано выше, поелику невозможно было умереть Слову, потому что Оно бессмертно,— прияло Оно на Себя тело, которое могло умереть, чтобы как Свое собственное, принести его за всех, и как за всех пострадавшему, по причине пребывания Своего в теле, *упразднить имущаго державу смерти, сиречь, диавола,* и *избавить сих, елицы страхом смерти повинни беша работе* (Евр. 2, 14, 15).

21) Поелику умер за нас общий всех Спаситель, то, несомненно, что мы, верные о Христе, не умираем уже теперь смертию, как древле, по угрозе закона, потому что таковое осуждение отменено, но с прекращением и уничтожением тления благодатию воскресения, по причине смертности тела, разрешаемся уже только на время, какое каждому определил Бог, да возможем улучшить лучшее воскресение. Наподобие семян, ввергаемых в землю, мы разрешаясь не погибаем, но как посеянные воскреснем; потому что смерть упразднена по благодати Спасителя. Посему-то и блаженный Павел, соделавшись для всех поручителем в воскресении, говорит: *Подобает тленному сему облещися в нетление, и мертвенному сему облещися в безсмертие. Егда же тленное сие облечется в нетление и смертное сие облечется в безсмертие, тогда будет слово написанное: пожерта бысть смерть победою. Где ти, смерте, жало? Где ти, аде, победа?* (1 Кор. 15, 53—55).

Скажут: если нужно было Ему за всех предать тело на смерть, то почему не сложил с Себя тела, как человек, наедине, но простерся и до распятия? Приличнее было бы сложить с Себя тело с честью, нежели претерпеть вместе с поруганием такую смерть.— Смотри же, такое возражение не есть ли опять человеческое? А что́ совершено Спасителем, то — поистине божественно и по многим причинам достойно Его Божества. Во-первых, смерть, приключающаяся людям, приходит к ним по немощи их естества; не могут они долго пребывать

в жизни, и со временем разрушаются; потому приключаются с ними болезни, они изнемогают и умирают. Господь же не немощен, но Божия Сила, Божие Слово, источная Жизнь. Посему, если бы сложил с Себя тело где-либо наедине и, как обычно людям, на одре, то подумали бы, что и Он потерпел это по немощи естества, и ничем не преимущественнее прочих людей. Поелику же Он — Жизнь и Божие Слово, и смерти надлежало совершиться за всех, то, как Жизнь и Сила, Собой укреплял тело, когда же надлежало совершиться смерти,— не в Себе, но от других заимствовал предлог к совершению жертвы; потому что не надлежало терпеть болезни Господу, врачующему болезни других, и также не надлежало изнемогать телу, в котором Он подкреплял других в немощах. Но почему же и смерти не воспретил так же, как и болезни? Потому что для принятия смерти имел Он тело, и неприлично было воспретить смерти, чтобы не воспрепятствовать и воскресению. А также неприлично было, чтобы и болезнь предшествовала смерти; иначе вменилось бы это в немощь Явившемуся в теле. Но разве не алкал Он? Да, алкал по свойству тела, но не истаевал гладом; потому что облекшийся в тело был Господь. Посему-то, хотя умерло тело для искупления всех, но не видело тления; ибо воскресло всецелым; потому что было телом не кого-либо иного, но самой Жизни.

22) Скажет кто-нибудь: надлежало укрыться от злоумышления иудеев, чтобы тело Свое сохранить совершенно бессмертным.— Пусть слышит таковой, что и это неприлично было Господу, Слову Божию, истинной Жизни, как неприлично было самому нанести смерть телу Своему, так не свойственно было избегать смерти, наносимой другими, и не преследовать смерть до истребления. Посему справедливо поступил Господь, что не сложил с Себя тела Сам, а также и не избегал злоумышляющих иудеев. Такое дело не немощь показывало в Слове, а напротив того, давало уразуметь в Нем Спасителя и Жизнь; потому что ожидал смерти, чтобы ее истребить, и наносимой смерти спешил положить конец для спасения всех. Сверх того, Спаситель пришел положить конец не Своей смерти, но смерти всех людей, почему не собственной смертью (как Жизнь и не имел Он смерти) сложил с Себя тело, но принял смерть от людей, чтобы и эту смерть, коснувшуюся к телу Его, истребить совершенно.

Притом и из следующего можно видеть, почему Господне тело имело таковую кончину. У Господа главною целию было воскресение тела, которое имел Он совершить; ибо знамением победы над смертию служило то, чтобы всем показать оное, всех уверить, что совершено Им уничтожение тления и даровано уже нетление телам. И как бы всем в залог этого нетления и в признак будущего для всех воскресения, соблюл Он тело Свое нетленным. Посему, если бы тело пострадало от болезни и Слово в виду всех разрешилось от тела, то Врачующему болезни других не прилично было бы не позаботиться о собственном Своем орудии, изнуряемом болезнями. Как поверили бы, что отгонял Он немощи других, если бы изнемог у Него собственный храм? Или стали бы смеяться, что не может удалить от Себя болезни, или почли бы не человеколюбивым и к другим, потому что может и не делает.

23) А если бы без какой-либо болезни, без какого-либо страдания, где-либо наедине, в особом месте, или в пустыне, или в доме, или где бы то ни было, сокрыл Он тело, и потом, опять внезапно явившись, сказал о Себе, что воскрес из мертвых, то все почли бы это за баснь и слову Его о воскресении не поверили бы тем паче, что вовсе не было бы свидетельствующего о смерти Его, воскресению же должна предшествовать смерть; потому что без предшествовавшей смерти не было бы и воскресения. Посему, если бы смерть тела приключилась

где-либо втайне, то, поелику смерть была невидима и совершилась не при свидетелях,— и воскресение тела было бы не явно и не засвидетельствовано. И почему бы воскресши стал проповедовать о воскресении, когда смерти попустил совершиться не явно? Или почему бы,— когда в виду всех изгонял бесов, слепому от рождения возвратил зрение и воду претворил в вино, удостоверяя тем, что Он — Божие Слово,— не показать в виду всех, что смертное нетленно, в удостоверение, что Он — Жизнь? Как и ученики Его возымели бы дерзновение проповедовать воскресение, не имея права сказать, что прежде Он умер? Или как поверили бы им, когда бы стали утверждать, что сперва была смерть, а потом воскресение, если бы свидетелями смерти не имели тех самых, пред кем с дерзновением утверждали это? Если и в том случае, когда и смерть и воскресение совершились в виду у всех, тогдашние фарисеи не хотели верить, но даже и видевших воскресение принуждали отрицать его, то, без сомнения, если бы совершилось это скрытно,— сколько придумали бы предлогов к неверию? Как же показаны были бы и конец смерти и победа над нею, если бы не в виду всех, призвав смерть, обличил ее, что она уже мертва, истощенная нетлением тела?

24) Но нужно предупредить нам своим ответом то, что́ могут сказать другие. Ибо скажут, может быть, и это: если смерти Его надлежало совершиться в виду всех и быть засвидетельствованною, чтоб поверили и слову о воскресении, то надлежало бы хотя придумать славную смерть, чтоб избежать по крайней мере бесчестия креста.— Но если бы так поступил, то подал бы о Себе подозрение, что имеет силу не над всякою смертию, а только над тою, которую придумал для Себя; и тем не меньший был бы опять предлог к неверию в воскресение. Посему-то не от Него, но по злоумышлению приключилась телу смерть, чтобы Спасителю истребить ту самую смерть, какую люди нанесли Ему. И как доблестный борец, высокий и разумом и мужеством, не сам себе избирает противников, чтобы не подать подозрения, будто бы иных страшится, но предоставляет это власти зрителей, особливо если неприязненны ему, чтоб, низложив того, кто будет противопоставлен ему, удостоверить в своем превосходстве пред всеми: так и Жизнь всех, Господь и Спаситель наш Христос, не от Себя придумал смерть телу, чтобы не показаться боящимся другой какой смерти, но, приемля смерть от других, и именно от врагов, какую они почли ужасной, бесчестной и ненавистной, такую и претерпел на кресте, чтобы, и ее низложив, о Себе удостоверить, что Он есть Жизнь, державу же смерти упразднить совершенно. И совершилось весьма чу́дное и необычайное дело: думали нанести смерть бесчестную, но она-то и послужила знамением победы над самой смертью.

Для чего не претерпел Иоанновой смерти чрез усекновение главы, не претрен, как Исаия? — Для того, чтобы и в смерти сохранить тело не раздробленным и всецелым, а потому, чтобы и предлога не было намеревающимся разделять Церковь.

25) И это в ответ внешним, которые любят много умствовать. Но и из нас кто-нибудь, не по любопрительности, а из любоведения, может спросить: для чего претерпел не иное что, а крест? — Пусть слышит и он, что пострадать так, а не иначе, к нашей служило пользе; и для нас — всего лучше, что претерпел это Господь. Ибо, если пришел Он на Себе понести клятву, на нас бывшую, то ка́к бы иначе стал клятвой, если бы не принял смерть, бывшую под клятвой? Но это — крест; ибо так написано:*проклят висяй на древе* (Втор. 21, 23. Галат. 3, 13). Потом, ежели Господня смерть есть искупление всех, и Господней смертью разоряется *средостение ограды* (Еф. 2, 14) и совершается призвание язычников, то ка́к бы призвал нас, если бы не был распят? На одном кресте умирают с распростертыми руками. Посему Гос-

ноду прилично было и крест претерпеть, и распростерть руки, чтобы одной рукой привлечь к Себе ветхий народ, а другой — званных из язычников, тех же и других соединить в Себе. Это и сам Он изрек, давая разуметь, какой смертью искупит всех. Ибо говорит, когда *вознесен буду, вся привлеку к Себе* (Ин. 12, 32). И еще: если враг рода нашего диавол, пав с неба, блуждает по здешнему дольнему воздуху, и там властвуя над другими демонами, подобными ему непокорностию своей, производит чрез них мечтания в обольщаемых и намеревается задерживать *восходящих*, о чем говорит и Апостол: *по князю власти воздушныя, духа, иже ныне действует в сынех противления* (Ефес. 2, 2); Господь же пришел низложить диавола, очистить воздух и нам для восхождения на небо открыть путь, как сказал Апостол: *завесою, сиречь плотию Своею* (Евр. 10, 20), а сему надлежало совершиться смертью, то какой иной смертью совершилось бы это, как не смертью, принятой в воздухе, то есть на кресте? Ибо только кончающийся на кресте умирает в воздухе. Посему-то Господь не без причины претерпел крест, ибо вознесенный на нем очистил воздух от диавольской и всякой бесовской козни, говоря: *видех сатану, яко молнию спадша* (Лк. 10, 18), открывая же путь к восхождению на небо, обновил оный, говоря также: *возмите врата князи ваша, возмитеся врата вечная* (Пс. 23, 7). Ибо не для самого Слова, как Господа всяческих, нужно было отверстие врат, и ничто сотворенное не заключено было для Творца, но имели в этом нужду мы, которых возносил Он собственным телом Своим; потому что, как на смерть принес за всех тело, так телом же опять проложил всем путь и к восхождению на небо.

26) Итак, смерть за нас на кресте была прилична и сообразна с делом; причина к тому оказывается во всех отношениях достаточной и ведет к верным заключениям, что спасению всех надлежало совершиться не иначе, как крестом. Ибо и в этом случае, то есть на кресте, Господь не оставил Себя не явленным, но сверх всего соделал и то, что и тварь засвидетельствовала о присутствии ее Создателя.

Храм же Свой — тело не надолго оставил в таком состоянии, но, показав только мертвым от приражения к нему смерти, немедленно и воскресил в третий же день, вознося с Собой и знамение победы над смертью, то есть явленное в теле нетление и непричастность страданию. Мог бы Он и в самую минуту смерти воздвигнуть тело и показать снова живым, но прекрасно и предусмотрительно не соделал сего Спаситель; потому что сказали бы, что тело вовсе не умирало, или что не совершенная коснулась его смерть, если бы в то же время показал и воскресение. И если бы смерть и воскресение последовали в тот же промежуток времени, то, может быть, не явной соделалась бы слава нетления. Посему-то, чтобы показать тело мертвым, Слово и пострадало среди дня, и в третий день всем показало тело нетленным. Чтобы показать смерть в теле, воскресило его в третий день; но чтобы, воскреснув после долгого пребывания и совершенного истления во гробе, не подать случая к неверию, будто бы имеет на Себе уже не то, а иное тело (и по одной долговременности иной не поверил бы явившемуся и забыл прошедшее), то, по этой самой причине, не более терпит трех дней, и не длит ожидания слышавших, что́ сказано Им было о воскресении, но, пока слово звучало еще в слухе их, пока не отводили еще очей и не отрывались мыслью, пока живы еще были на земле, и на том же находились месте и умертвившие и свидетельствующие о смерти Господня тела,— сам Божий Сын показал, что тело, в продолжение трех дней бывшее мертвым, бессмертно и нетленно. И для всех стало явно, что тело умерло не по немощи естества вселившегося Слова, но для уничтожения в нем смерти силой Спасителя.

27) А что смерть сокрушена, что крест соделался победой над ней, что она не имеет уже более силы, но действительно мертва, сему немаловажным признаком и ясным удостоверением служит то, что пренебрегается она всеми учениками Христовыми, все наступают на нее и не боятся ее, но крестным знамением и верой во Христа попирают ее как мертвую. Древле, пока не совершилось еще божественное Спасителево пришествие, страшна была смерть и самым святым, и все оплакивали умирающих как погибших. Теперь же, поелику Спаситель воскресил тело, смерть уже не страшна, но все верующие во Христа попирают ее, как ничтожную, и скорее решаются умереть, нежели отречься от веры во Христа. Ибо несомненно знают, что умирающие не погибают, но живы, и чрез воскресение сделаются нетленными. Один лукавый диавол, древле зло наругавшийся над нами смертью, остался истинно мертвым, по уничтожении смертных болезней. И вот доказательство этому: люди прежде, нежели уверуют во Христа, представляют себе смерть страшной и боятся ее; а как скоро приступают к Христовой вере и к Христову учению, до того пренебрегают смертью, что с готовностью устремляются на смерть и делаются свидетелями воскресения, совершённого Спасителем в, низложение смерти; даже младенцы возрастом спешат умереть, и не только мужи, но и жены учатся, как бороться со смертью. Столько немощной стала она, что и жены, прежде обольщенные ею, смеются теперь над ней, как над мертвой и расслабленной. Когда законный царь победит в брани похитителя власти и свяжет его по рукам и ногам, тогда все уже мимоходящие издеваются над ним, наносят ему удары, терзают его, но боясь его неистовства и свирепости, потому что побежден он царем. Так, поелику смерть побеждена и опозорена Спасителем на кресте, связана по рукам и ногам, то все ходящие о Христе попирают смерть и, делаясь за Христа мучениками, издеваются над ней, осменвая ее и говоря написанное выше: *где ти, смерте, жало? где ти, аде, победа?*

28) Маловажное ли это свидетельство о немощи смерти или маловажное ли это доказательство одержанной над ней Спасителем победы, когда дети о Христе и юные девы ни во что ставят здешнюю жизнь и помышляют о том, чтобы умереть? Человек по природе боится смерти и телесного разрушения. И всего необычайнее, что облекшийся верой крестной пренебрегает и тем, что́ естественно, и не боится смерти за Христа.

Огонь имеет естественное свойство жечь. Если же скажут, что есть вещество, которое не боится огненного сожжения, и даже доказывает собой, что огонь над ним бессилен, и таков, как говорят, у индов каменный лен[1], то, если не верит кто таким рассказам, захочет же опытом изведать сказанное, без сомнения, одевшись в несгораемое вещество и бросившись в огонь, удостоверится, наконец, в бессилии огня. Или, если пожелает кто увидеть связанного мучителя, то, конечно, пойдет для сего в область и владения победителя, и там на деле увидит, что бывший для других страшным стал уже бессилен. Подобно этому, если кто и после стольких доказательств не верует еще во Христа и после того, как было такое множество Христовых мучеников, преспевающие же о Христе ежедневно посмеваются над смертью, колеблется еще мыслию в том, действительно ли смерть упразднена и возымела свой конец, то прекрасно он делает, что изъявляет удивление при всем этом, но да не будет же по крайней мере упорен в неверии, и да не отрицает с бесстыдством того, что́ так очевидно, а напротив того, как взявший каменный лен узнаёт, что в огне он несгораем, или как желающий видеть связанного мучителя идет во

[1] Амиант.

владение победителя, так и этот, не доверяющий победе над смертью, пусть воспримет веру Христову и приступит ко Христову учению; тогда он увидит немощь смерти и победу над ней. Ибо многие прежде не веровали и смеялись, впоследствии же, уверовав, до того стали пренебрегать смерть, что сами сделались Христовыми мучениками.

29) Если же крестным знамением и верою во Христа попирается смерть, то, пред судом истины, ясно видно, что одержал победу и восторжествовал над смертию, и довел ее до изнеможения не иной кто, а сам Христос. И если прежде смерть была сильна, а потому и страшна, ныне же, по пришествии Спасителя, после смерти и воскресения тела Его, смерть пренебрегается, то явно, что она упразднена и побеждена Христом, восшедшим на крест. Если, по прошествии ночи, является солнце и озаряются все надземные места под солнцем, то, конечно, нет сомнения, что это же самое солнце, которое повсюду разлило лучи свои, и тьму рассеяло, и все осветило. Так, поелику смерть пренебрегается и попирается, со времени спасительного явления в теле и крестной кончины Спасителя, то явно, что тот же Спаситель, который явился в теле и упразднил смерть, и ныне ежедневно торжествует над ней в учениках Своих. Ибо когда видим, что люди, по природе немощные, устремляются на смерть, не ужасаются ее разрушительности, не страшатся нисхождения во ад, но с сердечной готовностию призывают на себя смерть; не трепещут мучений, но идти за Христа на смерть предпочитают даже здешней жизни; или когда бываем зрителями того, как мужи, жены и малые дети, по благочестивой вере во Христа, стремятся и спешат на смерть, тогда будет ли кто столько скудоумен, или столько маловерен, и до того ослеплен умом, чтоб не понять и не рассудить, что Христос, за Которого люди терпят мучение, Сам уготовляет и дает каждому победу над смертью, приводя ее в изнеможение в каждом из уверовавших в Него и носящих на себе крестное знамение? Кто видит попираемую змею, тот (особливо если знал прежнюю ее свирепость) не сомневается уже, что змея мертва и совершенно изнемогла, если только не повредился он в уме и здравы у него телесные чувства. Кто видя, что дети играют львом, не познает из этого, что лев мертв или потерял всю свою силу? Как в истине этого можно увериться своими глазами, так, поелику верующие во Христа посмеваются над смертью и пренебрегают ею, то никто да не сомневается более, никто да не остается в неверии, что смерть упразднена Христом и разрушительность ее уничтожена и прекращена.

30) Сказанное пред этим — не маловажным служит подтверждением тому, что смерть упразднена и крест Господень есть знамение победы над ней. А что общим всех Спасителем и истинною всех жизнью — Христом совершено уже бессмертное воскресение тела,— на то для имеющего здравое око ума яснейшее всякого слова доказательство представляется в видимом. Ибо если, как показано в этом слове, смерть упразднена, и при Христовом содействии все попирают ее, то тем паче сам Он первый попрал и упразднил ее собственным телом Своим. По умерщвлении же Им смерти чему надлежало быть? Не тому ли, чтобы тело воскресло и этим явлено было торжество над смертью? Из чего же и явствовало бы, что смерть упразднена, если бы не воскресло Господне тело?

Если же кому недостаточно еще этого доказательства о воскресении Господнем, то пусть в утверждаемом удостоверится тем, что́ видит перед глазами. Ибо если сделавшийся мертвым не может обнаруживать никаких действий, и благотворность его простирается только до гроба, а потом прекращается, одним же живым можно действовать и иметь влияние на людей, то, кому угодно, пусть рассмотрит, и вследствие усмотренного сделается судьей, и сознается в истине.

Поелику Спаситель так действует на людей, и ежедневно повсюду такое множество населяющих Элладу и варварскую землю невидимо убеждает приступить к вере в Него и покорствовать учению Его, то будет ли еще кто-либо колебаться мыслью, что действительно было воскресение Спасителево и что Христос жив, вернее же сказать, что Он есть Жизнь? Свойственно ли мертвому приводить мысль человеческую в такое умиление, чтобы люди отрекались от отеческих законов и поклонялись Христову учению? Или, если Христос бездейственен (ибо таким быть свойственно мертвому), то каким образом прекращает Он действенность в действующих и живых, и прелюбодей уже не прелюбодействует, человекоубийца уже не убивает, обидчик не домогается уже корысти, нечестивец не нечествует более? Если не воскрес Он, но мертв, то как же ложных богов, которые по утверждению неверующих живы, и чествуемых ими демонов изгоняет, преследует и низлагает? Ибо где только именуются Христос и вера Его, там истребляется всякое идолослужение, обличается всякая бесовская прелесть. Ни один демон не терпит и имени Христова, но едва слышит его, как предается бегству. А это — дело не мертвого, но живого, и преимущественно дело Божие. Иначе смешно будет об изгоняемых Им демонах и об упраздняемых Им идолах утверждать, что они живы; а Кто изгоняет Своей силой и обращает их в ничто, Кого все исповедуют Сыном Божиим,— о Том говорить, что Он мертв.

31) Неверующие воскресению сами на себя произносят важное обличение, если Христа, Которого называют они мертвым, не изгоняют все демоны и чествуемые у них поклонением боги, напротив же того, Христос всех их обличает в том, что они мертвы. Ибо если справедливо, что мертвый бездейственен, Спаситель же ежедневно совершает столько дел, привлекая людей к благочестию, убеждая к добродетельной жизни, научая бессмертию, исполняя любви к небесному, открывая им ведение об Отце, вдыхая силу против смерти, являя Себя каждому, истребляя идольское безбожие; между тем как ничего такого не могут сделать чтимые неверными боги и демоны, напротив же того, в присутствии Христовом делаются мертвыми, имеющими один бездейственный и пустой призрак, и крестным знамением прекращается всякое волшебство, обращается в ничто всякое чародейство, все идолы лишаются своих поклонников и оставляются ими, всякое неразумное наслаждение прекращается, и всякий человек обращает взор от земли к небу, то кого же после сего назвать мертвым? Совершающего ли всё это Христа? Но несвойственно действовать мертвому, как вовсе бездейственному и лежащему бездыханным, что́ и примечаем в демонах и идолах, как мертвых. Сын Божий, как живый и действенный, ежедневно действует и совершает спасение всех, а смерть ежедневно оказывается изнемогшей, идолы и демоны изобличаются в том, что они мертвы, почему никто уже не может сомневаться в воскресении Господня тела.

Но неверующий воскресению Господня тела не знает, по-видимому, силы Божия Слова и Божией Премудрости. Ибо если Господь вполне воспринял на Себя тело и усвоил Себе его не без особенных важных причин, как доказано это в слове, то как же надлежало Господу поступить с телом? Или какой конец должен был последовать с телом, как скоро Слово единожды снизошло на него? Не могло оно не умереть, как смертное и за всех приносимое на смерть, для чего и уготовал Себе его Спаситель. Но не могло оно и остаться мертвым, потому что соделалось храмом Жизни. Посему, хотя умерло, как смертное, однако же ожило, по силе обитающей в нем Жизни, и признаком воскресения служат дела.

32) Если же не верят воскресению Господня тела, потому что тело невидимо, то смотри — неверующие отрицают сообразное с естеством;

потому что Богу свойственно быть невидимым, но познаваемым из дел, как сказано было выше. Посему, если нет дел, то справедливо не верят невидимому, а если дела вопиют и доказывают ясно, то для чего произвольно отрицают столь явно обнаруживающуюся жизнь воскресения? Если помрачен ум, то внешними даже чувствами можно видеть непререкаемую силу Христову и Божество. Слепой, если и не видит солнца, то, ощутив произведенную им теплоту, знает, что есть над землей солнце. Так и прекословящие, если еще не веруют, доныне слепотствуя для истины, то, познавая силу на других верующих, да не отрицают Божества Христова и совершённого Христом воскресения. Ибо явно, что если Христос мертв, то не изгонял бы Он демонов, не расхищал бы корыстей идольских, потому что демоны не послушались бы мертвого. Если же явственно изгоняются они Христовым именем, то ясно видно, что Христос не мертв, тем более, что демоны, видя и не зримое людьми, если бы Христос был мертв, могли бы знать это и вовсе не стали бы повиноваться Ему. Теперь же нечестивые не веруют, но демоны видят, что Он — Бог, и потому бегут и припадают к Нему, говоря, что́ говорили, когда был в теле: *вемы Тя, Кто еси, Святый Божий* (Мр. 1, 24); и: остави, *что нам и Тебе, Сыне Божий* (Мф. 8, 29); молю Тебя, не мучь меня. Итак, поелику бесы исповедуют и дела свидетельствуют ежедневно, то (никто да не противится бесстыдно истине!) явственно видно, что Спаситель воскресил тело Свое и что истинный Божий Сын (от Бога, как от Отца, Сый, собственное Его Слово и Премудрость и Сила) напоследок времен для спасения всех воспринял на Себя тело, научил вселенную ведению Отца, упразднил смерть и всем даровал нетление обетованием воскресения, в начаток сего воскресения воскресив собственное Свое тело и памятник победы над смертью и ее разрушительностью показав в крестном знамении.

33) Когда же это действительно так, и ясное есть доказательство воскресения (Господня) тела и победы, одержанной Спасителем над смертью, обличим теперь и неверие иудеев и кощунство язычников. Ибо при всем этом, может быть, иудеи еще неверствуют и язычники смеются, нападая на неприличие креста и вочеловечения Божия Слова. Но слово наше не замедлит одержать верх над теми и другими, особенно же имея у себя против них очевидные доказательства.

Неверующие иудеи имеют себе обличение в тех Писаниях, которые и сами читают. Ибо все вообще богодухновенное Писание, с начала до конца, вопиет о сем, как ясно показывают самые речения.

Пророки издревле предвозвещали о чуде, совершившемся на Деве, и о рождении Ею, говоря: *се Дева во чреве приимет, и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил, еже есть сказаемо: с нами Бог* (Ис. 7, 14. Мф. 1, 23). Моисей же, подлинно великий и признаваемый у них истинным, оправдывая и признавая за истину изреченное другим о вочеловечении Спасителя, внес это в свои писания, говоря: *возсияет звезда от Иакова и человек от Израиля, и погубит князи Моавитския* (Числ. 24, 17). И еще: *Коль добри доми твои, Иакове, и кущы твоя, Израилю! Яко дубравы осеняющыя, и яко садие при реках, и яко кущы, яже водрузи Господь, яко кедри при водах. Изыдет человек от семене его, и обладает языки многими* (5—7). И еще говорит Исаия: *прежде неже разумети Отрочати назвати отца или матерь, приимет силу Дамаскову, и корысти Самарийския пред царем Ассирийским* (Ис. 8, 4). Этим предвозвещается, что явится человек, но и о том, что грядущий есть Господь всех, прорицают также пророки, говоря: *се Господь седит на облаце легце, и приидет во Египет, и потрясутся рукотворенная египетская* (Ис. 19, 1). И оттуда вызывает Его Отец, говоря: *из Египта воззвах Сына Моего* (Ос. 11, 1).

34) Но не умолчано и о смерти Его, а напротив того, весьма ясно

изображается она в божественных Писаниях. Не убоялись сказать и о причине смерти, а именно, что претерпит ее не ради Себя, но для бессмертия и спасения всех; сказано и о злоумышлении иудеев и об оскорблениях, какие причинены Ему иудеями, чтобы всякий из них разумел совершающееся и не обманывался. Посему говорят: *Человек в язве сый, и ведый терпети болезнь, яко отвратися лице Его, безчестен бысть, и не вменися. Сей грехи наша носит, и о нас болезнует, и мы вменихом Его быти в труде и в язве, и во озлоблении. Той же язвен бысть за грехи наша и мучен бысть за беззакония наша, наказание мира нашего на Нем, язвою Его мы исцелехом* (Ис. 53, 3—5). Подивись человеколюбию Слова! За нас терпит бесчестие, чтобы мы сделались славными. Ибо сказано: *Вси яко овцы заблудихом, человек от пути своего заблуди, и Господь предаде Его грех ради наших. И Той, зане озлоблен бысть, не отверзает уст, яко овча на заколение ведеся, и яко агнец пред стригущим Его безгласен, тако не отверзает уст Своих. Во смирении суд Его взятся* (6—8). Потом, чтобы по страданиям Его не предположили в Нем обыкновенного человека, Писание предотвращает таковые человеческие предположения и изображает Его высшую человеческой силу и несходство естества Его с нашим, говоря: *Род же Его кто исповесть? Яко вземлется от земли живот Его, ради беззаконий людей ведеся на смерть. И дам лукавыя вместо погребения Его, и богатыя вместо смерти Его: яко беззакония не сотвори, ниже обретеся лесть во устех Его. И Господь хощет очистити Его от язвы* (8—10).

35) Но, может быть, слыша пророчества о смерти, пожелаешь узнать и указания на крест? И это не умолчано, но весьма явственно выражено святыми. Моисей первый и велегласно предвозвещает, говоря: узрите *живот* ваш *висящ пред очима* вашима, и *не будете веры яти* (Втор. 28, 66). Но и после него жившие пророки свидетельствуют также об этом, говоря: *Аз же, яко агня незлобивое ведомое на заколение, не разумех: на Мя помыслиша помысл лукавый, глаголюще: приидите и вложим древо в хлеб Его, и истребим Его от земли живущих* (Иер. 11, 19). И еще: *Ископаша руце Мои и нозе Мои: исчетоша вся кости Моя. Разделиша ризы Моя себе, и о одежди Моей меташа жребий* (Пс. 21, 17—19). Смерть же на высоте и на древе не иная как может быть, как крест. Ни в каком также роде смерти не пронзаются ноги и руки, как на одном кресте.

Поелику же с пришествием Спасителя все народы повсюду начали познавать Бога, то и этого не оставили без указания Пророки, а напротив того, и об этом есть упоминание в святых письменах. Ибо сказано: *Будет корень Иессеов, и возстаяй владети языки. На Того языцы уповати будут* (Ис. 11, 10).

Вот немногие места — в доказательство совершившегося, но и все Писание исполнено обличениями неверия иудеев. Ибо кто когда-либо из праведников, святых пророков и патриархов, о которых повествуется в божественных писаниях, родился телесно от одной девы? Или какая жена имела достаточные силы — без мужа произвести на свет человека? Не от Адама ли родился Авель? Не от Иареда ли Енох? Не от Ламеха ли Ной? Не от Фарры ли Авраам? Не от Авраама ли Исаак? Не от Исаака ли Иаков? Не от Иакова ли Иуда? Не от Амрама ли Моисей и Аарон? Не от Елканы ли рожден Самуил? Не от Иессея ли Давид? Не от Давида ли Соломон? Не от Ахаза ли Езекия? Не от Амона ли Иосия? Не от Амоса ли Исаия? Не от Хелкии ли Иеремия? Не от Вузия ли Иезекииль? Не каждый ли виновником рождения своего имел отца? Кто рожден от одной девы, между тем как пророк с крайнею заботливостию указывает на это? Чье рождение предваряла звезда на небе и указывала вселенной рожденного? Моисей по рождении скрываем был родителями. О Давиде не было

и слуха у соседей, почему и великий Самуил не знал его, но спрашивал: есть ли еще иной сын у Иессея? Авраам, когда был уже велик, узнан ближними. Христова же рождения не человек был свидетелем, но свидетельствовала о нем звезда, явившаяся на небе, откуда снизшел Христос.

36) Кто же из бывших когда-либо царей, прежде нежели мог он назвать отца или матерь, царствовал уже и торжествовал победы над врагами? Не тридцати ли лет воцарился Давид? И не в юношеских ли годах воцарился Соломон? Не седмь ли лет было Иоасу, когда вступил он на царство? Не около ли седми лет было, царствовавшему после, Иосии, когда принял он правление? Но и в таком будучи возрасте, могли уже они назвать отца и матерь. Кто же сей, почти до рождения царствующий и собирающий корысти с врагов?

Был ли такой царь у Израиля и Иуды (пусть исследуют и скажут иудеи), на которого бы возлагали все упование народы и пребывали в мире? Не справедливее ли сказать, что народы отвсюду восставали на них? Пока стоял Иерусалим,— непримиримая была у них брань, и все были противниками Израилю: ассирияне притесняли, египтяне гнали, вавилоняне делали нашествия. И что́ удивительно,— даже соседние с ними сирияне были их врагами. Давид не воевал ли с моавитянами, не побил ли сириян? Иосия не защищался ли от сопредельных народов? Езекия не боялся ли высокомерия Сеннахиримова? Не ополчался ли Амалик на Моисея? Аммореи не противились ли Иисусу Навину? Не вступали ли с ним в брань жители Иерихона? И вообще у язычников с израильтянами никогда не бывало дружественных договоров. Поэтому кто же сей царь, на которого народы возлагают упование? Это сто́ит внимания. Ибо должен быть такой царь, потому что пророку солгать невозможно.

Кто также из святых пророков или из древних патриархов умер на кресте за спасение всех? Или кто язвен и умерщвлен, чтоб все стали здравыми? Кто из праведников или из царей ходил во Египет, и при вшествии его пали египетские идолы? Ходил туда Авраам, но после него идолопоклонство снова овладело всеми. Родился там Моисей, но тем не менее продолжалось там ложное богослужение обольщенных.

37) У кого, по свидетельству Писания, *ископаны* были руки и ноги? Или кто, вообще, висел на древе и скончался на кресте за спасение всех? Авраам, оскудев в силах, умер на одре; Исаак и Иаков умерли также, простерши ноги на одре. Моисей и Аарон скончались на горе; а Давид кончил жизнь в дому, и народы не злоумышляли против него. Хотя и искал жизни его Саул, но спасался он невредимым. Исаия был претрен, но не висел на древе. Иеремия терпел поругания, но умер не осужденный. Иезекииль страдал, но не за народ, а в знамение того, что́ будет с народом.

Притом, если они и страдали, то были такие же люди, каковы и все мы, по сходству природы. Но Тот, Кого Писания изображают страждущим за всех, именуется не просто человеком, но Жизнию всех, хотя и был подобен людям по естеству. Ибо сказано: узрите *Живот* ваш *ви́сящ пред очима* вашима; и: *род Его кто исповесть?* Изучив родословие всех святых, можно о каждом с самого начала рассказать: кто он и от кого произошел; но родословие Того, Кто соделывается Жизнию, слово Божие именует неисповедимым. Посему о ком же говорят это божественные писания? Или чем Он так велик, что столько предвозвещают о Нем пророки?

Но в Писаниях не найдешь никого иного, кроме общего всех Спасителя, Божия Слова, Господа нашего Иисуса Христа. Ибо Он произошел от Девы, явился на земле человеком, и родословие Его по плоти — неисповедимо; потому что никто не может наименовать Отца Его по плоти, так как тело Его не от мужа, но от одной Девы. Как можно

указать, по родословию, отцов Давидова, Моисеева и всех Патриархов; так Спасителева рождения, по плоти, никто не может произвести по родословию от мужа. Он соделал, что телесное Его рождение указала звезда; потому что Слову, нисходящему с неба, надлежало иметь и знамение на небе, и рождающегося Царя твари должна была ясно познать вся тварь. И действительно, родился Он в Иудее, и персы пришли поклониться Ему. Еще прежде явления Своего в теле одерживает Он победу над сопротивными демонами и торжествует над идолослужением. Язычники повсюду, проклиная отеческий навык и идольское безбожие, возлагают, наконец, упование на Христа и Ему вручают себя, как можно это видеть собственными своими глазами. Не в иное время прекратилось и египетское безбожие, но именно, когда снисшел туда телом, как на облаке носимый, Господь вселенной, и упразднил идольскую прелесть, всех же привел к Себе, а чрез Себя — к Отцу. Он распят, имея свидетелями солнце, тварь и приводящих Его на смерть. И смертью Его совершилось спасение всех, искуплена вся тварь. Он есть общая всех Жизнь, и в искупительную жертву за спасение всех, как овча, предал на смерть тело Свое, хотя и не веруют тому иудеи.

38) Если и это почитают недостаточным, то да убедятся другими пророчествами, которые также имеют у себя в руках. Ибо о ком говорят Пророки: *Явлен бых не ищущим Мене, обретохся не вопрошающим о Мне. Рекох: се есмь, языку, иже не призваша имене Моего: простроx руце Мои к людям не покоряющимся и противоглаголющим* (Ис. 65, 1, 2)? Кто же соделался явленным? спросят у иудеев. Если — Пророк, то пусть скажут: когда скрывался, чтобы явиться впоследствии? Что же это за пророк, который из неявленных стал явленным и распростер руки на кресте? — Это не кто-нибудь из праведников, но единое Божие Слово, бесплотное по естеству, и ради нас явившееся в теле, и за всех пострадавшее.

Если же и этого для них недостаточно, то пусть будут постыждены другими пророчествами, видя в них столь ясное обличение. Ибо Писание говорит: *Укрепитеся руце ослабленныя, и колена разслабленная, утешитеся малодушнии умом, укрепитеся, не бойтеся: Се Бог наш суд воздает, Той приидет и спасет нас. Тогда отверзутся очи слепых, и уши глухих услышат. Тогда скочит хромый яко елень, и ясен будет язык гугнивых* (Ис. 35, 3—6). Итак, что́ могут сказать об этом? Или как вообще осмелятся противиться и этому? Пророчество дает разуметь, что приидет Бог, а знамения показывают и время пришествия. Ибо говорят, что в Божественное пришествие слепые будут прозирать, хромые — ходить, глухие — слышать, и язык гугнивых сделается ясным. Итак, пусть скажут: когда таковые знамения бывали в Израили или бывало ли что подобное сему в Иудеи? Очистился прокаженный Нееман, но ни один глухий не стал слышать, ни один хромый не стал ходить. Илия и Елиссей воскрешали мертвых, но не прозирал слепый от рождения. Великое, подлинно, дело — воскресить мертвого, однако же и это не таково, как Спасителево чудо. Притом, если Писание не умолчало о прокаженном и о мертвеце у вдовицы, то, без сомнения, если бы хромый стал ходить и слепый прозрел, слово не преминуло бы и это сделать известным. Поелику же умолчано об этом в Писаниях, то явно, что никогда и не бывало этого прежде. Когда же совершилось это? не тогда ли только, когда само Божие Слово пришло во плоти? Когда это исполнилось? не тогда ли, как хромые стали ходить, гугнивые начали говорить ясно, глухие услышали, слепые от рождения прозрели? Посему-то и иудеи, видевшие тогда чудеса эти, как не слыхавшие, чтоб бывало это в другое время, сказали: *От века несть слышано, яко кто отверзе очи слепу рожденну. Аще не бы был Сей от Бога, не мог бы творити ничесоже* (Ин. 9, 32, 33).

39) Но, может быть, по трудности оспаривать явное, не станут они отрицать написанного, будут же утверждать, что и они ожидают всего этого, но Бог — Слово еще не пришел. И действительно, при всяком случае повторяя эту отговорку, не стыдятся они упорно стоять против самой очевидности. Но и в этом, более даже, нежели в чем другом, обличены будут не нами, но премудрым Даниилом, который, указывая на настоящее время и на божественное Спасителево пришествие, говорит: *Седмьдесят седмин сократишася о людех Твоих и о граде святем, яко да скончается грех, и запечатаются греси, и загладятся неправды, и очистятся беззакония, приведется правда вечная, и запечатается видение и пророк, и помажется Святый святых. И увеси и уразумееши от исхода словесе, еже отвещати, и еже сограднти Иерусалим, даже до Христа Старейшины* (Дан. 9, 24, 25). При других пророчествах можно еще отыскивать хотя предлоги к тому, чтоб написанное относить к будущему времени, но что́ в состоянии будут они сказать на это или вообще какое осмелятся сделать возражение? Здесь указан Помазанник (Христос), предвозвещено, что помазуемый — не просто человек, но Святый святых, что до пришествия Его будет стоять Иерусалим, и наконец, не станет Пророка и видения во Израили. Помазаны были в древности Давид, Соломон и Езекия, но стояли еще Иерусалим и все место, пророчествовали еще и пророки: Гад, Асаф, Нафан, а после них — Исаия, Осия, Амос и другие. Притом сами помазанные назывались святыми людьми, а не святыми святых. Если станут указывать на пленение и скажут, что Иерусалима тогда не было, то скажут ли тоже и о Пророках? Когда, в древности, народ израильский переселился в Вавилон, были там Даниил и Иеремия, пророчествовали также Иезекииль, Аггей и Захария.

40) Следовательно, иудеи слагают чистые басни, когда исполнение пророчества с настоящего времени переносят на времена будущие. Когда во Израиле не стало пророка и видения, не с того ли времени, как пришел Христос Святый святых? Вот знамение и важный признак явления Божия Слова: Иерусалим уже не существует; ни один пророк не восстает, и нет уже у них откровения видений. Этому и быть надлежало. Когда пришло уже знаменуемое,— какая еще нужда в знаменующем? Когда наступила действительность,— какая нужда в тени? Для сего-то и пророчествовали, пока не пришла источная Правда, пока не пришел Искупующий грехи всех. Для сего-то и Иерусалим стоял столько времени, чтобы поучались там прообразованиям истины. Поелику же явился Святый святых, то справедливость требовала, чтоб запечатаны были видение и пророчество, и прекратилось царство иерусалимское. Дотоле помазываемы были у них цари, пока не помазан Святый святых. И Иаков пророчествует, что до Него будет стоять иудейское царство, говоря: *не оскудеет князь от Иуды, и вождь от чресл его, дондеже приидут Отложенная ему: и Той чаяние языков* (Быт. 49, 10). Почему и сам Спаситель взывает, говоря: *закон и пророцы до Иоанна прорекоша* (Мф. 11, 13). Итак, если у иудеев доныне есть царь, или пророк, или видение, то справедливо отрекаются они от пришедшего Христа. Если же нет ни царя, ни видения, но запечатано уже всякое пророчество, и город и храм пленены, то для чего столько нечествуют и грешат, что хотя видят совершившееся, но отрицаются от совершившего это Христа? Почему, видя, что язычники оставляют идолов и ради Христа возлагают упование на Бога Израилева, они отрицаются от Христа, Который по плоти произошел от Иессеева корня и уже царствует? Если бы язычники стали служить иному Богу, а не исповедывали Бога Авраамова, Исаакова, Иаковлева и Моисеева, то был бы у них хороший еще предлог — говорить, что Бог не пришел. Если же язычники чествуют того Бога, Который Моисею дал закон, изрек обетование Аврааму и Которого Слово обесчес-

тили иудеи, то почему не признают или, лучше сказать, добровольно не видят, что Господь, о Котором пророчествуют Писания, воссиял вселенной и явился в ней телесно, как изрекло само Писание: *Бог Господь явися нам* (Пс. 117, 27); и еще: *посла Слово Свое, и изцели я* (Пс. 106, 20); и еще; *не ходатай, нижѐ Ангел, но сам Господь спасе их* (Ис. 63, 9)? Они в таком же состоянии, как и помешавшийся в уме, который видит землю, освещаемую солнцем, но отрицает освещающее ее солнце. Ибо что́ еще надлежало сделать Ожидаемому ими, по пришествии Своем? Призвать язычников? Но они уже призваны. Сделать, чтобы не стало ни пророка, ни царя, ни видения? И это уже сделано. Обличить идольское безбожие? Оно уже обличено и осуждено. Упразднить смерть? И та уже упразднена. Что́ же надлежало сделать Христу, и Им не сделано? Или что́ остается еще не исполненным, чтоб иудеям теперь с радостию взяться за это и утверждаться в неверии? Ибо ежели (как видим) нет у них ни царя, ни пророка, ни Иерусалима, ни жертвы, ни видения, напротив же того, вся земля наполнена вѐдением Божиим, и язычники, научаемые Словом, Господом нашим Иисусом Христом, оставив безбожие, притекают уже к Богу Авраамову; то и для самых бесстыдных иудеев ясно видно, что Христос пришел, что Он всех вообще озарил светом Своим и преподал истинное и божественное учение об Отце Своем. Это и многое другое в божественных писаниях весьма может служить к обличению иудеев.

41) В рассуждении же язычников даже очень можно подивиться, что смеются они, над чем вовсе не должно смеяться, между тем как в ослеплении своем не видят своего позора, воздавая честь деревам и камням. Впрочем, слово наше не имеет недостатка в доказательствах. Почему постараемся и их убедить сильными доводами, заимствованными наипаче из того, что́ у нас самих перед глазами.

Что́ у нас несообразного или достойного осмеяния? То, конечно, что Слово, как говорим мы, явилось в теле? Но и сами они, если будут друзьями истины, сознаются, что в этом нет никакой несообразности. Если вовсе отрицают они, что есть Божие Слово, то напрасно смеются над тем, чего не знают. Если же признают, что есть Божие Слово, что Оно — Властитель вселенной, что Им Отец создал тварь, и Его промышлением все во вселенной озаряется, оживотворяется и имеет бытие, и над всем Оно царствует, а потому из дел промышления познается это Слово, а чрез Него и Отец, то, прошу вникнуть, не сами ли над собой смеются они, не зная того? Эллинские философы говорят, что мир есть великое тело. И в этом верны они истине. Ибо видим, что мир и части его подлежат чувствам. Итак, ежели в мире, который есть тело, есть Божие Слово, и Оно пребывает во всех, совокупно и отдельно взятых, частях мира; что́ удивительного или что́ несообразного, когда утверждаем, что то же Слово пребывало и в человеке? Если вообще ни с чем несообразно быть Ему в теле, то несообразно пребывать Ему и во вселенной, все озарять и приводить в движение Своим промышлением, потому что и вселенная есть тело. А если прилично Слову пребывать в мире и открывать Себя во вселенной, то прилично Ему явиться и в человеческом теле, которое бы Им озарялось и приводимо было в действие, потому что и род человеческий есть часть целого мира. Если же части неприлично соделаться орудием Его к сообщению ведения о Божестве, то гораздо более несообразности — открывать Ему Себя в целом мире.

42) Ежели,— когда целое человеческое тело приводится в действие и просвещается человеком,— назовет кто несообразным, чтобы силы человека были и в персте ноги, то всякий почтет его несмысленным за то, что, дозволяя человеку пребывать и действовать в целом, воспрещает ему быть в части. Так, кто соглашается и верит, что во вселенной есть Божие Слово и Им вселенная озаряется и приводится в

движение, тот не может признать несообразным, чтоб и одно человеческое тело приводимо было в движение и озарялось Тем же Словом. Если же, на том основании, что род человеческий сотворен и произошел из ничего,— по мнению их, неприлично нам говорить о явлении Спасителя в человеке, то значит, что они исключают Слово и из всей твари; потому что вся тварь из ничего также приведена в бытие Словом. Если же нет несообразности — Слову быть в твари, хотя она и сотворена, то нет несообразности — быть Ему и в человеке. Ибо, что́ представляют о целом, то́ необходимо представлять им и о частях; а человек, по сказанному выше, есть часть целого. Посему вовсе нет неприличия, чтобы Слово было в человеке и чтобы всё в мире Им же и о Нем же озарялось, приводилось в движение и жило, как и их писатели говорят, что *о Нем живем, движемся и есмы* (Деян. 17, 28). Что́ же после этого достойно осмеяния в утверждаемом нами,— что Слово в орудие для явления Своего употребляет то, в чем Оно пребывает? Если бы не пребывало Оно в этом, то не могло бы и употребить. Если же допускаем, что Слово пребывает и в целом и в частях: что́ невероятного, если Оно, в чем пребывает, в том и являет Себя? Если бы Слово, всецело пребывая Своими силами в каждой твари и во всех тварях, и всё приводя в наилучшее благоустройство, восхотело вещать и соделать ве́домым Себя и Отца Своего чрез солнце, или луну, или небо, или землю, или воды, или огонь, то никто не сказал бы, что действует Оно несообразно, потому что Оно содержит всё в совокупности, и как во всем, так и в каждой части пребывает и невидимо являет Себя. Так ничего нет несообразного, если Оно, приводя в благоустройство вселенную и всё оживотворяя, и восхотев соделать Себя ве́домым чрез людей, в орудие к явлению истины и к сообщению ве́дения об Отце, употребило человеческое тело, потому что и человечество есть часть целого. И как ум, пребывая в целом человеке, дает о себе знать частью тела, то есть языком, и никто не скажет, чтобы этим умалялась сущность ума, так, если Слово, пребывая во всем, употребило в дело человеческое орудие, то это не должно казаться несообразным. Ибо если, по сказанному, неприлично Слову — употребить орудием тело, то неприлично — быть Ему и в целом.

43) Если спросят: почему же явил Себя не в других лучших частях твари, и в орудие употребил не что-либо лучшее, например: солнце, или луну, или звезды, или огонь, или эфир, но одного человека? — то пусть знают, что Господь пришел не показать Себя, но уврачевать и научить страждущих. Ибо явиться только и поразить зрителей — значило бы прийти напоказ. Врачующему же и научающему свойственно было не просто прийти, но послужить к пользе имеющих нужду в помощи и явиться так, чтобы это было стерпимо для нуждающихся и чем-либо превосходящим потребности страждущих не были приведены в смущение требующие помощи, от чего и Божие пришествие соделалось бы для них бесполезным. Никакая тварь не заблуждала в понятиях о Боге, кроме одного человека. Конечно, ни солнце, ни луна, ни небо, ни звезды, ни вода, ни эфир не изменяли своего чина, а напротив того, зная Создателя своего и Царя — Слово, они пребывают, какими созданы; только люди уклонились от добра, вместо истины измыслили себе не сущее, и честь, подобающую Богу, также ве́дение о Нем, перенесли на бесов и на людей, изваянных из камней. Поелику оставить это без призрения — недостойно было Божией благости, люди же не в состоянии были познать Бога, Который правит и владычествует во вселенной, то справедливо в орудие Себе берет часть целого — человеческое тело, и пребывает в нем, чтобы, когда не могли познать Его в целом, познали хотя в части: и когда не могли усмотреть невидимой Его силы, пришли в состояние дойти до сего умом хотя чрез заключение от подобного; потому что людям, по причине

сходственного тела и совершённых чрез него Божиих дел, скорее и ближе можно познать Отца Его, рассудив, что совершённые Им дела суть не человеческие, но Божии. И если, по словам язычников, не сообразно было Слову открывать Себя в делах телесных, то та же была бы несообразность, если бы познавали Его из дел вселенной. Как пребывая в твари, Слово не приобщается ничему тварному, а напротив того, содержит всё силой Своей, так, и употребив орудием тело, не приобщилось Оно ничему телесному, а напротив того, Само освятило и тело. Если и Платон, которому удивляются эллины, говорит: «произведший мир, видя, что он обуревается и в опасности — погрузиться в область неподобия, сев у кормила души, помогает и исправляет все ошибки», что́ невероятного в утверждаемом нами, а именно, что Слово, когда человечество впало в заблуждение, воссело при нем и явилось человеком, чтобы обуреваемое человечество спасти Своим управлением и благостью?

44) Но, может быть, язычники и согласятся на это от стыда, однако же пожелают утверждать, что Богу, когда восхотел вразумить и спасти людей, надлежало совершить это одним мановением, как соделал то древле, когда создал мир из ничего, но не должно было Слову Его касаться тела.— На это возражение их кстати будет сказать следующее: Древле, когда еще вовсе ничего не существовало, для создания вселенной потребно было одно мановение и изволение. Когда же человек создан, и нужда потребовала уврачевать не то, чего не было, но что уже сотворено, тогда Врачу и Спасителю следовало прийти к сотворенному уже, чтобы уврачевать существующее. Посему-то соделался Он человеком и в действие употребил человеческое орудие — тело. А если бы надлежало употребить не этот способ, то как иначе должно было прийти Слову, когда пожелало Оно действовать орудием? Или откуда должно было взять это орудие, как не из того, что́ сотворено уже и имело нужду в Божестве Его, по причине подобия? В спасении имело нужду не что-либо несуществующее, для чего достаточно было бы одного повеления; напротив того, растлен был и погибал сотворенный уже человек. Посему-то Слово справедливо и прекрасно употребило человеческое орудие и открыло Себя во всем.

При этом должно еще знать, что происшедшее растление было не вне тела, но в нем самом началось, и нужно было — вместо тления привить к нему жизнь, чтобы как смерть произошла в теле, так в нем же произошла и жизнь. Если бы смерть была вне тела, то и жизни его надлежало бы произойти вне. Если же смерть привилась к телу и, как в нем пребывающая, возобладала им, то нужно было и жизни привиться к телу, чтобы, облекшись в жизнь, свергло оно с себя тление. Иначе, если бы Слово было вне тела, а не в самом теле, то, хотя смерть естественным образом была бы побеждена Словом (потому что смерть не в силах противиться жизни), но тем не меньше оставалось бы в теле начавшееся в нем тление. Посему Спаситель справедливо облекся в тело, чтобы, по привитии тела к жизни, не оставалось оно долее в смерти, как смертное, но, как облекшееся в бессмертие, по воскресении пребывало уже бессмертным. Ибо, однажды облекшись в тление, не воскресло бы оно, если бы не облеклось в жизнь. И еще: поелику смерть могла явиться не сама по себе, а только в теле, то Слово облеклось для сего в тело, чтобы, обретши смерть в теле, истребить ее. Ибо вообще, как показал бы Господь, что Он — Жизнь, если бы не оживотворил мертвенного? Если кто не допустит огня до соломы, которая по природе своей истлевает от огня, то солома, хотя не сгорает, однако же все еще остается соломой, и огонь не перестает ей угрожать; потому что, по природе своей, истребителен он для соломы. Но если кто обложит солому большим количест-

вом каменного льна, который, как сказывают, противодействен огню, то солома уже не боится огня, находя для себя безопасность в несгораемой оболочке. То же самое можно сказать о теле и о смерти. Если бы повеление только не допускало смерть до тела,— оно тем не меньше, по общему закону тел, оставалось бы смертным и тленным. А чтобы не было этого,— облечено тело в бесплотное Божие Слово и таким образом не боится уже ни смерти, ни тления, потому что имеет ризой жизнь и уничтожено в нем тление.

45) Итак, сообразно с целью, Божие Слово восприяло на Себя тело и употребило человеческое орудие, чтобы и тело оживотворить, и как в твари познается Оно из дел, так действовать и в человеке, и явить Себя повсюду, ничего не оставив лишенным Божества Своего и ведения о Себе. Ибо, опять повторяю то же, возвращаясь к прежнему, а именно: Спаситель соделал это, чтобы как Он, присутствуя всюду, всё наполняет, так и всё исполнилось ведения о Нем, о чем говорит и божественное Писание: *исполнися вся земля ведения Господня* (Ис. 11, 9). Ибо, если кто захочет воззреть на небо,— пусть увидит благоустройство его. А если не может взирать на небо, проникает же только взором на людей,— пусть видит силу Его в делах, несравнимую с силами человеческими, и познает среди человеков сего единого Бога — Слово. Если же кто совращен демонами и им удивляется, то пусть видит, как Он изгоняет демонов, и заключит из этого, что Он — Владыка и демонов. Если кто погружен в водное естество и думает, что это — бог (как египтяне чествуют воду), то пусть видит, как Он претворяет воду, и познает, что Господь — Творец вод. Если кто и во ад низойдет, и снисшедшим туда героям будет дивиться, как богам, то пусть видит Его воскресение и победу над смертью и заключит, что и в них один Христос есть истинный Господь и Бог. Господь коснулся всех частей твари, освободил вселенную от всякой прелести и обличил, как говорит Павел: *совлек начала и власти, изобличи на Кресте* (Кол. 2, 15), чтобы никто уже не мог обмануться, но повсюду находил истинное Божие Слово. Так человек отвсюду заключенный, и везде, то есть на небе, во аде, в человеке, на земле, видя раскрытое Божество Слова, не обманывается уже в рассуждении Бога, но поклоняется единому Слову и чрез Него достаточно познаёт Отца.

В этих рассуждениях представлены нами причины, которыми язычники справедливо должны быть постыждены. Если же и их не почитают достаточными к своему посрамлению, то в утверждаемом пусть уверит их, по крайней мере, то, что́ всякий видит у себя пред глазами.

46) Когда люди начали оставлять служение идолам? Не с того ли времени, как явился среди человеков истинный Бог — Божие Слово? Когда, и у эллинов и повсюду, умолкли и опустели прорицалища? Не тогда ли, как Спаситель явил Себя даже на земле? Когда о так называемых стихотворцами богах и героях стали рассуждать, что они — только смертные люди? Не с того ли времени, как Господь восторжествовал над смертью и воспринятое Им на Себя тело соблюл нетленным, воскресив его из мертвых? Когда пренебрежены демонская прелесть и беснование? Не тогда ли, как Слово,— Божия Сила, Владыка всех и самых демонов, снисшедши ради человеческой немощи, явился на земле? Когда стали попирать и искусство и училища волшебства? Не после ли того, как было среди людей Богоявление Слова? И вообще, когда объюродела эллинская премудрость? Не тогда ли, как явила Себя на земле истинная Божия Премудрость? В древности вся вселенная и всякая страна предавалась заблуждению, служа идолам, и люди кроме идолов ничего иного не признавали богами. Теперь же в целой вселенной люди оставляют суеверное служение идолам, притекают ко Христу, Ему поклоняются как Богу, чрез Него познают и От-

ца, Которого не ведали. И что́ удивительно: тысячи были различных чтилищ, каждое место имело своего особенного идола, и этот, так называемый ими, бог не в состоянии был перейти на ближайшее место, чтобы убедить и живущих по́ соседству его же чествовать; но и в своем месте едва был чтим всеми, никто же другой не воздавал чести соседнему богу, а каждый берег собственно своего идола, его почитая господом всех; только Христос — у всех один; везде поклоняются тому же Христу, и чего не могла сделать идольская немощь, то есть убедить хотя по близости живущих, то́ совершил Христос, убедив не только близких, но и всю вообще вселенную, чествовать одного и того же Господа, а чрез Него — и Бога Отца Его.

47) В древности все было наполнено прелестью прорицаний; прорицалища в Дельфах, в Додоне, в Беотии, в Ликии, в Ливии, в Египте, в Кавирах, и Пифия, во мнении людей, составляли предмет удивления. Ныне же, после того, как возвещается всюду Христос, прекратилось их умоисступление и нет уже у них прорицающего. В древности демоны обольщали людей призраками, поселялись в источниках, или реках, или деревах, или камнях, и такими обаяниями приводили в изумление несмысленных; ныне же, по божественном явлении Слова, мечтания их прекратились, потому что человек, употребив только одно крестное знамение, отражает от себя их прелесть. В древности почитали люди богами, и по заблуждению чествовали, именуемых у стихотворцев, Зевса, Крона, Аполлона и героев; ныне же, по явлении между человеками Спасителя, они оказались смертными людьми, один же Христос признаётся у людей истинным Богом, от Бога Богом Словом. Что же сказать о волшебстве, возбуждавшем у них такое удивление? До пришествия Слова было оно и сильно и действенно у египтян, у халдеев, у индов и приводило зрителей в изумление, но с пришествием Истины и явлением Слова и оно обличено и совершенно упразднено. Об эллинской же мудрости и о велеречии философов, думаю, никто и не потребует у нас слова, потому что чудо это — в глазах у всех. Столько писали мудрецы эллинские, но и малого числа людей из близких к ним мест не могли уверить в бессмертии и убедить к добродетельной жизни. Один Христос не высокими речениями, чрез людей не мудрых в слове, в целой вселенной многочисленные собрания людей убедил пренебрегать смертью, помышлять же о бессмертном, презирать временное, взирать же на вечное, славу на земле вменять ни во что, вожделевать же одной небесной славы.

48) Все же утверждаемое нами не на словах только опирается, но имеет свидетельство истины в самом опыте. Ибо, кому угодно, пусть приидет и рассмотрит ясные черты добродетели в Христовых девах и юношах, в чистоте соблюдающих целомудрие, а также — веру в бессмертие в толиком сонме Христовых мучеников. А кто сказанное пред этим хочет изведать собственным опытом, тот пусть приидет, и против демонского мечтания, против прелести прорицаний, против чудес волшебства употребит знамение осмеиваемого ими креста, и произнесет только имя Христово; тогда увидит, как демоны обращаются им в бегство, прорицания прекращаются, всякое волшебство и обаяние уничтожается.

Итак, кто же и какой силой облечен — сей Христос, Который Своим именем и присутствием повсюду затмил всё и упразднил, Один превозмогает всех, и целую вселенную наполнил Своим учением? Пусть дадут на это ответ эллины, которые так много насмехаются и не стыдятся того. Если Он — человек, то как же один человек преодолел силу всех их богов и Своей силой сделал явным, что они — ничто? Если же назовут Его волхвом, то возможное ли дело, чтобы волхвом было уничтожено, а не скорее — поддержано, всякое волшебство? Если бы победил нескольких волхвов или превзошел только одного, то

в праве были бы они подумать, что превосходством своего искусства превзошел искусство других. Если же над всяким вообще волшебством и над самым именем его одержал победу крест Христов, то явно, что не волхв был Спаситель, пред Которым, как пред своим Владыкой, обращаются в бегство демоны, призываемые в помощь другими волхвами. Кто же Он? Пусть скажут эллины, которые о том только прилагают старание, чтобы осмеять. Может быть, осмелятся сказать, что был демон, а потому и имел силу? Но утверждающие это весьма достойны осмеяния, и их можно посрамить прежними доводами. Ибо как быть демоном тому, кто изгоняет демонов? Если бы просто изгонял демонов, то можно бы еще подумать, что от князя бесовского получил власть над низшими бесами, как говорили иудеи, ругаясь над Христом. Если же именем Его отражается и изгоняется всякое демонское беснование, то очевидно, что и в этом они обманываются и что Господь наш и Спаситель Христос имел не какую-либо демонскую, как думают они, силу. А если же Спаситель — не просто человек, и не волхв, и не какой-либо демон, упразднил же и затмил Божеством Своим и *гадания стихотворцев*, и *бесовскую прелесть*, и *эллинскую* мудрость, то явно, и да будет всеми признано, что истинно Божий Он Сын, Слово, Премудрость и Сила Отчая. Посему-то и дела Его — не дела человеческие, но выше человека, и действительно, как по самой видимости, так и по сравнению их с делами человеческими, должны быть признаны делами Божиими.

49) Ибо кто из бывших когда-либо людей от единой девы образовал себе тело? Или кто из людей врачевал когда-либо болезни, подобные тем, от которых исцелял общий всем нам Господь? Кто исправлял природные недостатки и слепому от рождения давал зрение? У них Асклипий обоготворен за то, что упражнялся во врачебном искусстве и против телесных страданий придумал травы, не сам производя их из земли, но отыскав с помощию естествознания. Что же это значит в сравнении с делами Спасителя? Не язвы исцелял Он, но как бы вновь рождал и восстановлял тело. Эллины Гераклу, как богу, поклонялись за то, что сражался с равными себе людьми и хитростью умерщвлял зверей. Что же значит это в сравнении с тем, что совершено Словом? Оно (Слово) изгоняло из людей болезни, бесов и самую смерть. Божеские почести воздают они Дионису за то, что был у людей наставником пиянства; а истинный Спаситель, Господь вселенной, учивший целомудрию, осмеивается ими! Но оставим это; что скажут они о других чудесах Божества Его? Какой человек умирал, и солнце оттого омрачалось, земля колебалась? Вот доныне умирают люди и прежде умирали; бывало ли же когда при чьей смерти подобное чудо?

Но оставлю дела, совершённые Им в теле, и упомяну о том, что соделано Им по воскресении тела Его. Когда бывал человек, которого бы учение от края до края земли, одно и то же, превозмогало повсюду, а потому и чествование Его распространялось по всей земле? Или, если Христос, как говорят они, есть человек, а не Бог — Слово, то почему же боги их не воспретят, чтобы чествование Его проникало и в те страны, где им поклоняются? Напротив того, Слово, куда ни приходит, везде учением Своим прекращает служение этим богам и посрамляет их мечтания.

50) Много прежде Него было царей и мучителей на земле, много, по сказанию истории, было мудрецов и волхвов у халдеев, у египтян и у индов. Кто же из них, не говорю — по смерти, но даже при жизни своей, мог иметь такую силу, чтобы учением своим наполнить ему всю землю и от идольского суеверия отвратить такое множество людей, какое Спаситель наш привлек от идолов к Себе? Эллинские философы написали многое с убедительностью и искусством в слове, но

что же доказали они так, как доказал крест Христов? Мудрования их до кончины их нравились людям, но и то, чем, по-видимому, превозмогали они при жизни, составляло между ними предмет спора, и они состязались, ухищряясь друг против друга. Божие же Слово (что всего удивительнее), преподав учение Свое в выражениях бедных, затмило самых мудрых и, всех привлекая к Себе, обратило учения их в ничто, наполнило же церкви Свои. И чудное дело,— Господь, приняв смерть как человек, обратил в ничто велеречие мудрых об идолах! Чья смерть изгоняла когда-либо демонов? И чьей смерти боялись когда-либо демоны, как смерти Христовой? Где только произносится имя Спасителево,— изгоняется там всякий демон. Кто же в такой мере укротил в людях душевные страсти, что и блудники живут целомудренно, и человекоубийцы не владеют более мечом, и прежде боязливые делаются мужественными? И вообще кто убедил варваров и разные языческие народы отложить свое неистовство и помышлять о мире? Не вера ли Христова, не крестное ли знамение? Кто же иной уверил так людей в бессмертии, как крест Христов и воскресение тела Христова? Всякую ложь соплетали язычники, однако же не могли выдумать воскресения своих идолов; они вовсе и не помышляли даже о возможности телу снова существовать по смерти; и этим особенно иной станет доказывать язычникам, что таким образом мыслей изобличали они немощь своего идолослужения и уступили власть Христу; так что и в этом для всех виден Божий Сын.

51) Кто же из людей, по смерти или даже при жизни своей, учил девству, а не думал, что добродетель эта невозможна в людях? Спаситель же наш и Царь всех Христос столько силен в учении о девстве, что и дети, не достигшие еще законного совершеннолетия, сверх закона дают обет девства. Кто из людей мог когда-либо обойти столько стран, быть у скифов, у эфиопов, или у персов, или у армен, или у готфов, или у так называемых заокеанных народов, или у живущих далее Гиркании, или вообще ходить и к египтянам, и к халдеям, к народам, преданным волшебству, сверх меры суеверным, свирепым нравами, и везде проповедовать добродетель, целомудрие, восставать против идолослужения? Общий же всех Господь, Божия Сила, Господь наш Иисус Христос, не только проповедовал чрез учеников Своих, но и убедил сердца людей отложить свирепость нравов, не чтить более отеческих богов, познать же Его единого, и чрез Него научиться чествовать Отца. В древности эллины и варвары, служа идолам, вели между собой войны и были жестоки к родным. По причине взаимных непримиримых ссор никому вообще невозможно было идти ни сушей, ни морем, не вооружив руки мечом; целую жизнь проводили они вооруженно, и меч служил им опорой вместо жезла и всякой помощи. И хотя служили они идолам, как сказал я, и совершали возлияния демонам, однако же идольское суеверие не могло научить их смягчению суровых нравов. Когда же приняли они Христово учение, тогда чудным образом, как бы в умиление пришли сердца их, и отложили они кровожадную жестокость, не думают уже о войнах, но все у них мирно, везде видно расположение к дружелюбию.

52) Кто же произвел все это? Кто ненавидевших друг друга соединил союзом мира? Кто, как не возлюбленный Отчий Сын, общий всех Спаситель, Иисус Христос, Который по любви Своей совершил все для нашего спасения? Еще издревле предречено было о восстановлении Им мира, когда Писание говорит: *раскуют мечи своя на орала, и копия своя на серпы, и не возмет язык на язык меча, и не навыкнут ктому ратоватися* (Ис. 2, 4). И в этом нет ничего невероятного; даже и ныне варвары, по врожденной грубости нравов, пока приносят еще жертвы своим идолам, неистовствуют друг против друга, и ни часа не могут пробыть без оружия, но как скоро слышат Христово

учение, тотчас оставив войны, обращаются к земледелию, и руки свои не мечом уже вооружают, но простирают на молитву, и вообще не друг с другом воюют, но вооружаются на диавола и демонов, поборая их целомудрием и душевною доблестию.

Все же это, как служит признаком Божества Спасителева (ибо чему люди не могли научиться у идолов, тому научились они у Спасителя), так не маловажное заключает в себе обличение бессилия и ничтожества демонов и идолов. Ибо демоны, зная бессилие свое, в древности возбуждали людей к междоусобиям, для того именно, чтобы, по прекращении взаимной вражды, не обратились они к борьбе с демонами. И действительно, ученики Христовы, не ведя войн между собой, и нравами и добродетельной жизнию ополчаются против демонов, и преследуют их, и посмеиваются над вождем их диаволом; потому что в юности они целомудренны, в искушениях воздержны, в трудах терпеливы, оскорбляемые охотно переносят обиды, лишаемые небрегут о сем и, что всего удивительнее, пренебрегают смертью и делаются Христовыми мучениками.

53) И еще скажу об одном весьма чудном признаке Божества Спасителева. Какой вообще человек, волхв ли, мучитель ли, царь ли, мог когда-либо сам собой вступить в борьбу с таким числом противников, и когда все виды идолослужения, все демонское воинство, вся чародейная наука, вся эллинская мудрость были во всей еще силе, процветали и всех приводили собой в изумление,— всему этому противостать, и все это низложить одним ударом, как совершил сие Господь наш, истинное Божие Слово? Он, изобличая невидимо заблуждение каждого, один у всех врагов исхитил всех людей; и поклонявшиеся идолам попирают уже их, дивившиеся волшебствам сожигают чародейные книги; мудрецы предпочитают всему истолкование Евангелия, и кому кланялись, тех оставляют, а над Кем посмеивались как над распятым, Тому поклоняются, исповедуя Его Христом Богом; именовавшиеся у них богами изгоняются крестным знамением, распятый же Спаситель в целой вселенной именуется Богом и Божиим Сыном; боги, которым поклонялись эллины, осуждаются ими как скверные, приявшие же Христово учение — по жизни целомудреннее тех богов. Ежели все это и подобное этому есть дело человеческое, то пусть, кто хочет, доказывает и убеждает, что то же было и прежде. Если же все это не человеческим, но Божиим оказывается делом, и действительно есть дело Божие, то для чего столько нечествуют неверующие, не признавая соделавшего это Владыку? Они в таком же заблуждении, как и человек, который из дел творения не познает Зиждителя их Бога. Ибо если бы познали Божество Его по тем силам, какие явлены Им во вселенной, то уразумели бы, что и телесные дела Христовы суть не человеческие, но свойственные только Спасителю всех — Божию Слову. Уразумев же это, как сказал Павел, *не быша Господа славы распяли* (1 Кор. 2, 8).

54) Как желающий узреть Бога, по самому естеству невидимого и вовсе не подлежащего зрению, познаёт и постигает Его из дел, так и тот, кто не усматривает умом своим Христа, пусть уразумевает Его из дел телесных и пусть исследует, человеческие ли, или Божии это дела. И если человеческие, то пусть смеется, а если не человеческие, но Божеские, то пусть признает это, и не смеется уже над тем, что не должно быть осмеиваемо, но лучше — подивится, что посредством уничиженного явлено нам божественное, чрез смерть распростерлось на всех бессмертие, и чрез вочеловечение Слова дознаны и промышление о всех и Содетель и Зиждитель оного — само Божие Слово. Оно вочеловечилось, чтобы мы обожились; Оно явило Себя телесно, чтобы мы приобрели себе понятие о невидимом Отце; Оно претерпело поругание от людей, чтобы мы наследовали бессмертие. Само Оно ни в чем не

понесло ущерба, потому что бесстрастно, нетленно, есть источное Слово и Бог; страждущих же человеков, ради которых и претерпело это, соблюло и спасло Своим бесстрастием. И вообще заслуги Спасителя, совершённые чрез вочеловечение Его, столь велики и многочисленны, что пожелать изобразить их — значило бы уподобиться человеку, который устремил взор на морскую пучину и хочет перечесть ее волны. Как невозможно объять глазами всех волн, потому что чувству покусившегося на это представляются непрестанно новые и новые волны, так и намеревающемуся объять умом все заслуги, совершённые Христом в теле, невозможно даже вместить их в помысле, потому что вновь представляющиеся мыслям его — гораздо многочисленнее тех, которые, как думает он, объял уже мыслью. Посему лучше не отваживаться говорить о всех вообще заслугах Христовых, когда и части их изобразить невозможно, но упомянуть еще об единой, и предоставить себе самому удивляться всем в совокупности, потому что все они равно удивительны, и куда бы ни обратил кто взор, повсюду его в изумление приводит Божество Слова.

55) *Итак, после сказанного, достойно твоего изучения, и должно* быть положено тобою в основание всему говоренному, и возбудить особенное в тебе удивление, что с пришествием Спасителя идолослужение уже не возрастало, и остающееся доселе умаляется и постепенно прекращается, также и эллинская мудрость не оказывает уже успехов, но и остававшаяся доселе наконец исчезает, демоны не обольщают уже мечтаниями, прорицаниями, волшебствами, но едва только отваживаются и покушаются на это, как бывают посрамлены знамением креста. Короче же сказать, обрати внимание на то, что Спасителево учение повсюду растет, всякое же идолослужение и все противоборствующее вере Христовой ежедневно умаляется, ослабевает и падает, и, вникнув в это, поклонись общему всех Спасителю, всемощному Божию Слову, и осуди то, что им умалено и обращается в ничто. Как с явлением солнца тьма не имеет уже силы, но если и оставалась еще где, изгоняется повсюду, так, по божественном явлении Божия Слова, не имеет уже силы идольская тьма, но все части вселенной озаряются повсюду Его учением. Если царь не показывается в какой-либо области, но безвыходно остается у себя в доме, то нередко бывает, что люди мятежные, употребив во зло затворничество царя, присваивают себе его имя, и каждый, приняв на себя вид царя, обольщает простодушных, а люди вводятся в обман именем, слыша, что царь есть, между тем как они не видят его, по совершенной невозможности войти к нему в дом. Но когда приидет и покажет себя настоящий царь, тогда мятежники, обольщавшие народ, обличаются его появлением, люди же, видя настоящего царя, оставляют тех, которые обманывали их прежде. Так и демоны в древности вводили людей в заблуждение, себе присвояя божескую честь, но как скоро Божие Слово явилось во плоти и открыло нам Отца Своего,—демонская прелесть уничтожается и прекращается; люди же, взирая на истинное Отчее Слово и Бога, оставляют идолов и признают уже истинного Бога. А это служит признаком, что Христос есть Божие Слово и Божия Сила. Поелику человеческое прекращается, пребывает же глагол Христов, то явно для всех, что прекращающееся — временно, а пребывающий есть Бог и Сын Божий, истинное единородное Слово.

56) Это должен был я предложить тебе, христолюбец, вкратце, сколько нужно для первоначального изображения и начертания Христовой веры и божественного Христова к нам пришествия. Если же это послужит для тебя поводом — самому читать Писания и вникнуть в настоящий их смысл, то из сказанного в Писаниях узнаешь более полные и ясные подробности того, что сказано мной; потому что Писания изглаголаны и написаны Богом чрез мужей богомудрых, а я сообщил

твоему любоведению, чему научился у богодухновенных учителей, читавших эти Писания и соделавшихся свидетелями Божества Христова.

Из этих же Писаний узнаешь и о втором Христовом, славном и воистину божественном, к нам паки пришествии, когда Христос приидет уже не в уничижении, но во славе Своей, не в смирении, но в свойственном Ему величии, приидет не пострадать, но воздать, наконец, всем плод Креста Своего, то есть воскресение и нетление. И уже не судится Он, но Сам судит всех, *яже кийждо с телом содела, или блага, или зла* (2 Кор. 5, 10), в то Свое пришествие, в которое добрым уготовано царство небесное, а делавшим худое — огонь вечный и тьма кромешняя. Ибо так говорит сам Господь: *глаголю вам, отселе узрите Сына Человеческаго седяща одесную силы, и грядуща на облацех небесных* (Мф. 26, 64) во славе Отчей. Посему-то спасительное слово приготовляет нас ко дню сему, и говорит: *будите готови* (Мф. 24, 44), и: *бдите, яко не весте, в кий час приидет* (42). Ибо, по слову блаженного Павла, *всем явитися нам подобает пред судищем Христовым, да приимет кийждо, яже с телом содела, или блага, или зла* (2 Кор. 5, 10).

57) Но для исследования и истинного уразумения сказанного в Писании потребны хорошая жизнь, чистая душа и христоподражательная добродетель, чтобы ум, преуспев в этом, был в состоянии достигать желаемого и приобретать оное, в какой только мере естеству человеческому возможно познание о Божием Слове. Ибо без чистого ума и без подражания жизни святых никто не возможет уразумевать словеса святых. Кто пожелает видеть солнечный свет, тот, без сомнения, протрет и ясным сделает глаз свой, доведя себя почти до одинаковой чистоты с тем, что́ желает видеть, чтобы таким образом глаз сам стал светом и увидел солнечный свет. Или, кто пожелает осмотреть город или страну, тот, без сомнения, для осмотра сего отправится на самое место. Так и желающему постигнуть мысль богословов должно предочистить и убелить душу жизнью, и уподоблением в делах святым приблизиться к ним, чтобы, ведя одинаковый с ними образ жизни, уразумевать и откровенное им Богом и, наконец, как бы соединившись с ними, избежать греховных опасностей и огня за грехи в день суда, восприять же блага, предназначенные святым в небесном царстве: *ихже око не виде, и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыдоша, яже уготова Бог* живущим добродетельно, и *любящим* Бога и Отца (1 Кор. 2, 9) о Христе Иисусе Господе нашем. Им и с Ним самому Отцу совокупно с Сыном в Духе Святом честь, держава и слава во веки веков! Аминь.

БОГОСЛОВСКИЕ СОБЕСЕДОВАНИЯ II

МЕЖДУ ПРЕДСТАВИТЕЛЯМИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И ЕВАНГЕЛИЧЕСКО-ЛЮТЕРАНСКОЙ ЦЕРКВИ ФИНЛЯНДИИ

в Троице-Сергиевой Лавре, г. Загорск, 12—16 декабря 1971 года

КОММЮНИКЕ

С 12 по 16 декабря 1971 года в Троице-Сергиевой Лавре состоялось второе богословское собеседование между представителями Русской Православной Церкви и Евангелическо-Лютеранской Церкви Финляндии. Первое богословское собеседование имело место в марте 1970 года в учебном центре «Синаппи» в г. Турку (Финляндия).

Участниками собеседования от Русской Православной Церкви были: митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим, председатель Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата, архиепископ Дмитровский Филарет, ректор Московской духовной академии и семинарии, епископ Астраханский и Енотаевский Михаил, протоиерей Игорь Ранне, благочинный Патриарших приходов в Финляндии и преподаватель церковной археологии в Ленинградской духовной академии, А. С. Буевский, секретарь Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата, В. Д. Сарычев, профессор по кафедре догматического богословия Московской духовной академии, К. Е. Скурат, профессор по кафедре патрологии Московской духовной академии, А. И. Осипов, доцент по кафедре основного богословия Московской духовной академии, Н. Д. Медведев, преподаватель догматического богословия и общей церковной истории в Ленинградской духовной академии.

В собеседовании участвовала со стороны Евангелическо-Лютеранской Церкви Финляндии делегация в следующем составе: Архиепископ Турку и Финляндии д-р Мартти Симойоки (глава делегации), д-р Аймо Т. Николайнен, профессор Священного Писания Нового Завета Хельсинкского университета, д-р Каукo Пиринен, профессор общей церковной истории Хельсинкского университета, протоиерей Самуэл Лехтонен, лиценциат богословия, настоятель прихода в Тапиола, д-р Калеви Тойвиайнен, доцент догматики богословского факультета Хельсинкского университета, директор Учебного центра Церкви, Мауну Синнеймёки, лиценциат богословия, секретарь Архиепископа, секретарь комиссии по иностранным делам Церкви. С делегацией прибыл в качестве специального эксперта магистр государственных наук Антти Саарло.

В качестве наблюдателей с правом участия в дискуссии на собеседовании были: А. И. Георгиевский, профессор литургики Московской духовной академии, Д. П. Огицкий, профессор истории западных исповеданий Московской духовной академии, и К. М. Комаров, доцент по кафедре Священного Писания Ветхого Завета Московской духовной академии.

Молитву перед началом собеседования совершил митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим. Его Высокопреосвященство огласил послание Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена, обращенное к участникам собеседования. Архиепископ д-р Мартти Симойоки и архиепископ Филарет от имени участников собеседования направили Его Святейшеству ответную телеграмму.

Архиепископ Дмитровский Филарет открыл собеседование сердечным приветственным выступлением, обращенным к его участникам.

С речью, посвященной проблематике собеседования, к собравшимся обратился митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим.

Архиепископ Турку и Финляндии д-р Мартти Симойоки произнес вступительную речь, в которой подчеркнул большое экуменическое значение богословского диалога между Евангелическо-Лютеранской Церковью Финляндии и Русской Православной Церковью и тот вклад в углубление добрососедских отношений Финляндии и Советского Союза, какой делают две Церкви посредством развития братских контактов.

В основу дискуссий на собеседовании были положены две темы: 1) О Евхаристии (преимущественно о ее жертвенном значении) и 2) О понятиях справедливости и насилия.

Первая тема была раскрыта в докладах профессора А. Т. Николайнена «Евхаристия в свете исследований Священного Писания Нового Завета» и протоиерея С. Лехтонена «Евхаристия и жертва Христова» (Евангелическо-Лютеранская Церковь Финляндии), профессора В. Д. Сарычева «О Евхаристии» и епископа Михаила «Евхаристия как новозаветное жертвоприношение» (Русская Православная Церковь); вторая тема — соответственно в докладах профессора К. Пиринена «Справедливость и мир» и доцента К Тойвиайнена «Справедливость и насилие с точки зрения лютеранской социальной этики» (Евангелическо-Лютеранская Церковь Финляндии) и доцента А. И. Осипова «Справедливость и насилие» (Русская Православная Церковь). Эти глубокие по содержанию доклады и следовавшие за ними дискуссии, которые проходили в духе христианской любви, помогли участникам собеседования уяснить позиции

сторон по обсуждавшимся вопросам и определить пункты общности и расхождений во взглядах.

К настоящему коммюнике приложены резюме обсуждения обеих тем, в которых изложены как взгляды, являющиеся общими, так и позиции, по которым у сторон сохраняются отличные друг от друга воззрения.

Стороны убеждены, что подобное рассмотрение важных богословских проблем способствует углублению взаимопонимания двух Церквей и является их существенным вкладом в поиски путей и средств к достижению вероисповедного единства разделенного христианства.

Участники собеседований благодарят Бога за Его великое благословение, сделавшее возможным этот братский и сердечный контакт между Русской Православной Церковью и Евангелическо-Лютеранской Церковью Финляндии, при котором в духе доверия рассматривались серьезные проблемы христианства. Еще раз стороны прочувствовали, что экуменический диалог развевает недопонимания и помогает познать позиции другой стороны.

Стороны в принципе договорились о продолжении таковых контактов.

Стороны убеждены, что христиане должны неустанно трудиться, чтобы все народы могли жить в условиях мира и справедливости.

С глубоким удовлетворением участники собеседования отметили миролюбивую инициативу правительства Финляндии, заявившего о своей готовности принять в Хельсинки Конференцию по европейской безопасности и сотрудничеству, и выражают надежду на ее проведение в недалеком будущем.

Участники собеседования завершили свой труд благодарственной молитвой Начальнику мира и Совершителю нашего спасения Господу Иисусу Христу.

Филарет,
архиепископ Дмитровский

Д-р Мартти Симойоки,
Архиепископ Турку и Финляндии

16 декабря 1971 года,
Троице-Сергиева Лавра

РЕЗЮМЕ
по евхаристической теме

В относящейся к евхаристической проблеме части совместного резюме первого собеседования богословов Русской Православной и Финской Евангелическо-Лютеранской Церквей, имевшего место в «Синаппи» (г. Турку, Финляндия) 19—22 марта 1970 года, отмечалось совпадение воззрений обеих сторон по ряду вопросов.

Одновременно было отмечено наличие расхождений по двум весьма существенным аспектам евхаристической проблемы. Были отмечены расхождения в понимании исповедуемой обеими сторонами истины «существенного присутствия в Евхаристии Богочеловека Христа Его Телом и Кровью под видом хлеба и вина», а также в понимании жертвенного характера Евхаристии.

В том же резюме было выражено пожелание дальнейшей разработки всей евхаристической проблемы в целом и в частности двух вопросов, по которым имеются отмеченные расхождения.

В соответствии с этим пожеланием обе стороны в ходе настоящего собеседования продолжали изучение евхаристической проблемы и, заслушав соответствующие доклады обеих сторон, обсудили их в духе взаимного внимания и христианской любви.

Представленные доклады и обмен мнениями позволили установить совпадение воззрений по следующим положениям:

I. Действительное присутствие Христа в Евхаристии

1. Таинство Евхаристии имеет основополагающее значение в Божественном извечном домостроительстве спасения человека, совершаемом во Христе Иисусе. «Бог во Христе примирил с Собою мир» (2 Кор. 5, 19).

2. В Евхаристии хлеб и вино суть Тело и Кровь Спасителя. Христос реально присутствует в Евхаристии в полноте Своей Богочеловеческой Личности. Участвуя в Трапезе Господней, мы причащаемся Самого Христа как члены Его Тела, как члены Церкви.

II. Жертва Христова и Евхаристия

1. Единожды принесенная Голгофская жертва неповторима, и ее спасительное действие распространяется на все времена. Евхаристия — не повторение Голгофы, а выражение и актуализация в жизни Церкви и каждого христианина ее спасительной сущности и спасающего действия.

2. Христос, принесший Себя в жертву на Голгофе, также приносит Себя в жертву и в Евхаристии через посредство Церкви. Именно поэтому Евхаристия действием Святого Духа является для христиан средством спасения.

3. В Евхаристии участвует с нами вся Церковь Христова. Уверенность в ее участии мы имеем потому, что Церковь есть Тело Христово.

4. Усвоение жертвы Христовой в Евхаристии происходит по вере действием Святого Духа. Евхаристия соединяет нас с вочеловечившимся Сыном Божиим Иисусом Христом и делает нас причастниками Его существа. Поэтому в Евхаристии даруется нам оставление грехов и освящение.

Выявлено расхождение воззрений по следующим положениям:

1. Согласно православному учению, хлеб и вино в Евхаристии существенно пребагаются в Тело и Кровь Христову. Это существенное изменение остается в Святых Дарах неотъемлемо и независимо от их употребления.

Согласно лютеранскому воззрению, установительные слова Евхаристии являются словами творения, которые сами по себе достаточны для выявления реального присутствия Христова в Евхаристии. Лютеране не пользуются веществами Таинства вне богослужения.

2. Православная Церковь придает большое значение жертвенному аспекту Евхаристии. Евхаристическая жертва приносится Самим Христом, а Церковь участвует в ней как Его Тело. Непосредственное участие членов Церкви в евхаристическом жертвоприношении имеет прежде всего молитвенный характер и включает прославление, благодарение и прошение.

Хотя учение Лютеранской Церкви подчеркивает близость жертвы Христовой и евхаристической жертвы, оно избегает слова «жертва» в применении к Евхаристии, придавая этим большое значение достаточности Голгофской жертвы Христовой. Евхаристия как таковая для Лютеранской Церкви является также эсхатологической трапезой надежды, радости и благодарности.

Будущие собеседования

Обе стороны считают целесообразным и взаимообогащающим продолжение собеседований в дальнейшем, причем ближайшими темами могут быть проблемы «Спасения» и «Священства».

Филарет,
архиепископ Дмитровский

Мартти Симойоки,
Архиепископ Турку и Финляндии

16 декабря 1971 года,
Троице-Сергиева Лавра

МИХАИЛ, епископ Астраханский и Енотаевский

ЕВХАРИСТИЯ КАК НОВОЗАВЕТНОЕ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ

Значение Евхаристии как центрального священнодействия в христианском богослужении, как акта, совершение которого и участие в коем свидетельствует о религиозной активности, о христианской ангажированности совершающей его Церкви или общины и участвующих в нем ее членов, общепризнанно во всем христианском мире.

При догматическом и литургическом изучении Евхаристии необходимо принимать во внимание:

а) герменевтические основания к совершению и осмыслению Евхаристии;

б) исторические данные о евхаристической практике с апостольских времен до наших дней;

в) истолкование Евхаристии церковным Преданием (догматические и молитвенно-литургические высказывания, сохранившиеся в святоотеческих, учительных и литургических памятниках);

г) присущее современному церковному сознанию истолкование и понимание Евхаристии.

Конфессиональные расхождения имеют место во всех отмеченных областях евхаристического ведения и по мере удаления от общепризнанной евангельской основы и приближения к нашему времени они увеличиваются. Даже относящиеся к установлению Евхаристии новозаветные тексты интерпретируются различно как в настоящее время, так и в исторической перспективе. В святоотеческой и учительной письменности акцентируются различные аспекты евхаристического акта, а литургическая практика показывает большое разнообразие. Наряду с различиями следует отметить и много общих черт, обуславливающих возможность сопоставления евхаристической догмы и практики разных христианских Церквей.

Любой из перечисленных областей изучения Евхаристии присущ ряд аспектов, каждый из которых при всей их взаимосопряженности имеет самостоятельную ценность и сакраментально-сотериологическое значение. Такими присущими церковному сознанию аспектами следует считать:

а) воспоминание Христа, т. е. воспроизведение в сознании участников Евхаристии Личности Иисуса Христа и совершённого Им дела спасения людей, т. е. Его вочеловечения и всей земной жизни, в особенности Тайной Вечери как момента установле-

ния Евхаристии, а также последовавших страданий, смерти и Воскресения Спасителя (Лк. 22, 19; 1 Кор. 11, 24);

б) пресуществление (или преложение) хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы. По учению Вселенской Церкви, в определенный момент литургии, а именно — при консекрации (в Православной Церкви — сразу после эпиклезиса) хлеб и вино прелагаются в истинное Тело и Кровь Христовы, притом так, что становятся таковыми субстанционально, а от хлеба и вина остается только чувственно-внешний образ или вид, из-за необходимости обеспечения физической возможности причащения (Мф. 26, 26—27);

в) глубокое духовное общение участников Евхаристии со Христом, достигающее при личном причащении степени органического духовно-физического с Ним единения, которое справедливо считается Церковью наиболее полноценным участием в Таинстве (Ин. 6, 55—56);

г) взаимное, в христианском единении духа в союзе мира (Еф. 4, 3), общение участников Евхаристии между собою, опять-таки достигающее наивысшей степени между непосредственными участниками «трапезы Господней» (1 Кор. 10, 21), хотя в некоторой, притом различной, степени. В такое общение при совершении литургии вступают все члены Церкви видимой и невидимой, а особенно христиане присутствующие и молитвенно поминаемые при совершении Таинства;

д) жертвенный характер Евхаристии, которая совершается как жертвоприношение, осуществляемое всеми участниками Евхаристии, т. е. всей Церковью, притом главным образом и по преимуществу Главой Церкви — Самим Богочеловеком Иисусом Христом.

Именно этому последнему из перечисленных аспектов Евхаристии посвящен предлагаемый доклад.

Отметим сразу же, что все перечисленные аспекты Таинства Евхаристии более или менее углубленно рассматриваются почти во всех православных и католических курсах догматического богословия, равно как и в большинстве посвященных евхаристической тематике монографий. Однако жертвенный аспект везде упоминается в конце изложения. Конечно, это обстоятельство не может объясняться сравнительно меньшей значимостью или важностью жертвенного аспекта по сравнению с другими; вряд ли также общепринятость такой особенности богословского изложения можно отнести за счет случайного совпадения. Нам предстоит еще вернуться к этому частному вопросу и попытаться дать на него удовлетворительный ответ. Пока ограничимся предположением, что помещение жертвенного аспекта в конце относящегося к Евхаристии богословского материала может объясняться присущим церковному сознанию усмотрением некоторой смысловой самостоятельности жертвенного аспекта, в частности, превалирования в нем элемента объективного свершения за счет субъективного переживания. В самом деле, из всех аспектов Евхаристии наибольшие переживания у ее участников вызывает личное общение с Христом, доходящее, как мы уже отметили, до глубокого, предельно возможного для человеческой природы единения с Ним. Безмерность Божественного величия, сравнительная ничтожность зараженной грехом человеческой природы, превосходящая разум и преодолевающая разрыв между Богом и человеком любовь Божия — всё это открывается вере сознательно причащающегося христианина в акте евхаристического общения и до такой степени пленяет его ум, чувства и волю, что остальные аспекты великого Таинства часто остаются за пределами личного переживания и литургические молитвословия отражают их во много большей степени, чем душа рядового участника евхаристического акта.

Источником глубочайших переживаний, притом не только для причастников, но и для всех присутствующих при совершении Евхаристии верующих людей, является осознание реального присутствия Христа в Его Теле и Крови. Именно величие совершающегося чуда, которое сопоставимо только с воплощением Сына Божия, вызывает тот прилив благоговения, который характерен для православного (и католика) в его отношении к литургии как богослужению, к евхаристическому канону как центральному и важнейшему моменту литургии и особенно к самим Святым Дарам как к Самому материально присутствующему Христу.

Именно реальность пресуществления является смысловой и эмоциональной основой, существенной предпосылкой для упомянутого выше глубокого и яркого переживания самих причастников, осознающих реальное и чувственное соединение с Христом через вкушение Его Тела и Крови. Осознание взаимности евхаристического общения между его участниками является по отношению к христологическому переживанию вторичным, ибо их общность между собой не возникает сама собой и не может быть результатом их житейских или даже церковных взаимоотношений, а является прямой функцией их общего единения с Христом; устремление к общему центру имеет неизбежным следствием взаимосближение элементов периферии (Ин. 15, 1—6; Рим. 12, 4—5) [1]. Однако, именно вследствие своей вторичности, взаимообщение переживается и не может не переживаться участниками Евхаристии с много меньшей интенсивностью и яркостью, чем общение с Христом во вкушении Его Тела и Крови.

[1] Здесь с исключительной яркостью проявляется закономерность, раскрытая аввой Дорофеем в его общеизвестной схеме, демонстрирующей соответствие между близостью людей к Богу и друг к другу.

На следующем месте по силе субъективного переживания стоит, как нам представляется, воспоминание о спасительном подвиге Сына Божия. Конечно, священник, сознательно произносящий слова: «Поминающе убо спасительную сию заповедь и вся яже о нас бывшая: крест, гроб, тридневное воскресение, на небеса восхождение, одесную седение, второе и славное паки пришествие»[1],— не может не проникаться мыслями о спасении, соделанном Христом «посреде земли»[2], и соответствующими чувствованиями. Однако мирянин, не слышащий этой и других тайно произносимых в алтаре за закрытыми святыми вратами молитв, как правило, в весьма малой степени проникается воспоминаниями, связанными с объективным спасением, и его молитвенный менталитет обычно окрашен устремлениями прежде всего сугубо субъективными, в лучшем случае имеющими сотериологический, но нередко и житейско-практический характер (прошения о помощи Божией в сфере земных, иногда грубо материальных интересов, например, об исцелении от физических болезней в результате причащения).

Субъективное восприятие Евхаристии как жертвы также ограниченно, и притом, пожалуй, в степени наибольшей среди всех остальных евхаристических аспектов. Осознание совершаемого жертвоприношения находится где-то на периферии сознания молящегося мирянина. Тем большее, однако, место оно занимает в литургических текстах, не доходящих обычно в наших литургиях до большинства молящихся по причине их «тайного» прочтения священнослужителями.

Мы уже упоминали о том, что жертвенность Евхаристии отмечается почти во всех православных догматических курсах и монографиях по данному вопросу. Значительное, хотя и меньшее и далеко не однозначное, суждение о жертвенности Евхаристии можно найти и у многих отцов и учителей Церкви. Еще более скудны соответствующие указания в новозаветной письменности. Прежде чем мы ознакомимся с этим, в общем довольно обширным, материалом попытаемся дать себе отчет в значении самого понятия «жертвы».

Слово «жертва» (θυσία) применяется как в античной, так и в библейской литературе как нечто элементарно понятное, не требующее особого определения или расшифровки. Однако в действительности понятие жертвы не столь элементарно и раскрытие его оказывается необходимым там, где, как это имеет место в Евхаристии, оно осложнено рядом взаимно переплетающихся аспектов, далеко выходящих за пределы элементарных представлений.

В обычном современном словоупотреблении под жертвой в самом широком смысле слова понимается сознательное лишение себя жертвующим субъектом каких-то благ, преимуществ, вообще ценностей, обычно ради реализации иных, по мнению жертвователя, более высоких, значительных, во всяком случае, предпочитаемых ценностей. Вообще говоря, при совершении, или, как принято говорить, «принесении» жертвы может иметься в виду усвоение реализуемых ценностей как самим жертвователем, так и другими субъектами. Так, в одном случае люди затрачивают определенные суммы для поправления собственного здоровья, в других — здоровья окружающих людей. В обоих случаях имеет место жертва денег или, точнее говоря, потенциальной возможности приобретения с их помощью неких жизненных благ (пищи, одежды, удовольствий и т. д.) ради реализации здоровья, которое в глазах жертвователя имеет бо́льшую ценность, чем всё, что он жертвует ради его приобретения.

Мы часто говорим, что жертвуем своим временем ради достижения различных личных и общественных целей, которые для нас имеют бо́льшую ценность, чем какие-либо иные цели, представляющиеся нам менее значительными и важными, реализация которых тоже потребовала бы от нас затраты того же количества времени. Так, студент «жертвует» своим временем, которое он охотно потратил бы на развлечения, спорт или что другое, ради приобретения знаний, осознаваемых им как предпочтительная ценность. Можно было бы привести бесчисленное множество подобных примеров.

В более узком и наиболее часто применяемом значении жертва приносится одним субъектом, а ее результаты, т. е. реализуемые через ее принесение и предпочитаемые жертвователем ценности, усваиваются другим субъектом, ради блага или ради удовлетворения воли которого и совершается жертва. Так, патриот жертвует своей жизнью для блага отечества, донор жертвует свою кровь и часто свою жизнь для спасения жизни другого человека, христианин жертвует личным житейским благополучием или удовлетворением своих страстей ради славы Божией, ради реализации воли Божией, которую он считает высшим благом.

Если мы рассмотрим понятия «жертвы» и «жертвоприношения» в еще более узком и частном значении, то нам придется обратиться к языческой древности, где повсеместно приносились жертвы различным мифическим божествам, удовлетворение которых являлось предпочтительной целью по сравнению с непосредственным потреблением приносимых в жертву объектов в целях личного удовлетворения. Язычник приносил в жертву божеству овцу или теленка, считая, что этим он доставляет божеству удовлетворение, которое он предпочитал личному удовлетворению от употребления животного в личных целях. В основе убеждения язычника в необходимости периодиче-

---

[1] Служебник. Литургия св. Иоанна Златоуста, анафора.
[2] Часослов. Тропарь 6-го часа.

ских жертвоприношений лежало отчасти его примитивное представление о том, что божества питаются мясом жертвенных животных (Дан. 14, 6), но главным образом убеждение в том, что божество может быть умилостивлено самим фактом самоограничения, отказа от чего-то лично жизненно нужного, может быть, очень дорогого и ценного. Крайним и наиболее ярким видом такого жертвенного умилостивления являлись человеческие жертвоприношения: чем ближе и дороже был приносимый в жертву человек, тем большее предполагалось удовлетворение богов, тем более милостивое отношение ожидалось с их стороны.

Ветхозаветному человечеству, в частности, той его части, которая знала истинного Бога, жертвы были известны с древнейших времен. Впервые Библия упоминает о жертвах в повествовании о Каине и Авеле (Быт. 4, 3—5). Приносят жертвы Ной (Быт. 8, 20), Авраам (Быт. 13, 18; 15, 9—17; 22, 1—13), Исаак (Быт. 26, 25) и Иаков (Быт. 28, 18. 22; 33, 20). Поистине можно сказать здесь словами Геродота: «Θυσίην ἡ αὐτὴ πᾶσι κατέστηκε»[1]. Весьма характерно, что Авраам принял повеление Божие о принесении в жертву собственного сына (Быт. 22, 2—3) без всякого изумления, как нечто вполне естественное и обычное. Такая реакция объясняется распространенностью человеческих жертвоприношений в окружавшей Авраама языческой среде.

Ветхозаветные праведники и их монотеистически верующие современники совершали жертвоприношения не только под влиянием общепринятости и распространенности этой формы богопочитания, но, и это прежде всего, руководствуясь прямыми указаниями и повелениями Самого Бога (Быт. 15, 9). Моисеево законодательство изобилует «заветами о жертвах» (Пс. 49, 5). Жертвы подлежат совершению в ознаменование знаменательных дней (Втор. 16, 16), в порядке наказания или компенсации за грех (Лев. 16, 3, 6, 9, 11, 15), как средство очищения (Числ. 6, 9—11), наконец, как постоянная форма богопочитания, как выражение «усердия» по отношению к Богу (Лев. 22, 17—25). Мы не можем объяснить эту Божественную инициативу иначе, как средство воспитания народа жестоковыйного (Исх. 32, 9; Втор. 9, 6), характер отношений которого к Творцу неба и земли лишь незначительно возвышался над отношением окружающих язычников к их мифическим божествам (Исх. 32, 1—6).

Именно так воспринималось ветхозаветное законодательство церковным сознанием с древнейших времен. Так, уже св. Ириней писал: «Сам Он (Бог) ни в чем не нуждался, ибо всегда преисполнен всех благ, имел в себе всякую воню сладости и все курения благоухающие прежде, чем был Моисей, но Он обучал народ, склонный возвратиться к идолам, разнообразными средствами призывания, настраивал его быть постоянным и служить Богу, и посредством второстепенного призывал к первостепенному, т. е. посредством обрядов — к истине, посредством временного — к постоянному, посредством плотского — к духовному, посредством земного — к небесному, как и сказано Моисею: «Ты всё должен сделать по образу того, что видел на горе» (Исх. 25, 40)»[2].

В этой обстановке и на этой почве высказанные, наконец, заявления псалмопевцев и пророков о ненужности для Бога самого жертвенного вещества (Пс. 49, 7—13; Ис. 1, 11—14) звучали поистине революционно, ибо переносили идейный центр тяжести жертвоприношения на состояние духа самого жертвователя. Подлинной ценностью здесь обладает уже не сама жертва, а мысли, чувства, воля того, кто ее приносит, его желание почтить Бога: «Кто приносит в жертву хвалу, тот чтит Меня» (Пс. 49, 23). Таким образом хвала Богу является сама по себе жертвой, даже если она не овеществлена во внешнем жертвоприношении.

Еще более высокое представление о такой духовной жертве мы находим в псалме 50-м, где прямо утверждается, что Бог желает не всесожжений, а сокрушенного сердца, которое оказывается лучшим, а по смыслу слов псалма, может быть, и единственно достойным Бога жертвоприношением (Пс. 50, 19).

Охватывается ли такое чисто духовное понятие о жертве приведенным выше определением жертвы как лишения себя определенных ценностей ради реализации ценностей высшего порядка? По-видимому, охватывается, ибо сокрушение устремленного к Богу сердца неизбежно предполагает его освобождение от греховных наклонностей, от устремленности к ценностям сравнительно низким ради реализации предпочитаемого как самая высшая ценность общения с Богом, близости к Нему, т. е. ради реализации того, что составляет высшее назначение человека (Ин. 1, 12—17; 18, 3; 1 Петр. 2, 9).

В пределе, составляющем максимум христианской нравственности, вся жизнь человека, всё его духовно-физическое бытие посвящается Богу, составляя как бы некую тотальную жертву, приносимую на алтарь любви к Богу, любви всем сердцем, всею душой и всем разумением (Мф. 22, 37; Втор. 6, 5). «Представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу» (Рим. 12, 1),— писал св. апостол Павел, который на всю собственную жизнь радостно смотрел как на жертву, приносимую ради жертвенного служения своей многочисленной пастве (Флп. 2, 17). Жертва сердца включает в себя и более конкретные жертвы — хвалу, т. е. плод уст, прославляющих имя Божие, благотворение и все виды христианского общения (Евр. 13, 15—16). Все эти частные жертвы обусловлены жертвой сердца, являются ее естественным плодом и выражением.

---

[1] Геродот IV, 60.
[2] Св. Ириней Лионский. Против ересей, II.

Онтологической основой такой жертвы является жертва, принесенная любовью Божией,— Сама Богочеловеческая Личность Сына Божия, отдавшего Свою жизнь для спасения страждущего и погибающего в грехе человечества. «Христос возлюбил нас и предал Себя за нас в приношение и жертву Богу, в благоухание приятное» (Еф 5, 2).

Учение о великом жертвоприношении Иисуса Христа из всех книг Священного Писания наиболее подробно раскрыто в Послании к Евреям. «Всякий священник,— говорится там,— ежедневно стоит в служении и многократно приносит одни и те же жертвы, которые никогда не могут истребить грехов. Он же, принеся одну жертву за грехи, навсегда воссел одесную Бога... Ибо Он одним приношением навсегда сделал совершенными освящаемых» (Евр. 10, 11—12, 14). «Он совершил это однажды, принеся в жертву Себя Самого» (Евр. 7, 27); «однажды, к концу веков, явился для уничтожения греха жертвою Своею» (Евр. 9, 26).

Из этих апостольских высказываний раскрываются следующие истины:

1) земная жизнь, страдания и смерть Иисуса Христа представляют собой жертву за грехи человечества;

2) это жертвоприношение однократно;

3) в нем и с ним устраняется нужда в каких-либо других жертвоприношениях, кроме упомянутой выше жертвы христианской самоотдачи Богу, совершаемой на основе Христовой жертвы и в подражание ей (Евр. 5, 1), в исполнение воли Божией (Еф. 5, 10, 17; Ин. 6, 39) о спасении всех человеков, а «наипаче верных» (1 Тим. 4, 10);

4) в жертве Христовой Сам Богочеловек приносит в жертву Самого Себя, т. е., как говорится в одном из православных литургических текстов, Христос является приносящим и приносимым [1].

Не входя в подробное изложение тайны искупления, являющейся объектом изучения в объективной сотериологии, отметим лишь, что наибольшие расхождения во мнениях и даже споры возникали в связи с проблемой, к о м у б ы л а п р и н е с е н а ж е р т в а Х р и с т о в а. Святоотеческая литература дает нам картину разнообразия мнений и взглядов, где принимающим Голгофскую жертву в одних случаях считается Бог, чаще — Его Правосудие, в других — диавол, которому по справедливости следовало якобы дать некоторый выкуп за человеческий род, справедливо подпавший под диавольскую власть в результате грехопадения [2]. Оставляя без внимания последнюю концепцию, скажем, что и наиболее распространенное мнение о принятии Голгофской жертвы Божественным Правосудием встречает в богословской литературе серьезные возражения [3].

Наряду с «классическими», исторически общеизвестными концепциями возможно также и присвоение или усвоение жертвы Христовой самим человечеством, любовь к которому явилась источником и побуждением к воплощению и земному подвигу Сына Божия. Ведь «так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3, 16). В этом основополагающем евангельском высказывании Бог отдает Своего Предвечного Сына, приносит жертву, побуждаемый любовью к миру, а так как обыкновенная жертва приносится во благо того, кому совершается жертвоприношение, то напрашивается вывод, что в качестве принимающего жертву можно понимать и спасаемое человечество и Самого Бога, воля Которого о спасении любимого Им мира исполняется через спасающее дело Христово. Однако, как видим, не об удовлетворении правосудия Божия следует здесь говорить, а о любви Божией, которая поистине удовлетворяется спасением не только всего рода человеческого, но даже одной человеческой души (Лк. 15, 3—7).

Подобную мысль мы находим у известного русского богослова начала текущего столетия доцента Московской духовной академии А. Туберовского. Отмечая, что «вся жизнь Спасителя — сплошной искупительный подвиг», он писал: «Правда Божия — это Божественная любовь, взятая со стороны своей внутренней логики... Встречу правды и милосердия в Боге мы и видим в искупительной жертве Христа» [4].

Другой, еще более видный богослов проф. Н. Н. Глубоковский высказывался в том же духе: «Искупление совершается спасительным подвигом всей жизни воплощенного Сына Божия... Искупление — всецелая благость по Источнику и по способу достижения своей цели» [5].

Всё сказанное об искупительной жертве Господа Иисуса Христа особенно важно для нашей темы, так как евхаристическое жертвоприношение, по согласному учению

---

[1] Служебник. Литургии св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста; тайная молитва во время «Херувимской песни».

[2] См., например: Св. Г р и г о р и й Н и с с к и й. Творения. Великое огласительное слово, 22, 23. М., 1861—1862.

[3] См. опровержение так называемой «юридической» теории спасения в труде архимандрита (впоследствии патриарха) Сергия (Страгородского) «Православное учение о спасении» (СПб., 1910), а также ценное исследование И. Орфанитского «Историческое изложение догмата об искупительной жертве Господа Иисуса Христа» (М., 1904).

[4] А. Т у б е р о в с к и й. Опыт мистической идеологии пасхального догмата воскресения Христова. Сергиев Посад, 1916, с. 255, 261.

[5] Проф. Н. Г л у б о к о в с к и й. Евангелия и их благовестие о Христе Спасителе и его искупительном деле. 1932, с. 16, 121.

Вселенской Церкви (как Восточной, так и Западной), не имеет самостоятельного значения, и весь его смысл, его сотериологическая и сакраментальная целесообразность неразрывно связана с искупительной жертвой Христовой не только как с основанием, но и как со своим субстанциально адекватным прототипом. Если бы евхаристическая жертва имела самостоятельный смысл и значение, она находилась бы в непримиримом противоречии с недвусмысленным апостольским утверждением: «Отменяет первое (т. е. ветхозаветные жертвоприношения), чтобы постановить второе. По сей-то воле освящены мы единократным принесением тела Иисуса Христа... Ибо Он одним приношением навсегда сделал совершенными освящаемых... А где прощение грехов, там не нужно приношение за них» (Евр. 10, 9—10, 14, 18).

По утвердившемуся в Православии учению, «жертва, приносимая Богу в таинстве Евхаристии, по существу своему совершенно одна и та же с жертвой крестной. Ибо и ныне на жертвенниках Церкви приносится Тот же Самый Агнец Божий, Который принесен был за грехи мира на кресте»[1]. Различие между Голгофской и евхаристической жертвами усматривается лишь «по образу и обстоятельствам жертвоприношения». Так, на Голгофе Христос принес в кровавую жертву Свои Тело и Кровь непосредственно, для всех видимо, единожды; в Евхаристии же приносятся Тело и Кровь Христовы в бескровную жертву, невидимо, через посредство священнослужителей и притом неограниченное число раз[2].

Жертвенный аспект Евхаристии, как мы уже имели случай упомянуть, находит себе живое и яркое отражение в евхаристических молитвословиях нашей Церкви. Так, в литургиях св. Иоанна Златоуста и св. Василия Великого уже при совершении проскомидии священник просит Бога благословить «предложение сие» и принять его в «пренебесный Свой жертвенник», а также помянуть «принесших и ихже ради принесоша». В первой молитве верных он просит Бога сотворить «ны достойны быти, еже приносити Тебе моления и мольбы и жертвы бескровныя о всех людех Твоих». В молитве при пении «Херувимской песни» утверждается, что приношение совершается по существу Самим Христом: «Ты бо еси приносяй и приносимый, и приемляй и раздаваемый, Христе Боже наш». Неоднократно говорится о жертве и в дальнейших, уже непосредственно евхаристических молитвах. Следует, однако, отметить, что во всех их уточняется смысл этой жертвы как жертвы хваления (ὁ δεχόμενος θυσίαν αἰνέσεως), духовной (προσενεγκεῖν σοι δῶρα τε καὶ θυσίας πνευματικάς), которая часто синонимически называется «службой» (λατρία), притом «бескровной» (ἀναίμακτος) и «словесной» (λογική)[3].

В литургии св. Иакова говорится: «Приносим Тебе, Владыко, страшную сию и бескровную жертву[4]. На жертвенный характер Евхаристии указывает и само наименование Тела и Крови Христовой «Святыми Дарами» (τὰ ἅγια Δῶρα), которое применяется и по отношению к хлебу и вину еще до их пресуществления (см. анафору св. Иоанна Златоуста).

Можно предположить, что слово «дар», синонимичное «приношению» или «жертвоприношению» (см. Быт. 32, 13, 20, 21; 53, 11, 15, 25)[5], утвердилось в евхаристической практике со времен древней Церкви, когда потребные для литургии хлеб и вино приносились «в дар» членами общины, намеки на каковой обычай сохранились в уже цитированной проскомидийной «молитве предложения» («принесших и ихже ради принесоша»), а также в обычае принесения в алтарь приобретенных тут же в храме просфор для изъятия частиц с одновременным поминанием живых и усопших.

Высокая ценность святоотеческой литературы для богослова нашего времени объясняется не только богатством и силой ее содержания, но и тем, что изучение ее позволяет проследить исторический путь раскрытия той или иной вероучительной истины, развития церковных таинств, богослужения, канонов, обычаев, обрядов и других сторон церковной жизнедеятельности. Так и в интересующей нас в данный момент сакраментальной сфере мы можем с большей или меньшей отчетливостью, обращаясь к святоотеческим свидетельствам, уяснить степень церковного осознания жертвенности Евхаристии на различных этапах исторического развития церковной мысли.

Одно из древнейших свидетельств такого рода принадлежит св. Иустину Философу: «Мы приносим во имя Его все жертвы, которые заповедал приносить Иисус Христос, т. е. в Евхаристии хлеба и чаши. Сии-то жертвы, приносимые христианами на всяком месте, Бог, приемля, свидетельствует, что они благоугодны Ему (Мал. 1, 10)»[6]. Комментируя эти и другие[7] высказывания св. Иустина, известный русский догматист и литургист А. Катанский отмечает, что Иустин рассматривает Евхаристию как совершенную жертву благодарения и воспоминания.

---

[1] Митрополит Макарий. Православно-догматическое богословие. Ч. II, § 220. СПб., 1895, 414—419.
[2] См. там же.
[3] См. Служебник. Литургии св. Иоанна Златоуста и св. Василия Великого.
[4] Цит. И. Дмитревский. Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной литургии. СПб., 1897.
[5] Евсевий, еп. Иркутский. Беседы о семи спасительных таинствах. СПб., 1857, с. 176 и след.
[6] Св. Иустин. Разговор с Трифоном, 117.
[7] Он же. Апология, I, 13, 65, 67.

Немногим позже св. Ириней писал о Христе: «Давал совет Своим ученикам возносить Богу начатки от Его творений, не как требующему, но дабы мы не были бесплодными или неблагодарными — хлеб, сущий от твари, взял и благодарил и чашу подобно, и Нового Завета новому возношению научил»[1]. Евхаристический характер возношения, о котором говорит Ириней, несомненен, а в опубликованных только в прошлом веке фрагментах[2] содержится текст, ясно показывающий, как он понимал это приношение: «Это приношение не по закону..., а по духу; ибо должно поклоняться Богу в духе и истине. А потому и приношение Евхаристии не плотское, а духовное, и посему — чистое».

Современник св. Иринея Тертуллиан говорит: «Accepto corpore Domini et reservato utrumque salvum est, et participatio sacrificii et executio officii»[3]. Сопоставление свидетельств галльского и карфагенского богословов очень важно как указание и на всеобщность самой Евхаристии, и на осознание ее как священнодейственного возношения, что осталось неизменным убеждением Церкви в течение всех последующих веков до нашего времени.

У карфагенского писателя следующего, IV века св. Киприана мы находим интересное высказывание о жертвенности евхаристического акта, где он, доказывая недопустимость применения воды вместо евхаристического вина, говорит: «Кровь Христа не приносится, если нет в чаше вина, и освящение жертвы Христовой совершается неправильно, если наше приношение и жертва не будет соответствовать страданию... Ибо если Иисус Христос Сам есть Первосвященник Бога и Отца и первый принес Сам Себя в жертву Отцу и заповедал творить сие в воспоминание о Нем, то, значит, тот священник истинно совершает дело Христа (via Christi fungitur), который подражает тому, что совершил Христос и тогда приносит в Церкви истинную и полную жертву Богу Отцу, когда приносит так, как приносил Сам Христос»[4]. Здесь ничего не говорится о характере евхаристического жертвоприношения, но выражения св. отца таковы, что они легко могли бы быть вложены в уста православного или католического догматиста прошлого или даже текущего столетия.

Приведем, наконец, цитаты из творений еще более поздних отцов Церкви — св. Василия Великого, блаж. Августина и св. Иоанна Златоуста. Первый из них употребляет такой оборот речи: «Когда иерей единожды совершил и преподал жертву (θυσίαν)...»[5] У второго мы находим почти дословно то же выражение: «Obtulit ibi presbyter sacrificium corporis Christi»[6]. Красноречивая цитата из наследия Златоуста позволит нам уяснить понимание евхаристической жертвы, которое было свойственно ему самому и, несомненно, возглавлявшейся им в самом начале V в. Константинопольской Церкви. «Не приносим ли мы жертву каждый день?» — спрашивает он и отвечает: «Приносим, совершая воспоминание смерти Его. И эта жертва одна, а не многие... мы всегда Того же приносим; не ныне одну овцу, а завтра — другую, но всегда того же Агнца, следовательно, одна и жертва. Первосвященник наш оный принес жертву, очищающую нас; ту же жертву, которая тогда была принесена, приносим и мы ныне; это делается воспоминанием тогда бывшего. Не иную, но ту же всегда приносим, или лучше — совершаем воспоминание той же жертвы»[7].

Обобщая приведенные многочисленные святоотеческие высказывания, можно прийти к следующим выводам:

1) В дошедших до нас и по сей день живущих в богослужении литургических текстах отцы Церкви согласно приписывают Евхаристии жертвенное значение.

2) Евхаристическое жертвоприношение есть не иное что, как воспроизведение Голгофской жертвы, а в более широком смысле — всего жертвенного жизненного подвига Иисуса Христа. Только в этом единожды совершённом для нас жертвоприношении усматривает Церковь основу для многократно совершаемых ею жертвенных возношений, переживая при каждом из них жертву Христову и в ней усматривая смысл и сущность возносимого евхаристического приношения.

3) Характер жертвоприношения святоотеческие писатели или вообще обходят молчанием, видимо, в связи с его общеизвестностью, или четко связывают его с воспоминанием о Христе, о Тайной Вечери, о страданиях и смерти Христа, с благодарением (на что указывает само наименование Таинства) и с хвалой Богу, что также соответствует содержанию литургических молитвословий.

4) Святоотеческие свидетельства и их созвучность современным нам литургиям доказывают непрерывность церковного евхаристического предания.

Отметим в заключение, что из всех рассмотренных выше аспектов Евхаристии наиболее родственным и близким к жертвенному аспекту оказывается воспоминание, и это подчеркивается в чине проскомидии. Прежде чем вырезать из просфоры агнец — будущее Тело Христово, — священник произносит трижды: «В воспоминание Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа» и сразу

[1] Св. Ириней Лионский. Против ересей, IV, 17, 5.
[2] Pfaff. Irinaei fragmenti. Hagae, com. 1715.
[3] Tertullianus. De oratione, XIV.
[4] Св. Киприан Карфагенский. Послание 63 к Цецилиану.
[5] Св. Василий Великий. Письмо 93 к Кесарию. Творения свв. отцов, т. X, с. 220.
[6] Augustinus. De civitate Dei, XXII, 8, n. 6; срав. также XVI, 22 и XVIII, 20, n. 2.
[7] Св. Иоанн Златоуст. Беседа XVII, 3 на Послание к Евреям.

после этих слов, при отделении агнца от просфоры: «Яко овча на заколение ведеся...» и далее текст Ис. 53, 7—8, пророчески указывающий на жертвенный подвиг грядущего в мир Мессии [1].

Несколько иной характер имеет изложение занимающей нас темы в православной богословской литературе позднейшего времени. Обращаясь к трудам русских догматистов последних двух-трех столетий, мы почти везде находим довольно подробное раскрытие жертвенности Евхаристии, причем, как уже отмечалось выше, соответствующее изложение помещается в конце общего учения об этом Таинстве, притом без выявления органической связи между жертвенным его значением и другими его аспектами. Создается впечатление отрыва учения об Евхаристии как о жертвоприношении от общей евхаристической доктрины. Та органическая цельность, которую мы видели в литургических и святоотеческих литературных памятниках, оказывается у позднейших богословов в значительной мере утраченной. Объяснение этому мы находим в новом, древним отцам почти неизвестном, взгляде на Евхаристию, как на жертву не только хваления и благодарения (θυσία αἰνέσεως τῆς εὐχαριστῆς), но и как на жертву умилостивительную (θυσία ἱλασμοῦ) — в смысле удовлетворения Богу.

Так, Евсевий, епископ Иркутский, в своей весьма обстоятельной и содержательной монографии пишет: «В Евхаристии, по установлению Иисуса Христа и действием Святого Духа, Дары из хлеба и вина, преложенные в самое Тело и Кровь Христовы, приносятся в умилостивительную жертву Богу и силою страданий и крестной смерти, понесенных Иисусом Христом за грехи мира, ходатайствуют пред Богом за живых и умерших в мире и надежде на Него, за коих приносится сия жертва» [2].

Евхаристическая жертва, по мнению некоторых догматистов, приобретает умилостивительный характер и необходима потому, что она «умилостивляет» Бога по отношению к христианам, которые, хотя и искуплены кровью, пролитой Христом на кресте, однако грешат и тем самым оказываются имеющими нужду в дополнительном принесении за них жертвы [3]. Приносимая в Евхаристии жертва как не имеющая самостоятельного значения совершается и имеет силу и действие, конечно, не сама по себе, а только как воспроизведение Голгофской жертвы, сопровождаясь как бы ссылкой на жертвенный подвиг Спасителя. Тот же епископ Евсевий далее пишет: «Бескровное жертвоприношение, совершаемое в Евхаристии, умилостивляет Бога силою своего существенного отношения к той же великой жертве, которую Иисус Христос в Самом Себе принес Отцу Своему ради спасения мира» [4]. Бескровная жертва как бы усваивает «спасительные плоды кровавой Христовой жертвы тем, за кого приносится» [5].

Цитированные нами здесь богословы полны убежденности, что их понимание евхаристической жертвы было искони присуще сознанию Вселенской Церкви. Так, один из них пишет: «Церковь вселенская всегда признавала сию истину. Так, в молитвах всех известных литургий ясно выражается, что Евхаристия есть истинная бескровная жертва и хвалебно-благодарственная и умилостивительная, приносимая Богу Отцу «за всех и за вся» [6].

Учение об умилостивительном характере евхаристической жертвы мы находим не только у отдельных богословов, но и в официальных документах, пользующихся в православном мире высоким авторитетом. Так, в «Православном исповедании» мы читаем: «Сие Таинство приносится также вместо жертвы за всех православных христиан — живых и умерших — в надежде воскресения в жизнь вечную, каковая жертва не кончится даже до последнего суда. Плоды сего Таинства суть следующие: во-первых, воспоминание... (1 Кор. 11, 26). Вторая польза есть та, что оно умилостивляет Бога за грехи людей живых и мертвых» [7].

В известном «Послании восточных патриархов» говорится: «Еще веруем, что сия есть истинная умилостивительная жертва, приносимая за всех благочестиво живущих и умерших и, как сказано в молитвах сего Таинства, преданных Церкви апостолами по повелению Господню, — «за спасение всех».

Однако учение об умилостивительном аспекте евхаристической жертвы отнюдь не является общераспространенным, и православный consensus в этой области евхаристической проблемы отнюдь не может считаться достигнутым. Так, еще в начале текущего столетия иеромонах Тарасий в своей очень интересной и талантливой монографии критикует цитированное выше «Православное исповедание», а также «Большой катехизис» Лаврентия Зизания и пишет: «Особенно земным характером проникнуто учение «Большого катехизиса» о таинствах Евхаристии и Покаяния... Поражает учение об Евхаристии как о жертве, удовлетворяющей Бога. Даже по принятии идеи удов-

---

[1] См. Служебник. Чин проскомидии.
[2] Евсевий, еп. Иркутский. Цит. соч., с. 176.
[3] Прот. И. Богоявленский. Православный Символ веры (религиозно-философские размышления), т. III. Таллин, 1946, с. 372.
[4] Там же.
[5] Митроп. Макарий. Цит. соч., с. 414.
[6] Архим. Антоний. Догматическое богословие Православной Кафолической Восточной Церкви. СПб., 1857, с. 230.
[7] Православное исповедание Кафолической Апостольской Церкви Восточной. М., 1836, с. 89.

летворения является странным, зачем Бог, однажды бесконечно удовлетворившийся удовлетворяется каждым новым приношением Крови и Плоти Сына Его»[1].

Противники «юридизма» считают, что приписывание Евхаристии значения умилостивительной жертвы было чуждо древней Церкви (например, даже у такого сравнительно позднего догматиста, как Иоанн Дамаскин, о Евхаристии как о жертвоприношении нет даже упоминания[2]), что оно разработано западной схоластикой и проникло в православное богословие через киевскую духовную школу.

Следует отметить, что ссылка на схоластов не имеет достаточных оснований. Исследуя таких классиков католического богословия, как Петр Ломбардский и Фома Аквинский, убеждаемся, что у них не встречается даже термин «умилостивление». Для Петра Ломбардского Евхаристия есть memoria et repraesentatio крестной жертвы Христа[3], а Аквинат, хотя и признаёт, что евхаристическая жертва приносится во отпущение грехов, однако действие ее совершается не в силу opus operatum, но в соответствии с усердием и вообще духовным состоянием тех, за кого приносится. «Поскольку Евхаристия есть действительно жертва (sacrificium), она имеет эффективность (vim satisfactiam); однако эффективность более зависит от воодушевления возносящих, чем от количества возношения; как и Господь о вдове, принесшей две лепты говорит, что «больше всех положила» (Лк. 21, 3). Так как это возношение количественно достаточно для возмещения за все грехи, то оно распространяется на всех, за кого возносится, но сообразно их усердию, а не за все грехи вообще»[4].

Как видим, здесь отсутствует часто приписываемое схоластам представление об умилостивляющем действии, которое сам факт Евхаристии якобы оказывает на Божественное правосудие и чуть ли не автоматически низводит на поминаемых при Евхаристии благодать прощения и примирения. Взгляд Фомы Аквинского много более антропологичен и ставит усвоение плодов евхаристического жертвоприношения в зависимость от субъективного менталитета активных и пассивных участников Евхаристии.

Нельзя отказать учению об Евхаристии как о жертве в логической последовательности. В самом деле, Христос принес Себя в жертву за грехи мира. Это жертвоприношение имело своей кульминацией крестную смерть, причем была пролита Кровь и сокрушено Тело. Евхаристия есть воспоминание (Лк. 22, 19) и возвещение (1 Кор. 11, 26) смерти Господней, причем также сокрушается (преломляется) Тело и изливается Кровь Христовы (Мф. 26, 26—28; Мр. 14, 22—24; Лк. 22, 19—20). Содержащая в себе вещественное воспроизведение Голгофы, осмысливаемая так же, как на Тайной Вечери, голгофским свершением, Евхаристия не может не содержать так же и мистического смысла голгофского события, т. е. не быть жертвоприношением.

С другой стороны, в чисто психологическом аспекте, нет ничего удивительного, что уже в древней Церкви взгляд на Евхаристию как на жертву нашел широкое распространение и приобрел непререкаемый авторитет: ведь первые христиане в их прошлом — иудеи или язычники, а для тех и других жертвоприношение было неотъемлемой и привычной частью культа. С принятием христианства они с легкостью восприняли и взгляд на Евхаристию как на новозаветное жертвоприношение, заменившее собою все ветхозаветные всесожжения, мирные и очистительные жертвы.

Отвлекаясь теперь от практики древней и неразделенной Церкви и основываясь на изложенном факте, что Евхаристия всегда имела и имеет значение жертвы благодарения и хваления, следует отметить внутреннюю противоречивость и богословскую недоработанность учения наших догматистов в части усвоения Евхаристии умилостивительного значения. Так, в приведенных положениях Послания восточных патриархов и Православного исповедания определенно говорится, что евхаристическая жертва умилостивляет Бога за грехи всех живых и умерших, т. е. имеет по существу столь же универсальный характер, как и Голгофская жертва. Между тем, митрополит Макарий в своем курсе догматического богословия учит, что действенность евхаристической жертвы распространяется только на тех, за кого она приносится; а прот. И. Богоявленский уточняет, что приносится за грехи христиан, «нарушивших Новый Завет с Богом и разрушивших для себя значение крестной жертвы Христовой».

Непонятной остается также роль таинства Покаяния, которое утрачивает при таком понимании самостоятельное значение и ставится в положение некоего придатка Евхаристии. Кстати сказать, мы сможем усмотреть отсутствие в древней Церкви взгляда на Евхаристию как на удовлетворение уже из того, что она придавала покаянию громадное значение, проводя его в форме публичного исповедания грехов, в присутствии всей общины. За двукратным впадением в тот же грех следовала экскоммуникация. Всё это было бы излишним, если бы на практиковавшуюся регулярно Евхаристию смотрели как на средство изглаждения грехов и, следовательно, получения прощения, того самого, которое столь скупо и с такими строгостями преподавалось в таинстве Покаяния.

Другим слабым местом учения об удовлетворяющем эффекте евхаристического

---

[1] Иером. Тарасий. Великороссийское и малороссийское богословие XVI и XVII веков. СПб., 1903, с. 110 и след.
[2] Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. СПб., 1894.
[3] Petrus Lombardus. Sententia, IV, d. 12, c. 5.
[4] S. Thomas Aquinatus. Summa theologica, III, qu. 79, art. 5.

жертвоприношения следует признать отсутствие для него каких-либо оснований в Священном Писании, а, как мы видели, также и недостаточное развитие его в святоотеческом учительном и литургическом предании[1]. Говоря об умилостивительном характере Евхаристии, наши догматисты на Священное Писание вообще не ссылаются или приводят обычно два текста, которые имеют столь широкий характер, что вообще к евхаристическому жертвоприношению могут быть отнесены только с большой натяжкой. Это — пророчество Малахии о том, что «от востока солнца до запада велико будет имя Мое между народами, и на всяком месте будут приносить фимиам имени Моему, чистую жертву; велико будет имя Мое между народами, говорит Господь Саваоф» (Мал. 1, 11). Если даже допустить, что здесь речь идет не только о вселенском распространении истинного богопочитания — «не на горе сей и не в Иерусалиме», а «в духе и истине» (Ин. 4, 21, 23), а также и об евхаристическом жертвоприношении, то всё же найти в этих словах что-либо относящееся к умилостивлению поистине невозможно.

Другим иногда приводимым текстом являются слова Спасителя: «Я хлеб живой, сшедший с небес; ядущий хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира» (Ин. 6, 51). Ход мысли некоторых комментаторов здесь таков: Христос говорит, что Он отдает Свою Плоть за жизнь мира. Между тем, евхаристический хлеб есть не что иное, как истинная Плоть Господа, следовательно, она тоже отдается за жизнь, или, что то же, — за спасение мира. Несомненно, при евхаристическом понимании этих слов Спасителя они подтверждают ту истину, что Евхаристия есть воспроизведение жертвенного подвига Христова и, в частности, Голгофской жертвы, но из них никак не следует, что евхаристической жертвой достигается дополнительное умилостивление за грехи тех, кто поминается за литургией.

Отмечая наличие в православном богословии разногласий по вопросу об умилостивительном воздействии евхаристической жертвы, мы не можем считать эту проблему окончательно разрешенной, тем более, что богословская разработка ее в течение столетий вообще не имела места, а за последние десятилетия почти не продвинулась Однако не следует забывать, что спорный характер имеет лишь ограниченный раздел евхаристического учения Православной Церкви, которое, не будучи строго догматизированным, в целом составляет исключительно важный, органически неотъемлемый элемент православного церковного сознания, элемент, высокое значение которого для духовной жизни даже не поддается какой-либо словесной оценке. Участвуя в Евхаристии, православный человек непосредственно переживает в большей или меньшей степени все ее аспекты, и именно глубина его евхаристического сознания и настроения, чувство благоговения при соприкосновении и соединении со своим Спасителем и Искупителем представляют собой спасительный субъективно-психологический феномен, который находится во взаимодействии с объективной сущностью Таинства; с одной стороны, он возникает в результате евхаристического акта, а с другой, — требует себе удовлетворения в его совершении и в личном в нем участии.

Профессор В. Д. САРЫЧЕВ (Москва)

О ЕВХАРИСТИИ

Таинство Крещения вводит нас оправданными и возрожденными как чад Христовых в Царство благодати. Таинство Миропомазания сообщает нам милость и дары Святого Духа, чтобы укрепить нас в обновленной жизни. Божественная Евхаристия, к которой призываются все христиане как к трапезе небесной, содействует сохранению и умножению даров благодати чрез единение с Самим Установителем таинств. На этой таинственной трапезе христиане причащаются истинного Тела и истинной Крови Господа, вкушая их под видами хлеба и вина. «Мы твердо верим, — говорит св. Кирилл Иерусалимский, — что видимый хлеб не есть хлеб, хотя и ощущается на вкус, но Тело Христово, и что видимое вино не есть вино..., но Кровь Христа»[2].

В Евхаристии в высочайшей степени оправдывается наименование «таинства», и никакие земные подобия не применимы к уяснению благости Спасителя в преподании божественной трапезы — таинства Тела и Крови Его. По мысли Филарета, митрополита Московского, мать, кормящая младенца, преподает ему «только избыток своего тела, приготовленный для сего природою, преподает без труда и даже к облегчению своему от избытка, который мог бы обременить ее. Наш Божественный Питатель преподает нам самое Тело Свое, — всецело Тело Свое, — преподает со сладостию любви, без сравнения превосходящей материнскую, но притом преподает

[1] Приводимая часто ссылка на слова Тертуллиана: «Oblationes pro defunctis, pro natalitiis annua die facimus» (De coroni milit., III) неубедительна, так как слово oblationes обозначает «приношение» или «возношение», что может относиться к молитвам, к «словесной службе», которая действительно совершается постоянно Церковью за живых и усопших как за литургией, так и вне её.

[2] Св. Кирилл Иерусалимский, Слово огласительное, XXII, 1, § 9.

нам Тело Свое, горьким и смертным страданием уготованное нам в пищу. «Сие есть,— глаголет, — Тело Мое, еже за вы ломимое. Сие есть Кровь Моя, яже за вы и за многия изливаемая». Как пшеница страждет в жерновах и под рукою хлебоделателя, и в разжженной пещи, да будет хлеб, укрепляющий сердце человека; как кровь гроздова страждет в утеснении точила, да будет вино, веселящее сердце человека, так благоволил воплощенный Сын Божией предать Тело Свое на разнообразные страдания елеонские, иерусалимские и голгофские, допустил многострадально источить Кровь Свою в предкрестных и крестных мучениях, дабы в них уготовать нам пищу и питие жизни и врачевания, бессмертия и блаженства»[1].

Имея непосредственное отношение к догмату Боговоплощения, таинство Евхаристии обладает тою же степенью таинственности и спасительности. Оно соединяет в себе совокупность искупительных действий Иисуса Христа с Воплощения до Пятидесятницы, с обновления нашей природы до богоуподобления ее силою Святого Духа. Христос усвояет нам Свою жертву и придает жертвенное значение Евхаристии до возможности нашего ходатайства за других по силе веры и любви при ее совершении. В этом Таинстве осуществляется вышеестественно и сокровенно благодатное общение церковного состава — верующих с Главою Церкви и друг с другом, по молитве Спасителя пред завершением Его земного подвига (Ин. 17, 21—23).

Значению Таинства соответствует и особенный смысл свидетельства о нем Священного Писания. Апостолы говорят не от себя, а единогласно и буквально передают собственные слова Иисуса Христа, произнесенные Им накануне Своей смерти, в день последнего совершения Им ветхозаветного пасхального обряда. При полном собрании ближайших учеников-апостолов Господь установил Новый Завет и соединил с ним преподание главнейшего Таинства, заключающего в себе таинственную сущность христианства.

В это время, по свидетельству трех евангелистов и апостола Павла, «Иисус взял хлеб и, благословив, преломил и, раздавая ученикам, сказал: приимите, ядите: сие есть Тело Мое. И взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте из нее все: ибо сие есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая во оставление грехов» (Мф. 26, 26—28; Мр. 14, 22—24; Лк. 22, 19—20; 1 Кор. 11, 23—25). Апостол Иоанн, дополнивший своим Евангелием так называемые Евангелия синоптические, не включает повествования об установлении Таинства, зато подробно излагает беседу Иисуса Христа о «хлебе жизни» (Ин. 6, 32—58), под воздействием которой, как можно думать, никто из учеников не выразил недоумения при действительном изъявлении таинственного обетования Учителя на Тайной Вечери. Будучи приготовлены к усвоению великого Таинства, они восприняли его как должно.

Главная мысль учения о Евхаристии может быть основана только на приведенных установительных словах и должна представлять собою точный вывод из этих изречений Спасителя; различие учения о Таинстве зависит от того или иного их понимания.

Это различие между православными и римо-католиками, с одной стороны, и протестантами, с другой, происходит от различного понимания связки «есть» в изречениях Спасителя: «сие есть Тело Мое» и «сие есть Кровь Моя». Одно понимание сводится к признанию хлеба и вина Евхаристии как истинного Тела и Крови Спасителя, другое — к признанию вещественной части Таинства — хлеба и вина — как предметов, содержащих Тело и Кровь.

Как замечает один из православных исследователей Таинства (И. Олесницкий), при тщательном рассмотрении повествования апостолов об установлении таинства Евхаристии нельзя сказать, что в словах Иисуса разумеется хлеб как таковой, обыкновенный, что Христос преподал ученикам просто хлеб и при этом сказал, что это есть Тело Его. В прямой, не фигуральной речи нельзя назвать какой-то хлеб телом, нельзя сказать: «Этот хлеб есть тело мое». Такое выражение противоречило бы смыслу, по которому не может быть суждения о двух различных предметах как тождественных. Различные виды бытия остаются различными и не могут быть тождественны. Следовательно, мы допустим ошибку в логике изречения или в нашем понимании его, если припишем связке «есть» значение отождествления двух конкретно существующих предметов — хлеба и тела. Когда Иисус Христос говорит: «сие есть Тело Мое», у нас нет логического основания думать, что под словом «сие» нужно разуметь «хлеб». Это соображение возникает также и вследствие употребления в этом изречении местоимения среднего рода — τοῦτο. Естественно возникает вопрос: может ли, по смыслу евангельского повествования, средний род относиться к слову хлеб — ἄρτος? Единственным основанием для этого служит предшествующее упоминание о «хлебе», который Господь «взял» в руки; это действие иногда непосредственно связывают с последующими словами Христа Спасителя: «сие есть Тело Мое» и утверждают, что, по связи речи, под словом «сие» нужно разуметь упоминаемый ранее хлеб. Но такое утверждение нельзя признать обоснованным: забывается или не принимается во внимание еще одно действие Спасителя перед произнесением слов «сие есть...», именно — благословение хлеба и вина.

Все апостолы, повествующие об установлении Евхаристии, единогласно указывают на то, что Иисус Христос совершил особые действия над хлебом и вином

[1] Филарет, митрополит Московский и Коломенский Слова и речи. Т. IV. М., 1882, с. 294.

(благословение, благодарение) и только после этого преподал их участникам. Если при последующем совершении Евхаристии в Церкви Христовой благословение и освящение хлеба производит чудесное «соединение» его с телом Иисуса Христа (а это утверждают все исповедания, признающие реальное присутствие Христа в Евхаристии), то нет никаких оснований не придавать значения подобному действию Христову. Оно не могло быть бесцельным и недейственным, и его влияние на хлеб, взятый Христом в руки, выразилось в том, что он уже перестал быть хлебом.

При краткости евангельского повествования о Евхаристии естественно признать необходимость придавать в нем значение каждому слову. И не только по условиям краткости, но и по пониманию богодухновенности евангельского повествования мы не можем предположить в нем что-либо бесцельное и излишнее. Следовательно, мы должны признать в упоминаемом евангелистами благословении хлеба особое значение, как важнейшего действия в Евхаристии, придающего ей ту спасительную сущность, которую она имеет. Слова Христа «сие есть Тело Мое» показывают, что Его благословение произвело то, что взятый хлеб после этого действия или во время преподания его апостолам был уже не хлебом, а Телом Христовым. Всемогущее благословение Христово есть то освящающее действие, которое произвело таинственное изменение хлеба и вина и Евхаристию соделало таинством, осуществляющимся до конца веков по действию этого благословения. Нет, поэтому, достаточных оснований для того, чтобы считать освящающим моментом в Евхаристии произнесение слов «сие есть Тело Мое». При таком понимании смысла этого изречения признаётся бесцельным и излишним предварительное благословение хлеба, которое, однако, признаётся апостолами, повествующими о Евхаристии, настолько важным, что о нем не решился умолчать ни один из них.

Таким образом, при прямом пониманни повествования апостолов, слова «сие есть Тело Мое» и «сие есть Кровь Моя» нужно признать не совершительными, а поясните́льными словами, указывающими, что́ именно Иисус Христос преподал ученикам для вкушения. Он объяснил этими словами, что преподаваемая трапеза не есть хлеб и вино, как представляется для внешних чувств, а есть Его Тело и Кровь. Необходимость такого пояснения усматривается из того, что апостолы были участниками этого таинства впервые и существенный дар его скрывается под видами хлеба и вина.

«Теперь для нас понятно, — заключает И. Олесницкий, — что под выражением «сие» — τοῦτο в евхаристических словах нужно понимать не хлеб (который существовал до благословения), а Тело Иисуса Христа, которое Он держал в руках после благословения и преподал апостолам для вкушения. Понятно теперь и употребление среднего рода — τοῦτο, относящееся не к ἄρτος, но и не к σῶμα, а представляющее собою неопределенное выражение, указывающее на то, что́ держит Иисус Христос, без наименования предмета. Таков же смысл употребления τοῦτο при указании на Кровь (τοῦτο ἔστι τό αἷμά μου). Так объясняемые слова Иисуса Христа понимаются именно в прямом и буквальном смысле, равняющемся аксиоме по ясности и непоколебимости своей. Христос говорит: «Сие (т. е. то, что Я держу в руках) есть Тело Мое». Здесь связка «есть» представляет собою не указание на тождественность двух различных предметов, логически невозможную, а непоколебимое признание тождественности одного предмета с самим собою. Таково прямое и буквальное толкование евхаристических слов Иисуса Христа, принятое Восточною Православною Церковью. Эти слова требуют безусловного признания не соединения хлеба с Телом Христовым, а претворения, т. е. пресуществления хлеба в Тело Его»[1].

Необходимость буквального понимания повествования о Евхаристии оправдывается не только важностью предмета, но и потому, что здесь определяющими смысл повествования являются слова и действия Самого Иисуса Христа, Который на Тайной Вечери говорил прямо и не применял никакой притчи (Ин. 16, 29). Однако и при этом всеми признаваемом факте не исключено субъективное, ошибочное представление об исследуемом предмете, что объясняется, главным образом, его таинственностью.

Учение о таинстве Евхаристии, имеющем столь непосредственную связь с догматом Воплощения, подверглось столь же многочисленным и длительным отклонениям от общецерковного, как и упомянутый догмат. В древности докеты и некоторые гностики, заблуждавшиеся в отношении реальности Плоти Иисуса Христа, естественно, не могли признать ее в Евхаристии. Позднее Несторий, признавая Евхаристию, отрицал полное изменение вещества Евхаристии, утверждая некоторую «импанацию», или простое сопребывание сущности хлеба и вина с субстанцией Тела и Крови Господа, согласно своей ошибочной христологии, по которой Божественная и человеческая природы Спасителя существовали параллельно и несоединенно в одном Лице.

На Западе в средние века Беренгарий Турский († 1088) отрицал реальное присутствие Господа в Евхаристии и понимал Таинство как символ прославленного Тела Христова. Он был осужден многими Соборами и вынужден отречься от своего заблуждения и исповедовать реальное присутствие Господа в Евхаристии. В продолжение двух следующих веков различные еретики (кафары, альбигойцы и т. п.), под влиянием гностических и манихейских воззрений, отрицали не только реальное при-

[1] И. Олесницкий. Символическое учение лютеран о таинстве Евхаристии и несостоятельность этого учения. Каменец-Подольск, 1894, с. 137.

сутствие, но и возможность священников совершать Таинство. Созванный против них IV Латеранский Собор (1215) принял официально термин transsubstantiatio (пресуществление), возникший на Западе в IX в. В XIV в. Джон Виклеф отвергал учение о пресуществлении и учил, что сущности хлеба и вина остаются теми же после освящения и что присутствие Христа в Евхаристии есть только динамическое, что верующие приобщаются в ней Телу и Крови только духовным образом (не собственно).

В годы, следовавшие за реформацией, ее инициаторы были единодушны в отрицании римо-католического учения о пресуществлении, но пришли к разногласию об образе присутствия Господа в Евхаристии. Хотя Лютер признавал реальное присутствие, но, отвергая пресуществление, он утверждал «импанацию» — сосуществование (consubstantiatio) хлеба и вина с Телом и Кровию Господа, присутствие истинного Тела и Крови Иисуса Христа «в» и «под» хлебом и вином (in et sub pane et vino). Позднее к этим терминам добавлен предлог «с» (cum). При этом Лютер ограничивал присутствие только моментом причащения, после чего хлеб и вино не имеют никакой освящающей силы и суть простые обыкновенные предметы. Лютер основывал возможность пребывания Тела и Крови Иисуса Христа под евхаристическими видами на мысли о вездеприсутствии человеческой природы Его по причине ее ипостасного единства с природой Божественной. Кальвин и Цвингли вообще отвергали реальное присутствие Спасителя в Евхаристии.

Единственным средством правильного усвоения религиозных истин все христиане признают обращение к учению древней Церкви, которое, по православному воззрению, может быть выявлено из творений отцов и учителей Церкви. Каждый из них единолично не может быть признан безусловным авторитетом в вопросах веры, но общее согласие отцов Церкви есть признак учения общецерковного. Их свидетельство имеет для нас особенно важное значение, как идущее от времени, близкого к апостольскому, когда благодатные дарования были более обильны и апостольское Предание более доступно.

«Таинство Тела и Крови Христовых так дивно и непостижимо, — говорит митрополит Филарет, — что богомудрые отцы наши, как бы опасаясь за простоту и твердость нашей веры, желают как бы некими подпорами подкрепить ее своими богомудрыми рассуждениями» [1].

От времени непосредственно послеапостольского мы имеем свидетельство св. Игнатия Богоносца, епископа Антиохийского († 107). Его высказывания относительно Евхаристии были вызваны ересью докетов, развитие которой вело к отрицанию реальности Тела Христа Спасителя в Евхаристии. В послании к Смирнянам св. Игнатий пишет: «...Они (докеты) удаляются от Евхаристии и молитвы, не признавая той истины, что Евхаристия есть Плоть Спасителя нашего Иисуса Христа, пострадавшая за наши грехи, которую воскресил Отец по Своей благости. Посему, противясь дару Божию, они умирают в своих умствованиях. Полезнее было бы им участвовать в Евхаристии, чтобы воскреснуть» [2].

У св. Иустина Мученика († ок. 165) находится единственное место, относящееся к исследуемому вопросу; он пишет в своей первой Апологии: «Мы принимаем Святые Дары не как обыкновенный хлеб и обыкновенное питие, но, как Иисус Христос Спаситель наш, воплотившийся чрез слово Божие, носил и плоть, и кровь ради нашего спасения, так научены мы тому, что пища эта, над которой чрез слово молитвы от Него совершено благодарение и которою питается чрез преложение наша плоть и кровь, есть Плоть и Кровь Того же воплотившегося Иисуса. Ибо апостолы в составленных ими повествованиях, называемых Евангелием, сообщили заповеданное им Иисусом так: «взяв хлеб и возблагодарив Бога, Он сказал: «сие творите в Мое воспоминание...», «сие есть Тело Мое», подобным же образом, взяв чашу и возблагодарив, Он сказал «сие есть Кровь Моя» и подал им» [3].

Те же мысли и подобные выражения находятся в творениях св. Иринея Лионского († ок. 202). Обличая ложность отрицания воскресения плоти, он указывает на приобщение ее Телу и Крови Иисуса Христа в Евхаристии и говорит: «Поелику мы члены Его и питаемся Его творением, а творение доставляет нам Он, ...то чашу от творения признал Своею Кровию, которою Он орошает нашу кровь, и хлеб от творения утвердил, чтобы он был Его Телом, укрепляющим наши тела. Посему, когда растворенная чаша и приготовленный хлеб принимают слово Божие и Евхаристия делается Телом Христовым, которым подкрепляется и поддерживается состав нашей плоти, то как они (еретики) говорят, что плоть не причастна дара Божия, который есть жизнь вечная, плоть, питающаяся от Тела и Крови Господа и составляющая член Его?» [4].

В III в. Тертуллиан († ок. 220) порицает христиан, которые продолжали заниматься изготовлением идолов, и замечает: «Совершается плачевный грех, когда касаются Тела Христова теми же руками, которыми делали тело для демонов... Какой грех! Иуден один раз наложили руки на Христа, тогда как эти каждый день принимают Его Тело. Эти руки — их следовало бы отсечь» [5]. Очевидно, что столь строгое

[1] Филарет, митрополит Московский и Коломенский. Цит. соч., с. 294.
[2] Св. Игнатий Богоносец, еп. Антиохийский. Послание к Смирнянам, гл. 7.
[3] Св. Иустин Философ. I Апология, 66.
[4] Св. Ириней Лионский. Против ересей. Кн. V, гл. 2, § 3.
[5] Тертуллиан. Об идолопоклонении. PL. t. I, col. 745.

осуждение, по которому ставятся в параллель преступление иудеев и кощунственное принятие евхаристического хлеба ваятелями идолов, не может быть понято иначе, как свидетельство признания Тертуллианом реального присутствия Господа в Евхаристии с отождествлением Святых Даров и Тела Христова.

Св. Киприан Карфагенский († 258) в своем послании к Цецилию говорит исключительно о Евхаристии. Иногда ищут следы символизма в выражениях этого послания о Теле и Крови Господа, как, например: «Кровь Христову представляет вино». Но по смыслу дальнейшей речи, где Кровь Христова отличается от ветхозаветного ее прообраза, уясняется, что св. Киприан не придавал символического значения евхаристической чаше. В другом месте он видит в Евхаристии «хлеб насущный» молитвы Господней и уверяет, что Христос есть наш хлеб, мы касаемся Его Тела и те, кто Его причащаются, имеют жизнь вечную.

Отцы, последующие за временем Первого Никейского Собора, с еще большей энергией разъясняют и защищают реальное присутствие в православном смысле. Св. Афанасий в послании к Максиму Философу утверждает, что «мы обожены..., принимая Тело Самого Слова». Поверяя тайну Евхаристии готовящимся ко св. Крещению, он говорит: «Ты увидишь священнослужителей, приносящих хлеб и чашу с вином и ставящих их на трапезу. И пока еще не свершились молитвы и приношения, хлеб и чаша остаются обыкновенными. Но когда свершаются большие и дивные молитвы, тогда хлеб становится Телом, а чаша — Кровию Господа нашего Иисуса Христа». В другом месте: «Этот хлеб и эта чаша до совершения молитв и прошений — самые обыкновенные. Но после отправления великих молитв и святых прошений Слово нисходит на хлеб и чашу, и они становятся Его Телом» [1].

Св. Кирилл Иерусалимский († 386), объясняя совершение Евхаристии, говорит: «Хлеб в Евхаристии, по призывании Святого Духа, не есть уже простой хлеб, но Тело Христово» [2].

Св. Василий Великий († 379) в книге «О Святом Духе» говорит о «преложении хлеба Евхаристии и чаши благословения» [3]. В литургии, носящей имя св. отца, священнослужитель в особых молитвах воспоминает установление Христом Спасителем Евхаристии, Его повеление о совершении Таинства в Его воспоминание, затем приступает к самому акту освящения Даров и после прошения о Святом Духе молит, чтобы Господь сотворил «хлеб сей самое честно́е Тело Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа..., чашу же сию — самую честну́ю Кровь Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, излиянную за мирский живот, преложив Духом Своим Святым». Слова установления Евхаристии («примите, ядите...»), хотя и произносятся, не только для воспоминания об установлении Таинства.

Св. Григорий Нисский († 394) говорит, что «хлеб есть еще хлеб обыкновенный, но когда Таинство его освящает, он именуется и есть Тело Христа». «Мы верим, что освященный хлеб претворяется (μεταποιεῖσθαι) в Тело Бога Слова по слову Божию» [4].

Св. Иоанн Златоуст († 407), которого иногда именуют «учителем Евхаристии» по причине его обширного учения о Таинстве, в одном из поучений выражает желание христиан ощутить образ Христа: «Сколько говорят теперь: я хотел бы видеть Его лицо, Его образ, Его одежды, Его обувь» и продолжает: «Вот, ты видишь Его, ты касаешься Его, ты вкушаешь Его» [5].

В творения Иоанна Златоуста включено послание к Цезарию монаху; одно место в этом послании может навести на мысль об уклонении св. Иоанна от общеотеческого воззрения на таинство Евхаристии, именно то, где он пишет: «Когда Божественная благодать освятит хлеб, то он уже достойно называется Телом Господним, хотя естество (φύσις) хлеба в нем остается». Следует заметить, что это место находится в послании, подлинность которого оспаривается. Кроме того, у древних писателей словом φύσις иногда означались свойства (акциденция), например, цвет, запах, твердость и т. п., а не сущность (субстанция) предмета. В таком случае мысль Иоанна Златоуста можно понять как изъяснение общецерковного учения, что в Святых Дарах после преложения внешние признаки остаются неизменными.

Св. Амвросий Медиоланский († 397) говорит, что Дары освящаются благословением и преобразуются в Плоть и Кровь Иисуса Христа силою молитвы. «Мы всякий раз, — пишет он в книге «О вере»,— принимая Тайны, которые чрез таинство священной молитвы преобразуются (transfigurantur) в Плоть и Кровь, возвещаем смерть Господню» [6].

Хотя учение блаж. Августина († 430) представляет трудности по причине некоторых выражений, склоняющихся к символизму, всё же можно видеть, что в ряде мест оно содержит мысль о реальном присутствии. В сочинении «О Граде Божием» он

---

[1] Св. Афанасий Александрийский. Послание Максиму Философу. PG, XXVI. col 1087, 1325. Цит. по: P. N. Trembelas. Указ. соч., стр. 201.

[2] Св. Кирилл Иерусалимский. Поучение тайноводственное. I, 7.

[3] Св. Василий Великий. О Святом Духе. Гл. 27.

[4] Св. Григорий Нисский. Большое огласительное слово. PG, t. XLVI, col. 581. Цит. по: P. N. Trembelas. Указ. соч., с. 201.

[5] Св. Иоанн Златоуст. На 1-е Послание к Коринфянам беседа 24.

[6] Св. Амвросий Медиоланский. De fide, Lib. IV, c. 10, n. 124. Цит. по: И. Олесницкий. Указ. соч., с. 161—162.

указывает, что Иисус Христос — Жертвосовершитель и Жертва на Голгофе — есть Тот же на алтаре[1]. В своей проповеди «О таинстве алтаря» он замечает: «То, что вы видите на алтаре Господнем, есть хлеб и вино, но этот хлеб и это вино чрез слово становятся Телом и Кровию Слова»[2].

Свидетельство древних отцов завершает св. Иоанн Дамаскин († 760), который учит так же, как и его предшественники. В 4-й книге «Точного изложения православной веры» св. Иоанн пишет, что человек, будучи существом не только плотским, но и духовным, требует и рождения не только плотского, но и духовного и пищи духовной. Духовное рождение совершается в Крещении, а духовная пища подается в Евхаристии. «Пища эта есть хлеб жизни, Господь наш Иисус Христос, с небес сшедший». Вспоминая установление Евхаристии и заповедь Господню о совершении ее в Его воспоминание, св. Иоанн обосновывает веру в преложение Святых Даров. Если слово Божие действенно и если всё, чему Он соизволяет быть, Он творит, если Он одним всемогущим словом Своим творит свет, небесную твердь, утверждает небеса, если Он духом уст Своих творит силы небесные, устрояет красоту неба и земли, творит человека, если, наконец, благоволив соделаться человеком, Он создает Себе Плоть от Пресвятой Девы Марии, то «ужели Он не может хлеб соделать Своим Телом, и вино — Своею Кровию?» «...И как всё было сотворено действием Святого Духа, так и ныне действием Святого Духа совершается то, что превышает естество и чего нельзя постигнуть, разве одною только верою». Хлеб и вино в Евхаристии — «не образы Тела и Крови Христовых, а самое Тело Господне обоженное»[3].

Значительное число отцов пользуются терминами, которые по отношению к Евхаристии могут быть истолкованы в пользу символизма. Это — слова: символ, вместо образ, первообраз, подобие, образ. Но, как отмечают исследователи, характерно, что эти выражения встречаются у отцов, которые в общем содержании их учения высказываются в пользу реального присутствия Господа в Евхаристии, как, например, Афанасий Великий, Кирилл Иерусалимский, Григорий Нисский, Григорий Богослов. Следует полностью исключить мысль о том, что они использовали эти слова в чисто символическом смысле, и их следует понимать в контексте творений этих отцов. Склонность к символизму сказалась только у Климента Александрийского и Оригена.

Учение отцов запечатлено и усилено свидетельством древних литургий, где Слово призывается снизойти на евхаристические Дары, где возносится молитва Богу о ниспослании Святого Духа на Дары, чтобы Он соделал хлеб Телом Христа и вино Кровию Христа.

Таково, следовательно, общее учение Церкви, возвещенное отцами и учителями, из которых, кроме символистов — александрийских учителей, только Феодорит Кирский применяет выражения, могущие быть истолкованными в пользу динамизма. Отцы Церкви утверждали не символическое, образное или динамическое, но реальное присутствие Христа в Евхаристии. Проблема образа присутствия особенно разрешалась отцами с начала IV в. Они уточняли понимание и веру Церкви и объявляли, что в веществах Божественной Евхаристии происходит чудесное изменение, превышающее разумение человеческое, но которое засвидетельствовано словами установления: «сие есть Тело Мое», «сие есть Кровь Моя», которые, сообразно с повествованием Евангелия, должны быть поняты буквально, в собственном смысле.

Преложение Святых Даров в Тело и Кровь Господа было выражено употреблением слов μεταβάλλειν — изменить, превратить (Кирилл Иерусалимский), μεταποιεῖν и μεταποιεῖσθε — претворить, превратить (Григорий Нисский, Кирилл Александрийский, Иоанн Дамаскин), μετατοιχειοῦν — изменить природу (Григорий Нисский), μετασκευάξειν — изменить (Иоанн Златоуст), mutare, convertere — изменить, превратить (западные отцы).

Как уже упоминалось, Римо-Католическая Церковь официально приняла термин «пресуществление» (transsubstantiatio) в 1215 г. на IV Латеранском Соборе. Выраженный по-гречески словом μετουσίωσις, он впервые на Востоке встречается в письме Михаила Палеолога (1282) папе Григорию; затем он был использован Геннадием Схоларием († 1460) в его поучении «О таинственном Теле нашего Господа Иисуса Христа» и объяснен как означающий «изменение субстанции в субстанцию, происходящее мгновенно», при видах хлеба и вина, остающихся неизменными. Этот термин получил более широкое распространение в XVII в., был принят в «Исповедании» Петра Могилы и использовался на Востоке как синоним термина «преложение», без применения теории, которою Римо-Католическая Церковь пыталась объяснить и оправдать философски этот термин. По замечанию Досифея в «Послании восточных патриархов», словом «пресуществление» не определяется «образ, которым хлеб и вино превращаются в Тело и Кровь Господа», но что «действительно и существенно хлеб становится истинным Телом Господа и вино — Его истинной Кровию».

Как можно видеть, этот термин в русском богословии появился случайно, не будучи вызван даже полемическими целями, но получил применение в ряде богословских трудов, что можно объяснить кажущейся точностью и, поэтому, достовер

---

[1] Блаж. Августин. О Граде Божием, X, 20.
[2] PL, t. XLVI, col. 834. Цит. по: P. N. Trembelas, Указ. соч., с. 203—204.
[3] Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн. IV, 13.

ностью. Этим простым и удобоприемлемым по мнимой научности термином думали исчерпать содержание великой тайны, совершающейся над хлебом и вином Евхаристии, объяснить, как происходит проповедуемое отцами Церкви преложение. Реакция в отношении применения этого термина проявилась уже в прошлом веке.

По-видимому, в изыскании и применении слова «пресуществление» сказалось в какой-то мере чувственное восприятие евхаристической тайны, т. е. нечто подобное тому, что произошло при первом возвещении о ней Христом Спасителем. Господь предостерегает от применения земных понятий в этой тайне и в словах: «Это ли соблазняет вас? Что же, если увидите Сына Человеческого, восходящего туда, где был прежде?» (Ин. 6, 61—62) говорит о Своей прославленной Плоти, явление которой в Евхаристии выше всех земных понятий и определений.

Забвение этого привело к крайней материализации Таинства у римо-католиков, особенно в XVI в., и, может быть, как реакция в отношении этого возникла другая крайность — отрицание преложения Святых Даров в протестантстве.

Образ присутствия Господа в Евхаристии архиепископ Макарий (впоследствии митрополит Московский) определяет следующими словами: «Хотя хлеб и вино в таинстве Евхаристии претворяются собственно в Тело и Кровь Господа, но Он присутствует в сем таинстве не одним Телом Своим и Кровию, но всем Существом, т. е. и Душею Своею, которая нераздельно соединена с Его Телом, и самым Божеством Своим, которое ипостасно и нераздельно соединено с Его человечеством. Посему-то и выразился Спаситель: «Ядый Мою Плоть и пияй Мою Кровь во Мне пребывает, и Аз в нем. Якоже посла Мя живый Отец, и Аз живу Отца ради: и ядый Мя, и той жив будет Мене ради» (Ин. 6, 56—57). Равным образом и свв. отцы учили, что «мы всецело вкушаем Самого Агнца» (Ефрем Сирин), что Он весь вселяется во всех нас по благости Своей (Ефрем Сирин), и замечали: «Сие таинство называется Причащением, потому, что чрез оное мы делаемся причастниками Божества Иисусова. Оно называется еще Общением, и действительно есть общение, потому, что чрез оное сообщаемся со Христом, делаемся причастниками Его Плоти и Божества» (Иоанн Дамаскин)»[1].

Признавая истинность преложения хлеба и вина, естественно, нельзя отрицать постоянство действия этого Таинства. И вне вкушения, как и в самом вкушении, Святые Дары остаются Телом и Кровию Господа, никогда не прелагаясь обратно в хлеб и вино. Эту истину выразил Сам Христос Спаситель при установлении Таинства. Преподавая Святые Дары апостолам, Он сказал еще до принятия их: «Сие есть Тело Мое». Нет никакого указания, что это — «будущее» Тело, образующееся при вкушении.

Вера в неизменность преложения Даров подтверждается практикой древней Церкви. По свидетельству св. Иустина, Евхаристия «была приносима отсутствующим»[2], именно — больным и заключенным. Другим доказательством является обычай первых христиан иметь «причастие каждому в его доме» и «причащаться самому, когда он пожелает»,— по свидетельству св. Василия Великого[3]. Это можно видеть также в обычае, распространенном очень рано почти на всем Востоке, что «во время поста не следует приносить хлеб, кроме только субботы и воскресенья» — по канону Лаодикийского Собора (ок. 360); так что совершение литургии Преждеосвященных Даров, кодифицированное 52-м каноном Трулльского Собора, введено значительно ранее. Дары Преждеосвященные, находившиеся в дарохранительницах, предназначались для причащения верующих во время литургии.

Св. Кирилл Александрийский в своем послании к Калозирию решительно осуждает мнение, по которому освященные Дары теряют свою освящающую благодать, если они не приняты до следующего после освящения дня, и замечает: «Я слышу, что некоторые говорили, что таинственное благословение недействительно для освящения, если оно остается до следующего дня. Они не сознают, что говорят; в действительности Христос неизменен и Его святое Тело неизменно, так как сила благословения и животворная благодать в Нем постоянны»[4].

Постоянство спасительного действия Христова дает основание для понимания заповеди Христа совершать Евхаристию как Его «воспоминание», а также отношения Евхаристии к жертве крестной. Единожды принесенная Голгофская жертва неповторима, и ее спасительное действие распространяется на все времена. Но усвоение спасения происходит чрез веру, и участие в Евхаристии как воспоминании спасительной жертвы Христовой есть свидетельство этой веры. И по силе веры Христос соединяется с нами чрез принятие Его Плоти и Крови, принесенных на Голгофе, т. е. усвояет нам плоды Своей жертвы. Евхаристия не есть повторение Голгофы, но есть выражение ее спасительной сущности в жизни Церкви и каждого христианина. «Воспоминание» не есть просто психический акт для возвышения нашей веры, но приобщение чрез веру Самому Христу, реализация в нашем существе силы Его вопло-

---

[1] Архиеп. Макарий. Православное догматическое богословие. Т. II, с. 402—403.
[2] Св. Иустин Философ. I Апология, 65.
[3] Св. Василий Великий. Послание 93, к Цезарию. PG, t. XXXII, col. 485. Цит. по: P. N. Trembelas. Указ. соч., с. 215.
[4] Св. Кирилл Александрийский. PG, t. LXXVI, col. 1073. Цит. по: P. N. Trembelas. Указ. соч., с. 216.

щения и всего искупительного подвига. Это — личное усвоение того дара, который заключен в жертве Христовой за всех.

Являясь выражением Голгофской жертвы, Евхаристия имеет то же жертвенное значение. Умилостивительная жертвенность Евхаристии определяется постоянной греховностью людей, за оправдание которых и ходатайствует Церковь и Сам Иисус Христос — за свидетельство веры, являемой людьми в совершении евхаристической жертвы, постоянство которой предуказано еще в Ветхом Завете (Мал. 1, 11).

В Новом Завете свидетельство о жертвенном значении Евхаристии находится в апостольском повествовании о ее установлении. Господь сказал: «Сие есть Тело Мое, за вас ломимое» (1 Кор. 11, 24); «Сия чаша есть новый завет в Моей Крови, которая за вас проливается» (Лк. 22, 20). По выражению евангелиста Матфея: «Ибо сие есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая во оставление грехов» (Мф. 26, 28). По смыслу этих слов, Иисус Христос на Тайной Вечери не только преподал для вкушения Свои Тело и Кровь, но и принес их в жертву Богу Отцу — за апостолов и многих других — во оставление грехов. Выражения: «за вас» и «за многих» — указывают на эту жертву. Требуется отступление от прямого смысла слов Спасителя, чтобы видеть в них указание только на тождественность евхаристического Тела Иисуса Христа с Телом Его, умершим на кресте, т. е. что словами «сие есть Тело Мое, за вас ломимое» и т. д. Христос хотел только сказать (как думают лютеране), что апостолам преподается не иное, а именно то Тело, которое умрет на кресте, а Кровь — та, которая прольется на кресте во оставление грехов. Эта мысль устраняется употреблением формы настоящего времени в словах «ломимое», «изливаемая», тогда как при отнесении их только к крестной смерти должна была бы быть применена форма будущего времени. Следует заметить также, что самое выражение «за вас ломимое» не следует понимать как указание на крестные страдания. Св. Иоанн Златоуст, объясняя слова: «Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова?» (1 Кор. 10, 16), говорит: «Для чего Апостол прибавил: «который преломляем»? — Для того, чтобы преломление видели только в Евхаристии; на кресте же мы видим противное сему: «кость Его, — сказано, — не сокрушится». Но чего не потерпел Христос на кресте, то переносит в просфоре ради тебя, терпит, будучи ломим, да всё исполнит»[1]. Следовательно, слова Христа: «за вас ломимое», «за многих изливаемая» — относятся и к жертвенному значению самой Евхаристии.

Установляя Евхаристию, Спаситель установляет новый завет, говоря: «Сие есть Кровь Моя нового завета». Этим Он показал, что Евхаристия имеет жертвенное значение по образу жертв ветхозаветных.

Ряд свидетельств об Евхаристии как жертве находится в древнейших литургиях и в литургиях, ныне совершаемых, причем умилостивительное значение евхаристической жертвы относится не только к живым, но и к умершим, что понятно по всеобъемлемости искупления и единству Церкви Христовой. Соответствующие свидетельства даются и в творениях свв. отцов.

Св. Иустин Мученик в «Разговоре с Трифоном» находит в жертвах Ветхого Завета прообраз Божественной Евхаристии и указывает на пророчество Малахии о будущей постоянной жертве.

Св. Ириней Лионский называет Евхаристию жертвой и говорит о замене этой новозаветной жертвой прекратившихся жертв ветхозаветных.

Жертвенное значение Евхаристии как таинственное проявление жертвы Христовой объясняет св. Киприан Карфагенский: «...Ибо, если Господь наш Иисус Христос, Который и Сам есть Верховный Первосвященник Бога Отца и первый принес Сам Себя в жертву Отцу, и заповедал делать это в Его воспоминание, то и тот, кто подражает тому, что совершил Христос, исполняет поистине жертву подобно Христу и приносит тогда в Церкви истинную и полную жертву Богу Отцу, если приносит ее так, как он видит, что Сам Христос принес ее» (Послание 63, к Цецилиану).

Св. Кирилл Иерусалимский называет Евхаристию умилостивительной жертвой[2] и говорит о значении ее для душ умерших, когда «мы приносим в жертву (в Евхаристии) Христа, закланного за наши прегрешения, и испрашиваем милости им (умершим) и себе у человеколюбивого Бога»[3]. «Молимся,— говорит он,— на литургии об умерших, веруя, что великая польза бывает душам, когда за них приносится святая жертва, которая на алтаре»[4].

Св. Амвросий Медиоланский в одном из поучений говорит: «Видим Князя священников, *к нам приходящего, видим и слышим Его, приносящего за нас Кровь*. Итак, священники, последуем Ему, насколько это возможно, принося за людей жертву. Если мы и немощны в добрых делах, то мы честны жертвою; ибо, если ныне Христос и приносит сию жертву Сам, однако же Он приносится и на земле, когда Тело Его само бывает приносимо»[5].

В беседах на апостольские послания св. Иоанн Златоуст выражает следующие мысли о жертвенном умилостивительном значении Евхаристии. «Если детей Иова очи

---

[1] Св. Иоанн Златоуст. На 1-е Посл. к Коринфянам беседа 24.
[2] Св. Кирилл Иерусалимский. Слово огласительное, V, 8.
[3] Там же, п. 10.
[4] Там же.
[5] Св. Амвросий Медиоланский. De sacram. Lib. IV, 6; lib. V, 3. Цит. по И. Олесницкий. Указ. соч., с. 211—212.

щала жертва их отца, то как сомневаться, что и наша бескровная жертва, приносимая за умерших, доставляет им некое утешение... Не напрасно установлено апостолами, чтобы при страшных тайнах мы поминали отшедших; от этого бывает им немалое приобретение, многая польза; ибо, когда люди стоят с воздетыми руками, предстоит собор священников и предлежит страшная жертва, тогда можем ли не упросить Бога, воссылая к Нему моления?» [1].

В послании св. Кирилла Александрийского, принятом на III Вселенском Соборе, говорится: «Еще веруем, что это (св. Евхаристия) есть истинная умилостивительная жертва, приносимая за всех благочестно живущих и умерших».

Можно сказать, что евхаристическая умилостивительная жертва за живых и умерших есть отображение, в изъявлении веры земной Церкви, вечного ходатайства Иисуса Христа за род человеческий. В ней вечный Первосвященник чрез земные посредства являет Свое спасительное служение в единении Церкви и возрастании любви.

Умилостивительная сила евхаристической жертвы, обусловленная искупительным подвигом Иисуса Христа, является основанием для признания Евхаристии и как жертвы благодарения за все благодеяния, явленные в даровании жизни и устроении спасения, утверждением, знаком и осуществлением которого является Евхаристия. Выражением благодарения отмечено и само наименование Таинства.

В Евхаристии является чудо вочеловечения Бога и обожения человека. Принятие истинного Тела и истинной Крови Спасителя есть таинственное соединение с Его Существом, привитие к животворной Лозе, залог вечной жизни — одухотворения нашей материальности и приобщения к будущему преображенному миру, когда «будет Бог всё во всем» (1 Кор. 15, 28).

Протоиерей Самуэл ЛЕХТОНЕН,
лиценциат богословия (Тапиола)

ЕВХАРИСТИЯ И ЖЕРТВА ХРИСТА *

При экуменической встрече представителей Православной и Лютеранской Церквей необходимо обратить внимание настоящего собрания на выяснение отношения между Евхаристией и жертвой Христовой, т. е. на богословское выяснение евхаристического аспекта жертвы.

Православная Церковь считает Евхаристию жертвой. Как богослужебные тексты Божественной литургии, так и совершаемые на ней символические действия показывают, что аспект жертвы для православных очень важен, когда идет речь о том, что́ же значит Евхаристия. «Жизнь Христа по своей природе была жертвой, жизнь Церкви по своей природе — жертва и жизнь частного христианина по своей природе — жертва. Поэтому и важнейший общий акт церковного культа по своей природе — жертва и показывает человечеству сердце Евангелия, а именно: чтобы жить, мы должны умереть». Так говорит один автор, объясняющий западному читателю сущность евхаристического понимания Православной Церкви.

«Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся», — молится священник после анамнезиса в евхаристических молитвах Божественной литургии Иоанна Златоуста. Жертва, приносимая в Евхаристии, — это Сам Христос. Но и приносящий жертву — это тоже Сам Христос. Христос есть в одно и то же время Священник и Жертва. «Ты бо еси приносяй и приносимый, и приемляй и раздаваемый, Христе Боже наш»,— говорится в молитве священника перед великим входом. Жертва приносится Богу, Самой Святой Троице, и приносится она за всех. Евхаристия, согласно православной литургии, — жертва искупления (θυσία ἱλαστηρίως, sacrificium propitiatorium), которая приносится за живых и за мертвых.

Таким образом, согласно православному пониманию, в Евхаристии приносится в жертву жертва Христова. Что же под этим подразумевается? Один из учителей Православной Церкви, живший в средние века, описывает понимание этого в Православной Церкви следующим образом: «Во-первых, жертва — это не только изображение или символ, а настоящая жертва. Во-вторых, то, что приносится в жертву,— это не хлеб, а истинное Тело Христово. В-третьих, Агнец Божий пожрен был только единожды, на все времена. Жертва Евхаристии состоит не из действительного, или кровного, жертвоприношения Агнца, а в пресуществлении хлеба в пожертвованного Агнца».

Согласно православному пониманию, Евхаристия не просто воспоминание жертвы Христовой или ее изображение, а это действительная жертва. Но, с другой стороны, она не новая жертва, она не повторение крестной жертвы Голгофы. События

---

[1] Св. Иоанн Златоуст. На 1-е Посл. к Коринфянам беседа 41; на Посл. к Филиппийцам беседа 3.

* Доклады финских участников собеседования, к сожалению, публикуются без подстрочного аппарата, так как он не был получен редакцией своевременно. — *Ред.*

жертвы Христовой: воплощение, установление Евхаристии, распятие, воскресение, на небеса восхождение — не повторяются при Евхаристии, а делаются реальной действительностью. «Во время литургии, по ее Божественной силе, мы переносимся во времени в место, где вечность пресекает время, и тогда мы становимся действительными современниками тех событий, которые воспоминаются» (П. Евдокимов). Евхаристия и вся литургия имеет структуру жертвы.

Я широко осветил православное понимание Евхаристии в начале своего доклада, несмотря на то, что на нашем собеседовании будет сделан по этому вопросу специальный доклад знатоком дела, — для того, чтобы нам, представителям Евангелическо-Лютеранской Церкви Финляндии, участвующим в собеседовании, стало совсем ясно, насколько отличны акценты в практике и учении Лютеранской Церкви об Евхаристии. В экуменической дискуссии следует четко характеризовать те разности, которые существуют между Церквами и традициями. С другой стороны, в экуменических контактах мы не можем удовлетвориться только констатированием различий, а должны неуклонно стремиться понять действительный смысл слов и выражений и спрашивать себя, имеется ли возможность найти общую базу.

Вся жизнь Христа, и особенно Его покорное безвинное страдание и смерть на кресте, есть жертва, спасающая от греха. «Он есть умилостивление за грехи наши, и не только за наши, но и за грехи всего мира» (1 Ин. 2, 2).

Согласно общему христианскому пониманию, Евхаристия есть трапеза воспоминания страстей и смерти Христовых. Слова Христа «сие творите в Мое воспоминание» подразумевают не только последнюю трапезу Христа с Его учениками в Сионской горнице, но и то, что случилось со Христом на Голгофе, и то, что трактует весь евхаристический акт. Поэтому апостол Павел говорит: «Всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет» (1 Кор. 11, 26).

Перед нами поставлен вопрос: какое соотношение между единократной жертвой Христа и Евхаристией — трапезой воспоминания Его страстей и смерти? Как Евхаристия приобщает причащающихся к жертве Христовой и ее плодам? В чем состоит православное учение, согласно которому Евхаристия — не только реальное присутствие жертвы Христовой и церковная жертва благодарения, молитвы и прославления, но и жертва искупления? Почему Лютеранская Церковь так сдержанна и осторожна, когда слышит, что Евхаристия характеризуется как жертва?

Я постараюсь выполнить возложенную на меня задачу так, что сначала расскажу о тех местах евхаристической литургии Евангелическо-Лютеранской Церкви Финляндии, в которых имеется указание на жертву Христову. Затем следует вспомнить те места символических книг Лютеранской Церкви, которые направлены против учения Римско-Католической Церкви о мессе как жертве и историческим фоном которых являются отклонения, имевшие место в средние века в евхаристической практике, а также в богословии Западной Церкви. Только после этого будет возможно осветить учение символических книг Лютеранской Церкви о соотношении между Евхаристией и жертвой Христовой.

Мысли о жертве в лютеранской евхаристической литургии

Представители Православной Церкви на экуменических собеседованиях любят подчеркивать, что православие трудно изучить или понять только по книгам. Церковь — это прежде всего культовое общество, и поэтому истины ее учения можно увидеть в культе так же хорошо — если не лучше, — как и в богословских творениях. Именно поэтому я хочу кратко изложить, что в евхаристической литургии Евангелическо-Лютеранской Церкви Финляндии говорится про жертву. При последнем обновлении богослужебных книг Церковный Собор Евангелическо-Лютеранской Церкви Финляндии принял новый, исправленный порядок богослужений. При этом в евхаристическую литургию перед словами установления была включена следующая молитва, содержащая элементы анамнезиса и эпиклезиса, в которой вспоминается о жертве Христовой: «Слава Тебе, Господи неба и земли, что помиловал мир Твой и послал в него Единородного Сына Твоего, как человека. Благодарим Тебя об искуплении, которое Ты уготовал нам чрез жертву Его, совершённую на кресте, и молимся Тебе: ниспосли Духа Твоего Святого, да верою примем Тело и Кровь Сына Твоего во спасение наше, совершая святую Вечерю Его, как Он Сам заповедал нам». После этого следуют слова установления, которые в Лютеранской Церкви всегда следует читать или петь так, чтобы их все слышали: «Господь наш Иисус Христос в ночь, в которую предан был, взял хлеб, благословил, преломил и, раздавая ученикам Своим, сказал: Приимите, ядите: сие есть Тело Мое, за вас ломимое; сие творите в Мое воспоминание. Также взял чашу и, благодарив, подал ученикам Своим и сказал: Приимите и пейте из нее все: сия чаша есть Новый Завет в Моей Крови, за вас изливаемая во оставление грехов; сие творите, когда только будете пить в Мое воспоминание».

В молитве, читаемой перед словами установления, которая приведена выше, слышатся все акценты, типичные для лютеранского учения. В хлебе и в вине причащающиеся принимают Тело и Кровь Христовы во свое спасение. Они молятся при этом, чтобы Бог Духом Святым пробудил в них веру, с которой должно быть принято Таинство. Основой Евхаристии является заповедь Божия («как Он Сам заповедал

нам»). Между совершённой жертвой Иисуса Христа, вочеловечившегося Сына Божия, и святой Евхаристией имеется самая тесная связь. Однако лютеранские богослужебные книги, начиная со времен реформации, избегают всех тех выражений, которые могли бы быть поводом для утверждения, что Церковь, совершающая Евхаристию, приносит в жертву Христа или что Евхаристия является повторением жертвенной смерти Христа.

Однако с точки зрения нашей темы более важно, чем упоминание о крестной жертве в вышеприведенной молитве, то, что в самих словах установления вспоминается о единожды совершённой на Голгофе жертве Христа, которая становится действительной на каждой Евхаристии. Тот же Христос, Который однажды послушно шел ко кресту, Сам раздает Свое Тело и Кровь и вместе с тем плоды Своей жертвы — отпущение грехов и жизнь вечную — всем причащающимся каждый раз при совершении Евхаристии. В лютеранской богослужебной практике считается существенным момент, когда причащающий священник, вкладывая в рот причащающегося евхаристический хлеб, говорит ему: «Тело Господа нашего Иисуса Христа, за тебя данное». Раздавая вино, священник произносит: «Кровь Господа нашего Иисуса Христа, за тебя пролитая». Наконец, священник говорит всем вместе: «Тело и Кровь Господа нашего Иисуса Христа да будут для телес и душ ваших в жизнь вечную».

Участие церковного прихода, совершающего Евхаристию, в крестной жертве Христа весьма значительно подчеркивается еще в одном моменте, очень важном для вероисповедного сознания прихода, а именно тогда, когда прихожане перед раздачей Евхаристии (или в начале раздачи) все вместе поют гимн «Агнец Божий» (Agnus Dei): «О, Агнец Божий, вземляй грех мира, помилуй нас (дважды). О, Агнец Божий, вземляй грех мира, дай нам мир Твой и благословение». В этом гимне молятся присутствующему в Евхаристии Христу как богоданному Агнцу жертвы и Искупителю грехов.

Напомним еще, что центральное место лютеранской евхаристической литургии составляет жертва хваления собравшегося прихода. Перед словами установления читается молитва (praefatio), которая начинается словами: «Достойно, праведно и блаженно есть всегда и на всяком месте благодарить и прославлять Тебя...» В эту молитву входит часть, изменяющаяся в зависимости от темы праздника, имеющая харизматический характер и возвещающая о спасительных делах Божиих. Молитва эта заканчивается словами: «За эти несказанные дары мы с силами небесными и со всеми святыми благословим и прославляем имя Твое». После этого весь приход поет святой гимн: «Свят, свят, свят Господь Саваоф, исполнь вся земля славы Его, осанна в вышних, благословен грядый во имя Господне, осанна в вышних».

В молитве благодарения после раздачи Евхаристии приход, прославляя Триединого Бога, молится: «Сподоби и нас со всеми избранными святыми причаститься великой Твоей вечери на небесах».

Критика римско-католической жертвы-мессы в лютеранских символических книгах

Основные части лютеранской евхаристической литургии напоминают верующему сознанию участвующего в Евхаристии прихода о крестной жертве Христа, делающейся реальной в Евхаристии. Жертва Христа и ее плоды, таким образом, имеют самое важное значение для участвующего в Евхаристии лютеранского церковного прихода. Но вообще само слово «жертва», употребляемое применительно к Евхаристии, чуждо лютеранину.

С точки зрения официального учения Лютеранской Церкви, ее символические книги имеют нормативное значение. В экуменической, межцерковной дискуссии, в которой часто фигурирует термин «лютеранство» или имя Мартина Лютера, следует помнить значение и порядок нормативных документов Лютеранской Церкви. Главная и безусловная норма всего учения — это Священное Писание. После него следуют символические книги, которые включают три кафолических, или вселенских, символа (tria symbola catholica sive oecumenica). Эти три символа соединяют лютеранское церковное учение с учением о Святой Троице и с христологией древней Церкви в соответствии с решениями Никейского, Константинопольского и Халкидонского Вселенских Соборов. Со времен реформации дошел до них Аугсбургский символ, являющийся важнейшим лютеранским символом. Таким образом, с символическими книгами связано официальное толкование учения Евангелическо-Лютеранской Церкви Финляндии. Ссылаясь на Мартина Лютера, следует различать его произведения, входящие в символические книги, и его прочее, весьма обширное письменное наследие.

В символические книги входят, между прочим, Малый и Большой Катехизисы Лютера. Однако ни в том, ни в другом ничего не говорится о жертве при рассмотрении значения Евхаристии. В Малом Катехизисе, который уже в течение столетий используется при подготовке молодежи ко святому причащению, говорится о причащении следующее: «Таинство алтаря есть действительное Тело и Кровь Господа нашего Иисуса Христа в хлебе и вине (verum corpus et verus sanguis Domini nostri Jesu Christi, sub pane et vino), и оно основано Самим Христом чтобы мы, христиане, вкушали и пили от него». Вообще же в Катехизисе подчеркиваются плоды причащения, оставление грехов и вера при принятии этого Таинства, о жертве же — ни слова. Этот факт имеет практические последствия и по сей день. Слово «жертва» в приме-

нении к Евхаристии для лютеранского церковного народа кажется чуждым; оно прямо-таки напоминает римский католицизм.

В статьях Аугсбургского символа о причащении также ничего не говорится о жертве. Меланхтон заявляет, что это слово не употребляется сознательно, ввиду его неясности (propter ambiguitatem). Зато 24-я статья Аугсбургского символа, касающаяся мессы, говорит о «страшном заблуждении», согласно которому «Господь Инсус Своею смертью совершил искупление только от первородного греха и установил мессу как жертву за прочие грехи». «Таким образом, месса сделалась жертвой, приносимой как за живых, так и за мертвых, которая снимает грех и примиряет с Богом. Это вызвало большое, бессчетное количество месс; этим от Бога стремятся получить всё, что нужно, но в то же время забывают веру во Христа и правильное богослужение». Яростная полемика Лютера достигает своей кульминации в Шмалькальденских шапитрах, в которых он говорит, что папская месса (missa in papatu) — из всех ужасов величайшая и ужаснейшая (maxima et abhorrenda abominatio).

Лютеранскую критику римско-католического учения о мессе-жертве невозможно понять без знания исторических фактов. Самые крайние злоупотребления Католической Церкви средневековья — такие, как покупка месс для облегчения участи покойного в чистилище, или, иначе, месс воззвания, а также месс для получения благоприятной погоды и для исполнения всяких других желаний — навели реформаторов на мысль, что эти злоупотребления являются следствием не только первобытного суеверия, но и извращения учения об Евхаристии. Собор в Толедо в 694 г. всё же запретил использование мессы для испрашивания смерти врагу.

Критика католических злоупотреблений средневековья в лютеранских символических книгах основана в конце концов на чисто религиозных соображениях Неправильное учение о мессе как совершаемой людьми жертве, которой успокаивают рассерженного Бога, отняло у людей возможность веры во Христа и разложило богослужебную практику. Символические книги и Лютер не выступают против римско-католического богослужения и Евхаристии как таковых, а против имевшихся в них отклонений. Одновременно реформаторы раскрыли заново основные аспекты Евхаристии, устраненные или забытые средневековым богословием жертвы.

Евхаристия понималась как жертва искупления, которую люди могли ставить на один уровень с Голгофской крестной жертвой. Святое Таинство стало средством, которым добивались получения Божией благодати и исполнения своих надежд.

В Аугсбургском символе, написанном Меланхтоном, относительно Евхаристии и жертвы можно найти соображения, которые были положены в основу классического лютеранского учения. Эти соображения следующие:

1. Св. Причащение не приносит благодати в силу самого его совершения (ex opere operato) и не может в применении к третьим лицам — живым или умершим — только в силу своего совершения даровать отпущение грехов и освобождение от наказания.

2. Таинство является формой богослужения или действием, в котором Бог дает нам то, что предлагает обещание, связанное с этим таинством (annexa ceremoniae promissio). Например, крещение не является действием (opus), которое мы предлагаем Богу; оно есть действие Бога, в котором Он крестит нас, оставляя грехи. Зато жертва (sacrificium) является формой богослужения или действием (ceremonia vel opus), которое мы предлагаем Богу, чтобы почтить Его.

3. Жертвы бывают двоякие. Жертва искупления (sacrificium propitiatorium) является действием, которым дается компенсация (opus satisfactorium) за греховность и наказание (pro culpa et poena). Она укрощает гнев Божий и сподобляет других грешников прощения грехов. Жертва хваления (sacrificium eucharistikon) является жертвой, которая не обуславливает оставление грехов или искупление; эту жертву приносят искупленные, чтобы возблагодарить Бога за полученное оставление грехов и за прочие блага Божии.

4. В мире только одна жертва искупления — смерть Христова.

5. Жертвы хваления — это прославление, благодарение, вера, признание святых и всех их дел, и эти жертвы имеют значение только по вере, а не как дань Богу.

6. Проповедь слова Божия тоже является жертвой хваления.

7. Имеется только один Первосвященник, приносящий жертву за грехи грешников, — это Христос.

8. Те, кто имеют правильное употребление евангельской проповеди и таинств, приносят непрестанную, ежедневную жертву. Здесь остриё критики направлено против высказывания Фомы Аквинского, согласно которому Тело Господа, которое однажды на кресте было принесено в жертву за первородный грех, ежедневно приносится в алтаре в жертву за совершённые нами грехи как дар для умилостивления Бога (munus ad placandum sibi Deum).

9. Таинства являются знаками (signa) обращенной к нам воли Божией, а не знаками общения людей между собой (signa hominum inter sese), и потому совершенно правильно таинства Нового Завета определяются как знаки благодати (signa gratiae).

Таким образом, классическое лютеранское понимание Евхаристии отвергает понятие жертвы в объяснении Евхаристии, если жертва понимается как действие, которым хотят умилостивить Бога и заслужить себе или третьему лицу благодать Божию. Это

лютеранское понимание Евхаристии неразрывно связано с учением об оправдании, которое является краеугольным камнем символических книг и руководящим принципом в толковании Священного Писания. При этом, естественно, возникает вопрос: является ли противопоставление оправдания по вере оправданию по делам, т. е. по закону, единственным исходным положением в оценке аспекта жертвы в Евхаристии? Согласно классическому учению лютеранства, жертва (sacrificium) — это действие (opus) человека; Евхаристия же является орудием благодати Божией, ниспосылаемой человеку, а ни в коем случае не данью человека или орудием, которое он получил в свою власть.

Возможна ли для Лютеранской церкви положительная оценка аспекта евхаристической жертвы?

Евхаристия и жертва Христа

В дискуссиях между православными и лютеранами с обеих сторон подчеркивалось, что Евхаристия должна рассматриваться с позиций христологии. Евхаристия не должна пониматься как средство благодати в отрыве от христологии. На этом фоне те проблемы, которые мы получили в наследие от средних веков и которые касаются вещества Таинства и учения о изменении этого вещества, являются второстепенными, потому что они приближают нас к Евхаристии как к объекту. Однако сущность Евхаристии совсем не в этом, а именно в том, что мистерия Христа во всей полноте выражается и испытывается в Евхаристии.

Согласно лютеранским символическим книгам, учение об Евхаристии строится на христологии древней Церкви. Основным моментом здесь является учение о действительном присутствии Христа, или о реальном презенсе, которого лютеране твердо и последовательно придерживаются. Христос не только присутствует при Евхаристии вообще, а благословенные хлеб и вино, которые раздаются и принимаются в Евхаристии, есть Тело и Кровь вочеловечившегося Сына Божия, Иисуса Христа. Так учат Малый и Большой катехизисы и прочие символические книги. Тело и Кровь Христовы, раздаваемые и принимаемые за Евхаристией, согласно лютеранскому пониманию, никогда не существуют самостоятельно и отдельно от веществ Таинства. В символических книгах систематически отвергается мнение, согласно которому в Евхаристии присутствует только дух Христа, а не Его Тело. Также отвергается мысль, что Христос присутствует в Евхаристии не в человеческой, а только в Божественной Своей природе. Все высказывания символических книг, подтверждающие действительную сущность Евхаристии, основываются на том, что в Евхаристии присутствует вочеловечившийся Сын Божий — Иисус Христос — в Своих обеих природах. Это основное положение для понимания лютеранского учения об Евхаристии. Из него следует исходить также и в вопросе о соотношении между Евхаристией и жертвой Христовой согласно лютеранскому представлению. Другими словами, учение о реальном присутствии Христа нельзя отделять от учения о жертве Христа в Евхаристии. Это последнее раскрывается в Лютеранской Церкви через реальный презенс и христологию.

В западной традиции отношение евхаристической жертвы к крестной жертве Христа издревле определялось тремя богословскими положениями:

1. Евхаристическая жертва является реальным таинственным воспроизведением (repraesentatio) крестной жертвы Христа.

2. Евхаристия как жертва является воспоминанием (memoria, commemoratio, anamnesis) крестной жертвы Христа.

3. Евхаристия как жертва является средством усвоения (applicatio) крестной жертвы Христа, точнее плодов этой жертвы, людям, жаждущим спасения.

Относительно аспекта воспоминания в Евхаристии вряд ли имеются какие-либо межконфессиональные разногласия. В евхаристической богослужебной практике Евангелическо-Лютеранской Церкви Финляндии до настоящего времени широко используется песнь «Пресладкое воспоминание об Иисусе» (Jesu dulcis memoria), слова которой написал Bernhard de Clairvaux. В символических книгах этот аспект также упоминается. «Такое употребление таинства, которое верой оживляет устрашенные сердца (quum fides vivificat perterrefacta corda), является богослужением Нового Завета. Ибо Новому Завету свойственны духовные порывы (motus spirituales): умерщвление и оживотворение. Именно для такого употребления Христос и установил Евхаристию, заповедав совершать ее в Его воспоминание (facere in sui commemorationem). Ведь и воспоминание Христа не является каким-то пассивным наблюдением действий в спектакле, и оно не поставлено в прообраз (aut exempli causa instituta) — такой, как в трагедиях в честь Геркулеса и Одиссея, а есть воспоминание добрых дел Христа и их принятие через веру, чтобы они нас оживили».

Воспоминание крестной жертвы Христа — анамнезис — это нечто большее, чем воспоминание только страдающего Христа. При исследовании Священного Писания Нового Завета евхаристический мотив анамнезиса толковался ссылкой на еврейскую пасхальную трапезу и связанное с ней учение (haggada), согласно которому присутствие на трапезе и воспоминание спасительных действий делает эти действия реальной действительностью. Пасхальную трапезу нельзя отделить от истории спасения. Таким же образом переходом акта спасения в действительность некоторые отцы Церкви считают воспоминание крестной жертвы Христа в Евхаристии.

Тут уже аспект анамнезиса очень близко подходит к главному аспекту классического толкования евхаристической жертвы, согласно которому Евхаристия является

жертвой потому, что в ней осуществляется переход крестной жертвы в действительность. Каждый раз в Евхаристии крестная жертва Иисуса Христа делается актуальной в действительности, усвояется приходу, участвующему в Евхаристии. «Так же, как Тело и Кровь Христовы не могут быть отделены от Его Божественного Лица, они не могут быть отделены и от события Его крестной смерти», — говорит Э. Шлинк, поясняя евхаристическое учение символических книг. Действительное присутствие Христа в Евхаристии означает также, что Его крестная жертва реально существует в Евхаристии. В этом смысле Лютеранская Церковь признаёт правильным аспект репрезентации относительно жертвы Христа в Евхаристии. Однако лютеранская традиция говорит о наличии жертвы Христовой в Евхаристии, как правило, косвенным образом. «Жертва Христа как бы сокрыта под завесью реального присутствия», — говорит Г. Аулен.

Согласно лютеранскому пониманию, переход жертвы Христовой в действительность относится ко всему евхаристическому действию. Евхаристия должна включать в себя раздачу причащения присутствующему приходу. Во всем акте, и особенно при раздаче и принятии Тела и Крови Христовых, крестные события переходят в действительность. «Тот же Христос, Который однажды дал Тело Свое на Голгофе, теперь преподает Тело Свое в Евхаристии и делает нас современниками Своей крестной смерти».

Актуальность и переход в действительность жертвы Христовой в Евхаристии, согласно лютеранскому пониманию, являются по своему характеру моментными, происходящими во время таинства — «здесь и сейчас». Присутствие Христа в Евхаристии — это не присутствие вообще, а ввиду характера Евхаристии оно предусматривает присутствие и участие в евхаристическом действии собравшегося прихода. Такое понимание связано с лютеранским отношением к римско-католическому учению о пресуществлении, согласно которому хлеб и вино при освящении (consecratio) изменяются по своему существу в Тело и Кровь Христовы. Изменение касается существа (substantia) хлеба и вина, в то время как их видимые свойства: вид, вкус, запах (species) остаются неизменными.

Лютеранская Церковь безусловно придерживается присутствия Христа в Евхаристии. «Учение о причащении есть то, что в Евхаристии действительное Тело и действительная Кровь Христовы действительно присутствуют, раздаются и принимаются в виде хлеба и вина». Это Апология объясняет следующим образом: «В причащении Тело и Кровь Христовы действительно и существенно (vere et substantialiter) присутствуют и с хлебом и вином действительно раздаются принимающим таинство». Но на вопрос: как это происходит? — в лютеранской традиции отказываются отвечать, так как действительное присутствие Христа в Евхаристии — необъяснимое таинство. Это лютеранское понимание, употребляя схоластический термин, иногда называют учением о «консубстанции» (сущность хлеба и вина сохраняется при действительном присутствии Тела и Крови Христовых в Евхаристии), однако большинство лютеранских богословов отвергает это наименование, отказываясь от спекулятивного рассуждения о способе осуществления реального присутствия. Хлеб в Евхаристии — это Тело Христово, не перестающее оставаться хлебом, и вино — это Кровь Христова, не перестающая оставаться вином.

Отказ от учения транссубстанции находится в последовательной связи с тем, что запрещается служение веществам таинства и что действительное присутствие Христа не продолжается вне таинства. «Но Самому Христу, истинному Богу и Человеку, Который в Евхаристии при ее правильном совершении (in legitimo nimirum eius usu) действительно и существенно (vere et substantialiter) присутствует, в духе и истине следует поклоняться (adorari debeat) на всяком месте, но особенно там, где собирается церковный приход».

Здесь следует отметить, ссылаясь на приведенную цитату (in legitimo nimirum eius usu), что правильное совершение Евхаристии, согласно символическим книгам, требует наличия церковной должности. Более подробное рассмотрение этого вопроса не уместится в рамках настоящего доклада.

Наряду с аспектами воспоминания и актуализации присутствие крестной жертвы Христа в Евхаристии часто изображается как раздача плодов этой жертвы нуждающимся в них людям (applicatio). Лютеранский катехизис прежде всего делает акцент на оставлении грехов, принятие которого является сердцевиной лютеранского евхаристического благочестия. Ответ на вопрос: какая же польза от причащения? — гласит: «Это нам раскрывают слова «за вас ломимое» и «за вас изливаемая во оставление грехов», и именно этими словами в этом таинстве нам преподается оставление грехов, жизнь и блаженство, так как где оставление грехов, там и жизнь и блаженство». Этому способствует не только питие и ядение, но и слово Христово. Предпосылкой для достойного принятия благодати Божией и таинства является вера. Но при этом о вере говорится не как о человеческом акте, а как бы о сопутствующем элементе принятия дара Божия. Вера способствует принятию Тела и Крови Христовых во спасение, а принятие Тела и Крови Христовых в свою очередь вызывает веру и усвояет причащающимся плоды жертвенной смерти Христа. «Таинство дано нам, как пища для ежедневного вкушения, чтобы вера оживилась и усилилась, чтобы она не иссякла в такой борьбе, а все более укреплялась», — говорит Лютер в Большом катехизисе. Таким образом, вера является и предпосылкой, и плодом причащения

Попытки найти общую основу

Остается еще самый трудный вопрос в дискуссии о жертвенном характере Евхаристии: возможно ли, исходя из лютеранской традиции, говорить об Евхаристии как о церковной жертве?

При исследовании аспекта жертвы в Евхаристии обращают внимание на проповедь Лютера в 1519 г. (Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften), которая иногда характеризуется как Песнь песней в честь Евхаристии. «Вряд ли когда-либо таинственная мистерия общения получила такое блестящее описание, как в этом совсем небольшом произведении», — говорит о ней И. Брилиот. Известно, что в разные эпохи реформации Лютер обращал внимание на разные аспекты Евхаристии. Сначала, критикуя (именно в указанной проповеди) частные мессы, служившиеся без присутствия прихода, а также служение хостии без причащения, он подчеркивал общение как основной аспект Евхаристии. Позднее Лютер отмечал значение прощения как плода жертвы Христовой, ставя его в противоположность мессе-жертве. Восставая против мистиков (Schwarmgeister), Лютер взял за основу своего евхаристического богословия учение о реальном презенсе Христа в благословенном хлебе и вине.

В евхаристической проповеди 1519 г. Лютер заявляет, что Евхаристия — это прежде всего приобщение Христу. Принимающий причащение причисляется к святым и становится членом духовного тела Христова. Причащение является знаком этого причисления. Знак (signum) здесь, так же как и в символических книгах, не означает только символический образ, а является действенным знаком, который дает то, что обещает. Однако Лютер в своей проповеди не рассматривает соотношение между крестной жертвой Христа и Евхаристией.

В своей первой статье, касающейся Евхаристии и направленной против Рима (Sermon von dem Neuen Testament, d. i. von der heiligen Messe) (1520 г.), Лютер противопоставляет жертву и Завет. Евхаристия не является приносимой Богу жертвой, а Божиим даром для нас. Однако Лютер не целиком отказывается от мысли о жертве. Сказав, что мы не имеем ничего, что могли бы принести Богу в жертву, Лютер говорит далее о пожертвовании своей жизни в послушании, а также о жертве благодарения и хваления. «Эту жертву молитвы, прославления и благодарения мы приносим Богу не сами от себя лично. А мы должны предоставить нашу жертву Христу и дать Ему принести нашу жертву, как и учит апостол Павел в 13-й главе Послания к Евреям: «Итак, будем чрез Него непрестанно приносить Богу жертву хвалы, то есть плод уст, прославляющих имя Его» (13, 15). Поэтому он также и Священник, как и говорится в 109-м псалме: «Ты Священник, вовек по чину Мелхиседека» (109, 4), так как Он молится за нас на небесах. Он принимает наши молитвы и жертвы и через Себя, как истинный Священник, делает их благоприятными Богу. Опять-таки святой Павел поучает в Послании к Евреям: «Христос вошел... в самое небо, чтобы предстать ныне за нас пред лице Божие» (9, 24), и в Послании к Римлянам: «Христос Иисус умер, но и воскрес: Он и одесную Бога, Он и ходатайствует за нас» (8, 34). Эти слова поучают нас, что не мы приносим Христа в жертву, а Он приносит нас в жертву. Поэтому допустимо и целесообразно называть мессу жертвой; и это не из-за нее самой, а потому, что мы приносим себя в жертву со Христом. Это значит, что мы полагаемся на Христа, твердо веря Его завету, и предстаем перед Богом с нашими молитвами, благодарениями и жертвами не иначе как только через Христа и Его посредничество».

Здесь Лютер явно соприкасается с понятиями древней Церкви о Евхаристии как жертве. Присоединяясь к единой жертве Христовой, Церковь — Его Тело — жертвует себя Богу. Лютер, однако, не стал развивать этих мыслей. И. Брилиот считает, что следствием этого явилось обеднение лютеранского евхаристического богословия.

В богословских собеседованиях по вопросам Евхаристии между лютеранами и католиками Америки обращалось внимание на то, что католические толкования аспекта евхаристической жертвы в последнее время обнаруживают заметное сближение между этими Церквами в понимании значения Евхаристии.

Излагая учение Тридентского Собора о мессе как видимой жертве, римско-католический профессор Дж. Маккю спрашивает: что мы имеем в виду, говоря о Евхаристии, и в каком смысле мы жертвуем Богу Его Самого, Который уже пожертвовал Себя Богу за нас во спасение и во оставление грехов?

Единократная жертва Христа означает то, что Он жертвует Свою жизнь за людей, будучи покорным Отцу, и устанавливает окончательный завет между Богом и людьми. Через крещение на жизнь христианина начинает действовать жертва Христа на Голгофе. Принеся Себя в жертву Отцу, Христос принес Ему и Церковь, которая есть Его Тело. Как член этого Тела, христианин причастен жертве Нового Завета. Когда Христос предает Себя Отцу в послушании, Он делает это для того, чтобы люди могли в послушании и любви посвятить себя Богу.

Нельзя не отметить, насколько близко это евхаристическое толкование к ранним высказываниям Лютера о Евхаристии.

Маккю продолжает: «Единая Голгофская жертва создает основы для существования христианского общества. Акт веры, в котором это общество при евхаристическом воспоминании Голгофской жертвы исповедует и принимает то, что за него и для

него сделано на Голгофе, уже сам по себе является жертвой. Это значит то, что мы принимаем плоды Голгофы в акте, в котором мы соглашаемся сами на Голгофу, принося себя вместе со Христом Отцу. Акт веры христианского общества при участии в Евхаристии имеет структуру жертвы.

Лютеранин не может не заметить, насколько явно эти мысли, истолковывающие евхаристическую жертву как согласие по вере, приближаются к лютеранской точке зрения, согласно которой Евхаристия — это видимое Слово (Verbum visibile). При этом структура евхаристической жертвы будет означать, что дело благодати Божией — крестная жертва Христа — каждый раз при совершении Евхаристии видимым образом становится достоянием людей и застает их в фактической жизненной ситуации.

Г. Аулен отвечает на наш вопрос следующим образом: «Когда Новый Завет использует слово «жертва» в разных местах, например, когда говорится о жертве хваления или молитвы или когда апостол Павел говорит, что мы должны принести тела наши в живую, святую и непорочную жертву Богу, то всегда речь идет о жертве, которая находится на совсем ином уровне и которая имеет совсем иное содержание, чем та жертва, которую Христос единожды принес за всех».

Этот ответ всё же нельзя считать полностью удовлетворительным, так как всякая благоугодная Богу жертва — как единократная жертва Христа на Голгофе, так и жертвы молитвы, хваления и всей жизни, которые приносят Богу Его Церковь и ее члены, — является, с другой стороны, единым целым. В конце концов речь идет о мистерии Христа, в которой участвуют все присные Ему.

Жертва хваления, или Евхаристия, и жертва искупления должны быть отделены друг от друга, но они принадлежат к одной и той же жертве.

Будет ли найдена общая основа?

Критика, направленная реформацией против римско-католического учения о жертве-мессе, подчеркивала одну мысль: Евхаристия не есть наша дань Богу, она есть дар Божий, в котором крестная жертва Христа становится действительной в современности и приносит верующим спасение. Классическое лютеранское учение о Евхаристии получило свою окончательную форму в условиях борьбы. Лютер, правда, признавал, что и у Церкви, руководимой папой, было Евангелие, но именно в учении о мессе-жертве и в соответствующей этому учению практике Евангелие упразднялось или сокрывалось. Лютеранская Церковь унаследовала от реформации основную мысль, согласно которой Евхаристия сообщает верующим дар Божий — оставление грехов, жизнь и блаженство в качестве плодов крестной жертвы Христа. Но вместе с тем лютеранство унаследовало от реформации и определенную сдержанность, которая не позволяет ему говорить о Евхаристии как о жертве.

В экуменическом диалоге следует искать новые постановки вопроса, которые вывели бы из тупика древних разногласий относительно учения о сущности Евхаристии. В Римско-Католической Церкви после Второго Ватиканского Собора идет процесс переоценки и нового толкования евхаристического богословия, в том числе и аспекта жертвы. Это сделало возможной плодотворную дискуссию между лютеранами и римскими католиками. В свете этого богословский диалог между православными и лютеранами о сущности Евхаристии может в настоящей ситуации способствовать более глубокому раскрытию и пониманию Евхаристии во всем христианстве.

Профессор А. Т. НИКОЛАЙНЕН (Хельсинки)

ЕВХАРИСТИЯ В СВЕТЕ ИССЛЕДОВАНИЙ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ НОВОГО ЗАВЕТА

В Священном Писании Нового Завета говорится об установлении Евхаристии, или Трапезы Господней, четырежды (1 Кор. 11, 23—25; Мр. 14, 22—25; Мф. 26, 26—28 и Лк. 22, 19—20). Кроме того, в Евангелии от Иоанна дается пояснение слов Спасителя на Его последней трапезе (Ин. 6, 51, 53—56). В Послании к Евреям также имеется существенное дополнение к новозаветному евхаристическому богословию.

По этим данным мы можем проследить появление и древнее развитие святой Евхаристии, начиная от исторического страдания Спасителя (начало 30-х гг.) до появления Евангелия от Иоанна (90-е гг.). Сравнение евангельских повествований показывает, что в древней Церкви существовало две традиции в понимании слов Христа на Тайной Вечери: с одной стороны, запечатленная Марком и Матфеем, с другой стороны, — Павлом и Лукой. Расхождения этих традиций, однако, не настолько велики, чтобы мешать нам говорить об едином новозаветном учении об Евхаристии. В этом учении мы можем отметить четыре пункта.

1. Эсхатологическая торжественная трапеза. Трапеза Христа с Его учениками «в ночь, в нюже предаяшеся», необходимо связывать с проповеданным Христом Царством Небесным независимо от того, была ли эта трапеза собственно еврейской пасхой или же просто торжественной вечерей (kiddush). Все трапезы Христа на земле были предвкушением Царства Небесного (Vorweggabe der Vollendung, J. Jeremias), точно так же и последняя Его трапеза предвозвещала будущее спасение: «Аминь глаголю вам, яко ктому не имам пити от плода лознаго, до дне того, егда е пию ново во Царствии Божии» (Мр. 14, 25).

Этот первый — эсхатологический — аспект Евхаристии сохранился до нашего времени. От каждого совершения Евхаристии Господней ведет прямая нить к ликующей трапезе Царства Божия. Каждая Евхаристия в некотором смысле является «предпоследней», так как следующая уже может быть полным торжеством в Царстве Божием. Отсюда для Евхаристии характерны ожидание, надежда, радость и благодарение, хотя сосредоточение и делается на таинстве смерти Христа. Уже само название «Евхаристия» (которым пользовались автор «Дидахи», а также Игнатий Антиохийский и Иустин Мученик) очень четко определяет ее содержание в первохристианском смысле. Следует также отметить, что Христос произнес Свои установительные слова о хлебе и вине при торжественных молитвах благодарения (εὐλογήσας, εὐχαριστήσας).

Эсхатологически определяет Евхаристию и апостол Павел. Если прообразами Евхаристии являются «брашно духовное» и «пиво духовное» (1 Кор. 10, 3—4), преподанные Моисеем Израилю в пустыне, то каждая Трапеза Господня устремлена к Его пришествию: «Елижды бо аще ясте хлеб сей, и чашу сию пиете, смерть Господню возвещаете, дондеже убо приидет» (1 Кор. 11, 26). Эсхатологический акцент Павла нов в том смысле, что он определяет и характеризует таинством само время между Христовым воскресением и Его вторым пришествием, т. е. время существования Церкви (так по Х. Концельману). Это, однако, отнюдь не значит, что, по апостолу Павлу, Евхаристия не приносит дары будущей славы в этот временный мир.

Новейшее исследование отвергает теорию (Х. Литцмана), согласно которой первоначально существовало якобы два типа Евхаристии: первый — как продолжение повседневных трапез Христа с учениками, а второй — как трапеза воспоминания Его смерти. О первом типе, который якобы имел название «преломление хлеба», повествует апостол Лука, рассказывая о каждодневных торжественных трапезах в ранней Иерусалимской Церкви (Деян. 2, 46), а о втором типе первым рассказал апостол Павел в своем первом Послании к Коринфянам (гл. 10 и 11). На самом же деле существовала только единая Трапеза Господня, которая с самого начала возвещала смерть Иисусову. Но к этой трапезе воспоминания смерти также с самого начала присоединялись эсхатологическая радость и ожидание.

2. Трапеза Нового Завета. Когда Христос, согласно всем писателям Нового Завета, на Своей последней (пасхальной) трапезе отождествил хлеб со Своим Телом, а вино — с Кровью, пролитой при Своей смерти, Он в общем не высказал ничего неожиданного, а только последовательно продолжил Свое основное благовествование о том, что Царствие Божие придет и будет пребывать в Его Лице. Он объявил Себя посредником спасения. Христос считал Свое страдание неотъемлемой частью данной Ему от Бога миссии, и в этом состоит историческая суть новозаветных повествований об Евхаристии (В. Г. Кюммель). В эти древнейшие евхаристические повествования входит и благовестие о Новом Завете в Крови Христовой. Несколько разновидные высказывания апостолов Марка и Павла («сия есть Кровь Моя Новаго Завета» — Мр. 14, 24 — и «сия чаша Новый Завет есть в Моей Крови» — 1 Кор. 11, 25) лишь подтверждают друг друга, так как оба текста по отношению друг к другу самостоятельны. В ветхозаветные времена завет являлся соглашением между двумя сторонами, не равными по чести и силе, — между Богом и грешным народом. Новый Завет был ожидаем в начале времени спасения (Иер. 31, 31). Этот евхаристический термин стал впоследствии применяться ко всему христианскому учению о спасении (2 Кор. 3, 6) и, наконец, к новому своду Священного Писания. Новый Завет является центральным понятием в Послании к Евреям. Так, по определению апостола Павла, Иисус «лучшаго Завета есть ходатай» (Евр. 8, 6). Говоря о Крови Нового Завета (Евр. 10, 16—25), апостол вполне сознательно подразумевает Евхаристию.

3. Жертва Христа. Согласно всем евхаристическим текстам Нового Завета, слова и действия Христа на Тайной Вечери следует понимать в том смысле, что Христос приносит Себя в жертву. Однако в разных традициях и текстах форма этой жертвы меняется. Согласно традиции, которую представляют апостолы Павел и Лука, Христос говорил о хлебе, что это — Его Тело, которое дается «за вы» (ὑπὲρ ὑμῶν — 1 Кор. 11, 24; Лк. 22, 19). Согласно традиции, исходящей от апостолов Марка и Матфея, Христос говорил о чаше, что она есть Его Кровь и Кровь Завета, которая изливается «за многи» (ὑπὲρ πολλῶν — Мр. 14, 24; περὶ πολλῶν — Мф 26, 28). Исследователи расходятся во мнениях о том, какая из этих двух традиций более древняя и в какой форме мысль о жертве первоначально выражалась в Евхаристии. Высказывалось и такое предположение, что Христос Сам говорил лишь

о явлении Нового Завета через Его Кровь, т. е. через Его смерть, и что ранняя Церковь сделала шаг вперед, истолковав в свете Священного Писания Ветхого Завета, особенно книги пророка Исаии (гл. 53), жертву смерти Христа в смысле «за многи». Даже благовестие апостола Павла о том, что Христос умер «грех ради наших» (ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν — I Кор. 15, 3), зиждется на понимании этого вопроса ранней Церковью. Во всяком случае бесспорно, что после Воскресения Христова в истории Церкви не было даже короткой эпохи, когда крестной смерти Христа не придавалось бы спасительное значение (так формулирует вопрос Р. Х. Фуллер). Совершенно очевидно, что Христос Сам впервые проповедал о спасительном значении Своей смерти (В. Г. Кюммель) и что установление Евхаристии непосредственно связано с делом всей Его жизни. Слова 6-й главы Евангелия от Иоанна (в котором хотя ничего и не говорится об установлении таинства Евхаристии): «Хлеб, егоже Аз дам, плоть Моя есть (ἡ σάρξ μού), юже Аз дам за живот мира» (6, 51) — показывают, что в четвертом Евангелии аспект жертвы является центральной евхаристической мыслью.

Итак, является ли учение Священного Писания Нового Завета единым в изъяснении жертвы Христовой или же в Новом Завете высказаны лишь отдельные мысли о жертвенном характере Евхаристии?

Тексты Нового Завета о жертве следует понимать в свете понимания жертвы в Ветхом Завете. Существует в основном три ветхозаветных прообраза.

I. Центром всей совокупности жертв Ветхого Завета была искупительная жертва великого дня очищения, и, следовательно, слова Христа на Тайной Вечери можно понимать в том смысле, что Его смерть является раз и навсегда искупительной жертвой. Такое толкование следует отнести прежде всего к евхаристическим повествованиям апостолов Павла и Луки, согласно которым Христос сказал — и на Евхаристии до сих пор продолжает говорить — о хлебе: «еже за вы даемо». Точно так же следует понимать и слова апостола Иоанна: «Хлеб, егоже Аз дам, плоть Моя есть, юже Аз дам за живот мира». Так как смерть Христова была искупительной жертвой за грехи, то и Евхаристия сообщает прощение грехов. Хотя в тексте апостола Павла говорится о верующих, а в тексте апостола Иоанна говорится о мире, принципиальной разницы между этими текстами нет: и апостол Павел говорит именно о примирении мира, когда Бог был во Христе (2 Кор. 5, 18—19), и апостол Иоанн сравнивает эти понятия, говоря о Христе как умилостивлении за грехи всего мира (1 Ин. 2, 2). Великий Пяток был великим днем очищения. Так толкует смерть Христову в первую очередь Послание к Евреям: Христос не много раз входил во святая святых, т. е. на небо, а единожды принес Себя в жертву, чтобы очистить грехи многих (9, 24—28). То, что писатель Послания имел здесь в виду именно Евхаристию, обнаруживается из 10-го стиха 10-й главы: «...О ней же воле освящени есмы принесением Тела (διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος) Иисус Христова единою».

II. Вторым ветхозаветным прообразом, бесспорно, является свидетельство 53-й главы книги пророка Исаии о жертве, приносимой за других. Когда апостолы Марк и Матфей приводят слова Христа о чаше с вином: «сия есть Кровь Моя... за многи изливаемая», они сознательно сопоставляют эти слова со словами пророка Исаии, который говорит: «Предана бысть на смерть душа Его... и Той грехи многих вознесе» (Ис. 53, 12). О том, что речь идет о жертве, приносимой за других, свидетельствуют многократно цитированные слова: «Той же язвен бысть за грехи наша, и мучен бысть за беззакония наша» (Ис. 53, 5). Когда евхаристические тексты Евангелий от Марка и от Матфея в согласии с 53-й главой книги пророка Исаии говорят о жертве, принесенной за многих, это подтверждает универсальный характер жертвы Иисуса, принесенной за других. Под «многими» (rabbîm) подразумеваются все, а особенно язычники (J. Jeremias). По мнению раввинов и иудейских книжников времен Христа, за грехи язычников не было совершено искупление (Mekhilta; срав. Исх. 21, 30). Однако раннехристианская Церковь придерживалась иного мнения. В каждой своей Евхаристии она возвещала, что Христос пострадал за многих, т. е. также и за язычников. Если мысль о жертве можно было связать с хлебом, то с Кровью эта мысль связана совершенно очевидно. Когда при исследовании Священного Писания Нового Завета спрашивается, как появилось «богословие Крови», которое встречается в Посланиях апостола Павла, особенно в Посланиях к Ефесянам и Евреям, а также в первом Послании апостола Петра, в Евангелии от Иоанна, в его первом Соборном Послании и Откровении, следует констатировать, что отождествление вина и Крови, высказанное Христом на Тайной Вечери жертвенным языком Ветхого Завета, в достаточной мере объясняет это.

III. Третий ветхозаветный прообраз Евхаристии — это жертва, подтверждающая Завет. «Взем же Моисей кровь, окропи люди, и рече: се кровь Завета, егоже завеща Господь к вам о всех словесех сих» (Исх. 24, 8). Согласно всем четырем упомянутым евхаристическим повествованиям, Христос говорил о Завете в Своей молитве благодарения о чаше вина. Все четыре повествования предусматривают существование мысли «о крови Завета», однако так, что апостолы Марк и Матфей прямо говорят о крови Завета, которая изливается во оставление грехов (Мф. 26, 26), а апостолы Павел и Лука сохраняют слово «чаша» в выражении: «сия чаша Новый Завет есть в Моей Крови». У первых завет является определением крови, а у вторых кровь точнее определяет завет — Новый Завет.

Появление Нового Завета, о котором пророк Иеремия предсказал, что Бог заключит его с домом Израилевым и домом Иудиным (Иер. 31, 31), предносилось взору иудеев времен Христа. Община кумранских отшельников, например, верила, что она является церковью Нового Завета; так что не удивительно, если и первые христиане относили себя к новозаветной Церкви. Естественно также и то, что Христос на Тайной Вечери — и независимо от того, была ли эта Вечеря иудейской пасхальной вечерей или нет — заявил о вступлении в силу Нового Завета с момента Его крестной смерти. Общее в богословском аспекте всех книг Священного Писания Нового Завета есть во всяком случае то, что Христос Сам является жертвой Завета. Он был тем эсхатологическим пасхальным Агнцем, который был принесен в жертву за нас (1 Кор. 5, 7), Агнцем Божиим, Который вземлет грехи мира (Ин. 1, 29), Агнцем закланным (Откр. 5, 12), Ходатаем Завета лучшего (Евр. 8, 6; 9, 15), Ходатаем Завета Нового, Кровь Которого говорит лучше, чем кровь Авелева (Евр. 12, 24). Сама центральная мысль Послания к Евреям (7, 11—12; 8, 13) — упразднение Ветхого Завета с его священством и установление Нового Завета и нового, по чину Мелхиседекову, священства через первосвященническую жертву Христову — несомненно основана на словах и действиях Христа на Его последней, Тайной Вечери, на Евхаристии. Даже слова Ветхого Завета, приведенные в Послании к Евреям (9, 20), — «сия кровь завета, егоже завеща вам Бог» — это как будто выдержка из первохристианской литургии.

4. Трапеза общения. Хотя мысль о жертве и является центральной во всех евхаристических традициях Священного Писания Нового Завета, однако мысль об общении (κοινωνία) со Христом следует тоже отметить как изначальный подлинный новозаветный фактор в Евхаристии. В этом отношении решающими следует считать слова апостола Павла: «Чаша благословения, юже благословляем, не общение ли Крове Христовы есть? Хлеб, егоже ломим, не общение ли Тела Христова есть? Яко един хлеб, едино тело есмы мнози; вси бо от единаго тела причащаемся» (1 Кор. 10, 16—17). Основные выражения здесь — κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ и κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ — получают у разных исследователей главным образом два толкования: согласно первому, речь тут идет об общении (Gemeinschaft) с воскресшим из мертвых Христом; согласно второму, речь идет о причащении (Teilhabe) Даров Тела и Крови Христовых. Я же согласен с немецким исследователем Х. Концельманом в том, что такое противопоставление является лишь внешним. Апостол Павел хотел сказать, что, участвуя в Трапезе Господней, мы причащаемся Крови Христовой, т. е. приобщаемся Его искупительной смерти. Это можно сказать как о хлебе, так и о чаше. Когда мы на Трапезе Господней принимаем хлеб, нам преподается Христос, так как апостол Павел одинаково отождествляет хлеб и Тело Христово, а также чашу благословения и Кровь Христову. Это отождествление решает также вопрос в споре между реформаторами (между Лютером, Цвингли и Кальвином) о том, означают ли (т. е. изображают ли) только хлеб и вино Тело и Кровь Христовы или же они суть Тело и Кровь Христовы. Хотя в родном языке Христа глагола «быть» и не требовалось, первоначально же речь шла об отождествлении, идентификации. В то время вопрос об изменении веществ таинства казался ненужным. Для апостола Павла и для всей ранней Церкви было достаточным то, что участие в Трапезе Господней считалось отличным от обычных трапез (1 Кор. 11, 27—29), что Трапеза Господня являлась таинством, через которое подавалось общение с Телом Христовым и приобщение Ему.

Тут уже апостол Павел пошел дальше существовавших первохристианских традиций и впервые дал учение о сообществе верующих, или Церкви, как о Теле Христовом. Таинственное приобщение Христу делает нас Телом Христовым. Апостол Павел говорит: «Яко един хлеб, едино Тело есмы мнози». Соединение мыслей о Церкви и об Евхаристии было богословским вдохновением апостола Павла. Насколько я понимаю, Православная и Римско-Католическая Церкви придают этой стороне учения апостола Павла большее значение, чем Лютеранская Церковь.

Однако учение апостола Павла о Церкви не противоречит высказываниям Христа на Тайной Вечери — на первой христианской Евхаристии. Соединяя хлеб со Своим Телом (по-еврейски — bâsar, по-арамейски — bisrâ), а потом чашу вина со Своей Кровью (по-еврейски — dâm, по-арамейски — demâ), Христос установил постоянную связь между Собой и Своими учениками, а также верующими в Него. Трапеза уже сама по себе является средством общения, коммуниона. Новейшее исследование в области Священного Писания Нового Завета обнаружило, что слова Христа при благословении хлеба и при благословении чаши не следовали непосредственно друг за другом и не были детально соответственными, а относились к двум разным актам, которые постепенно сближались друг с другом. На агапах хлеб и вино также разделялись при раздаче, и даже тогда, когда акты раздачи хлеба и вина были перенесены на конец трапезы-агапы, не было стремления к их полному объединению. Так, в евхаристическом повествовании апостола Павла (1 Кор. 11, 23—25) хлеб соответствует не вину, а чаше и Тело соответствует не Крови, а Новому Завету. Соответствие не точное, хотя, конечно же, чаша была чашей вина, а Новый Завет — «в Моей Крови». Это интересно отметить постольку, поскольку здесь делается очевидным, что апостол Павел и ранняя Церковь вообще не ставили акцента на веществе

таинства, а говорили о трапезе в целом. Все должно было твориться в воспоминание смерти Христа. Тайной Вечери следовало приобщаться вновь и вновь.

О том, в какую сторону пошло развитие позже и даже еще в эпоху написания книг Священного Писания Нового Завета, наглядно свидетельствует евхаристический текст из Евангелия от Иоанна (Ин. 6, 51—58). После того, как Иисус, согласно апостолу Иоанну, отождествил хлеб и Свою Плоть, данную «за живот мира» (6, 51), и прямо сказал о вкушении Плоти и Крови Сына Человеческого (6, 53—56), полное соответствие хлеба и вина, с одной стороны, и Плоти и Крови, с другой, получило убедительное подтверждение. Ведь, по учению Священного Писания, человек есть целокупность плоти и крови (Мф. 16, 17; 1 Кор. 15, 50), поэтому при таинственном упоминании о хлебе вместо «тела» (σῶμα) говорилось о «плоти» (σάρξ). Эти слова Евангелия от Иоанна (которые Р. Бультман считает вставкой церковно настроенного редактора в менее православный первоначальный текст Евангелия) во всяком случае указали путь к более высокой оценке вещества таинства, вплоть до мысли Игнатия Антиохийского, что Евхаристия является лекарством бессмертия (φάρμακον ἀθανασίας): «Ядый Мою Плоть и пияй Мою Кровь, имать живот вечный, и Аз воскрешу его в последний день. Якоже посла Мя живый Отец, и Аз живу Отца ради; и ядый Мя, и той жив будет Мене ради, ...жив будет во веки» (6, 54, 57, 58).

И наконец, отвечая на вопрос: почему Церковь первых времен, которую описывает Священное Писание Нового Завета, так единодушно и непрестанно совершала последнюю Вечерю Иисуса — Трапезу Господню? — мы одновременно подытожим вышеприведенное следующим образом.

Согласно Священному Писанию Нового Завета, святое крещение является дверью в новозаветную Церковь, а Евхаристия — Трапезой Нового Завета, которая помогала первым христианам исполнять вновь заключенный Завет с Богом. Поэтому мысль о жертве в понимании Евхаристии была весьма важной в том отношении, что она содержала саму суть евангельского повествования — благовестие о значении искупительной и спасительной смерти Христовой за нас. Евхаристия очень существенно и наглядно выражала и прочие аспекты первохристианской харизмы, например, значение Воскресения Христова и второго Его пришествия. Для евхаристического учения Нового Завета характерна именно христоцентричность. Святое таинство Евхаристии дало повод апостолу Павлу для развития его важного учения о Церкви как Теле Христовом, учения, которое, по нашему лютеранскому пониманию, вполне согласно с другим, еще более важным учением апостола Павла — учением об оправдании.

РЕЗЮМЕ ПО ТЕМЕ «СПРАВЕДЛИВОСТЬ И НАСИЛИЕ»

Во исполнение решения делегаций Русской Православной Церкви и Евангелическо-Лютеранской Церкви Финляндии, принятого на первой богословской встрече в «Синаппи» (г. Турку, Финляндия) 19—22 марта 1970 года, о желательности совместного обсуждения богословами обеих Церквей темы «Справедливость и насилие» на настоящем собеседовании его участниками по этой теме были представлены три доклада.

В результате обсуждения этих докладов участники собеседования единодушно пришли к следующим выводам.

1. Господь создал человечество единым и искупил его в Сыне Своем Иисусе Христе. Когда Сын Божий стал Человеком, Он взял на Себя грех и скорби мира. Следуя Господу Иисусу Христу, Церковь сострадает миру, но также сопричастует надежде, которая открылась с Воплощением Иисуса Христа и с Его искупительным актом.

2. Свидетельство Церквей о мире и справедливости основывается на этом акте Божием. И христиане призваны совместно быть миротворцами. Эта воля Господа является исходным моментом того свидетельства, которое Церкви несут миру. Эту задачу Церкви в состоянии выполнить только в том случае, если они будут верны Пославшему их и будут черпать содержание своего свидетельства из Его благой вести.

3. Церкви свидетельствуют о воле Господа миру людей, который поражен грехом. Это означает, что они должны постоянно вопрошать об истинном содержании мира и справедливости и каким образом они могут это осуществлять. При этом они не должны удовлетворяться результатами, какие они имели в прошлом в деле созидания мира и справедливости, но постоянно изыскивать новые возможности в союзе с теми, которые стремятся к тем же целям.

В условиях атомного века, когда ограниченная война может перерасти в мировую термоядерную, как никогда прежде на христианах и на Церквах лежит от-

ветственность делать всё возможное для предотвращения международных конфликтов и для укрепления мира между народами.

4. Когда христиане несут свое свидетельство о Господе — Начальнике мира, они не должны при этом забывать о своей молитве о мире и о жертвах насилия. Они хотят творить покаяние за грехи свои и своих соплеменников. Только в таком случае они могут быть строителями мира на земле.

5. При этом Церкви убеждены, что нельзя добиться прочного мира с помощью насилия или угрозы в применении насилия. Мир на земле требует, чтобы была осуществлена справедливость, но, как христиане, мы убеждены в том, что мир на земле не может быть полным без братского единения всех людей и народов.

6. В своей проповеди Церкви должны подчеркивать мир и справедливость. При этом не следует забывать, что люди несут совместную ответственность за сохранение человечества и за правильное пользование природой, которую им дал Господь. Структуры общества должны строиться таким образом, чтобы они способствовали сотрудничеству людей. Дискриминация людей по расовой, религиозной и национальной принадлежности, полу не может быть оправдана. Все народы должны получить возможность избирать свои собственные формы существования, жить в сотрудничестве с другими народами.

7. Христианская любовь требует от христианина деятельного участия в созидании справедливости в обществе, нации, государстве, в международных отношениях. Отсюда проистекает необходимость для христианина активного участия в преодолении таких, например, форм несправедливости, как агрессивные войны, колониализм, апартеид, экономическая эксплуатация, социальное и политическое бесправие.

8. Участники собеседования особенно подчеркнули значение разоружения, а также важность скорейшего проведения конференции по европейской безопасности, которую правительство Финляндии предложило провести в Хельсинки. Эта конференция несомненно способствовала бы поддержанию стремлений народов к справедливости.

9. Не может быть прочного мира в обществе там, где выдвигаются препятствия для достойной человека жизни. Поэтому послушание христиан своим властям имеет свои пределы. Нельзя построить прочный мир на основе империалистических интересов.

10. Участники собеседования считают необходимым, чтобы в будущих контактах продолжалось рассмотрение этой группы вопросов.

От имени делегации
Русской Православной Церкви

Филарет,
архиепископ Дмитровский

От имени делегации Евангелическо-
Лютеранской Церкви Финляндии

д-р Мартти Симойоки,
Архиепископ Турку и Финляндии

Загорск, Троице-Сергиева Лавра,
16 декабря 1971 года

Доцент А. И. ОСИПОВ (Москва)

СПРАВЕДЛИВОСТЬ И НАСИЛИЕ

Сократ: «... Давай же изберем в наставники то суждение, которое открылось нам сегодня и которое показывает, что этот путь в жизни — наилучший: давай жить и умирать, утверждаясь в справедливости и во всякой иной добродетели. Последуем сами призыву этого наставника и позовем за собой других» [1].

Не так давно экуменический лексикон пополнился еще одним новым термином — «мирология», который означает не просто учение о мире (как определенном состоянии отношений между людьми, в отличие, например, от космологии), но учение богословское, иначе называемое «богословием мира». Богословие это (не будучи новым само по себе, в силу постоянной актуальности в роде человеческом проблемы мира) в настоящий век приобрело значение чрезвычайное как ввиду не-

[1] Платон. Сочинения, т. 1. М., 1968, с. 365.

обычайной сложности международной обстановки, так и ввиду появления в руках современного человека новых колоссальных сил, способных уничтожить всё человечество. Однако, несмотря на множество новых задач и проблем, ставших перед богословием мира, оно по-прежнему своими основными понятиями имеет понятия справедливости и насилия. Сами эти понятия, конечно, касаются весьма различных сторон жизни человека, ввиду чего получают и различные определения, но тем не менее основное их содержание остается неизменным и самотождественным. Основная аксиоматическая оценка содержания их такова: справедливость является добродетелью и одной из причин блага; насилие же может быть справедливым и тогда оно — явление положительное, но оно может быть и несправедливым и в таком случае подлежит осуждению. Другими словами, если справедливость в православном понимании безусловно является добродетелью, то оценка насилия обусловлена его справедливым или несправедливым характером.

Справедливость, будучи понятием о должном, как соответствующем определенному пониманию сущности человека и его неотъемлемых прав, является категорией не только морально-правовой, но и социально-политической, в силу чего формальные определения ее весьма разнообразны и многочисленны. Это же относится и к понятию насилия. Поэтому, чтобы лучше уяснить и уточнить специфику этих понятий и их значение в общественной жизни мира, мы считаем необходимым обратиться к Откровению и истории человеческой мысли и рассмотреть данный вопрос, исходя из пяти следующих состояний человечества:

1) до грехопадения;
2) по грехопадении, в условиях естественной нравственности;
3) в Откровении ветхозаветном;
4) в Откровении новозаветном;
5) в жизни будущего века.

1. Понятие о справедливости, по-видимому, должно было существовать уже в раю, ибо первому человеку дана была заповедь (Быт. 2, 17), и, следовательно, первые люди могли поступить в отношении Бога должным или недолжным, т. е. справедливым или несправедливым, образом. Понятие это носило, конечно, весьма узкий характер, что обусловлено было чистотой и невинностью первых людей и их верностью Богу, что в свою очередь исключало какие-либо отрицательные последствия (например, насилие) в отношениях к не-Богу, т. е. миру.

2. «Терние и волчцы» (Быт. 3, 18), произращенные землею падшего естества человека, показали себя в первую очередь в отношениях межчеловеческих. Каин убивает родного брата (Быт. 4, 8), поправ то святое, что было заложено в его разуме и совести. «И сказал Господь Каину: почему ты огорчился? и отчего поникло лице твое? Если делаешь доброе, то не поднимаешь ли лица? а если не делаешь доброго, то у дверей грех лежит» (Быт. 4, 6—7). Отступление от истины возрастало и расширялось с того времени всё более и более. Однако наряду с этим голос нравственного чувства и разума не переставал свидетельствовать через лучших людей человечеству о Божественном законе и справедливости. Царство насилия слишком очевидно показывало свои плоды, которые были горьки и несли в себе смерть. В мире естественной нравственности постепенно вырабатывалось вполне определенное понятие справедливости. На самой первой стадии жизни человечества — при первобытно-общинном строе — справедливость заключалась в следовании общепринятому порядку, в неуклонном соблюдении уклада жизни отцов (например, греческое δίκη (справедливость) означало первоначально «обычай», «уклад жизни»). Это понимание справедливости носило более негативный смысл, нежели позитивный, ибо оно полагало главное в ненарушении существующих норм и, естественно, требовало наказания в противном случае. Понятие справедливости усложняется и принимает более позитивный характер с выделением отдельных личностей из общины. Справедливость начинает трактоваться как равенство всех и каждого и в использовании жизненных благ, и в правах. Однако нарушение и этого принципа справедливости и установление общественного неравенства повлекло за собой изменение и понятия справедливости. Высказывается идея об относительном характере справедливости. Так, Гераклит утверждал: «У Бога прекрасно всё, и хорошо, и справедливо, люди же одно считают несправедливым, другое — справедливым» [1]. Демокрит же прямо провозглашает: «Наиболее содействует делу справедливости и добродетели тот, кто отдает наибольшие почести самым достойным» [2].

Платон в своем «Государстве» уже жестко делит всё общество на три сословия, исполнение каждым из которых только своих обязанностей называет делом справедливым: «...Заниматься своим делом и не вмешиваться в чужие — это и есть справедливость» [3]. Аристотель говорит о двух видах справедливости — распределительной и уравнительной: «Что касается специальной справедливости..., то один вид ее проявляется в распределении почестей, или денег, или вообще всего того, что может быть разделено между людьми, участвующими в известном обществе (здесь может быть равное или неравное наделение одного перед другим). Другой вид ее проявляется в

[1] Материалисты древней Греции. М., 1955, с. 50.
[2] Там же, с. 159.
[3] Платон. Сочинения, т. 3 (1). М., 1971, с. 224.

уравнении того, что составляет предмет обмена»[1]. Аристотель считает, что справедливость может означать и равенство для равных и неравенство для неравных. К этому он присоединяет еще особый вид справедливости, основанный на принципе пропорциональности: «...Общество держится тем, что каждому воздается пропорционально его деятельности»[2]. В дальнейшем все бóльшую силу приобретает правовой взгляд на справедливость, ибо где можно было найти человечеству лучший критерий для оценки тех или иных поступков, как не в законе. По Гельвецию, «справедливость предполагает установленные законы»[3], следовательно, «до закона не существует несправедливости»[4]. Правовой же точки зрения на справедливость придерживался и Гегель, который утверждал, что конституция, в которой «...разумная воля... доходит до сознания и понимания самой себя», и есть «существующая с п р а в е д л и в о с т ь как действительность с в о б о д ы и развития ее разумных определений»[5]. В марксистском понимании «понятие справедливости всегда имеет исторический характер, обусловлено условиями жизни людей (классов). В переломные эпохи истории понятие справедливости является одной из форм стихийного осознания угнетенными массами объективной исторической необходимости радикального изменения существующих условий... Справедливыми можно назвать общественные отношения людей лишь в том смысле, что они соответствуют исторической необходимости и практической возможности создания условий жизни человека, отвечающих данной исторической эпохе, поскольку это нашло отражение в нравственных отношениях (а также в правовых), регулирующих повседневную деятельность людей»[6].

Можно подвести итог пониманию справедливости в естественном разумении человека. Это понимание — в основном юридическое, и справедливость здесь может быть названа правовой. Она покоится на свойственном всем людям, как подобиям Божиим, внутреннем законе правды, о котором апостол Павел пишет в послании к Римлянам: «Когда язычники, не имеющие закона (богооткровенного.— *А. О.*), по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон. Они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» (2, 14—15). Правовая справедливость отличается весьма существенно от понятия о справедливости первочеловека. Последняя имела свое отношение главным образом к Богу и затем уже к низшим творениям Божиим: «И взял Господь Бог человека, и поселил его в саду Едемском, чтобы в о з д е л ы в а т ь его и х р а н и т ь его» (Быт. 2, 15). Правовая же справедливость в основном и главном касается отношений межчеловеческих. Бог и низшая тварь отступают на второй и третий план или исключаются вообще.

Из юридического понимания справедливости проистекает и соответствующее представление о насилии. Оно является одной из разновидностей несправедливости и как таковая оказывается нарушением установленных з а к о н о м отношений к человеку, группе, обществу со стороны другого человека, группы, общества, государства. Элемент этический здесь приглушен, по меньшей мере он не является решающим при классификации тех или иных насильственных актов.

3. Откровение ветхозаветное дает несколько иное понимание справедливости (и насилия). Отличие его главным образом состоит в том, что оно определяет отношения прежде всего к Богу и затем уже отношения между людьми. Понятие справедливости отождествляется с понятием праведности, под последним разумея полное исполнение закона (Исх., гл. 20—23). Сам же закон был еще далек от совершенства (например, Исх. 21, 20—21: «А если кто ударит раба своего или служанку свою палкою, и они умрут под рукою его, то он должен быть наказан. Но если они день или два дня переживут, то не должно наказывать его; ибо это его серебро»). Жестокие насилия, которые совершались евреями над завоеванными народами, оценивались с точки зрения данного закона как справедливые. Справедливым же было воздавать злом за зло и насилием за насилие. Ветхозаветное понимание справедливости (и насилия), несмотря на указанное отличие, в своей сущности носило характер того же, даже, может быть, еще более резкого юридизма, который в основном присущ и язычеству, не знающему Откровения.

Это понимание — прекрасная иллюстрация того, насколько несовершенен формально правовой принцип в подходе к такой исключительно серьезной жизненной проблеме, как проблема справедливости и насилия. Для решения вопросов жизни мало закона, глубоко недостаточно формулы и формы, ибо «буква убивает» и лишь «дух животворит» (2 Кор. 3, 6).

4. Принципиально новое понимание справедливости (и насилия) принесло учение новозаветное. Хотя Господь Иисус Христос и поставил Свое учение в прямую связь с Откровением ветхозаветным, Он не отождествил их: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф. 5, 17), т. е. «восполнить» (πληρῶσαι от πληρόω — наполняю, восполняю) — то, чего недоставало прежде. В чем же заключается это «исполнение»? — В прямом противопо-

[1] Этика Аристотеля. СПб., 1908, с. 86—87.
[2] Там же, с. 91.
[3] Г е л ь в е ц и й. О человеке. М., 1938, с. 155.
[4] Там же, с. 154.
[5] Г е г е л ь. Сочинения, т. 3. М., 1956, с. 317.
[6] Ст. «Справедливость» в «Философской энциклопедии», т. 5. М., 1970, с. 120.

ставлении нового древнему. «Вы слышали, что сказано древним: «не убивай»; кто же убьет, подлежит суду (Исх. 20, 13). А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду; кто же скажет брату своему: «рака́», подлежит синедриону; а кто скажет: «безумный», подлежит геенне огненной» (Мф. 5, 21—22). «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга» (Ин. 13, 34). Более того, Господь прямо подчеркивает: «...Говорю вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное... Вы слышали, что сказано: «люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего» (Лев. 19, 18). А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас... Ибо, если вы будете любить любящих вас, какая вам награда? Не то же ли делают и мытари?» (Мф. 5, 20, 43—44, 46). Христианство во главу угла понятия справедливости ставит не закон дел, не право, но любовь и совесть («Ибо если сердце наше осуждает нас, то кольми паче Бог») (1 Ин. 3, 20). Справедливо не «око за око и зуб за зуб» (Исх. 21, 24), а ударившему в правую щеку подставить и другую (Мф. 5, 39).

Евангельская справедливость стоит выше формальных установок или предписаний, как и всё евангельское нравоучение, из которого она исходит. И если мы иногда, кажется, и находим таковые, как, например, «не противься злому» (Мф. 5, 39), «не судите» (Мф. 7, 1) и др., то эти заповеди сами по себе не формальны, ибо касаются по существу не слов (например, осуждения), не в н е ш н е г о ф а к т а как такового, но с о с т о я н и я человека, его духовной направленности, которая может выразиться вовне, а иногда может и остаться в глубинах сердца. Христианское понимание справедливости является в н е ю р и д и ч е с к и м; оно лежит в ином измерении, нежели право. Очень интересно в этом отношении утверждение И. Канта о критерии справедливости в связи с правовым, в частности, его пониманием: «Строжайшее право — это величайшая несправедливость... по на пути права этому злу ничем помочь нельзя... потому что справедливость относится только к с у д у с о в е с т и»...[1]

Подобное понимание справедливости дает возможность и определенного представления о насилии с христианской точки зрения. Любое деяние, не основанное на любви, не исходящее из желания блага ближнему, рассматривается в свете Христова учения как греховное, злое. Поэтому и любое насильственное действие, сопряженное с злым намерением, с корыстной целью, носящее в себе дух презрения, ненависти или мести и т. п., является грехом, преступлением. Однако возможны, хотя и значительно реже, действия, которые лишь внешне, по форме представляются насильственными (т. е. злыми), на самом же деле не являются таковыми по существу. Каков характер этих действий? Он вытекает из христианского понимания любви. Христианская любовь к человеку или твари не необходимо предполагает действия лишь приятные, доставляющие удовольствие нашим чувствам, телу, душе. Она иногда, напротив, с необходимостью выражается в действиях неприятных и насильственных по форме. Подобные действия можно с полным основанием назвать справедливым насилием, как совершённым из глубокого понимания и искреннего, по совести, желания блага своему ближнему.

Господь засвидетельствовал справедливость подобных действий Своим примером, изгнав бичом торгующих из храма (Ин. 2, 15). Этот акт насилия, совершённый Им в храме Иерусалимском, показывает, что основной принцип христианской справедливости — любовь — не однозначен в своем выражении вовне, что он глубоко этичен, более того — духовен и не может быть жестко связан ни с какими формальными рамками закона, дел, права.

Если столь отлично от доновозаветных учений христианское понимание справедливости (и насилия) в отношениях межчеловеческих, то уже прямо «парадоксально» оно в отношении к Богу. Поставить примером правильного, т. е. справедливого, отношения к Богу мытаря (Лк. 18, 10—14), оправдать достойную смерти по закону женщину, взятую в прелюбодеянии (Ин. 8, 3—11), наконец, заявить первосвященникам и старейшинам народным: «...Истинно говорю вам, что мытари и блудницы вперед вас идут в Царство Божие» (Мф. 21, 31) — всё это было настолько отлично от привычных представлений о праведности, справедливости пред Богом, что звучало прямым вызовом старому миру с его мертвым законническим взглядом на жизнь, на Самого Бога. Покаяние в христианстве оказывается выше дел и вера — выше праведности по закону.

По отношению к Богу более справедливыми Евангелие называет не архиереев и священников, не богословов (книжников) и фарисеев со всей их грудой мертвых знаний и дел, но мытарей, блудниц и разбойников, приносящих Христу лишь: «Боже! будь милостив ко мне грешнику!» (Лк. 18, 13). Как непохоже всё это на законническую праведность — справедливость иудеев и язычников!

5. Христианское понимание справедливости мы считаем нормой человеческих взаимоотношений в этом мире «прелюбодейном и грешном» (Мр. 8, 38), однако сам идеал отношений как между людьми, так и к Богу должен представляться в ином свете. Второе пришествие Господа Иисуса Христа возвестит начало новой жизни,

[1] И. К а н т. Сочинения, т. 4, ч. 2. М., 1965, с. 144.

вечной, в Царстве Божием, где «новое небо и новая земля» (Откр. 21, 1). Это будет Царство Христово, где все понятия справедливости упразднятся, ибо совершенная любовь будет единственным и окончательным принципом жизни в Боге.

Рассмотрение понимания справедливости (и насилия) в подобном плане дает возможность более конкретного осознания специфики христианского взгляда на этот вопрос и помогает сделать некоторые выводы применительно к нашей эпохе и ее актуальнейшей проблеме — проблеме мира.

Христианское понимание принципов справедливости и насилия в определенной степени созвучно тем нормам, какие в настоящее время являются преобладающими в оценке этих понятий и применении их к международным отношениям. И это служит для христиан мощным стимулом в борьбе за истинную справедливость на земле, за справедливый мир. Именно в силу общности начальных установок и конечной цели — справедливости и мира — у христиан со всеми людьми доброй воли, независимо от их религиозных, политических и других взглядов, Церкви должны приложить максимум усилий к осуществлению подлинного блага для всего человечества. И эта реализация усилий должна иметь своей основой одно чувство и один разум, объединенные Богом-Любовью. Так, не по ненависти, но из искреннего желания добра арабам и евреям, мы, христиане, несмотря на наши конфессиональные различия, со всей силой должны призвать Израиль прекратить незаконную оккупацию арабских земель; из того же доброго чувства к вьетнамцам и американцам, лаосцам и камбоджийцам, таиландцам, австралийцам, корейцам христиане всех Церквей обязаны использовать все силы на то, чтобы заставить правительство США немедленно остановить свою агрессию в Индокитае и вывести оттуда все свои войска. С христианской, и в частности православной, точки зрения, нет никакого оправдания перед Богом и людьми ни Израилю, ни США, ни правительствам Южной Африки и Родезии, которые проводят политику жестокого, несправедливого насилия и террора по отношению как к отдельным расам, нациям, общественным группам, так и к малым или слабым государствам. Без справедливости не может быть мира, не может быть счастья не только угнетенным, но и угнетателям. Уже древние заметили это. Не случайно Платон в уста Сократа влагает такую сентенцию: «Несправедливость — величайшее зло для того, кто ее чинит, и если существует зло еще большее — остаться безнаказанным, совершивши несправедливость»[1].

Наше время чрезвычайно ответственно, и теперь, по-видимому, более чем когда-либо необходимо помнить слова апостола Петра, сказанные почти две тысячи лет тому назад: «...Земля и все дела на ней сгорят... Небеса разрушатся и разгоревшиеся стихии растают» (2 Петр. 3, 10, 12). Это не только пророчество, это еще более и предупреждение, особенно современному человеку-христианину, когда научные и технические открытия уже реально позволяют разрушить всю землю и даже небеса и стихии. Бог есть Любовь, но не автократ. Он готов дать людям все блага, но при двух условиях: свободного и активного обращения человека к Нему и способности воспринять эти блага без духовного вреда для себя. Отсюда для христиан наряду с теми общими средствами борьбы за всечеловеческое благо, которые используют все люди доброй воли, вытекают средства и сугубо специфические: молитва и нравственно-духовный подвиг, которые и должны стать основой всей их деятельности, куда бы эта деятельность ни была обращена, по слову Христову: «Сие надлежало делать, и того не оставлять» (Мф. 23, 23). Созидание Царства Божия внутри себя (Лк. 17, 21) является необходимым фундаментом для действительного и действенного участия христиан в созидании мира и справедливости в мире. В этом — сущность мирологии. Поэтому было бы ошибкой противопоставлять духовный подвиг внешней активной деятельности, но было бы не меньшей ошибкой рассматривать и внешнюю деятельность как самодостаточную или как вид духовного подвига: надлежит и то делать, и другого не оставлять.

В христианском понимании справедливость с необходимостью включает в себя праведность; она покоится на правде и может пребывать лишь в правде, «ибо при отсутствии правды всё неправедно и без нее не может устоять»[2],— пишет преподобный Петр Дамаскин. Пусть эта правда имеет различные планы для разных людей и обществ — в совести (Рим. 2, 15), в законе, в Боге, во Христе. В сущности же своей она имеет одну общую основу — образ Божий, отражающий Правду Самого Бога. В этой общности — реальное основание для глубокой солидарности христиан со всеми людьми правды в их борьбе за истинную справедливость в мире. Борьба эта может быть мирной, однако может быть сопряжена, ввиду чрезвычайных обстоятельств, и с принуждением, т. е. с применением справедливых насильственных мер. Но мы молимся, чтобы Господь Иисус Христос избавил нас от необходимости применения даже и такого насилия, как всегда сопряженного с великими страданиями сердца и терзаниями души. Желание сердца нашего — чтобы всюду царствовали мир и святость в правде и истине, где любое насилие стало бы излишним, а справедливость — действенным законом жизни.

---

[1] Платон. Сочинения, т. 1. М., 1968, с. 342.

[2] Преп. Петр Дамаскин. Творения. Слово 20. Киев, 1902, с. 306.

Профессор К. ПИРИНЕН (Хельсинки)

СПРАВЕДЛИВОСТЬ И МИР

Первым христианским ответом на проблему справедливости и мира чаще всего представляют слова апостола Павла: «Всяка душа властем предержащим да повинуется. Несть бо власть, аще не от Бога; сущие же власти от Бога учинены суть... Божий бо слуга есть тебе во благое... Не бо без ума меч носит: Божий бо слуга есть, отмститель в гнев злое творящему» (Рим. 13, 1, 4).

Апостол Павел писал эти слова находившемуся в Риме маленькому приходу, состоявшему из скромных, простых людей. Его члены не имели такого положения, чтобы могли влиять на дела всего общества. Речь шла лишь об их отношении к внешнему миру. Апостол Павел призывает их быть покорными властям, ибо власти поддерживают порядок. Для этой цели они пользуются внешней силой, мечом. Апостол Павел считал, что римское языческое государство и его чиновники исполняют данное им Богом служение.

Апостол Павел, который сам был римским гражданином, очень удачно характеризует тот общественный порядок, при котором христианство совершало свое первое победное шествие. В то время существовал pax Romana — Римский мир, который был установлен с помощью меча, когда Римская империя уже распространилась и охватывала даже все дальние уголки цивилизованного общества. Войны сократились до сравнительно незначительных пограничных инцидентов. Этот империалистический порядок тогдашнего мира основывался на оружии и насилии, но всё-таки это был порядок, который давал какую-то, пусть ограниченную, свободу также и иноплеменникам, исповедовавшим иные религии.

Когда начались гонения на христиан, последние увидели, как показывает Апокалипсис апостола Иоанна, в Римской империи лицо вавилонского зверя. Это, однако, не мешало им сохранять покорность власти, к чему призывал апостол Павел. На вопрос, следует ли христианам воевать в войсках под языческими знаменами, давались разные ответы, но мы знаем, что во времена последних гонений среди христиан было много военных и даже очень высоких офицерских чинов. В то время эта проблема касалась, однако, личной морали каждого человека. Христиане не несли ответственности за всё общество, и только редкие из них находились в таком положении, при котором могли иметь собственное мнение по этому вопросу.

Проблема изменилась, когда христианство стало государственной религией. Общество еще далеко не стало христианским, но на руководящих постах, начиная с императора, были в основном христиане. Когда Римская империя, казавшаяся непобедимой, стала слабеть и варвары подошли к самой столице, христиан стали обвинять за то, что дела пошли плохо. В связи с этим великий отец Западной Церкви Августин написал в начале V в. свое произведение «De civitate Dei» («О граде Божием»), рассматривая в нем также вопрос о задаче земного общества по поддержанию мира.

Поставленные Августином в противоположность друг другу civitas Dei (град Божий) и civitas terrena (град земной) отнюдь не являются Церковью и государством, как истолковывалось в средние века, а это суть две группы людей, из которых одна руководима Богом, а другая — врагом рода человеческого. В Божием Царстве царит мир и порядок, так как Божия любовь является в нем высшим законом; в мирском же царстве идет борьба и внутреннее беспокойство. Понимание мира у Августина новозаветное, так как и в Новом Завете миру противополагается обычно не война, а беззащитность, которую чувствуют отдаленные от Бога люди.

Но Августин говорит и о земном мире (pax terrena), который, хотя и существует в мирском царстве, но не имеет стабильности и всегда находится под угрозой. Возможность мира в этом привременном мире Августин, ссылаясь на античных философов, объясняет тем, что мир является частью установленного Богом космического порядка. Мир между людьми Августин определяет как организованное согласие (pax hominum ordinata concordia), мир в обществе (pax civitatis) — как согласие между гражданами, которые приказывают, и гражданами, которые подчиняются. По сравнению с миром Небесного Царства, этот мир относителен, но всё же имеет свою ценность. Члены Божия Царства, живущие здесь, на земле, пользуются этим миром, даже защищают его и стремятся к нему, примиряя противоречия между людьми.

Всё это кажется весьма положительным. По сравнению с этим может показаться странным, что Августин всё-таки характеризует земной мир как мир вавилонский. *Так как в мирском царстве нет справедливости, в нем не может быть и постоянного мира.* Земное царство противоречиво, исполнено войн и битв. Этот взгляд зародился не только на базе богословского мышления; в нем отразилась критическая позиция по отношению к действительности Римской империи. Если нет справедливости, то государства не суть ли только шайки разбойников? — спрашивает Августин (Remota itaque justitia quid sunt regna nisi magna latrocinia — De civ. Dei IV, 4, 1). Такие государства стремятся к завоеванию народов, но при этом являются жертвой

своих же ошибок. Как настоящий гимлянин, Августин, правда, объясняет, что Римская империя расширилась благодаря защите от неприятелей и отмщению соседям за несправедливость, но он сам же сознает неубедительность этого толкования. Уже одна только обширность империи порождает войны — как внешние, так и междоусобные. Августин частично признаёт пользу, якобы приносимую чужим народам войной, навязанной более развитым государством. Однако, описывая тот мир, к которому стремятся чада Царства Божия здесь, на земле, Августин поясняет, что обычаи, законы и учреждения всех обществ и стран равны между собой и одинаково уважаемы, поскольку они способствуют достижению этой — высшей — цели. Ввиду относительности земного мира, Августин вводит из античной философии в богословское мышление понятие справедливой войны (justum bellum), о котором уже раньше упоминал Ориген. Справедливую войну разумные люди вынуждены вести из-за несправедливости, которую они терпят от другой стороны. Более подробно этот вопрос Августин рассматривает в своем письме к папе Бонифацию I (ер. 189). К миру, пишет он, следует стремиться, а воевать приходится по необходимости (pacem habere debeat voluntas, bellum necessitas). Однако при ведении войны следует стремиться к миру, желать мира (bellando pacificus), так, чтобы побежденные вынуждены были принять полезный мир. В войне используется насилие, но к побежденным или пленным следует иметь жалость, особенно тогда, когда уже отпала опасность нарушения мира.

Начало войны, согласно Августину, зависит от правителей. Вообще же он точно не определял, какая война может считаться справедливой. Но уже из приведенных выше его общих принципов можно заключить, что объективные причины войны — это отражение нападения, возвращение захваченной территории, отнятого имущества или даже отмщение за несправедливость. Стремление к миру выражается здесь опять-таки в том, чтобы не продолжать войну более, чем это необходимо.

Учение Августина о земном мире подвергалось критике, между прочим, и потому, что он, ставя земной мир на второе место после мира космического и ожидая наступления совершенного мира только в эсхатологическом будущем, сделал саму идею мира относительной и спиритуалистической. Однако мнение Августина, несмотря на то, что его корни ведут к античной философии, может иметь достаточное обоснование в свете христологического понимания мира по апостольским Посланиям к Ефесянам и Колоссянам. Замечание, что Августин впадает в консерватизм, считая мир неизменяемым порядком, совсем не соответствует его пониманию земного мира. Наоборот, он очень глубоко сознавал временность всего земного. Прямо-таки в заслугу Августину можно поставить то, что он не признавал pax Romana абсолютным и не считал мир, достигнутый империалистическим насилием, конечной целью, к которой нужно стремиться. Правда, Августин, как римский гражданин, легко поддается мысли, что Рим — это поддержатель порядка, а варварские народы — его нарушители, но он отвергает политическую пропаганду мира, которая велась во имя pax Romana.

Учение Августина о справедливой войне унаследовалось в средние века, между прочим, при посредничестве Исидора Севильского, который о справедливой войне кратко сказал, что ее ведут для возвращения похищенного и для изгнания врага (justum bellum est, quod ex praedictis geritur de rebus repetitis aut propulsandorum hostium causa).

Церковь средневековья стремилась воспитывать народы, только что принявшие христианство и начавшие приобщаться к западной культуре, в духе принципов христианской морали, в число которых входило и миролюбие. В жизни, однако, часто имели место противоположные факты. В феодальном обществе глубокого средневековья государственность разложилась, следствием чего явились междоусобицы и войны. Около 1000 г. родилось (сначала во Франции) движение, так называемый «Божий мир» («pax Dei»), которое стремилось ограничить войны. В некоторых местах был организован даже церковный надзор за соблюдением мира, но следствием этого лишь было появление — в дополнение к уже имеющимся — еще одной сражающейся стороны. Затем наиболее активные представители этих сторон стремились примирить острые разногласия христиан и направить их усилия к достижению общих целей, как, например, освобождения Гроба Господня от иноверных. Так движение «Божий мир» привело к крестовым походам, которые в течение двух столетий воодушевляли западное христианство, но которые были чужды Церкви Востока. Крестовые походы сделали актуальной ветхозаветную мысль о священной войне, за которой стоит мысль об идеологической основе мира: мир во всем мире может быть достигнут путем обращения людей в одну и ту же веру, а при необходимости — силой. Однако движение, связанное с крестовыми походами, внутренне разложилось еще до того, как оно потерпело окончательное военное поражение. Идеологическая основа мира оказалась нереальной, так же как и мировая империя, идею которой пробовали возродить на Западе в средние века. Не смогла добиться мира и идеологическая мировая держава папства, несмотря на то, что у нее в руках была грозная мера духовного воздействия — церковное проклятие.

Когда великий учитель средневековой Западной Церкви Фома Аквинский занялся вопросом справедливой войны, он построил свою концепцию на основе учения Августина, приняв во внимание уточнения, внесенные каноническим правом. При этом

он не придавал особенного значения политическому, социальному и церковному состоянию общества своего времени, однако эти три аспекта общественной жизни наложили соответствующий отпечаток и на его учение. Важное отличие его состоит в том, что Фома, вслед за Аристотелем, признаёт за человеком социальные права, в то время как Августин видит земное общество во власти греха. Поэтому и учение Фомы о справедливой войне на первый взгляд дает более исчерпывающий ответ на этот вопрос, чем высказывания Августина.

Фома отмечает три признака справедливой войны. Первый — это авторитет правителя (auctoritas principis). Правитель имеет право пользоваться мечом как против внутренних бунтовщиков и злодеев, так и против внешних врагов. Второй признак — это справедливая причина (causa justa). Выставляя в качестве такой причины виновность врага, Фома узаконивает более чем только оборонительную войну и допускает мстительную войну с идеологическим мотивом. Третий признак — это правильная цель (intentio recta). Она должна соответствовать общему благу. Фома более, чем Августин, подчеркивает важное значение правильной цели, к которой относится в первую очередь восстановление мира и получение умеренной компенсации за причиненный ущерб, а затем миролюбие, о котором Августин говорил, что оно может быть и у воюющих сторон.

Первый признак, кажущийся консервативным, в условиях средневековья означал прогресс, так как он запрещал разбушевавшееся везде в то время самоуправство. Но вместе с тем Фома не возлагал надежд на устойчивость мира и в империалистическом обществе. Хотя император и существовал в ту эпоху, Фома не признавал его в качестве мирового судьи, а считал разрешение всех споров делом равноправных государств[1]. Он также не предлагал никакой системы третейских, посреднических судов. Допуская, что восстановление правды даже путем войны может соответствовать общему благу, Фома явно думал о благе отдельного государства, а не всего христианства, не говоря уже о всем мире. Таким образом Фома, несмотря на то, что опирался на учение Августина, на самом деле более, чем Августин, категоричен в утверждении, что война при определенных условиях допустима и может быть средством для поддержания правопорядка. Основываясь на естественном праве, он высказывается за создание такой общественной этики, которая строилась бы на всеобщих принципах и одинаково подходила как к христианам, так и язычникам. Исходя отсюда, Фома отвергал идеологию крестовых походов и выступал против использования оружия для распространения веры. В этом смысле он исправил одну ошибку своего времени.

Учение Христа о полном отказе от насилия получило свое отражение у Фомы в области совершенной морали, касающейся только тех, кто специально посвятил себя исполнению евангельских советов. Таким образом для членов клира кровопролитие полностью запрещено, и в этом запрете обнаруживается греховность войны при любой ситуации.

Кроме принципов справедливой войны и священной войны, еще со времен первохристианства сохранился еще и третий вариант решения проблемы войны и мира, а именно — полный отказ от насилия. В средние века эту позицию занимали отдельные небольшие секты и, между прочим, часть богемских гуситов. Во времена реформации зародились новые подобные группы, хотя их представители и не могли считаться пацифистами в современном значении этого слова. Они не отрицали необходимость меча для власти, но считали, что христианин не может его использовать. Будучи сами незначительным меньшинством, они возлагали ответственность за все общество лишь только на других. Следовательно, в решении вопроса войны и мира эти группы нам не помогут. Зато они оставили для всех очень ценный пример личного христианского поведения.

В начале эпохи Возрождения высказывались такие мнения о мире, которые не исходили из принципов христианообразного гуманизма. Его виднейший представитель — Эразм Роттердамский. Так же как и пацифистские секты, он выдвигал идеи христианского братства и неприменения насилия, показывая, в каком противоречии с ними находилось поведение христиан того времени, начиная с папы — главы западного христианства. Никакого конкретного проекта для решения рассматриваемой нами проблемы у Эразма в общем не было. Он верил, что при доброй воле международные конфликты можно уладить. Миротворческие взгляды Эразма не имели непосредственного влияния на международную политику, но они повлияли на развитие мирных стремлений западноевропейского общества.

Лютер в своем учении о мире и справедливости в основном придерживался взглядов Августина, хотя он и знал, конечно, о средневековых теориях и исходил из общеполитической ситуации своего времени, для которой были характерны раздробленность западного христианского сообщества (corpus christianum) и зарождение новых абсолютистских государств. Свои главные положения Лютер изложил в учении о двух режимах, основанном на принципе отделения государственного закона от Евангелия. Он исходит из того, что Бог поддерживает порядок в земном режиме мечом, в духовном же режиме царит любовь. Если бы в мире были одни только христиане, никакой внешней власти и насилия не потребовалось бы. Но поскольку это не

[1] Речь идет о средневековых немецких, так называемых «римских» императорах, в «империю» которых входили практически суверенные государства, часто враждовавшие и даже воевавшие между собой.— *Прим. переводчика.*

так, земной меч необходим. Понятием «меч» Лютер при этом пользуется, согласно с Рим. 13, 4, как символом земной власти. Государство начала эпохи Возрождения в большей мере, чем современное демократическое государство, опиралось на внешнюю силу. Однако было бы неправильным считать Лютера сторонником военного или полицейского государства. Меч, по его мнению, в первую очередь выражает тот факт, что земное общество не может действовать без санкций и без власти, поддерживающей порядок. Это касается даже здоровых и самых мирных обществ, ибо и там закон предполагает наказание за его нарушение и соблюдение порядка не мыслится без полиции.

Однако Лютер, признавая за властью право пользоваться мечом, приходит к крайнему выводу, что сохранение или восстановление как внешнего, так и внутреннего мира невозможно без войны. Он, таким образом, присоединяется к принципу справедливой войны.

Вместе с Августином Лютер считает, что только законная власть имеет право вести войну. Мы уже говорили выше о том, что такой принцип консервирует существующие общественные порядки. Однако в условиях Германии времен Лютера он сыграл прогрессивную роль. Разложение феодального строя в Германии происходило дольше, чем в других западных странах, и создание единого государственного целого осуществилось позднее. Только в 1495 г. было издано положение о мире в стране, запрещающее междоусобные войны (Fehde) и всякий произвол. Лютер поддерживал знаменитого юриста Шварценбергена, содействовавшего проведению в жизнь этого мероприятия, направленного на стабилизацию внутреннего мира и порядка. Таким образом Лютер отвергал всякое самоуправство. Свои принципы он высказал в своем произведении «Von weltlicher Obrigkeit» («О земной власти»), вышедшем в 1523 г. еще до Крестьянского восстания в Германии; позиция же Лютера по отношению к этому событию особенно ясно была выражена в его произведениях, вышедших после восстания. Он не был безразличен к тяжелому положению крестьян, видел злоупотребления правителей и сильно критиковал их. Но, осуждая самоуправство как неправильное понимание евангельской свободы, Лютер считал, что оно может привести к беспорядку. Поэтому он призывал правителей решительно подавить восстание, хотя потом сам же осуждал их за жестокость к побежденным.

Лютеру пришлось также высказать свою позицию относительно права на законное сопротивление и при другой ситуации, а именно — когда император пробовал оружием подавить реформацию, принятую в некоторых княжествах и свободных городах Германии. Сначала Лютер и в данном случае осудил восстание против законной власти. Но когда юристы доказали, что Германия — это федерация, в которой и император обязан подчиняться определенным конституционным нормам, Лютер нехотя согласился с этим толкованием юристов и заявил, что союз для защиты законных прав от посягательств императора допустим. В этом отношении осталось явное различие между поддерживающим верность власти лютеранством и либеральным кальвинизмом. Например, символ Шотландской Церкви (Confessio Scotica, 1560) считает законным убийство тирана, а проступком — пролитие невинной крови, если имелась возможность это предотвратить. Такого прямого призыва к активному сопротивлению мы не найдем в классических документах лютеранства: там провозглашается христианская терпимость и смелое свидетельство о правде; Церковь должна руководствоваться в своей деятельности принципом non vi, sed verbo (не насилием, а силой слова).

Давая свое согласие на организацию вооруженного оборонительного союза, Лютер тем самым способствовал ускоренному развитию событий, которое сначала привело к внутригерманской Шмалькальденской войне, потом к религиозным войнам XVI в. и, наконец, к Тридцатилетней войне. Однако следует заметить, что Лютер одобрял защиту по государственно-правовым, а не по идеологическим мотивам. Это особенно явствует из его отношения к турецкой опасности, угрожавшей в то время всему христианству. Он одобрял войну против турок как защиту родины и призывал всех исполнить в этой войне свой долг, но при этом Лютер не хотел придавать войне никакой идеологической окраски. Идея священной войны впоследствии была возрождена в протестантизме, например, при Кромвеле в Англии, и она имела место в новейшее время.

Империалистический правопорядок в сущности оставался чуждым для Лютера. Императора он считает только главой немецкого государства, не присваивая ему никаких функций верховного судьи или блюстителя порядка во всем западнохристианском обществе. Никакой системы для поддержания мира во всем мире Лютер не предлагает.

Мы уже констатировали, что Лютер принадлежал к той исторической эпохе, когда частные войны были объявлены вне закона. Это было сделано для того, чтобы предоставить государству монопольное право пользования оружием, и это был шаг по пути к миру. В наше время мы достигли большого развития, и потому войны между государствами являются настолько большой угрозой миру во всем мире, что они должны быть запрещены. Сосредоточение власти в одних руках бывает необходимо на определенных исторических этапах, но оно может легко привести к злоупотреблению. Поэтому интересно будет рассмотреть, что Лютер предлагал в свое время для контроля над таким злоупотреблением.

Признавая за властью право пользования мечом, Лютер придерживался мнения, что это право дано ей только для поддержания мира и отражения беспорядков. Иначе го-

воря, для справедливой войны, по его мнению, должна быть объективно правильная причина. «Бог не поставлял мирскую власть для того, чтобы она нарушала мир и начинала войны, а для того, чтобы она поддерживала мир и отражала войны». Мысль, что война должна иметь справедливую причину, полностью соответствует мыслям Августина и Фомы, но Лютер более ясно, чем его предшественники, подчеркивает, что война допустима только как средство защиты, и даже при этом только тогда, когда все иные способы сохранения мира исчерпаны. Для Лютера приемлемы, таким образом, только оборонительная война и подавление восстания.

Из принципа справедливой войны Лютер делает еще более существенный вывод: война должна иметь правильную цель. Если это положение рассматривать с духовной стороны, то речь будет идти о субъективной настроенности воюющего, которая может быть с его точки зрения правильной независимо от того, является ли причина войны объективно правильной. Такое мышление не чуждо и для Лютера. Наоборот, он много говорит о высшей воинской морали, качествами которой являются смирение, уклонение от ненужной жестокости и миролюбие. Но более существенно то, что он включил в проблематику войны с правильной целью вопрос о разумно поставленных задачах войны. Указание Нагорной проповеди о непротивлении злу, по мнению Лютера, касается лишь морали частного лица. Правитель обязан защищать своих подданных и наказывать злодеев. Но неразумно бить тарелку для того, чтобы только переложить ложку на подобающее ей место. Если наказанием злого причиняется еще большее зло, если при этом «страна и народ впадают в нищету, наполняются вдовами и сиротами», то лучше отступиться от всего дела. Таким образом, этика Нагорной проповеди более разумна; она дает более правильное освещение также и политических вопросов. Совершенно очевидно, что принцип правильного соотношения пользы с причиненным вредом еще более важен в наши дни, когда существует опасность разрушить весь земной шар.

Конечно, можно поставить вопрос: есть ли вообще возможность восстановления справедливости посредством войны? Лютер знал о том, что народ, который насильственным путем хочет сменить правительство, часто приобретает худшее, но он хотел лишь подчеркнуть право человека только на защиту, утверждая на основании свидетельств Священного Писания и исторических фактов, что нападающий обычно терпит поражение. Тут уж Лютер явно не смотрел на войну «мужественными глазами», к чему он сам призывал других, и в этом его заявлении действительное несколько смешалось с желаемым: в войне ведь, как правило, побеждает тот, кто сильнее, хотя нельзя отрицать и того, что моральный фактор в какой-то мере прибавляет силы.

Можно, наконец, спросить, думал ли Лютер, что его учение будет иметь хотя бы какое-то влияние, так как, по его же мнению, «от начала мира разумный правитель — это редкая птица, а справедливый правитель — еще более редкая». Вероятно, всё-таки он думал, что какой-нибудь правитель к нему и прислушается. Но, кроме того, выражая свое уважение к власти, он считал, что и подданные несут ответственность. В разных местах Лютер прямо предписывал отказываться от несправедливой войны, советовал уходить из-под знамен, если власть вела такую войну. Это предписание Лютер повторил и в том месте, где он предостерегал правителей от развязывания войны по ничтожной причине.

Хотя Лютер и одобрял справедливую войну, он поддерживал и тех, кто по велению совести вообще отказывался от участия в войне. Ответственность лежит и на отдельном гражданине, хотя бóльшая ответственность на том, кто стоит у власти. Церковь не может выступать в роли судьи. Церковь должна проповедовать правду и призывать к ее выполнению, но не должна в частном случае решать, на чьей стороне правда. Лютер отвергает претензии средневековой Церкви на власть, а также теократию в той форме, которая впоследствии наблюдалась в кальвинизме.

Отсюда можно легко прийти к мысли, что Лютер придает Евангелию, проповедуемому Церковью, весьма ограниченное значение в решении таких мировых проблем, как справедливость и мир. Но это не так. В своем произведении «De servo arbitrio» Лютер говорит, что Сын Божий пришел обновить и изменить мир. Отсюда возникают и противодействия, так как всё, что велико и значительно в мире сем: войска, авторитет, богатство, власть, разум и справедливость,— восстанет против слова Божия. Если бы не было противодействия, то нельзя было бы сказать, что слово Божие распространяется по миру. Из подобных высказываний Лютера видно, что он, в отличие от Эразма, считавшего мир условием процветания культуры, не боится даже острой борьбы. Он даже применяет к своим выступлениям слова Иисуса: «Не мир принес Я на землю, а меч». Но под мечом Лютер разумеет духовное противоречие. Он не призывает к насилию, но полагает, что слово Божие способно изменить мир и существующие в нем структуры власти.

Лютер убежден в том, что режим, основанный на насилии, со временем падет и что для правильного управления государством требуется разумное рассуждение. «Насилие без разума не выдержит; оно будет держать подданных в вечной вражде к власти, как и все истории нам показывают»,— пишет Лютер вскоре после Крестьянской войны. Поэтому христианская проповедь имеет важную задачу, «так как проповедник поддерживает, укрепляет и помогает всякой власти, поддерживает и укрепляет мир, сдерживает бунтовщиков, учит послушанию, добрым обычаям, дисциплине и чести». Это может быть понято и как проповедь слепого послушания, чему в исто-

рии лютеранства также имеются примеры. Но цель Лютера более широкая. Он полагает, что задачей евангельской проповеди является создание у людей такого образа мышления, который способствует сохранению мира. «Мир в этом мире, который есть величайшее земное благо, в котором заключаются также все другие земные блага, является плодом благовестия истинного проповедника».

В важнейшем символе Лютеранской Церкви — в Аугсбургском исповедании — имеется место (статья 16), согласно которому христиане могут вести справедливые войны. Эту мысль отцы реформации сочли нужным провести в положении, согласно которому их обвиняли в разрушении устоев общества. Но в той же статье Исповедания говорится, что христиане должны быть послушными законам и властям, кроме тех случаев, когда последние призывают ко греху. В свете этих мест и следует рассматривать принципиальное отношение лютеранства к вопросу справедливости и мира. Лютеранам нет нужды отчитываться в том, что́ они думают о высказываниях реформаторов, произнесенных в совсем иных исторических условиях (например, в связи с германским Крестьянским восстанием). Характер символических книг более строгий, но выше их, согласно лютеранскому вероисповеданию, стоит Священное Писание.

Аугсбургское исповедание, написанное хотя и не Лютером, а Меланхтоном, но ясно обнаруживающее образ мышления Лютера, ставит справедливость выше простого подчинения власти, так как правда не может быть попрана даже по приказу. Когда идет речь о допустимости войны, следует спросить, являются ли признаки войны теперь такими же, как при Лютере. По причинам, о которых говорилось уже выше, ответ на вопрос может быть только отрицательным. Совершенно ясно, что в наше время не может быть речи об оправдании войны, а вопрос стоит об основах справедливого мира. По этому вопросу на основании исповедания и традиции Лютеранской Церкви, на мой взгляд, могут быть выведены следующие общие положения.

1) Прочный мир не может быть создан иначе, как только на основе справедливости. Учение реформаторов говорит об этом совершенно ясно, когда речь идет о внутреннем мире в государстве, но это же положение в полной мере применимо и в отношении международного мира.

2) Империалистическая форма мира в соответствии с вышеизложенным должна быть отвергнута, но разумное сосредоточение власти уменьшает возможность конфликтов. При этом следует также изучать вопрос о других способах контроля над властью.

3) Греховность человеческой природы — это факт, который нельзя игнорировать при стремлении к установлению прочного мира. Поэтому имеет смысл задать вопрос: не лучше ли христианам поддерживать создание достаточных международных полицейских сил (например, войска ООН по защите мира), чем призывать к одностороннему разоружению?

4) Голос совести одного частного лица в вопросах мира следует всегда уважать и поддерживать, даже тогда, когда это ведет к отказу от подчинения власти. Это касается и того случая, когда христиане считают своей обязанностью восставать против несправедливого использования власти.

5) Навязывание всем людям одной и той же идеологии не может привести к прочному миру. Церковь же со своей стороны никогда не прибегает к насилию, а пользуется только духовным оружием.

6) Смелая евангельская проповедь является действенным средством в достижении мира как во внутренней жизни общества, так и в международных отношениях.

Доцент К. ТОЙВИАЙНЕН (Хельсинки)

СПРАВЕДЛИВОСТЬ И НАСИЛИЕ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ЛЮТЕРАНСКОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ЭТИКИ

1. Актуальность проблемы справедливости и насилия

В своем произведении «The Comedians» английский писатель Г. Грин описывает освободительную борьбу народа Гаити. В произведении есть место, где священник говорит слово на похоронах молодого партизана на тему изречения апостола Фомы: «Пойдем и мы умрем с Ним» (Ин. 11, 16). Священник говорит: «Церковь находится в мире, она разделяет страдания мира. И хотя Христос и осудил ученика, усекнувшего ухо раба архиереева, сердца наши наполняются состраданием ко всем тем, которых страдание других людей толкает на насилие. Церковь осуждает насилие, но еще строже она осуждает безразличие. Насилие иногда может быть выражением любви, безразличие — никогда».

В последнее время особенно обострился, и без того всегда актуальный, вопрос об отношении христиан и Церквей к проблеме справедливости и насилия. К этому имеется много причин. Наше столетие — это эпоха двух мировых войн; кроме того, очаги войны непрестанно тлеют в разных частях света. Как христианин должен относиться к насилию в войне? Ясно, что он призван быть миротворцем (Мф. 5, 9), но значит ли это, что он призван быть пацифистом? Принесет ли ненасилие мир и безопасность или же только вызовет новое насилие? Как обеспечить мир и одновременно справедливость? Как следует относиться к новым государственным порядкам и к изменению государственного порядка насильственным путем? Обращение щеки под удар (Мф. 5, 39) приводится как пример абсолютного, безусловного насилия. Так следует поступать, если кто-нибудь бьет *тебя*. Но в настоящее время стоит острый вопрос, как поступить, если видишь, что кого-либо другого бьют по щеке. Следует ли, например, запрещать насилие при социальном изменении общества, если цель этого насилия — достижение справедливости? Подобные вопросы можно ставить и дальше. Наконец, придется спросить: что такое собственно справедливость и насилие?

Обращение к праву является частью христианского, а — в основном — также и философского понимания сущности государства. В историческом аспекте понятие «правовое государство» связано с тенденциями нового конституционного развития. Эти тенденции помогали защищать права народа при старом, авторитарном режиме. Западные политические теории считают справедливость основой человеческого общества. Понятие справедливости развивалось в контексте с правом, целью которого было исполнение принципа «каждому свое» (suum cuique). Но что же значит это «свое»? Или же, если считать, что справедливость достигается при распределении благ, с одной стороны, каждому по его способностям, а с другой стороны, каждому по его потребностям, то как следует поступать, когда эти принципы входят в противоречие друг с другом? Изменяется ли сущность справедливости при переходе от одних внешних условий к другим?

Аналогичные вопросы встают при рассмотрении понятия насилия. Является ли насилием только личное насилие или же при рассмотрении вопроса должно быть принято во внимание понятие социальной справедливости, если последнее удастся определить? Если же понятие насилия определять так широко, как это делает норвежский исследователь проблем мира Йохан Галтунг, основываясь на степени влияния насилия, то последует ли отсюда вывод, что все человеческие взаимоотношения являются «насилием»: ведь всегда один или несколько человек влияют на других? Если же все формы ограничения человеческой деятельности являются насилием, то тогда не только организованное общество, но вообще все человеческие контакты получают весьма сомнительный характер. Приходится спрашивать: не определено ли в этом случае насилие так широко, что само определение на самом деле перестает существовать?

Как бы ни ставить вопросы, во всяком случае становится очевидным, что если даже где-то и можно говорить о достижении справедливости в процессе борьбы против власти, то речь идет об очень слабом и незначительном результате. Результат этот тем более ненадежен, что он достигнут лишь с применением силы или с угрозой ее применения, а также часто поддерживается только силой, находясь в свою очередь все время под ее угрозой.

Рассмотрение поставленной проблематики затрудняется тем, что в христианской традиции на вышеуказанные вопросы отвечалось по-разному. Единомыслие, правда, касалось основного тезиса, а именно, что христианин призван насаждать любовь и мир. Но не легко найти единый ответ на то, как всё это практически осуществить в конкретных земных условиях. Кажется, что все предлагаемые ответы, за неимением выбора, следует понимать так, как они даны. Их можно критиковать или потому, что они обращают слишком мало внимания на заповеди Спасителя, выраженные в Нагорной проповеди, или потому, что в них закрываются глаза на реальность существующего мира.

С другой стороны, именно трудность этой проблематики заставляет размышляющего над ней более чутко прислушиваться к голосу истины, звучащему в различных предложениях Церквей и отдельных христиан. Ниже будет изложено лютеранское понимание рассматриваемого вопроса. Это делается с полным сознанием трудностей, связанных с этим вопросом, но в то же время с учетом, что речь идет о толковании христианской традиции и, в первую очередь, Священного Писания, изъясненного Лютером.

2. Два вида Божественного владычества в мире

Прежде чем начать излагать по рассматриваемому вопросу точку зрения Лютеранской Церкви, уместно напомнить об ее источниках. В лютеранских символических книгах очень мало говорится о некоторых понятиях, которые довольно часто считаются собственно лютеранскими. Заглавие 16-й статьи Аугсбургского символа по-немецки — «Von der Polizei und weltlichem Regiment», а по-латински — «De rebus civilibus». Не считая немецкого заглавия, в символе ни разу дословно не встречается очень важный термин «режим». В прочих же символических книгах вообще нет

такого места, где бы говорилось об общественных обязанностях христианина (locus de politia), кроме разве Апологии Аугсбургского символа, в 16-й статье которой опять же отсутствуют важные термины regnum Christi и regnum civile («царство Христово» и «царство земное»).

Однако даже из этих скупых высказываний по затронутой теме видно, что основаны они именно на мышлении Лютера, которое мы не можем игнорировать, хотя его произведения лишь в очень малой, но точно определенной своей части использованы в лютеранских символических книгах. Таким образом, хотя произведения Лютера для нас и не обязательны, будет очень трудно понять упомянутые краткие высказывания символических книг по интересующим нас вопросам, если мы не примем во внимание мышление Лютера.

В 28-й статье Аугсбургского символа говорится о власти епископов, а после этого констатируется: «Земная власть занимается совсем иными делами, чем Евангелие: земная власть бережет не души, а тело и имущество, пользуясь мечом и телесным наказанием против насилия». В 16-й статье того же символа отмечается, что «государственная власть в мире и организованное управление с его законами являются богосозданным и благим порядком», ввиду чего христиане могут быть на службе у этой власти. При этом они могут не только занимать должности судей и давать присягу, но также и «вести правильные войны» (jure bellare).

Основой этих высказываний служит учение Лютера о владычестве Бога в мире. Согласно этому учению, Бог действует на человека с двоякой целью и двояким образом: в управлении миром, или в земном режиме, целью Его является насаждение с помощью закона правды и порядка среди людей; в духовном же режиме Его цель — обратить людей к вере силой Евангелия. В первом случае Бог действует как Создатель, во втором же — как Искупитель. Между указанными двумя режимами следует делать четкое разграничение; их нельзя отождествлять, например, так, чтобы предоставлять государству право проповедовать Евангелие, а Церкви — право вести войну. С другой стороны, эти два режима не должны быть разделяемы в том смысле, что сферы действия закона и Евангелия ограничены лишь какими-то областями человеческой жизни; оба режима должны существовать в гармоническом сочетании и взаимовлиянии, так как они являются взаимовосполняющими выражениями действия Бога — Создателя и Искупителя.

Земному и духовному режимам соответствуют действия христианина в их сфере. Бог действует на людей не только тем, что Он открыл им новую эпоху во Христе, но и посредством властей и сил века сего. Поэтому следует делать разницу между общественным, социальным порядком и индивидуальным, личным исполнением заповеди о любви. Действуя в первой сфере, христианин осуществляет свое предназначение в мире, например, как гражданин государства, член семьи, предприниматель и т. п. В этой роли он является «должностным лицом» (Amtperson), и задачей его, как слуги Божия, является поддержание Божественного творения. «Так как весьма немногие веруют и еще меньшая часть людей живет по-христиански, не сопротивляясь злу и не творя зла, то для этих последних Бог учредил государство, наряду с Царством Небесным и христианством, поставив их под меч закона». Задачей закона является достижение общественной справедливости, которая имеет силу до самой смерти человека, но уже бездейственна в Царстве Божием.

В Царстве же Божием имеет силу безгрешность, которой человек достигает в сфере духовного режима через Евангелие. Евангелие же человек принимает по вере во Христа. В духовном режиме человек подвластен Христу и причастен к Евангелию.

С помощью как земного, так и духовного режима Бог борется против сатаны: посредством духовного режима Он открывает путь к небу, а мечом земного режима сдерживает злобу между людьми. Так, согласно учению Лютера, земные должности и формы жизни указывают путь к исполнению заповедей Божественного закона. Иными словами, Церковь может привести к вере политика, техника или экономиста, но не может смешивать с ней политику, технику или экономику. К этим категориям Бог раз и навсегда завещал относиться как к земным. В них руководящим началом служит разум, критерий которого — умеренность, а это означает, что принимаются во внимание лица, обстоятельства и своеобразные эпохи, чего абстрактная справедливость сделать не может.

Следует особо отметить, что, согласно Лютеру, христианин является членом обоих режимов одновременно. Поэтому он при исполнении должности в земном режиме находится в ином положении, чем при исполнении христианских обязанностей в духовном режиме. Каждый христианин обязан терпеть несправедливость, как и Христос, Который не имел меча, а был распят на кресте. Но в то же время христианин подчинен земному режиму, который ставит его в иное положение. Судья как частное лицо не может лишить кого-то свободы, но если он, исполняя свою должность, не будет судить, то он не исполняет дела, данного ему Богом. Христианин не противится злу посредством зла, но как исполнитель той или иной должности он призван и обязан участвовать в деле Божием, когда требуется поддержать мир или справедливость, при необходимости — и силой.

3. Богословская цель учения о режимах

Учение Лютера о режимах, конечно, может быть расценено как оппозиция спиритуализму, который целиком отказывается от земной ответственности, и клерикализму, который хочет, чтобы Церковь руководила политикой. Однако очевидно, что мышлением Лютера руководит более глубокая цель, чем актуальная полемика того времени. Своей главной задачей он считал восстановление богословской координации между земной и духовной властью. Аналогию для такой координации он находил в словах апостола Павла о двух направлениях (эонах) в духовной жизни — Адамовом и Христовом (Рим. 5, 12—21). Его двойной антитезис (земной режим — духовный режим, закон — Евангелие) связан с его исследованиями Священного Писания.

Напряженность между двумя режимами и в то же время их сосуществование по воле Божией, согласно его мнению, могут быть выведены из напряженности между двумя направлениями (эонами) Нового Завета и связаны с сокровенным действием Триединого Бога в мире. Как подданный двух режимов, христианин исповедует себя подвластным владычеству Бога над всей тварью. Поэтому Лютер считает богохульством называть какую-либо область Божиих творений секулярной, самобытной, зависящей только от себя, либо потому, что данная область недостойна промышления Бога, либо потому, что Бог не способен к этому. Бог един владычествует повсеместно.

В то же время лютеранское учение о режимах связано с учением Лютера об оправдании, особенно с его индивидуальным пониманием Евангелия. Согласно его учению об оправдании, человек может быть оправдан только искупительной деятельностью Христа и верой в Евангелие, ибо Евангелие проповедует, что Христос умер за нас. Раз иного пути к спасению нет, всё зависит от проповеди Евангелия и принятия его с верой. В Евангелии речь идет о том, что́ Бог сделал для нас, а не о том, что́ Он требует от нас. Таким образом, речь идет о Его любви, а не о той любви, которую Он хочет возродить в нас. Поэтому Евангелие должно быть проповедано «чистым», т. е. без смешения его с законообразными факторами. По сравнению с царством Евангелия или веры земное государство является областью закона (или «дел»), который показывает, что Бог требует от нас, ка́к Его воля должна исполняться в этой жизни. Отсюда различию, которое Лютер проводит между двумя режимами, соответствует различие между законом и Евангелием, и Лютер это различие делает.

Мысль о двух режимах отнюдь не означает, что христианину в жизни следует соблюдать противоположные принципы, т. е. быть двуличным в исполнении предписаний морали. Земная справедливость побуждает людей служить друг другу и уважать друг друга. Христианину следует стремиться к той же цели посредством добровольной и самоотверженной любви. Следовательно, воля Божия исполняется в обоих случаях, хотя и разным образом. В «должности» (Amt) это происходит посредством соблюдения заповеданного Богом земного порядка. Должность является как бы инстанцией, обладающей властью, инстанцией, которая, согласно разумным принципам, защищает права людей, находящихся в этой должности. Как «христианское лицо» (Christeperson), человек в своих действиях руководствуется любовью. Он не требует прав, а отказывается от них даже в пользу неправды. Этот принцип не подходит к земному режиму, поскольку в его сфере каждый человек, как правило, имеет определенные права.

Лютеранское учение о режимах связано также с учением Лютера о миротворении. Его представления о миротворении, конечно, полностью не выявляются из учения о режимах. Одна из перспектив учения о режимах — это рассмотрение соотношения между созидательным делом Бога и новой тварью Иисуса Христа. Бог открыл Себя полностью в Иисусе Христе, но не всё Он открыл только через Него. Есть некоторые истины и категории, которые Бог открыл через человеческий разум. Например, язычники, которые Бога не знают, по своей природе делают то, что велит закон, и этим показывают, что дело законное написано в сердцах их (Рим. 2, 14—15). В этом смысле Бог не оставил человечество блуждать во тьме, хотя всё это, согласно Лютеру, и входит в сферу закона и помогает человеку только до смерти, но не дальше.

Рассмотрим, как понимаются в лютеранском богословии установления, входящие в Божественное мироздание, и какое богословское значение они имеют вообще. Под установлениями подразумеваются достаточно организованные формы человеческого общежития, такие, как, например, семья, народ, раса и т. п. В свое время велась дискуссия о том, какие из этих форм общежития являются этими так называемыми установлениями и какое значение они имеют с точки зрения познания Божией воли, действительного состояния человека и принесенного Христом «обновления жизни» (ἡ καινότης τῆς ζωῆς — Рим. 6, 4). Не углубляясь здесь в эту дискуссию, следует лишь сказать, что эти так называемые установления детально рассматривались с трех позиций.

В толковании учения Лютера речь шла, во-первых, об «установлениях творения» (Schöpfungordnungen). При этом отмечалось, что человек подчинен тем руководственным началам или законам, которые сотворены Богом и которыми Он регулирует человеческую жизнь. Хотя эти законы и видоизменяются в связи с истори-

ческим развитием, они по своей глубокой сущности постоянны. Законы эти показывают, что мир был сотворен Богом и что Бог на основании их продолжает творить непрестанно (creatio continua). Это толкование, впервые высказанное немецким богословом Адольфом фон Гарлессом (1806—1879), когда он говорил об «установлениях Создателя», впоследствии получило дурную славу потому, что оно применялось в гитлеровской Германии для обоснования, между прочим, национал-социалистских расовых теорий.

Во-вторых, говорилось об «установлениях сохранения» и подчеркивалось, что они не являются какими-то райскими установлениями, а действенными мероприятиями Бога в Его борьбе против сатаны и разлагающих сил греха в земном мире. Эти установления действуют временно до окончательного торжества Царства Божия.

В-третьих, прямо говорилось об «установлениях принуждения». Эти установления направлены также против греха и на исправление греховного состояния человечества. Этику их можно представить как «дисциплину после падения» (notdisziplin post lapsum). Она указывает на первоначальное состояние, которое утрачено человечеством, и одновременно на новую сущность Царствия Божия. Таким образом, эти установления направлены на исполнение благой воли Божией, но из-за падения человека часто приходится констатировать не самый лучший, а худший вариант этого исполнения, причем возникает моральный компромисс, ввиду действительно греховного состояния человека после падения.

Если «установления сохранения» характеризуют земной режим как проявление благости Бога, то с понятием «установления принуждения» связана мысль о гневе Божием и осуждении человека за грехи. Таким образом, становится ясно, что учение Лютера о двух режимах очень тесно переплетается с его антропологией. Человек, живущий в обоих режимах, праведен только во Христе, но сам по себе грешен. Одобряя государственную власть и используемое властями принуждение, Лютер занимает иную позицию, чем, например, борец за права народа — Жан Жак Руссо. Последний верил в природную доброту человека и в основанную на ней социальную солидарность между людьми, вследствие чего он отвергал высказывание апостола Павла о повиновении «властем предержащим» (Рим. 13, 1). Лютер же полагал, что «если бы мир был полон истинных христиан, т. е. действительно верующих, то не надо было бы князя, царя, господина, меча и права». Но так как христиане составляют небольшую часть общества, требуется земной режим. Поэтому земной закон и меч находятся во взаимодействии, согласно «Божией воле и установлению».

4. Земной режим и справедливость

Из вышеприведенного становится ясным, что лютеранское мировоззрение считает законную власть важным фактором в достижении справедливости. При этом имеется в виду эффективно действующая земная власть, которая определяет каждому человеку его права и обязанности в обществе, исходя из того, что каждый относится к своему ближнему так, как он хотел бы, чтобы и к нему относились. В каждом конкретном случае осуществляющая справедливость государственная власть правомерно определяет, каковы права и обязанности каждого человека. Таким образом, осуществление справедливости является делом разума, а к совершенству христианской любви ведут благодать и Евангелие.

В понимании Лютера вопрос о задачах государственной власти имел оттенок авторитарности. Государственная власть олицетворялась правителем, который был «отцом страны». Свое типичное выражение это находит в объяснении четвертой заповеди Господней, где Лютер распространяет сферу действия этой заповеди также и на «власти предержащие». Объясняя в Большом катехизисе пятую заповедь, Лютер также утверждает, что она касается «Бога и властей». По его мнению, «Бог предоставил Свое право наказывать делающих злое властям, как наместникам родителей». Правительство уже только в силу своего положения более компетентно, справедливо и менее эгоистично, чем подданные, а подданные, в свою очередь, по своему положению как дети, которых следует наставлять и направлять в дисциплине.

Это воззрение Лютера иногда истолковывалось в том смысле, что грань между условным и безусловным подчинением исчезла. Отсюда совсем не безоснователен вопрос, всегда ли последовательно придерживался Лютер мнения, что подчинение христианина властям имеет ограниченный характер. Его отношение к властям характеризуется двумя цитатами из Священного Писания. Первая из них — это указание в Послании к Римлянам (13, 1—7) повиноваться властям, а вторая так называемая «clausula Petri» (Деян. 5, 29), согласно которой повиноваться подобает более Богу, чем людям. Но сам Лютер пишет о себе: «Я могу почти хвалиться тем, что после апостольских времен никто так ясно не описывал земную власть и меч и никто так сильно их не прославлял, как я, что́ даже мои враги должны признать». В таком случае приходится спрашивать, переместился ли центр тяжести с ограничения повиновения, высказанного апостолом Петром, на указание полного повиновения, высказанное апостолом Павлом, та́к, что сближение этих высказываний теряет смысл. Поэтому не следует удивляться, если нас, лютеран, иногда упрекают в том, что учение о двух режимах для нас порой служит фактором, ослабляющим моральную ответственность и усыпляющим совесть.

Ясно, что представление Лютера о государстве и его власти имеет в виду свой-

ства средневекового правового государства, и это вызывает затруднения в применении его взглядов к современным условиям. Такие затруднения бывают особенно тогда, когда взгляды Лютера берутся в отрыве от действительности XVI в. Сознанию Лютера, да и других реформаторов, не представлялись иные возможные способы решения внутриполитических вопросов, кроме применения жестких мер. Поэтому и право он расценивает как только уголовный кодекс с его наказаниями.

Очень кратко и легко решается вопрос о факторах, влияющих на осуществление справедливости. В последнее время нам, лютеранам, приходится спрашивать себя, в какой мере изменилась власть со времен Лютера и к чему ведет игнорирование этого вопроса именно с точки зрения осуществления справедливости. Все реформаторы, в том числе и Лютер, в своих воззрениях исходили из того, что власть — во всяком случае там, где они жили, — была христианской. Это означало, что власть можно было считать стражем «обеих скрижалей» (custos utriusque tabulae) — десяти заповедей Господних, что власть прислушивалась к слову Божию и более или менее его соблюдала. Поэтому учение Лютера о режимах направлено против спиритуализма и клерикализма. Проблема нашего времени — секуляризация. Лютер хотел направить жизнь Церкви по Евангелию; нам же приходится убеждаться, что государственная власть ничего не хочет знать о заповедях Божиих. Когда в лютеранстве, несмотря на это, требуют полного подчинения власти, это может иметь иногда печальные последствия для справедливости. Это мы видели, например, в гитлеровской Германии, и недаром один из епископов Норвегии, оккупированной немцами, — Eivind Berggrav — задал вопрос в своем докладе, прочитанном летом 1941 г.: как же следует поступать, «если кучер пьян»? Следует ли и тогда сидеть в повозке и подчиняться его воле?

Можно, однако, спросить, в какой мере столь крайнее понимание покорности упраздняет другую, тоже существенную черту лютеранского понимания власти. Как Лютер, так и Аугсбургский символ подчеркивают, что власть существует согласно установлению Божию и исполняет Его волю. Эти акценты можно также усмотреть в греческом эквиваленте слова «власть» — ἐξουσία. Ἐξουσία означает законную власть, которая дана Богом на определенное время и для исполнения определенных целей. Поэтому апостол Павел говорит, что «нет власти не от Бога» и что власть исполняет Богом данное дело (Рим. 13, 1, 6). Власть, таким образом, должна быть слугой справедливости, и в этом ее следует поддерживать. Однако предпосылки справедливости будут пониматься слишком узко, если в них будет включено только послушание, закон и порядок. Мы, лютеране, не всегда помним о словах Лютера и наших символических книг, что власть является исполнительницей воли Божией. Над этим мы не всегда достаточно глубоко задумываемся. Отсюда у нас мало смелых социально-этических импульсов.

5. Земной режим и насилие

Поскольку власть, согласно лютеранскому пониманию, существует «по заповеди Божией», как это мы уже констатировали при рассмотрении Аугсбургского исповедания, то она должна иметь в своем распоряжении средства, с помощью которых она может выполнять возложенную на нее задачу. Уже в 1521 г. соратник Лютера — Ф. Меланхтон — рассматривал вопрос о том, может ли христианин поднимать земной меч. Меланхтон не сомневался в необходимости существования земной власти среди неверных, но он считал, что для христианина это — всего лишь терпимое дело (res permissa). Эту позицию впоследствии заняло всё так называемое левое крыло реформации — анабаптисты. Лютер, а потом и сам Меланхтон заняли иную позицию. Хотя христианин как частное лицо и не имеет права убивать, даже при исполнении должности, он поступает так не сам от себя, а как слуга Божий. Лютер и заключает в Большом катехизисе при объяснении пятой заповеди, что эта заповедь не касается власти: «...То, что здесь запрещено для отдельного лица по отношению к другому, не запрещено для власти».

Этой позиции лютеранство последовательно придерживается также и в вопросе о войне. Мы уже раньше отметили, что, согласно Аугсбургскому символу, христиане могли вести «справедливые войны» (jure bellare). Здесь есть прямая ссылка на Лютера, который говорит между прочим: «Так как Бог завещал меч для наказания злых, для защиты благочестивых и для сохранения мира, как говорится в Рим. 13, 1 и 1 Петр. 2, 13, то это достаточно ясно показывает, что Бог также завещал ведóмые войны и уничтожение врага и всё то, что законы войны и условия военного времени влекут за собой. Чем иным является война, как не орудием наказания несправедливого и злого? Для чего ведутся войны, если не для достижения мира и послушания?»

Одобряя, таким образом, средства насилия в руках законного правительства, лютеранство, однако, отнюдь не считает правильным любое использование насилия или угрозы насилия. Христиане могут вести только «справедливые войны». Здесь мы видим стремление видеть войны более соответствующими правилам этики; это стремление можно уже было заметить в писаниях Оригена и Августина. «Справедливая война» — это отнюдь не попытка сделать морально приемлемым любое столкновение между государствами, а, наоборот, этим понятием стремятся ограничить войны.

Одобряя средства воздействия при исполнении властью возложенной на нее задачи, лютеранство присоединяется к богословской традиции, существовавшей еще во

времена отцов Церкви, согласно которой христианам необходимо считаться с реальным, потусторонним миром в таком виде, в каком он есть, и в то же время оставаться в этом мире миротворцами. Это и приводит к положительному ответу на вопрос, следует ли остерегаться, что ненасилие может вызвать насилие. Если бы все были христианами, можно было бы властвовать без меча, но поскольку дело обстоит не так, приходится быть миротворцем, ведя войну (bellando pacificus), и вообще быть готовым применить средства насилия. Хотя такое понимание имеет свои слабости, оно казалось часто единственно применимым, например, в тех международных спорах и кризисах, которые ООН старалась разрешить, посылая в беспокойные области войсковые соединения для обеспечения безопасности. В этой деятельности ООН участвует, между прочим, и Финляндия, и в финском батальоне на Кипре, например, находится и священник. Хотя мы и не признаём насилия как средства урегулирования международных конфликтов, однако мы не можем быть уверенными, что в рассматриваемых случаях помогли бы одни только резолюции.

Входящее в лютеранскую традицию учение о справедливой войне, с другой стороны, недостаточно для разрешения трудной проблемы насилия. В этом учении все вопросы рассматриваются в сравнительно узкой перспективе, ибо оно обращает внимание только на справедливость. Международные конфликты расцениваются как только нарушения права и его восстановление; а между тем следует спросить, не является ли забота государств о своей безопасности причиной войны, так же часто, как и нарушенное право. Односторонность в решении этого вопроса только подтверждает взгляд, что справедливость — это только поддержание закона и порядка.

Так как лютеранство видит возможность осуществления справедливости только в законных условиях, с этой точки зрения трудно одобрить насильственное изменение социальных устоев общества. Поэтому, а также потому, что в наших символических книгах невозможно найти откликов на широко дискутировавшийся в средние века вопрос о так называемом убийстве тирана, кажется очевидным, что позиция лютеранства в этом отношении негативная. Это вполне гармонирует также с тем фактом, что Лютер не был знаком с учением о суверенитете народа; он считал неотъемлемым свойством больших общественных групп то, что они управляются конкретной властью. Установлено, что Лютер видел в общественной ломке только нарушение права. При ней люди нарушают одно из основных правил права и суда, а именно то, что никто не может быть судьей в своем деле. Поэтому Лютер и говорил, что восстание в одинаковой мере уничтожает как виновных, так и невиновных.

В новых исследованиях о Лютере обращается внимание на те места, где Лютер часто, хотя и сдержанно, говорит о праве на сопротивление. Такие места имеются, например, в беседе, произнесенной им в 1539 г., в которой Лютер, между прочим, говорит о «человеке беззакония» (2 Фес. 2, 3). Лютер заключает, что и власть может поступить неправильно. Она может совершить проступок или даже быть тиранией, которая презирает всякий закон и право. Наконец, она может быть беззаконным тираном (tyrannus anomos), который не только произвольно нарушает закон, но и вообще отказывается признавать над собой какое-либо начало. Тут уже речь идет о всемирном тиране (tyrannus universalis), который, по мнению Лютера, уже не является властью в смысле Рим. 13, 1—7. Это — монстр, который восстает против Бога. Такому должен сопротивляться каждый без исключения.

Хотя приведенные места из новых исследований о Лютере и дают повод к пересмотру традиционного лютеранского толкования в том смысле, что понимание Лютера о праве на сопротивление власти является более широким, чем думали раньше, из этого не следует делать слишком далеко идущих выводов. Кажется вероятным, что Лютер не имел в виду какой-либо конкретной ситуации. Он вряд ли мог представить себе демонскую действительность руководимого Гитлером тоталитарного государства, а вероятно, больше думал о какой-то неопределенной эсхатологической эпохе.

Сдержанное и в большинстве случаев отрицательное отношение Лютера к насилию при социальном переустройстве богословски связано как с его толкованием на Евангелие, так и с учением о режимах. Если с помощью Евангелия оправдывается насилие в области земного режима, то происходит смешение режимов. Если же Евангелие притесняется, для его защиты не следует прибегать к силе, иначе Евангелие изменится и станет законом.

Таким образом, лютеранство принимает насилие только как средство законного правительства для восстановления справедливости. Когда же справедливость рассматривается с точки зрения закона и порядка, тогда, согласно лютеранскому взгляду, никакое другое использование силы не может быть морально оправданным. В этом воззрении имеется только одно исключение. В том случае, когда правительство само не признаёт право, а сознательно ставит себя вне его, можно считать, что оно перестает быть властью в смысле учения лютеранских символических книг. А они определяют суть власти согласно Рим. 13, 1—7, а именно, что власть является слугой Божиим, которому следует подчиняться по совести. Если нет правды, нет и добровольного морального выбора, а, значит, нет и основы для осуществления велений совести. В таком случае допускается мысль, что власти в том смысле, как она описана выше, нет, и тогда запрет восставать против нее теряет свою силу. К этому заключению пришли, например, немецкие христиане-антифашисты.

ПУБЛИКАЦИИ

В ПОХВАЛУ ПРЕПОДОБНОМУ СЕРГИЮ, ИГУМЕНУ РАДОНЕЖСКОМУ, ВСЕЯ РОССИИ ЧУДОТВОРЦУ

(В связи с 550-летием прославления, 1422—1972)

Славится Русская земля своими святыми угодниками, и среди них особое место занимает Преподобный Сергий, поднявший духовную жизнь Руси на новую высоту. Сохранилось много свидетельств святости Преподобного, величия его подвига, который был продолжен и умножен его учениками. Созданная им Свято-Троицкая Лавра явилась оплотом русского Православия, негасимой свечой во славу Живоначальной Троицы. Незримая связь между нашим небесным заступником и угодником и нами существует и по сей день и должна крепнуть, а его жизнь — служить нам примером духовного подвига и неугасающей деятельной любви к родной земле.

Одним из наиболее ценных свидетельств жизни святого является Житие, написанное его учеником священноиноком Троицкой обители Епифанием. После кончины Преподобного Епифаний, прозванный Премудрым, собирает материалы о его жизни «запаса ради и памяти ради». Многие из записей были составлены на основе личного общения с Преподобным, кое-что Епифанию сообщили келейник Сергия и старцы, помнившие рождение и жизнь Преподобного в юности; таким образом, многие сведения Епифаний почерпнул из рассказов свидетелей-очевидцев, помнивших святого Сергия. На основе всех этих свидетельств, в том числе и личных наблюдений, Епифаний начинает писать «некия главизны» о жизни святого. Эти заметки, помещенные в «тетратех» и в «свитках», находились в беспорядке, так что «передняя» сведения были «назади», а «задняя — напереди».

Хотя Епифаний Премудрый уже имел опыт написания жития — им было написано Житие Стефана Пермского [1], в котором он преуспел в мудрости и «извитии словес»,— всё же огромный опыт не мог пересилить страха перед тем, что его слово будет не в силах передать духовного подвига его учителя и наставника Преподобного Сергия, достойно описать «тихое и чюдное и добродетельное житие его». Двадцать шесть лет собирал Епифаний материал для Жития Преподобного Сергия, «размышлял, како и коим образом начати писати». Только в 1417—1418 гг. он наконец завершает свою работу.

Через несколько лет, в 1422 г., состоялось открытие мощей Преподобного Сергия. Русская земля получила зримое свидетельство святости Преподобного. Это знаменательное событие, чудеса и исцеления, происходившие у раки святого, должны были быть отражены и в его Житии. Епифаний Премудрый не дожил до этого знаменательного события, поэтому составление новой редакции Жития Преподобного Сергия, которая бы включила описание открытия мощей и посмертных чудес, происходивших у раки святого, было поручено сербу Пахомию Логофету. Афонский иеромонах, Пахомий Серб ко времени работы над редакцией Жития Преподобного Сергия уже имел опыт такой работы: им была составлена новая редакция Жития Варлаама Хутынского. Известно, что уже в 1438 г. в Служебную минею были включены написанные им в Новгороде служба и похвальное слово Варлааму Хутынскому [2].

Приехав около 1440 г. в Москву из Новгорода, Пахомий получает от игумена Троице-Сергиевой Лавры Зиновия (1436—1445) задание составить новое Житие Преподобного Сергия, которое он и выполняет. Его редакция Жития Преподобного Сергия включила, кроме описания обретения мощей святого, еще 12 посмертных чудес, которые убедительно датированы В. О. Ключевским 1438—1443 годами [3].

Между 1449—1459 гг. Пахомий вновь возвращается к Житию Преподобного Сергия и создает новую редакцию. Кроме стилевой правки, а именно — некоторого сокращения и опрощения Епифаниевского текста, эта редакция включала еще три чуда, происшедшие 31 мая 1449 г. Эта вторая редакция Жития Преподобного Сергия, созданная Пахомием, получила широкое распространение: в большинстве рукописей мы встречаем именно эту редакцию [4].

Несмотря на усилия ряда крупных ученых восстановить историю текста Жития Преподобного Сергия, вопрос о его редакциях до сего дня остается нерешенным; исследователи не пришли к единому мнению, какую редакцию Жития Преподобного

---

[1] См. Житие Стефана, епископа Пермского, написанное Епифанием Премудрым. СПб., 1897.

[2] В. О. Ключевский. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871, с. 119.

[3] Там же, с. 116—118.

[4] О первой и второй редакциях Пахомия Серба и изданиях этих текстов см.: Древния Жития Преподобнаго Сергия Радонежскаго Собраны и изданы ординарным академиком Николаем Тихонравовым. М., 1892 (1916).

Сергия считать Епифаниевской[1]. До сих пор нет издания всех редакций Жития, отвечающего современным текстологическим требованиям. Предпринятое Н. С. Тихонравовым издание редакций Жития Преподобного Сергия оказалось не законченным и вышло в свет уже после смерти исследователя. К тому же Н. С. Тихонравов учитывал далеко не все редакции и списки Жития. Отсутствие научного издания и исследования всех редакций Жития Преподобного Сергия привело к тому, что ни одна из имеющихся сейчас классификаций редакций этого Жития не может быть признана удовлетворительной Для удобства изложения приведем основные редакции Жития по обозначениям В. Яблонского:

Редакция Б — напечатана Н. С. Тихонравовым в книге «Древние жития Сергия Радонежского», отд. I, с. 3—69.
» А — напечатана там же, с. 70—144.
» В — не опубликована (близка к «Д») [2].
» Г — напечатана Н. С. Тихонравовым в указ. книге; отд. II, с. 3—60.
» Д — напечатана в «Великих минеях-четьих», сентябрь. СПб., 1883, стлб. 1408—1463.
» Е — факсимиле, издано литографским способом в типографии Троице-Сергиевой Лавры в 1853 г., в «Великих минеях-четьих», сентябрь, стлб. 1463—1563.
» Н — помещена в Никоновской летописи под 1392 годом. Полное собрание русских летописей, т. XI, М., 1965, с. 127—147.

В. О. Ключевский признавал Епифаниевской редакцию «Е», Н. С. Тихонравов — редакцию «Б», В. Яблонский считал ближе всех стоящей к Епифаниевской редакцию «А», современный исследователь В. П. Зубов считает, что Епифаниевская редакция до нас не дошла.

Редакция Е, как справедливо отмечал В. П. Зубов, не может считаться Епифаниевской, поскольку носит следы явной компиляции[3]. Эта редакция была составлена в XVI веке в стенах Троице-Сергиевой Лавры. Ее составитель (или составители) ставил целью привлечь весь материал о жизни Преподобного Сергия, поэтому были привлечены все имеющиеся в его распоряжении редакции: Б, Г, Д, Н. Какие же основания были для того, чтобы такой опытный исследователь, как В. О. Ключевский, приписал редакцию Е Епифанию Премудрому? Кроме явной ошибки в датировке рукописи XVI в. из собрания Ундольского. ГБЛ, № 370, отнесенной Ключевским к XV в., здесь определенное значение имело то, что только редакция Е содержит ряд сведений о Преподобном Сергии, которые несомненно идут от Епифания: это прежде всего вступление к Житию, где Епифаний пишет о том, как протекала работа над Житием, и глава о переселении родителей отрока Варфоломея из Ростова в Радонеж. Как было отмечено, Епифаний 26 лет собирал материал Жития и со страхом и волнением приступил к его написанию, используя черновики и записки. Об этом нам рассказывает вступление к редакции Е. Это вступление, являющееся своего рода авторским отступлением, необычно для древнерусской письменности. При безымянности большинства древних памятников здесь автор не только сообщает о себе и о своем знакомстве с Преподобным, но и рассказывает читателю о своих страхах и волнениях ввиду трудности задачи, стоящей перед ним. Поскольку это своеобразное авторское отступление не было характерным для древнерусской агиографии, то вполне вероятно, что при написании Жития Епифаний исключил из имеющегося у него чернового варианта это авторское отступление. То же самое, видимо, произошло с главой о переселении родителей Преподобного Сергия: имеющееся здесь описание былых притеснений московскими воеводами жителей Ростова было совершенно неприемлемым для московских правящих кругов, которым в начале XV в. приходилось вести активную борьбу со всякого рода сепаратистскими тенденциями. Это цензурное требование, с которым должен был считаться Епифаний, видимо, не являлось для него обременительным, так как описание притеснений ничего нового к жизнеописанию святого не прибавляло и с ним можно было легко расстаться. При подготовке пространной компилятивной редакции «Жития Преподобного Сергия» был использован весь имеющийся в Троице-Сергиевой Лавре материал, в том числе черновые материалы Епифания, которые, по вполне понятным причинам, нигде больше не могли быть использованы.

Редакции А и Б близки между собой; в них еще ничего не говорится об обретении мощей Преподобного Сергия и посмертных чудесах. Близка к редакции А летописная редакция, помещенная в Никоновской летописи; она имеет ряд совпадений с редакцией Е. Остальные редакции В, Г, Д, Е включают описание обретения мощей святого и посмертные чудеса, т. е. включают прибавления, сделанные уже после смерти Епифания Премудрого Пахомием Сербом.

[1] См.: В. О. Ключевский. Цит. соч. Н. С. Тихонравов. Древние жития Сергия Радонежского. М., 1891—1916. В. Яблонский. Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб., 1908. Е. Е. Голубинский. Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. М., 1909. В. П. Зубов. Епифаний Премудрый и Пахомий Серб (к вопросу о редакциях «Жития Сергия Радонежского»). Труды отдела древнерусской литературы, т. IX. Изд-во АН СССР. М.—Л., 1953, с. 145—158. Когда наша статья находилась в наборе, была опубликована работа Л. Мюллера (ФРГ) («Записки отдела рукописей ГБЛ», 1973, вып. 34), где автор выделяет из редакции Е список Жития из собр. ГБЛ, ф. 310, № 370 в самостоятельную редакцию.

[2] См. ГБЛ, ф. 304, № 762; ГПБ, софийское собрание № 1361; ГИМ, Синодальное собрание № 637.

[3] В. П. Зубов. Указ. соч., с. 147.

Каково же взаимоотношение редакций А и Б? Прежде всего отметим разницу в заглавии Жития.

Редакция А

«В тои же день житие и жизнь и подвизи преподобнаго и богоноснаго отца нашего Сергеа. Въ нем же имать и от божественных чюдес его. Съписано от Пахомиа, иеромонаха Святыа горы. Благослови отче» [1].

Редакция Б

«Житие и жизнь преподобнаго отца нашего игумена Сергеа. Списано учеником его священноиноком Епифанием. В нем же имат и от божественных чюдес его» [2].

Редакция А по заглавию приписывается Пахомию Сербу. При сопоставлении текстов этих редакций легко заметить, что редакция А имеет разночтения с редакцией Б, носящие характер прямых заимствований из переводных житий. В литературе уже отмечались параллели между редакцией А и «Житием Ксенофонта и Марии» и «Житием Феодора Едесскаго» [3].

Чтобы показать, как протекала эта редакторская правка, остановимся на одном примере.

Редакция Б

«Не по мнозе же времени и родителие его сподобишася иноческаго образа и поидошя кажды въ монастырь и мало лет пожившя въ великом въздръжании и *тако предашя душя своя Господеви*. Честный же тъи юношя, проводив их съ плачем, и надгробныя песне отпев, и тако скутав честная их телеса, погребе честно. Видев же тъии, яко никым же браним есть, пришед въ дом отца своего и елика обрете в дому ова раздасть требующим, иная же остави брату своему Петру. Он же, исшед из дому отча, не взем съ собою ничто же от стяжания отча по божественному апостолу рекшу: «Уметы вся вмених, да Христа единаго приобрящу»» (стр. 219).

Редакция А

«Не по мнозе же времени родитилие его оставлеше мир и вся, иже въ мире, и поидошя кыижде в манастырь, *и сподобишася иноческаго образа. И мало лет отживше в великом въздержании и тако предаша душа своа в руце Богови и въ обитель вечныа отидоста чистаа жителя и съпруга. Доблии же убо Варфоломеи обычнаа възаконениа на ошествие родителем сътворь, и слезами почет умершаа отца и матере, погребе честно и священными службами того украси память*, и все имение родителю своего раздасть требующим, *рабы же вся свободив, и просто рещи, единою нынешняго жития растерзав, и яко некыи орел легкими крилома опрятав по въздуху преходя, и ошед мирьскых печалей и оставль* дом отца своего, не взят съ собою ничто же от стяжанна отча по божественному апостолу рекшу: «уметы вменних все, да Христа единаго приобрящу»» (с. 82).

Житие Феодора Едесскаго

«На осмодесятое же лето возраста своего сиротство прият отчее. И по сем, по едином лете, и мати его остави житие *и во обители вечныя отидоста честнаа жителя и супруга. Доблии же Феодор взаконенная и уставленная на отшествие родителем сотворь и слезами почет умершия отца и матерь, и щедротами убогих и молитвами, и священными детелми службами тоя украси память*. И себе прочее от мира отлучити желает, и всяко сопримаше держатися иноческаго, паче же рещи, *аггльскаго жития*, имение *убо родителеи своих разделив* и часть сестре своеи дав.., прочее же притяжание все, злато и сребро вся убогим радость, *рабы же вся свободи и просто рещи, единою вся юзы нынешняго жития разтерза и яко некыи орел легкима крилома опрятався по воздуху преходя, и отшед мирскых печалеи и оставль* землю свою, и род и дом отеческий» [4].

Если бы даже мы не имели в заглавии Жития указания на Пахомия Серба, то и тогда без каких-либо натяжек можно было бы приписать эту редакцию Пахомию, поскольку редакторская правка этого Жития, включающая заимствования из переводных житий, аналогична работе Пахомия над «Житием Варлаама Хутынскаго». Более того, напрашивается предположение, не шла ли работа над «Житием Преподобнаго Варлаама Хутынскаго» параллельно с работой над «Житием Преподобнаго Сергия Радонежскаго» во время пребывания Пахомия в Новгороде. Тогда станет понятным, почему Пахомий, работая над Житием Преподобного Сергия, не дополнил его описанием обретения мощей и посмертных чудес. Отметим также, что рукопись, содержащая эту редакцию (ГПБ, собрание Петербургской духовной академии, № 1358),— новгородская по происхождению и входила первоначально в Софийское собрание. Что же касается предположения В. Яблонского о том, что

[1] Н. С. Тихонравов Указ. соч., отд. I, с. 70. В дальнейшем редакция А цитируется по этому изданию, страницы указываются в тексте в скобках.

[2] В дальнейшем редакция Б цитируется по настоящей публикации, страницы указываются в скобках.

[3] См. В. Яблонский. Пахомий Серб, с. 278—280.

[4] Житие Феодора Едесскаго. Изд. Общества любителей древней письменности, т. 48. Вып. I. СПб., 1879, с. 18—20.

редакция А ближе стоит к оригиналу, то оно основано на недоразумении. В. Яблонский, следуя за В. О. Ключевским, рассматривал редакцию Б по рукописи Троице-Сергиевой Лавры № 746 и не обратил внимания на то, что конец Жития Преподобного Сергия был утерян и восстановлен в XVI в. уже по тексту редакции Пахомия Серба, которая включала описание посмертных чудес.

Какие основания имеются у нас приписывать редакцию Б, вслед за Н. С. Тихонравовым, перу Епифания? В этой редакции еще не сообщается о таком важном событии, как обретение мощей, и нет рассказа о посмертных чудесах. Трудно представить, чтобы редакция, возникшая после обретения мощей, умолчала об этом событии. Древнейшая рукопись, содержащая список редакции Б (ГБЛ, ф. 304, № 746), была написана при игумене Троице-Сергиевой Лавры Зиновии (1436—1445) в большей части рукой Угрешского игумена Ионы (1436—1445) и является списком с рукописи афонского старца Афанасия; выбор этого списка не случаен: в нем помещено Житие священномученика Зиновия, небесного покровителя игумена Троице-Сергиевого монастыря. Игумен Зиновий, заказчик книги, пожелал включить в сборник древних житий святых и Житие преподобного Сергия. Нельзя предположить, чтобы он не дал переписчику Житие в новой редакции Пахомия Серба, включавшей описание обретения мощей и посмертных чудес, если бы таковая к этому времени была написана. Остается одно: рукопись ГБЛ, ф. 304, № 746 создавалась еще в то время, когда Пахомий Серб не написал новой редакции Жития Преподобного Сергия, которая им была создана между 1438—1443 годами. С этим полностью согласуются данные археографического обследования рукописи, приведенные ниже.

* * *

Епифаниевская редакция «Жития Преподобнаго Сергия Радонежскаго» издается по рукописи первой половины XV в. из собрания Троице-Сергиевой Лавры (ГБЛ, ф. 304, № 746), разночтения приводятся по рукописи 1524 г. из собрания Троице-Сергиевой Лавры (ф. 304, № 771).

Список ГБЛ, ф. 304, № 746 представляет собой рукопись первой половины XV в. с двумя вставками начала XVI в. Она написана полууставом и скорописью разных почерков, в ней 415+1 листов. Размер 20,3×13,6 см. Переплет кожаный, тисненый, поновлен в 1862 г., лопнул по корешку. Одна застежка оборвана. Бумага с филигранями: три горы — два варианта — 1) Брике № 11701—1431 г. (лл. 2—70, 213—242); 2) Брике № 11725—1423—1425 гг. (лл. 321—332);

сердце под короной — Брике № 4326—1495—1520 гг. (лл. 89, 91);

голова быка — Пиккар, раздел 7, № 198—1470—1480 гг. (лл. 247—261);

корона — Брике № 4621—1392—1433 гг. (л. 301+306);

цветы — точного соответствия не обнаружено, подобный тип у Брике № 6690—1452—1454 гг., у Лихачева № 959—1431 г. (л. 271).

Книга не имеет начала, по счету тетрадей отсутствует 29 листов. Первый лист пергаменный, на нем запись скорописью XVIII в.: «Жития разных святых и часть Ефрема Сирина» и запись XIX в.: «Переплетена бысть сия книга 1862 года, переплет сохранен прежний». На л. 336 летопись: «В лето 6939 списася книга сиа в святой горе Афонсце въ обители царстве въ лавре велика Афанасиа, под крылием святаго Григория Паламы и преподобнаго отца нашего Петра Афонскаго, в кущи святаго и славнаго пророка Илии. Преписана многогрешнаго и смиреннаго инока Афанасиа Русина. Последи же, повелением господина Зиновиа, игумена Сергеева монастыря, съписася грешным Ионою игуменом Угрешским».

При переплете, вероятно, еще в начале XVI в., ряд листов рукописи был перепутан: так, за л. 54 (об.) должен следовать л. 58, затем 59 и т. д., лл. 55, 56 и 57 должны стоять в начале рукописи перед л. 2. Открывать рукопись должно было «Житие Преподобнаго Сергия Радонежскаго» (память 25 сентября), а уже за ним следовать Житие священномученика Григория Армянского (память 30 сентября). В начале XVI в. была утеряна тетрадь, содержащая окончание Жития Сергия и начало Жития Григория. Житие Преподобного Сергия было восстановлено по рукописи, содержащей Житие в редакции Пахомия Серба, а Житие священномученика Григория Армянского так и осталось без начала. Житие Сергия было переставлено в середину — между похвальным словом Георгию Победоносцу (память 23 апреля) и похвальным словом Феодора Студита на обретение главы Пророка, Предтечи и Крестителя Иоанна (празднуется 25 мая), нарушив тем самым первоначальный последовательный круг чтения.

Рукопись содержит:

Житие (без начала) священномученика Григория Армянского со слов: «Елма убо ревностию паче о благочьсти дышяща виде, вторым того въдает мукам ничим же прьвых человеколюбнеишимь».

Л. 43 об.— «Житие и жизнь и подвизи преподобнаго отца нашего исповедника Харитона».

Л. 63 об.— «Житие и жизнь и подвизи преподобнаго отца нашего Кирика отшелника».

Л. 79— «Похвала святому и славному великомученику и мироточцу Димитрию».

Л. 86 об.— «Месяца октоврия въ 30. Мучение священномученика Зиновиа епископа Гтейска трада и Зиновии сестры его. Благослови отче».

Л. 92— «Месяца октоврия 25. Страсть святую исповеднику Маркиана и Мартириа и анагоста и нотариа».

Л. 96 — «Месяца ноемврна. Житие и подвизи преподобнаго отца нашего Иоанникиа. Благослови отче».

Л. 144. об.— «Иоанна мниха и презвитера Евиа. Слово на благовещение Иоакима и Анны. Благослови отче».

Л. 161 об.— «Декаврна въ 4 день. Житие и жизнь преподобнаго отца нашего Иоанна Дамаскина. Съписано Иоанном патриархом Антиохийским. Благослови отче».

Л. 189 — «Маия 8. Иже въ святых отца нашего Иоанна архиепископа Константиня града Златоустаго похвалное святому Иоанну Богослову и евангелисту».

Л. 193 — «В тъи же день. Прокла архиепископа Константиня града похвалное святому Иоанну евангелисту и Богослову. Благослови отче».

Л. 196 — «Априлиа 23. Слово похвално святому и великому въ мученицах и победоносцу Георгиу».

Л. 209 — «Житие и жизнь преподобнаго отца нашего игумена Сергиа. Списано учеником и священноиноком Епифанием. В нем же и от божественных чудес его».

Л. 262 — «Маиа 25. Преподобнаго отца нашего исповедника Феодора, игумена студиискаго, похвалное на обретение священныя главы честнаго и славнаго Пророка, Предтечи и Крестителя Иоанна».

Л. 267 — «Иуниа 24. Преподобнаго отца нашего исповедника Феодора, игумена студиискаго, слово похвално на рождество святаго Пророка, Предтечи и Крестителя Иоанна».

Л. 274 — «Въ тъ же день. Иже въ святых отца нашего Афанасиа Великаго, архиепископа Александрийскаго, слово на рождьство Предтеча и Крестителя Иоанна и о Елизавети и Богородици. Благослови отче».

Л. 280 об.— «Иже в святых Иоанна, архиепископа Константиня града Златоустаго, слово на рождьство святаго Иоанна Крестителя».

Л. 290 — «Слово похвално святому Пророку, Предтечи и Крестителю Иоанну на рождьство его. Благослови отче».

Л. 298 — «Иуниа 30. Иже в святых отца нашего Иоанна архиепископа Константиня града Златоустаго похвалное святым апостолом».

Л. 302 об.— «Иже в святых отца нашего Иоанна архиепископа Константиня града Златоустаго показателно къ падшим».

Л. 307 — «Преподобнаго и богоноснаго отца нашего Ефрема Сирина слово о отцех скончавшихся, иже въ посте проспявших в суботу сырную. Благослови отче».

Л. 313 — «Того же. О отцех скончавшихся въ тужде суботу сырную».

Л. 317 об.— «Месяца иуниа 29 день. Деание и мучение святых славных и всехвальных апостол Петра и Павла».

Л. 336 — «От жития Макарна Египетскаго».

Л. 337 — «Житие и подвизи и от части чюдес съповедание преподобнаго отца нашего Афанасна иже в Афоне. Благослови отче».

Рукопись включает четыре почерка. Первый — традиционный строгий полуустав XV в., нажим пера обрывистый, начертание букв угловатое (лл. 1—78; 96—143; 337—416). Второй почерк представляет изящное и легкое письмо полуустава XV в., нажим пера плавный, буквы округленные с элементами декоративной скорописи XV в. (лл. 79—88; 189—254; 262—337). Третий почерк — полуустав XVI в. (лл. 89—95 об.). Четвертый почерк — размашистая и небрежная скоропись XV в. Ионы Угрешского (лл. 144 об. — 188; 307—337).

Список ГБЛ, ф. 304, № 771, по которому даются разночтения к издаваемому тексту Жития, находится в рукописи 1524 г. Водяные знаки: рука с цветком — Брике № 11426—1514—1524 гг.; единорог — Брике № 10100 — 1518 г., Лихачев № 1460—1514 г. Почерк — небрежный полуустав, местами переходящий в скоропись. Размер 19×13,7 см. 356 лл.+ XV л. чистых. Переплет кожаный, тисненый, порван по корешку и заклеен коленкором, застежки оторваны. Книга была подмочена. На многих листах чернила расплылись и окрасили бумагу. На л. 1 запись скорописью XVI в.: «Книга соборник Судцкие. Книга жития святых Кирилла Белозерскаго и Преподобнаго Сергия Радонежскаго чюдотворца. Глава 347». Здесь же владельческая запись: «Сия рукопись принадлежит к библиотеке Свято-Троицкой Сергиевой Лавры 1855 года». На л. 3 запись: «Господи Исусе Христе Сыне Божий помилуй мя грешнаго инока Галасеишка, аминь». Запись эта повторяется и на л. 23. На л. 266, вслед за окончанием Жития Преподобного Сергия Радонежского, киноварью приписано: «Въ лето 7032 написана сия книга съборник рукою многогрешнаго священоинока Галасеишка, зовомаго Безъсеньева, жития преподобных отец наших Сергия и Кырыла и прочих. Молю вас, свою господню, и прошу прощения, прочитайте събою справите, а меня поминайте въ святых своих молитвах».

Книга, по всей видимости, принадлежала Агриппине Судцкой, в иноках Александре, чей вклад в ризнице Троице-Сергиевой Лавры значится под 1546 г.

Сборник содержит:

Л. 2 — «Главы книгы сия глаголемыя съборник».

Л. 4 — Краткие выписки из творений Исаака Сирина и толкового Евангелия.

Л. 6 — служба Кириллу Белозерскому.

Л. 23 — «О Демияне презвитере» (из Киево-Печерского патерика).

Л. 25 — «Книга глаголемая събрание святых русскых житиа и святыя мученицы Людмилы бабы святаго Вячеслава».

Л. 26 об.— «Месяца 28 день, мученне святаго Вячеслава князя чешьскаго».

Л. 29 — «Месяца июня въ 9, житне и подвизи преподобнаго отца нашего игумена Кирилла, иже на Беле езере пречестень монастырь поставльшаго пречестной Владычица нашия Богородица честнаго Ея Успения и въ нем опщее житие съставльшаго». Внизу прибавлено: «иеромонах Пахомне Святыя горы».

Л. 148 — «Послание великаго старца брату, просившу у него сия написатися ему» Нила Сорского.

Л. 156 об.— «О измененних въ души, бывающих на всяко время, света и тмы, и понужденне в десных и шуих бываемое». Слово 88 Исаака Сирина.

Л. 161 об.— мелкие выписки из творений Симеона Нового Богослова, Василия Великого, Жития Афанасия Афонского, Ефрема, Сирина, Иоанна Златоуста, Иоанна Лествичника, Максима Исповедника, Дорофея.

Л. 174 об.— повесть о Тите и Евагрии из Киево-Печерского патерика.

Л. 179 — молитва Кирилла Туровского за Православие.

Л. 180 — помянник о здравии, в том числе «господаря великаго князя Василия Ивановича и архиепископа нашего Ивана (Ростовского)» и священноинока Галасеишки.

Л. 182 — перечень 24-х мытарств.

Л. 182 об.—молитва святой мученице Екатерине на исход души.

На л. 183 об.— приписка тем же почерком: «Помилуй раба Своего инока Галасешка усопшаго (?) грешнага и недостойнага. Аминь».

Л. 184 — «Месяц сентября въ 20 день. Мучение святого Михаила князя черниговьскаго и Феодора болярина его убиеных за Христа».

Л. 192 — «Того же. Смереннаго инока Иоанна Дамаскина о умилении души».

Л. 192 об.— «Тоже Дамаскына Ивана о възлегании, еже на одре, указаа на одр свои».

Л. 193 — «Уставец, как на пути хлебец вымати».

Л. 195 — отрывок из «Лествицы».

Л. 196 — «Месяца семптеврия 25. Житие и жизнь Преподобнаго отца нашего игумена Сергиа. Списано бысть учеником его священноиноком Епифанием. Въ нем же имать и от божественных чюдес его».

Л. 266 об.— «Слово о наказании всякому хотящему спастися».

Л. 268 — «Поучение Златоустово из толковаго (Евангелия)».

Л. 273 — «Житие святаго Никона, ученика бывша блаженнаго Сергия, съведено въкратце».

Л. 287 — «Молитва по акафисте къ Пресвятои Богородици, творение святаго Филофея патриарха Констянтинаграда».

Л. 295 — Почасие.

Л. 324 — «Поученне къ верным ангелово, сказано бысть Великим Василием».

Л. 325 об.— «Что ради изыти из обители иноку».

Л. 326 — «Василия Великаго къ осуждающим».

Л. 329 — «Степенны 8 гласов».

Л. 338 — «Молитва святаго Григория папы римьскаго, егда стужаеть блудный помысл».

Л. 339 — молитва святой Екатерины.

Л. 340 — «Канон по вся дни обще всем святым, творенне святаго и преподобнаго Христофора».

Основной список (ГБЛ, ф. 304, № 746) обозначается в нашем изданни А, список ГБЛ, ф. 304, № 771, по которому даются разночтения, обозначается Б. Текст Жития публикуется в соответствии с принятыми в настоящее время правилами публикации древнерусских текстов с соответствующей модернизацией орфографии подлинника: титла раскрыты, буквенные обозначения чисел заменены цифровыми, «ъ» в конце слов опущен, но оставлен внутри слов за исключением случаев, когда он стоит в середине слова между согласными и не является значимым, например: «съпряженъное», «благовествованънаго» передаются «съпряженное», «благовествованнаго», выносные буквы вводятся в строку, причем выносные буквы «с» и «т» в окончаниях глаголов передаются через «сь» и «ть» и «ся», «тя», а надстрочные мягкие согласные передаются с мягким знаком; отсутствующие в современном алфавите буквы передаются соответственно: и десятеричное=и; оу=у; ять=е; пси=пс; кси=кс; ижица=в; фита=ф; омега=о; юс большой=у; юс малый=я. Надстрочные знаки опускаются, пунктуация современная.

Подстрочные примечания к публикуемому тексту состоят из двух «этажей». В верхнем «этаже» помещаются примечания, комментирующие текст основного списка (вставки между строк, приписки, зачеркнутые места и т. д.), а также примечания, указывающие, какие исправления и добавления внесены нами в основной текст. Все эти примечания обозначены буквами алфавита от «а» до «я» (а — я, II а — я). В нижнем «этаже» приводятся разночтения по списку Б. Разночтения нумеруются арабскими цифрами от 1 до 100 (1—100; II, 1—100; III, 1—100 и т. д.).

Священник Анатолий Просвирнин,
преподаватель Московской духовной семинарии

ЖИТИЕ И ЖИЗНЬ ПРЕПОДОБНАГО ОТЦА НАШЕГО ИГУМЕНА СЕРГИА. СПИСАНО[1] УЧЕНИКОМ ЕГО СВЯЩЕНОИНОКОМ ЕПИФАНИЕМ. В[2] НЕМ ЖЕ ИМАТ И ОТ БОЖЕСТВЕНЫХ ЧЮДЕС ЕГО

лл. Приидите честно́е и святое постник съсловие, приидите отцы и братия[3], приидите празднолюбци, приидите овчята[4] духовная[5], приидете стадо христоименитое, всяка бремена мирьскых вещей отвръгше и чисти чистому да явимся[6], се бо свыше[7] наше звание[7] прииде, се убо духовнаа трапеза предлежит и се хлебы неистъщаемыа пища, се масло мироваиия, се целомудрънаа[8] пшеница, се вино душу и тело веселяще[9], се труба человекы обновляюща[10] и бесом неисцелную язву дающа, се свеща, иже греховное тръние попалающа[11], се убо русьскиа[12] земля паче
209 об же || всеа[13] вселенныа похвал[14]. Тем же приидете, яко да насладимся добраго нынешняго тръжества [a]преподобнии, яко подражателю, ученици, яко учителю достоиную честь въздающи[a], зело бо честнеише есть злата и каменя[15], все же честно́е земльных вещеи недостоино есть сему праздньству.

Рци убо явленне[16], яко да навыкнем[17] яснеише, что звание и кто трапезу предложивыи. Аще бо и хощеши, рече, слыши разумно и увеси истину. Не бо от человек наше звание, но сама святаа и живоначалнаа творителнаа и человечьскым умом непостижимаа Троица Святаа ликования[18] въздвиже, аггелы съ человекы празновати[19] устрои и всем обще весслие съдела в[20] памяти святого своего угодника, иже мир своим житием просветившаго, иже бесы от Христова стада отгнавшаго, иже равноаггельным[21] си житием земьлю[22] же и самыи въздух радости исплънившаго и Духом Святым въверенное сему иноческое стадо на па-
210 жити животныя[23]// наставившаго.

На предлежащяя же да[24] взыдет слово, яко да навыкнем известно, откуду таковыи и великыи в последняя[25] сия[26] времена светилник въсиа. Еда от Иерусалима или от Синаа[27],— ни рече,— но убо русскаа земля, иже многаа лета живши без просвещениа, не пред многыми же леты святого просвещениа сподобившися, яко тои[28] превзыти, иже от испръва просвещение приемших, глаголю же, очистившеся от идолскаго покланяниа[29], процветши же в[30] себе православную веру и монастыри честныя[31], иже и многыи великы[32] стлъпы въсиашя[33], яко же бы рещи, всю поднебесную просвещающе[34], от них же и великыи съи преподобныи Сергие[35], о нем же[36] ныне нам и слово предлежить.

Бе бо некто муж благоверень[37] именем Кирил, бе же и законом съпряженное подружие ему Мариа, поучахуся в[38] заповедех Господних
210 об день и нощь всячьскыми же добродетелми у//крашени беху[39], и едини[40] къ единому душя с телом преклонше, моляху Бога, яко да дарует им Бог отроча. Моление же их скорыи въ помощех Бог не презре, и от тою прозябе сии святыи великыи Сергие[41]. О честнаго корене святаа отрасль! О прехвалнаа връсто! О добраа супруга! О блаженное съчетание! О святое порождение! Блажени[42] есте и преблажени[43] сподобльшеся быти таковому отроку родителие.

[a—a] знак вставки, приписано тем же почерком на нижнем поле листа

---

[1] Доб. бысть [2] Въ [3] братна [4] овчата [5] духовнаа [6] авимся [7—7] названне [8] целомудреная [9] веселящее [10] обновляюши [11] попаляюши [12] русьскыа [13] всея [14] похвалы [15] камениа [16] явленнеи [17] навыкнемь [18] ликованиа [19] праздновати [20] въ [21] равноангельным [22] землю [23] животныа [24] Нет [25] последняа [26] сиа [27] Сиона [28] тъи [29] покланяния [30] въ [31] честныа [32] Нет [33] възсиаша [34] просвещающи [35] Сергии, [36] Нет [37] благоверныи [38] въ [39] беаху [40] един [41] Сергии [42] блажении [43] преблажении

Хощу же и вашеи любви нечто споведати, вижду бо вас въ сладость приемлющих, и Божиа величиа послушающих.

Бысть же и таково чюдо прежде рождениа его. Случи бо ся, яко же[44] о Иоанне Предтечи познавшаго владыку своего и въ чреве материни възыгравшася, тако же и сего мати пришедши въ церковь, бе бо еи обычаи никогда же не лишатися обычнаго своего правила, сиречь божественныа литургиа, пришедши бо и по обычаю въ церковь и въ время трисвятого вне//заипу[45] възгласи младенець въ утробе матерни, 211
яко и гласу слышатися, иже ту сущиим стоящим, самаа[46] же та честнаа мати его страхом и трепетом въкупе и недоумением одръжима бывши и дивляшеся[47] [48] и въ себе помышляаше[48], что будет се. Тако же, егда начаху пети херувимскую песнь, пакы възгласи выше предреченнаго, и егда възглашаху вънмем святаа святым и пакы възгласи[49], яко же и прежде. Дивно же ми есть любимици умом вънимаа, чюдо несказанное, еще бо в утробе[50] матерни младенцу проглаголати, но и слава единому чюдотворящему Богу. Сих же оставивше на предлежащаа да взыдет слово.

И егда исплънишяся[51] дьние[52] рождению, роди младенець. По днех исполнения[53] принесоста и въ церковь и огласивше его крестишя въ имя Отца и Сына и Святаго Духа, нарекошя же и имя его Варфоломеи. Родителие же честнаго того отрока възвестишя свящеиннику// о 211 об
проглаголании[54] святого отрока, еще ему в чреве матерни сущу трикратым[55] възгласи. Священник же рассуждение имеа от божестъвнаго[56] писаниа и рече къ родителема его о проглаголании святого[57] отрока: «Радостию радуитеся и веселием веселитеся, понеже хощет съсуд избран быти Богу и служитель Святыа Троица еже и бысть.

И по времени некоем о младенци пакы чудодеиствовашеся странно таково и неудобь сказаемо. Въ среду[б] бо и въ пяток не съсаше от съсцу, ни от млека ядяше. Еда[58] бо, рече, книгы учися или от некоего учителя велика навыкну таковаго въздръжаниа образу, ни, рече, но Святыи Дух действоваше и показуа[59] хотящаго светилника въсиати, и будущаго въздръжаниа образ, еже и бысть, отроча же растяше и крепляшеся духом.

Внегда же дъстиже седмаго лета възрастом, тъгда родителие его въдашя учитеся Божествъным[60] писанием. Предреченныи же Кирил имеше[61] два сына. Перъваго[62] Стефана, втораго же сего[63]// Варфоло- 212
меа[64], благовествованнаго[65] от чрева матерня: Их же въспита въ всяком благочестии и чистоте. Стефану же спешно некако изучившу грамоту, сему[66] же некако не скоро и късно. Учител же его съ многым прилежанием учаше[67]. Отрок же не вльми[68] вънимаше. Се же бяше по смотрению Божию, яко да от Бога книжное учение дасться ему, а не[69] человек. Въ един убо от дьнии изыди[70] проходитеся, яко же бе ему обычаи, зело бо любяше безмлъвие; и проходя некия дубравы, и обрете некоего старца саном презвитера под древом стоаще[71] и молитву творяща.

Отрок же приближився ста близ его, ожидаа[72] конець молитве, и яко сконча старець молитву и призвав его, рече ему: «Еда, что хощеши, чадо?» Отвещав же отрок, рече: «Отче, зело прискорбна есть душа моа[73], поне же вдан бых родители моими учитися божественым[74] писанием и никако же могу разумети, о них же ми сказуют. Тем же, отче честныи//, помоли Бога о мне, яко да не възбрано ми будет, о нем же 212 об
вдан бых. Известно, бо знаю, яко твоего[в] моления Бог не презрит».

б Испр. по Б, в ркп. в сред в Испр. по Б, в ркп. твоему

[44] Нет [45] внезапу [46] самая [47] удивляшеся [48]—[48] Нет [49] възъглас [50] ютробе [51] исплънишася [52] дние [53] исплънениа [54] проглании [55] трикраты [56] божественаго [57] Нет [58] егда [59] показаа [60] Божественым [61] имеаше [62] пръваго [63] Нет [64] Варфоломея [65] благовестованнаго [66] сему [67] учаще [68] вельми [69] Доб. от [70] изыде [71] стоаща [72] ожитаа [73] моя [74] божественым

Старец же зряше внутрьнима очима и глаголы его въсласть приемаше и разуме хотящеи быти благодати на нем. И сътворив молитву и призвав отрока и благослови его; послед же рече: «Се отныне, чадо, дарова ти Бог грамоту, ею же възможеши иных ползевати»[75]. И нечто поучив его о полze[76]. Тъи же святыи отрок, яко же земля плодовита доброплоднаа семена приемши въ своем сердци и бе радуася душею и сердцемь, яко сподобися таковаго старца молитвы и моляше старца ᵍотрок глаголяᵍ: «Гряди, о честныи старче, яко да и родителие мои сподобятся святого ти благословениа». Старец[77] же почюдися: млад[78] суща възрастом, старец[79] же многолетных превъзшедша разумом зря. И идошя оба въкупе. Егда же узревше родителие[80] его, абие изыдо-
213 шя[81] въ сретение старцу и сътворивше ему // метание. Старец благословив[82] их. Они же нудяху его да причастится пищи[83]. Старец же отвеща: «Чадца, подобает прежде причаститися духовныа пищи[84], та же телесныа». И вниде въ храм молитвеныи[85]. Поем же[86] съ собою и освященного[87] отрока оного. И начят[88] пети час третии. Повеле же и святому отроку[89] псалмопение глаголати. Отрок же отвеща: «Аз, отче честныи, аще[90] бых знаал грамату, радостно бы духу моему славословити Творца своего, но того ради молих честну́ю ти святыню, яко да помолиши Бога о мне». Старець речед: «Яко отныне дарова тебе Бог грамоту, ею же възможеши и иных ползевати[91], тем же ничто же сумняся славослови Бога».

Тъи же, по старчю, паче же по Божию дарованию, начат стихословити зело добре и строине, яко и[92] дивитися святому тому старцу. И бысть, яко же некогда и пророку Исаие от Серафима[93] югльное при-
213 об косновение, тако же и сему честно́му отроку, тамо Серафи//мом, зде же старцем. И так[94] старец причастився и благослови[95] их и конечнее[96] же рече к ним: «Яко сын, ваю, велик будет пред Богом и многыаII—1 его ради добродетели и великаго житиа[2] съсуд избран хощет быти Святыа[3] Троица». И сия рек, хотя изити[4] от них, абие невидим бысть. Они же въ[5] недоумении помышляху, аггела Божиа быти и Божие дарование, еже о грамоте. Отец же его и мати въземше[6] благословение от старца и тако благодаряху Бога, паче же и дивляхуся словеси святого того старца.

Блаженный же отрок, иже от самых пелень Богомъ избранный пребываше въ всем повинуася[7] родителем и тщашеся ни въ[8] чем же преслушати их. Внимаше же и божествъное[9] повеление глаголющее: «Чти отца своего и матерь, да будеши длъголетень на земли». Начет[10] же и въздръжатися[11] зело[12], многажды бо единою хлеб ядяше, въ[13] нощи же без сна пребываше, яко же и дивитися и тои самои его ма-
214 тери. Мати же его любе//зными увещаше, глаголя к нему: «Сладкое мое чадо, почто съкрушаеши си тело? Не веси ли, яко многа въздръжания[14] язу наводят, паче же юну ти сущу и плоти цветущи нам скръби[15] ходатаи бываеши, тем же, въжделенное[16] чадо мое,[17] не мози преслушати матерь свою». Благоразумныи же отрок тъи отвещаа и тихим гласом глаголя: «Почто глаголы увещаеши мя от въздръжания[18], не бо слышах, ни видих[19] матерь своему чаду злобе ходатанце бывающу, яко же ты мне; или не слышала еси божествнаа[20] писания, глаголющая[21]: «Яко брашно и питие не представит нас пред Бога». Тем же, мати моя, остави мя, яко же начах и свръшю[22], Богу хотя-

ᵍ—ᵍ Испр. по Б, в ркп. глаголя отрок глаголя. ᵈ В ркп. пропущено, доб. по Б.

[75]ползовати [76] плъзе [77] старце [78] млада [79] старце [80] родители [81] изыдоша [82] благослови [83] причястится [84] пища [85] молитвеныи [86] Нет [87] освященнаго [88] начат [89] Нет [90] повторено два раза [91] пльзоват [92] Нет [93] Серафим [94] тако [95] благословив [96] конечнем.

II—1 многыа [2] жития [3] Святыя [4] изыти [5] в жития [6] вземше [7] повинуяся [8] в [9] божественое [10] Начат [11] въздержатися [12] зло [13] в [14] въздержания [15] скорби [16] вжделенное [17] Доб. и [18] въздержанна [19] видех [20] божественаа [21] глаголющаа [22] съвръшу

щу». Мати же его дивляшеся отвещанию его и рече к нему: «Яко же хощеши творити твори». Честныи же тьи[23] отрок на болшиа подвигы поучашеся и николи же ум ему уклонися, яко же обычаи есть детем играти или некая[24] смехотворнаа[25] // словеса глаголати. Нъ въ[26] заповедех господних день и нощь поучашеся, обычнаго же правила церковьнаго[27] никогда же оставляше, яко же и дивитися всем зряще его юностию обложенна[28] и великое[29] въздержание имуща. Хощем же известно испытати, яко да навыкнем ясно о рождении[30] его. Бе же предреченныи Кирил житие имеа прежде въ граде Ростове, идеже честнаго того отрока родиста, оттуду же преселися въ Радонеж съ всем домом своим. Бе бо, яко един от нарочитых болер, и въ богатстве[31] кипя[32], пришедше вселися близь Рождества[33] Исусова Христова, еже[34] доныне стоить благодатию Христовою. Сынове же Кирилови, глаголю же, Стефан и Петр оженистася. Блаженныи же Варфоломеи тако пребываше[35], съблюдаа[36] душевную чистоту, желаше бо иноческое житие, но убо от родителеи[37] възбрани[38] бываше. Глаголаху бо к нему родителие его, глаголюще: «Чадо, веси на ю старость, яко уже къ концу есве, тем же пожид[39] и потрѣпи[40], понеже не имаве[41] нашеи старости служащаго, братиа бо // твоя оженистася, и пекутся, како угодити женам и детем. Ты же пекися, како угодити родителем, паче же Богу, дондеже Бог же о нас сътворит[42] милость и приведет[43] нас от сего житиа[44], и тъгда[45] не браним будеши никым же». Пречудныи же тьи отрок, яко услыша умиленныя глаголы родитель своих, зело умилися и обещася послужити има дъндеже[46] Бог изволит. И от того дьне тщашеся въ всем угодити родителем[47], яко да сподобится тех молитвы. Не по мнозе же времени и родителие его сподобишася иноческаго[48] образа[49] и поидошя кажды въ монастырь[50], и мало лет пожившии[51] въ[52] великом въздръжании[53], и тако предашя[54] душя[55] своя Господеви. Честныи же тьи юношя[56], проводив[57] их съ[58] плачем, и надгробныя песне отпев, и тако скутав честна́я[59] *их телеса, погребе честно. Видев же тъи, яко никым*[60] *же браним есть*, пришед въ[61] дом отца своего и елика обрете въ[62] дому, ова раздасть требующим, иная же остави брату своему Петру. Он же, исшед из дому // отча, не взем съ[63] собою[64] ничто же от стяжаниа[65] отча по божественному[66] апостолу рекшу: «Уметы вся вмених, да Христа единого приобрящу». Стефан же, брат его, немного лет поживе с[67] женою, и тако жена его отиде къ Господу[68].

214 об

215

215 об

Стефан же, яко же виде жену свою умръшу, яко же некое бремя тяжко отвръг и оставль мир, и остризает власи[69] въ[70] монастыри[71] честны́а[72] церкви, глаголю же Покрова. К нему же пришед Варфоломеи моляше его да бы шел съ[73] ним на взыскание[74] места пустыннаго, Стефан же понужден[75] быв словесы блаженнаго, и шедше[76] оба вкупе и обходиста многая места пустыннаа[77]. Последи же придошя[78] Богу наставляющу их, достигошя[79] места[80] таково пустынное, леси и дубравы[81] имуща же и воду. Походивша же и зело възлюбиста место тои. И сотворше молитву абие начаста дело; прежде сътворше себе хызину[82] малу въ неи же нечто мало от труда покои приимаста, и сътвориста же и церкву[83] малу не бо бе тем сила // великаго зданиа и, егда бысть время освящению церкве, послависе съ молени-

216

[23] Нет [24] некоя [25] смехотворна [26] в [27] церковнаго [28] облошна [29] велико [30] рождение [31] богатьстве [32] кыпя [33] Рожества [34] иже и [35] пребываше [36] съблюдая [37] родитель [38] възбраним [39] пожди [40] потерпи [41] имаеве [42] творить [43] преведех [44] жития [45] тогда [46] дондеже [47] Сначала написано родитель, но затем над ь поставлена сверху е, как и в А. [48] иноческого. [49] Сначала написано образу, но затем под у поставлена сверху а, как и в А. [50] Сначала написано манастыр, но затем над первой буквой поставлена сверху о, как и в А. [51] пожившие [52] в [53] въздержании [54] предаша [55] душа [56] юноша [57] спроводив [58] с [59] честнаа [60] никыим [61] в [62] в [63] с [64] събою [65] стяжания [66] божественому [67] съ [68] Богу [69] власы [70] в [71] монастыре [72] честны́я [73] с [74] взискание [75] понужен [76] шедша [77] пустынная [78] придоша [79] достигоша [80] место [81] добравы [82] хизину [83] церковь

ем[84] митрополиту. Бе бо тогда митрополит Феогност. Послав же преосвященный митрополит священникы. Пришедше же священницы[85] и принесше елика на потребу освящения церковнаго, и тако освятишя[86] въ имя Святыа[87] и Живоначалныа Троица. Стефан же нечто мало пожив съ братом и отиде в[88] монастырь Святого Богоявлениа, иже и добре[89] подвизався и многих[90] ползевав[91]. Послед же священничьством почтен бысть и абие оставляет монастирь[92], въ нем же[93] житие имеаше, и приходит[94] святому Сергеу[95], яко же прежде рехом, брату ему сущу по плоти. И тако подвизався зело добре и честне, яко ревнитель быти житием Святому Сергеу[96], и, мало пожив, къ Господу отиде[e].

И изшед же съи[97] святыи Вартоломеи, о нем же нам слово, моли некоего священноинока, глаголя: «Гряди, о честныи отче, яко да облечиши[98] мя въ святыи образ, зело бо от юности своеа желаю, его же
216 об да сподобит мя Бог святых // ти ради молитов. Моленна же его тъи священноинок не презрев, паче же и смерение[99] его видев, по времени[100] же велит ему главу преклонити. Он же съ смерением[III–1] главу преклонивь и абие облачит его въ иночьскыи образ, и тако отлагает власи главы своеа[2], вкупе же и долу влекущяя[3] желаниа[4]. Нареченно же бысть имя его Сергие. Поучив же его тъи духовныи настоятель о ползи[5], конечнее же рек: «аз, чадо, отхожду, предаю же тя въ[6] руце Божии, Бог же да будет тебе прибежище и сила, еже на врагы, еже противитися кознем его и лаянию». И сия[7] рек, и молитву сътворь, и тако отиде от него. Бе же възрастом тогда святыи Сергее[8], егда приат[9] святые образ иноческыи[10] яко 20 лет.

Преподобныи же Сергие упражняшеся от попечениа телеснаго, яко же выше рехом, яко любя безмлъвие, въздръжания[11] же его и труды, кто[12] сказати можеть[12], или кыи язык изглаголеть, колика пострада
217 от бесов и от звери; беси бо преображаахуся овогда// въ зверя, овогда же[13] въ змия. И тако бе видети чюдное борение мужа, ти бо свискание[14] и зверьскым[15] сверепием устремляющеся бяху, тъи же[16] отражаа молитвою, яко же некым мечем обоудуострым и пресекаа вся бесовская оплъчения, и тако благодатию Христовою пребываше от них невредим.

Въ едину же от нощии хоте ити въ церковь правило утрънее[17] отпети, и абие зрит явленно множьство[18] плък бесовских и яростию сверепьство показующе, и зубы скръжещуще[19] устремляхуся на нь, и от ярости пламень из уст их исхождааше. И глаголаху к нему: «изыде[20] убо от нашего места, изыди[21], яко да не от нас злеи умреши». Тъи же святыи никако же убояся, ни же устрашися тех козни, ни же сверепааго лааниа, ведяаше бо некрепькую[22] их силу. И тако молитвою безделных сих показа, бе бо некаково чюдно[23] зрение, молитва бо
217 об из уст его изшедши, яко же пламень, и абие тех // попали и невидимы тех сътвори.

Не по мнозех же летех, хоте Бог въздвигнути святую обитель, о неи же нам слово. Слышавше бо речь окрест живуще[24] святого мужа добродетель и абие прихождаху къ[25] нему: овии хотяще ползевати[26], ини[27] же моляху, еже жити с ним. Он же съ радостию овех ползеваше[28], жити же хотящии[29] приимаше[30], и утешаа их глаголаше: «чяд-

---

[e] Знак вставки, на нижнем поле листа киноварью другим почерком приписан подзаголовок: О постризении святаго.

---

[84] млением [85] священници [86] освятиша [87] Святыя [88] въ [89] добреи [90] многых [91] ползовав [92] монастырь [93] Нет [94] Доб. къ [95] Сиергию [96] Сиергию [97] Нет [98] облечеши [99] смирение [100] сначала написано времяни, но затем над я поставлена сверху е, как и в А.

III–1 смирением [2] его [3] влекущаа [4] желаннаа [5] полze [6] в [7] сна [8] Сергие [9] прият [10] иночскыи [11] въздержаниа [12–12] можеть сказати [13] Нет [14] свискание [15] зверскым [16] Доб. е [17] утрьни [18] множество [19] скрегъчюще [20] изиди [21] изиди [22] некрепку [23] новочюдно [24] живущеи [25] к [26] ползовати [27] иныи [28] плъзеваша [29] хотящи [30] принимаше

ца[31], да не устрашит вас помысл, яко места пустынная[32] и нуждная, писано бо есть: «яко многыми скрѣбми[33] подобает[34] нам внити въ царство[35] небесное». Сия святому Сергеу[36] глаголющу, они же отвещавше, рѣша[37]: «Мы убо вся тобою повеленная[38] нам сътворим, аще Богу хотящу, токмо не отлучаи нас от святого сего места и зрениа честныа ти святыня». И бяху[39] убо по силе тому ревнующе. Създашя[40] же и кыиждо своя[41] велиа и всякыи[42] един безмлъствовавше[43] пасдине. Жестокое же житие, иже въ святых отца нашего Сергеа[44], кто исповесть, глаголю же // : бдение, сухоядение, на земли легание, 218
чистота душевнаа и телеснаа, устнама и умом съвръшенное[45] безмлъвие, смерение[46] нелицемерное, молитва непрестаннаа, расуждение[47] доброрасудное[48], любовь съвръшеннаа[49], худость ризная[50], память смертнаа[51] и страх божий и инаа вся елика прочиташе[52] жития[53] святых отець, тщашеся[54] собою исправити и явится наследник славе их. Братиам же числом[55] множаашеся и преспеваше[56] благодатию Христовою.ё

Тем же много молим бываше от братиа о священьстве. Он же не хотяше[57] зелнаго ради смерениа[58]. Тогда съвещавшеся[59] братиа вся и пакы приидоша[60] к нему и рѣша[61]: «Отче честныи, видиши братию къ Богу прибегших и къ святому ти преподобию, тем же о том приидохом и припадохом святым ти ногам, яко да будеши нам игумен, зело бо желает душа нашя[62] от тебе просвещатися. И елико они нудяху его, толико он от//рицаашеся. Конечнее же рекоша[63] ему: «или бу- 218 об
ди игумен, или мы вси отидем, ямо[64] же Бог наставит нас, не можем бо жити без игумена, от иных стран призывающе священника, аще ли не хощеши сам игумена и ты иди с нами, яко да настоящему святителю просим игумена». Се же глаголаху, яко да токмо поидет[65] къ святителю, бе бо тогда митрополит Алексие[66] и не сущу ему ту, но в[67] Константине[68] граде, на месте же его беше[69] Афанасие[70] — епископ Волынскыи[71] въ граде Преаславе[72]. К нему же прииде преподобныи отець нашь Сергие, хотя просити игумена. Въпроси же их епископ, како которому их имя есть. Он же отвещаше: «Сергие[73] есть имя мое». Он же возрадовася зело, видев его, понеже слышал бяше мужа добродетель. Он же, въстав, сътвори прежде обычное поклонение, та же начат глаголати: «мы убо, владыко святыи, потщавшеся приидохом всесвященному ти врху, яко да даси нам игумена, могуща // строити Христову паству, яко да того молитва[74] па- 219
че же поученига[75] наслаждающеся, пустынное житие проходим. Святому же тому епископу, яко же некым божественым откровением, явленна бе душевная его чистота. И рече к нему: «чадо, писано есть апостолом, паче же Дух Святыи того усты глаголя: «никто же приемлет сан или честь, токмо званныи от Бога». Тем же, възлюблене, Бог тебе избра пасти стадо Его, его же кровию своею Христос искупи и тебе избра на священничьство[76], яко да от тебе ползу приемлюще[77] прославится и от тех имя Божие. Сергею же смерение показующу[78], паче же сана не хотящу и зело отрицаашеся, показуя[79] себе недостойна таковому дару. Видев же епископ непреклонна еже о священьству[80], и рече к нему: сладчаишии сыну, вся убо[81] стяжал еси, токмо послушана[82] не имаши, иже есть корень всем добродетелем, преслуша-

ё Знак вставки, на нижнем поле листа киноварью другим почерком приписан подзаголовок: О поставлении на священничьство святого.

[31] чадца [32] пустынаа [33] скъбми [34] подобаеть [35] царьство [36] Сергею [37] реша [38] повеленаа [39] бяхуу [40] Създаша [41] своа [42] всакыи [43] безмльствоваше [44] Сергиа [45] съвръшенно [46] смирение [47] разсуждение [48] разсудное [49] съвръшенна [50] ризнаа [51] смрътнаа [52] прочитааше [53] житиа [54] тщашася [55] число [56] приспеваше [57] хотяаше [58] смиренна [59] съвещавшаеся [60] приидоша [61] реша [62] наша [63] рекоша [64] яко [65] поидем [66] Алексии [67] въ [68] Констянтине [69] беаше [70] Афанасии [71] Велынскыи [72] Преславеле [73] Сиергие [74] молитвами [75] поучения [76] священничество [77] приемлещу [78] показающу [79] показуя [80] священству [81] бо [82] послушаниа

ние же всему злу начало. Тем же, чадо, подобаше тебе корень добро-
219 об детелем имети и напоити // его водою послушания. Слышав же преподобнии[83] отець нашь игумен Сергие святого того[84] епископа поучение[84], паче же моление, и не смеаше[85] преслушати его и, обещався, рече: «аз, владыко честныи, яко же хощеши сътворю, аще Богу тако изволшу». И тако поставлеется диаконом[86] рукою всеосвященнаго епископа Афанасиа. На заутриа[87] же священничства даром почтен бывает. Въ третии же день велит ему епископ своима рукама съвръшити божественую[88] службу[89]. И тако поучив его освященныи епископ от правил апостолъских, рече ему: «чадо, подобает ти, по апостолу, немощи немощных носити, а не себе угаждати, но къждо нас искрънему да угаждаеть, яко да будеши образ с тобою живущих[90] братии». И инаа некаа учителная[91] ж—ж словеся изрек ему и о Христе целование[92] дав ему, и тако отпусти его. Пришед же въ свои ему монастырь
220 и тако прилагаше трудом труды и въздръжания[93], яко и дивити//ся и тем[94] самем братиям[95] отвръже и просвещеннаа своя уста, рече къ братии: «возлюбленнии, подвизаитеся вънити юскыми[96] враты, нужно бо есть царство небесное и нужницы въсхищают е, Павел же к галатом[97] пишеть сице: «плод духовныи есть: любы, радость, мирь[98], длъготерънение, благоверие, кротость, въздръжание». И ина многая[99] изрек къ ним о ползи[100] и не токмо словом учаше, IV—1 но и образ бываше всем.

Видев же бес прогонима себе оттуду, и не тръпяше своего прогнаниа, и единою преобразився[2] въ змия, и бяше келия[3] его плъна змии, и ямо же хождааше[4] старец, толико бяше множьство[5] змии, яко и тая[6] самаа земля не видстися[7]. Он же молитвою сих отражааше, и яко дым сих некрепкую силу показа, поминааше[8] же евангельское слово, глаголющи: «се дах вам[9] власть наступати на змия[10] и скръпия[11] и на
220 об всю силу вражию, и ничто же вас вредит». // Дасть же ся ему толико смерение, яко и всем образ быти, иже ту живущим братиям[12], бе же тогда братии числом яко 12, и оттоли[13] число братии множаашеся[14] и преспеваше[15] благодатию Христовою.

Приде[16] же некто архимандрит Симон от Смоленьска. Слышав того мужа добродетель, иже имения[17] принес, даст святому, яко да болшу тоа[18] церков[19] въздвигнет, и тако пребываше[20] в[21] послушании святого Сергеа[22]. Тъгда[23] же прииде и[24] Иоанн сын Стефана, брата его по плоти суща, летом яко 12, и тако отлагает власы рукою преподобнаго Сергеа[25], нареченно[26] бысть имя его Феодор, и живяше въ всяком послушании и повиновении, яко дивитися зрящим его, яко же на предписание скажет о немь, яко же выше рехом. Братиям[27] же число множаашеся създашя[28] же и монастырь[29] велик и честень[30], тако же и келия[31] и ина елика потреба братиям[32]. Бе бо ему обычаи[33] въ
221 глубокыи[34] вечер исхождааше[35] по ке//лиям[36] уведети[37] всякого их труды, и его же слышаше, бдяща, или с молчанием рукоделие делающа, зело рад[38] бываааше[39], и тако отхождаше[40] с молчанием[41], а его

ж—ж Следующее слово некая зачеркнуто теми же чернилами.

---

[83] преподобныи [84–84] сначала написано: поучения епископа, но затем теми же чернилами над словом епископа поставлен знак перестановки. [85] смеяше [86] дияконом [87] заутриа [88] божественую [89] слубу [90] живущих [91] учителнаа [92] целованиа [93] въздръжание [94] Доб. и [95] братиам и [96] ускыми [97] глатом [98] мир [99] многаа [100] полъзе.

IV—1 учааше, второе а приписано тем же почерком над строкой. [2] преобразися [3] келиа [4] хождаше [5] мноство [6] стаа [7] видитися [8] поминаше [9] вамь [10] змиа [11] скръпиа [12] братиамь [13] Доб. и [14] множашеся [15] преспеваше [16] Прииде [17] именна [18] тоя [19] церковь [20] пребываааше [21] въ [22] Сергиа [23] тогда [24] Нет [25] Сергиа [26] Доб. же [27] братиам [28] създаша [29] манастырь [30] честен [31] келиа [32] братиам [33] обычяи [34] глубокии [35] исхожааше [36] келиам [37] увидети [38] ради [39] бываяше [40] отхожааше [41] молчяниемь

же слышаше[42] с ыним смеющася и празнословяща[43], о сем убо негодование и не тръпя[44] таковыа[45] вещи, рукою своею ударяше въ двери или въ оконце, сим назнаменуа свое пришествие и тако отхождание[46з].

Случи же ся и таково в тои обители, о неи же нам слово. Оскудение потребним.[и] Бяше бо такова заповедь от духовнаго настоателя, аще бо и недостанет кому потребнаа, никако же исходити въ мир въ еже просити у миран[47], но на Бога надежду възлагати и от Того просити потребнаа. Случи бо ся, яко же выше рехом, оскудение хлеба, и пребысть без пища 3[48] дьни, ничто же отнудь въкушаа. Въ четвертыи же день, взем секыру[49], иде[50] единому от братиа и рече ему: «слышах, яко хощеши сени зда//ти и того ради приидох, яко да руце мои не праздну- 221 об
ют». Брат же: «и зело желаю и имам вся приготованна. Токмо древоделя ожидаю». Он же рече: «никого же иного ищи, аз бо тебе съделаю, еже хощеши, мзду же възму от тебе, аще имаши хлебы давных зело, бо желаю их». Он же изнес[51] ему хлебы гнилых и рече ему: «се имам, аще хощеши». Он же рече: «таковых и[52] желаеть дух мои, но убо прежде да делаем, въ 9 же час причастимся пища». И сия[53] рек, нача[54] делати. И създа того дьне сени, да егда хотяше пища причаститися. Видевши же братия крепкое его въздръжание и зело почюдишясь[55], бе бо яко же выше рехом, вкушаа пищу тогда четвертыи день, но и тогда гнилыми хлебы свою алкоту утешаше[56]. Некы[57] же брат поропта на святого, не ял бо, бяше брат он, по дваи дьни, и поношаше старцу, глаголя: «хощеши ли плеснивые[58] хлебы, и еще ли нам възбраняеши ити в мир просити потребная[59], уже //изнемогаем гладом, но убо тръпети[60] 222
нам неволею сию нощь и завитра[61] идем от места сего, яко да не злеи[62] гладом томими умремь. Призвав же святыи всю братию, ведяше бо ослабльших[63] и утешаа их глаголаше: «въсъкую прискръбни есте братие и въсъкую смущаетеся, прочитаете святых отець жития[64], како пострадашя[65] наготу, глад же и жажду и ина многаа, мы же убо единого дьне не ядше малодушьствуем и нетръпением объяти быхом. Пишет бо: «въ тръпении[66] вашем стяжите душя[67] вашя[68] и пакы[69] просите прежде царствиа Божиа и правды его и сия[70] вся приложятся[71] вам. Възрите же на птиця[72] небесныя[73]: яко ни жнут, ни сеют, ни в житница[74] събирают, но отець небесныи кръмит[75] я. Вас ли не может питати, тръпением[76] потреба есть, вы же ныне нетръпение показасте в мало время приключившееся на искушене[77] ваше. Аще убо[78] съ благодарением приали бысте[79] находящаа вы, въ велику полз- 222 об
зу // вменилося бы вам, без искушена[80] бо злато не свръшается. Вы убо[81], аще ныне оскудение хлеба имате, завтра же умножение всех потребных будуть, токмо не малодушьствуите, ни же пренемогаите. Въ утреи же день, по пророчеству[82] святого, привезошя[83] в монастырь[84] хлебы доволны и инаа потребнаа[85]. Въпросишя[86] же братиа привезших[87], глаголюще: «възлюблении, кто присла сиа потребнаа». Посланнии же отвещяшя[88], яко некыи[89] христолюбець богат зело присла на имя Сергиево и иже с ним живущим братиям[90]. По повелению[91] же святого, звавше посланных[92] яко да причастятся пищи, они же тщахуся далеча[93] ише ити, и тако отидошя[94] от очиу[95] их. И се ли есть дивно, како не сказашя[96], кто присла[97] вы потребнаа, но яко некыи[98]

з Знак вставки, на нижнем поле листа киноварью другим почерком сделан подзаголовок: О умножении потребных молитвами святого. и Далее в ркп зачеркнуто теми же чернилами «бяше бо и заповедь не достало хлеба въ всем монастыри».

42 слышааше 43 празднословяща 44 терпя 45 таковыя 46 отхожааше 47 мирян 48 три 49 секиру 50 ида 51 изнесе 52 Нет 53 сна 54 начат 55 почюдишась 56 утешааше 57 некии 58 плеснивыя 59 потребнаа 60 терпети 61 заутра 62 зле 63 ослабших 64 житиа 65 пострадаша 66 терпении 67 душа 68 ваша 69 Доб. И 70 сна 71 приложиться 72 птица 73 небесныа 74 житницу 75 кормить 76 терпенмемь 77 искушение 78 бо 79 есте 80 искушенна 81 бо 82 пророчению 83 привезоша 84 манастырь 85 потребна 86 въпросиша 87 Доб. потребная 88 отвещаша 89 некии 90 братиам 91 повелению 92 посгонных 93 далечя 94 отидоша 95 очию 96 сказаша 97 посла 98 некии

христолюбець богат сыи зело от далних стран присла вам потребнаа,
223 и сами въ себе дивляхуся, зряще хлебы топлы // V–1, масло же убо и зелия [2], мню, яко некое посещение от Бога бысть. Въ другы [3] же день такоже множество потребных привезено бысть в монастырь, такоже и въ третии день от иноа страни по тому же образу привезено бысть, яко изъобилствовати въ всем. Сергие же, видев с братиями [4] бывшее, прослави Бога, глаголя: «видите ли, братия [5], яко не забудет Господь нищих своих до конца, ни же презрети имать места сего и раб своих молящихся къ Нему день и нощь и тръпящих [6] находящяя [7] съ [8] верою и благодарением, тем же подобает нам о всем упование възлагати на Господа, ни же въ искушениих пренемогати» [9]. И от того дьне [10] начяху братия [11] не стужати си, аще и многа искушениа случяхуся [12], или недостатклы [13] потребных, но вся тръпяху [14] крепко съ усръдием [15] к, л

Хощем же вашеи любви беседу простреги от преславных чюдес,
223 об яже творит Бог своим // угодником и яко же некую царскую утварь или добровонну пищу представити на ползу и утешение прочитающим же и послушяющих [16] въ похвалу же и честь преподобнаго отца нашего Сергиа, рече бо и пророчьское слово похваляему праведнику възвеселятся людие да и писание покажется истинствующе, рече бо: «прославляющяя [17] мя прославлю». Тем же убо нуждно есть от многых и преславных его чюдес едино или две въсповедати [18], иже всех слышящих, услажая [19] чювствиа и мысли их ужасаа, еже бывшим от преподобнаго мужа чюдес, яже и прежде въспомянухом вашеи любви сего святого мужа пришествие, еже въ пустыну [20], яко рехом бяша, чяща [21] и дубравы, идеже ныне честныи монастырь есть, тогда убо река течаше [22], яже есть и донине, иже от Климетина не велми близ монастира [23] течет, другаа [24] же река, яже ныне под монастирь [25] течет на том же месте от
224 искони ре//ка не бяше, тем же и труд принимаху братия [26] от далека воду приносяще на потребу монастырскую. Неции же от братия [27] поропташа [28] сеа ради вины на Сергеа [29], глаголюще: «въскую не расужаа [30] сел еси и великы [31] труды приат вътще воде не близ сущи». И не единаго или дваищи [32], но и многащи [33] досаждяху [34] ему. Тъи же крепкыи [35] душею тръпяши [36] до седми лет, всегда ожидаа помощи от Бога. Некогда же пакы [37] бес въоружааше братию, пакы [38] укоряти [39] святого [40] о безводии, решя [41] же ему: «отче честныи, сам убо веси великаго труда м братскаго воде далече сущи, но аще хощеши, да пренесемся [42] близь реки [43], яко да не [44] нецыи [45] стуживше сии [46] от братия [47] таковыя нужда не тръпяще [48] и от монастыря разлучятся». Къ ним же святыи муж отвеща: «аз, братие, не ведях, яко ту хощет святое братство быти, но убо аз надеахся единому мии ту безмолствовати.
224 об Бог же хоте святую обител [49] // въздвигнути, еже прославлятися святому имени Его; тем же, аще Богу тако изволшу, не скорбите, ни же пренемогаите [50], се бо въскоре узриите спасение Божие, аще бо непокоривым людем и жестосердым, глаголю же, роду евреискому, от суха камени воду источи, вас же, работающих ему день и нощь, презрети ли имат, но и ныне аще хощете послушаите мене, яко да помолимъся, яко да дарует нам воду на потребу нашу, надеемся на неизреченное милосердие Господа нашего Исуса Христа, яко прошение наше исплънит [51] и сия [52] рече к ним и отпусти я [53] когождо въ свою ему келиу [54], сам же

к В ркп. зачеркнуты слова ми ни я тръпением теми же чернилами. л Значок вставки, на нижнем поле листа киноварью другим почерком приписан подзаголовок: О изведении источника. м Испр. по Б, в ркп. трудь.

V–1 теплы [2] зелие [3] другии [4] братиами [5] братиа [6] терпящих [7] находящаа [8] с [9] пренемагати [10] дьни [11] братиа [12] случяахуся [13] недостатки [14] терпяху [15] усердием [16] послушающимь [17] прославляющаа [18] въспоминати [19] услажаа [20] пустыню [21] чаща [22] течааше [23] монастыря [24] другая [25] монастырь [26] братиа [27] братиа [28] поропташе [29] Сергиа [30] разсужаа [31] великии [32] дваища [33] многажди [34] досаждааху [35] крепкии [36] терпяще [37] паки [38] паки [39] укаряти [40] Нет [41] реша [42] принесешися [43] реки [44] Нет [45] нецин [46] еси [47] братиа [48] тръпяща [49] обитель [50] пренемагаите [51] исполнить [52] сиа [53] а [54] келию

изыде из монастыра [55]. Поем же съ собою единого инока в добродетели процветша и сниде съ [56] горы в дебрь, иже под монастырем; бяху же ту рови, и егда бяше зима или каково [57] наводнение, и тогда ту на томь месте бываше вода, яко же рехом, от наводнениа, живые же воды, иже от земля исти//чет [58], от искони на том месте не было, яко же и древ- 225
ний человецы о том ясно известишя [59]. Обрет же святыи Сергие [60] въ едином рову воду, яко же выше рехом, от наводнениа, над ним же став молитву творяще, и воду освящь и преклонь колени, начат [61] молитву сице. Моля: «Боже, Отче Господа нашего Исуса Христа, сътворивыи небо и землю и вся видимаа [62] и невидимаа, създавыи человека от небытиа и не хотяи смерти грешником [63], но яко отвратитися им [63] и живым быти, тем же молим Ти ся мы, недостоиныи и грешнии и смеренни раби Твои [64], услыши нас в час съи и яви славу Свою, яко же в пустыни чюдодеиствоваше [65] крепкаа Ти десница и от сухаго камене Твоим повелениемь вода истече, тако же и здеи [66] яви славу Свою [67], Ты бо творець еси небу и земли, и Твоим повелениемь вся бышя [68], и даждь [69] нам воду на месте семь, да разумеють вси, яко не отступаеши боящихся Тебе и имени Твоему славу въздающих. И сия рекшу святому, // абие внезапу [VI–1] вода явися велиа, яже и донъне нами зрима 225 об
есть. Отнеле же и почръпаем [2] воду на всяку потребу благодаряще Бога и святого его угодника Сергиа, иже его ради молитвами даровавшаго нам такую [3] благодать и чюдотворное удивление. И от того дьне, отнели же река молитвами его явися, многая [4] исцелениа бывают [5] от воды тоа, приходящеи [6] бо съ [7] верою различными недугы [8] одръжими, исцеление приемлют. Не бо един или [9] два исцеление [10] получишя [11], но вси [12] верою притекающе радостни възвращаются въ дом свои, славяще Бога и угодника его Сергиа. Прозва же ся река таа [13] Сергиева река, даждь до 10 [14] лет или [15] 20. Тъ же святыи муж, ненавидя славы человеческыя [16], [17] но хотя от Бога прославитися [17], възбраняше всем иноком же и белицем, рече: «яко да никогда же [18] не услышу вас отныне глаголюще моим именем реку сию, не бо аз проявих реку сию, но Бог. Се же творя//ше многаго [19] его ради [19] смереномудрия [20].[н] 226

Ни же се потребно есть мльчанию [21] предати от чюдес [22] чюднаго того мужа, иже и слухы всех удивляя, бе, бо рече [23], некто христолюбець живыи въ пределех, иже округ монастыра [24] его, имеа [25] велию веру къ святому Сергиу [26]. Имеяше же тъ человек сына, мало суща отрка [27], и тому зело болешу [28], паче же къ смерти приближающеся. Того же отрока родителие принесошя [29] къ святому въ [30] монастырь, слъизами [31] многыми [32] обливаася [33], моляше святого, глаголя: «отче святыи, помоли Бога о мене [34] и о отрочати [35], понеже уже къ концу приближается, знаю, бо известно, отче, знаю, яко твоего моленна Бог не презрит». И тако ему молящуся, отроча [36] же от зелныа [37] болезни изнемогши и тако умрет. Се же бяше в келии преподобнаго. Видев же отець отрочате [38] сына своего умръша, и рыдание къ [39] рыданиу [40] прилагаше и болезнь, еже о отрочате [41] показуа [42], не хотяше утешитися, и тако плача,// 226 об
глаголааше: «О человече Божии, аз верою и слъизами [43] въ [44] печали сыи [45] къ тебе притекох, надеася утешение и радость приати, ныне же утешениа себе множаишу [46] болезнь наведох, у нее ми бы было, яко да

[н] Знак вставки, на верхнем поле листа киноварью другим почерком приписан подзаголовок: О въскрешении отрока молитвами святого.

---

[55] монастыря [56] з [57] како [58] истечет [59] известиша [60] Сергии [61] начят [62] видимая [63–63] Нет [64] Твои [65] чюдодеиствуаше [66] зде [67] Твою [68] быша [69] дажь

VI–1 внезаапу [2] почернаем [3] таковую [4] многаа [5] бывает [6] приходящии [7] с [8] недуги [9] ли [10] исцеленна [11] приемлють [12] вси [13] тая [14] десяти [15] Доб. до [16] человечьскиа [17–17] Нет [18] Доб. да [19–19] ради его [20] смиренномудриа [21] молчанию [22] Доб. его [23] Нет [24] монастыря [25] имея [26] Сергию [27] отрочя [28] боляшу [29] принесоша [30] в [31] слезами [32] многими [33] обливаяся [34] мне [35] отрочяти [36] отрочя [37] зелныя [38] отрочяте [39] к [40] рыданию [41] отрочяте [42] показа [43] слезами [44] в [45] Доб. и [46] множишу

в дому моемь отроча [47] на руках матери [48] своеа [49] святого причащениа сподобившися [50] умрѣло бы и нежели въ [51] чюждеи келии; увы мне, что створю, что сего лютеише или горше [52], но, отче святыи, аще что можеши, помози моему отроку, яко да поне святого причащениа сподобится. Преподобныи же Сергие [53] отвеща ему: «вижду [54] тя, человече, от печалии неразумием одръжима, кто бо может от человек мертвыя въскрешати, токмо един Бог владеа [55] живыми и мертвыми. Господь бо мертвит и живит, ты же не косни, но скоро сътвори потребная погрести сына своего, понеже тщуся, аще Богу хотящу, служити святую [56] литургиу» [57]. Человек же отвеща: «велиши ли, отче, да ту оставим мертвое ми
227 отроча [58], дондеже при//готовлю древо, в нем же положити его». Он же рече: «еже хощеши творити, твори скорее». Он же шед въскоре обрете древо и сътвори ковчег, в нем же положити его. Святыи же Сергие [59], став на молитве, моляше Бога о отрочати [60], и внезапу [61] отроча оживе, и дух его възвратись, начат же и подвизатися и рукы простирати, яко и не болевши. Иже от служащаго ему брата уведено бысть чюдо сие. Святыи же Сергие [62] покрыти хотя и утаити от человек чюдо сие, яко же выше рехом, не хотя славы чловечьскыа [63] [64] сице свещавает [64] и таковым образом утаити хотя, но град укрытися не может врьху [65] горы стоа [66]. Пришед же отець отрочати [67], по обычаю и [приготовив] ° ковчежець мал, в нем же бе погребьсти его, яко виде его святыи Сергие и рече к нему: «въскую подвижешися не добре сматряа въ печали сыи, отроча [68] же твое не умрет, но живо есть». Он же не
227 об имяшет [69] веры, известно бо знааше, яко умрет. Он же рече: «възем// отроча [70] свое и иди ямо же хощеши, понеже аз, яко же рех ти, иду в церковь». Отец же не ведыи свое отроча [71], яко оживе молитвами, но надеашеся мертва его быти, яко же и прежде, и взем, хоте его погребьсти [72]. И абие зрит, еже не надеашеся видить отроча [73], яко и не болевшее. Радость же его кто может исповедати; тогда рече же къ святому: «отче святыи, яко же рече, оживе отрок мои молитвами твоими». Святыи же Сергие: «человече, прелстился еси о своем отроку и не вси, что глаголеши, отроча же твое ни же умрет, ни же оживе, но убо и болно суще носимо и озябши [74], мнится, яко умръше, ныне же въ [п] топле семь келии [п] съгревся и, поспав, разбудися, тебе же не добре расматреющу скорбну ти сущу, тем же да не речеши никому же, яко сын мои мертв бе и оживе». Но умлъкни, прежде да же не промчется [75] въ [76] людех [77]. Тъ же человек крепляшеся [78], знааше [79] бо известно мертво бывше и мо-
228 литвами его ожившее //, благодареніа же ему въздаа [80], вкупе же и глаголя: «ты и мя глаголеши не добре расматряюща [82], аще бо [83] не бых [84], видел моима очима, не бых гробнаа [85] приготовал, яко же и свидетельствует малыи гробець, ему же створих [86]. Видев же его, святыи Сергие [87], въ [88] том крепящася и никако же прекланяющася [89] и заклят его именем Божиимь, да никому же о том не глаголет, и се рек ему: «аще сие пронесши велику [90] тщету приимет дом твои, вкупе же и того отрока отщетишись». Тьи же человек обещася никому же възвестити и поклонся, абие отходит в дом свои млъчати [91], убо не можаше, възвестити же никому смеаше, но тако в себе чюждашеся [92] и хвалу въздаваше Богу

° Приведено по тексту Великих Четьих-Миней, в А и Б слово пропущено.
п—п Испр. по Б, в ркп. в топле и сем лии

---

[47] отрочя [48] матере [49] своея [50] сподобившися [51] в [52] гръше [53] Сергии [54] вижу [55] владея [56] святую [57] литургию [58] отрочя [59] Сергии [60] отрочяти [61] внезапу [62] Сергии [63] человечьскиа [64—64] Нет [65] верху [66] стоя [67] отрочяти [68] отрочя [69] имяше [70] отрочя [71] отрочя [72] погрести [73] отрочя [74] озябшии [75] промчиться [76] в [77] мир [78] крепляшеся [79] знаше [80] воздая [82] сматреющь [83] бых [84] бы [85] гробная [86] сътворих [87] Сергии [88] в [89] прекланяющася [90] великую [91] молчять [92] чюжаашесь

творящим чюдна и неудобь сказанная [93] своимъ угодником Сергием [94]. Иное же хощем сказати от чюдес преподобнаго отца нашего Сергиа [р].

Бе, бо рече, некыи [95] болерин [96] живыи на реце на [97] Влъгы [98], бе-
ше [99] бесом мучим люте и не преста//аше муча [100] его день и нощь, яко 228 об
и VII—1 железныа [2] юзы съкрушати [3] и ничим же могуще [4] его дръжати. Бе же того болярина больше 10 человек, иже ужи железными дръжаху [5] его, и тъи, яко же выше рехом, ужа железнаа ни въ [6] что же вменяше: овех рукама биа, инех [7] же зубы ухапаа, иногда же бегаше в пустыну [8] и тамо мучим и люте съкрушаем от беса дондеже пакы [9] обретаху его, и тако связавше его, ведяху его въ свои ему дом. Слышавше же яже о святом [10] Сергии, елика творит Бог чюдеся исцеления его ради, и тогда племя его съвещавшеся и везоша [11] его въ [12] монастырь святому Сергию. И бывши [13] им на пути, многы труды подяшя [14] ведущии его. Тъи же [с] беснуаися [15], велиим [16] гласом въпиаше: «Оле нужда сеа!» [17] Камо мя нужею [18] водите, мне [19] не хотящу, ни же слушати [20], ни же видети Сергиа отнудь не хощу, но и пакы възвратите мя въ [21] дом мои». И тако тому и не хотящу, нуж//ею влечаху [22] его. И егда приидошя [23] 229
близ монастыра [24], предреченныи же болярин от великых юз разрешься, растерзав их, и на всех устръмляшесь, глаголя: «тамо не хощу, пакы хощу от нужде изыдох». Ти же крепляхуся связати его [25] и никако можаху утолити его [25], но и глас испущаше [26] от себе, яко мнетися ему распаднути, бяше же вопль и кричание [27] велие, яко и в монастыре [28] гласу слышатися. Тече же един от них въ [29] монастирь и възвести преподобному Сергиу [30] бывшаа, яко не един от них может приити въ [31] монастырь, ни могуще [32] того привести. Слышав же преподобныи отець нашь Сергие, и повеле скоро въ [33] было [34] ударити, и всем братиам съшедшимся начашя [35] пети молебен о болящем, и тако преподобному Сергиу [36] съ братиами помолися; бесныи же начат кротети, приведен же бысть въ [37] монастырь. Преподобныи же изыде из церкве [т], нося крест в руце своеи,
и знамена ему чело [38], уста и пръси [39]. И бысть, егда знаме//наше [40] его, 229 об
болерин [41] же велием гласом рыкнув и абие отскочи от места того, бяше же лужа воды въ [42] монастыри, и абие въвръжеся [43] в ню и стоаше, глаголя: «оле нужда пламене сего страшнаго». И от того часа исцеле благодатию Христовою, и разум ему възвратися. Начашя его и въпрошати, глаголюще: «что есть, о человече, и что виде въпиаше». Он же отвеща: «аз, — рече, — егда приведошя [44] мя къ святому Сергиу [45] и егда нача [46] знаменати мя крестом честным, тогда видех, яко некое второе солнце от креста въсиавше [47] и от того абие изыде пламень велик, иже и окружи мя всего от главы даже и до ногу, и того ради вврогохся въ воду, мнях бо, яко сгорети имам от пламене оного». И пребыв неколико дьнии предреченныи болерин [48] въ [49] монастыри том, бысть же благодатию Христовою кроток и смыслен, а тако отиде в дом свои славя Бога и хвалу въздаваа [50] святому Сергиу [51], яко того ради молитв дарова ему Бог исцеление.

Внегда же зело слуху житиа его распростра//няющуся и мнози от 230
различных град и стран прихождаху [52], поне токмо видети его. [у]

р Знак вставки, на нижнем поле листа другим почерком киноварью приписан подзаголовок: О беснующимся велмужи. с В ркп. соскоблено бе нуже т Доб. по Б, в ркп. отсутствует. у Знак вставки, на верхнем поле листа киноварью другим почерком приписан подзаголовок: О земледельце некоем.

---

[93] сказаннаа [94] Сергиемь [95] некии [96] болярин [97] Нет [98] Волзе [99] беаше [100] мучя
VII—1 Нет [2] железныя [3] сокрушати [4] могущу [5] держаху [6] во [7] иных [8] пустыни [9] Доб. и [10] святем [11] ведоша [12] в [13] бывшим [14] подаша [15] беснуася [16] велием [17] сиа [18] нуждею [19] мнеи [20] слышати [21] в [22] влечяаху [23] приидоша [24] монастыря [25—25] Нет [26] искушааше [27] кричяние [28] монастыри [29] в [30] Сергию [31] в [32] могущи [33] в [34] било [35] начяша [36] Сергию [37] в [38] Доб. и [39] перси [40] знаменааше [41] болярин [42] в [43] въвержеся [44] приведоша [45] Сергию [46] начя [47] възсиавше [48] болярин [49] в [50] въздавая [51] Сергию [52] прихождааху

Бе, бо рече, некыто[53] человек от иных стран живыи на селе своем и слышав яже о святемь, и абие оставляет дом, и приходит, яко да[54] видить[55] его. Бяше бо, яко же рехом, многа слышав яже о нем.[56] Случися же[56] святому въ ограде, копающу землю на устроениа зелиа. Предреченныи же человек пришед в монастырь обрете некую братию и пыташе о святом, яко да[57] видит[58] его.[59] Они же реша: «въ ограде копает землю, да[60] аще хощеши — потръпи[61], дондеже[62] изыдет.[63] Тъ же человек не могыи[64] тръпети[65] и, шед, зрит святого скважнею и, видев его в худои ризе и зело раздраные и многошвеные от нужде[66], не мняше того быти. И пакы братью пытааше, яко да скажут ему искомаго от него. Они же реша[67]: «яко въ ограде есть, копаа[68] землю, его же скважнею видел еси, тъи есть». Он же никако же не имяше веры и пребываше при две-
230 об рех отнекуды Ф жды его. Егда же[69] изыде блаженныи[69] от де//ланиа своего, братия[70] же реша[71]: «человече, тъи есть, его же желаеши». Тъи же человек отврати лице свое, глаголя: «аз пророка видети приидох, вы же проста человека, паче же сироту указаете ми поистине разумех, яко въбще ми труд бысть[72]. Аз бо, яко же слышах, тако и надеахся видети честнаго мужа Сергиа въ мнозе славе и величестве, ныне же сего вижду вами сказаемаго въ[73] нищете пребывающа: ни чти, ни величьства, ни ризь[74] красных, яко же обычаи[75] есть славным носити, ни же отрок предстоящих[76] ему,[77] ни же служащих или честь въздающих ему[77], но все худостно и все нищетно». Внешняя же взираше, а не внутреньняа, тем же и добродетель старцю[78] и нищету укаряше[79], глаголаше бо: «немощно есть таковому мужу славну и честну[80] в нищете пребывати». Вся бо дьни отнели же бысть инок страстрпьческое[81] житие прохождаше ни же шубы, ни же иное каково платие могуща от зелние[82] зимы
231 тело съгревати[83] на себе возлага//аше, но и тръпяше крепко слиечныи вар и зимную[84] студень. Братиа же светому реша[85]: «хощеши ли отженем[86] сего, иже тебе длъжную честь не въздающа».[87] Разсудительныи же тъи святыи старець отвеща: «Ни, чядца, понеже тъи един истиньствует, а инии все съблазнишясь[88]». И яко же выше рехом, зря его в нищете суща и не хотяшеся[89] поклонити». Предварив же его, святыи съ великым[90] смирением сътвори ему поклонение и о Христе целование дав ему. О сем бо, любимицы, разумеем, колику имяше простоту и любовь нелицемерну, иже такова человека, невежду суща и неискусна, съ[91] любовию приат и излише паче възлюби его, яко же бо грьдни[92] честем[93] и хвалам радуются, тако и смереномудрии о своем бесчестии и уничижении радуются. И не токмо се, но поим его и посади одесную себе, ястием же и питием насладитися нудяше[94], честию же и любовием учреж-
231 об дение сътвряше[95]//ему. Тъи же, еще неверием одръжим[96] бываше[97], мия, яко не виде Сергиа. Проразумев же Сергие помысл его и рече ему: «чадо, не скръби, его же ищеши всъкоре будет ти». И еще святому глаголющу. И се некыи князь грядше[98] въ[99] монастырь съ гръдостиу[100] и славою многою и полку VIII–1 велику яздящу округ его, боляром же и отроком предидущим. Князю же, и еще далече[2] сущу, пад, поклонися до земля святому Сергиу[3]. Святыи же, благословив его, и о Христе целование даст ему. И тако седоста два их токмо, а прочим всем предстоящим. Предреченнаго же человека емше за плеща далече негде отринуша[4]. Человек же тъи Сергиа, его же прежде небрежаше[5] и гнушаашеся

Ф Испр. по Б, в ркп. отнекуд.

[53] некии [54] Нет [55] видеть [56–56] случи же ся [57] Нет [58] видет [59–63] Написано под знаком вставки на нижних полях лл. 225—226 об. [60] Нет [61] потрьби [62] донтеже [64] мощи [65] терпети [66] нюжде [67] реша [68] копа [69–69] блаженныи изыде [70] братиа [71] реша [72] есть [73] в [74] ризы [75] обычяи [76] предстоащих [77–77] Нет [78] старчю [79] укаряаше [80] честну [81] страстотръпческое [82] зелные [83] съгреати [84] зимнюю [85] реша [86] отженем [87] Доб. и [88] съблазнишась [89] хотяашеся [90] великим [91] с [92] гордии [93] честен [94] нуждааше [95] сотворяаше [96] одержим [97] бываше [98] грядяше [99] в [100] гордостию

VIII–1 плъку [2] далечю [3] Сергию [4] отринуша [5] небрежааше

того паки желанием юду же бы, приник видити[6] его. Въпроси же единого от престоащих его, глаголя: «кто есть он[7] инок седяи одесную князя, повеждь ми». Он же рече: «или не веси преподобнаго игумена Сергиа глаголяи съ княземъ тъи есть». Он же, слышав, по//ношаше[8] себе, боася[9] 232
вкупе и тръпеща, яко не поклонися ему, ни же достоину честь въздав ему. Егда же князь от монастыра[10] изыде, тогда отдалече прекланяшеся и прося от него прощениа. Святыи же призвав его къ[11] себе и поучив его *о пользи*[12], тъи же человек, *велию*[13] *притяжав ползу, отиде в дом* свои.

О видении чюдо

Многощи бо беседовахом вашеи любви от житии[14] святого и от чюдес его, тем же должно есть нам ни се глубине млъчанию[15] предати, но ясно изъяснити, яко да и прочитающии и послушающих обоих опьща[16] *полза и веселие будет.*

Многащи бо, яко же рехом, въ[17] нощи без сна пребываше[18] святыи и молитву творяше и не тъкмо[19] о себе едином, но и оже[20] с ним братаам[21] живущим. Такоже ему по обычаю молящуся в нощи, и абие внезапу[22] глас бысть къ[23] нему, глагола[24]: «Сергие!» Он же, удивлься необычному званию въ[25] нощи, не хоте изыти от келиа, но сътворь прежде // молитву и откры келии оконце, хотя уведети[26], что глас бывшии. 232 об
И абие зрит видение чюдно и неудобь сказанно: свет бо велии явися съ небесе, яко всеи нощнеи тме отгнане бывши, и толицем светом нощь она просвещенна бысть, яко и дневныи[27] свет превъсходити светлостию. Възгласи же второе, глаголя: «Сергие, молишися о своих чядех и Бог моление твое исплъни[28], смотри же ясно инок множьства на твое имя съшедшихся[29]. Тъи же святыи, възрев, и видит множьство птиць красных прилетевших и не токмо внутрь монастыра[30], но[31] округ монастыра[32], *пения*[33] же их и гласи различни. И глас слышатеся ему, глаголющь: «имже образом видел еси птицы[34] крилатые, множьство их безчисленое, тако умножиться стадо инок твоих, и по тебе не оскудеют, аще въсхотят стопам твоим последовати». Святыи же Сергие дивляшесь[35] оноа неизреченныа светлости страшнаго виденна, съобещника же и свидетеля устроити въсхо//те, възглашает предреченнаго Симона двоичи[36] или 233
трикраты. Симон же зело имеа трезвение и абие въскочи и пришед къ святому, не бяше бо далече келиа от преподобнаго[37]. Симон же не все виде, но чясть[38] некую виденна оного, иже и подивися. Святы[39] же Сергие исповеда ему видение и бяху убо радующеся купно душею и телом, славяще Бога творящаго дивнаа и преславнаа.

Паки от чюда въ чюдо и от силы въ силу преводит нас святыи великыи[40] Сергие, толико бо, рече, дасться[41] ему дар, яко по вся дьни, егда божественую службу съвръшаше[42] явльнно видешя[43] и аггели[44] съслужаща ему, не бо тъи един видяще[45], но случися и ученику его видети Исаакиу[46].

Некогда бо, рече, въ един от дьнии служащу святому Сергию съ[47] Стефаном братом своим и с Феодором, сыном брата его, божественую службу. Исаакие же приник малыми дверьци, виде же с ними некоего священника не//знаема и цветяше[48] образа его красота. Приступи же 233 об
глагола отцу своему Макарию[49]: «не трие ли их служят[50] въ олтари и откуду четвртыи обретеся». Макарии же отвеща: «И аз, чадо, видев[51] его, недоумеюся откуд[52] бысть, но яко мню, съ княземъ приехавша. Бе бо тогда пришел князь Володимир в[53] монастырь[54], и надеахуся, яко съ

---

[6] видети [7] Нет [8] поношааше [9] бояся [10] монастыря [11] к [12] ползе [13] волею [14] житиа [15] млъчянию [16] общa [17] в [18] пребываше [19] токмо [20] лже [21] братиамь [22] внезаапу [23] к [24] глаголя [25] в [26] увидети [27] дневны [28] исполни [29] съшедшехся [30] монастыря [31] Доб. и [32] монастыря [33] пениа [34] птици [35] дивляшеся [36] дважды [37] преподобного [38] часть [39] Святыи [40] великии [41] божественую [42] свръшааше [43] видеша [44] ангили [45] видяаше [46] Исакия [47] Нет [48] цветяаше [49] Макарию [50] служат [51] виде [52] откуду [53] въ [54] манастырь

князем приеха[x], начаста же и опасно сматрати[55] его, хотяще[56] известно уведети, и яко[57] бысть пръвы вход[58], и тъи изыде съ ними въ след их, и егда бысть близ их, видеша[59] лице их, святящеся, яко солнце, яко не могущим зрети на нь. Въпросиша[60] же некоего от боляр княжих, глаголюще: «имат ли[61] попа князь с ним приехавша». Они же реша[62]: «ни, но въ граде[63] остася, некоего ради исправления». И тако помышляху[64] в себе аггела Божиа быти. Въпросиша[65] же и Сергиа, глаголюще: «скажи нам, отче святыи, Господа ради, кыи есть священник, незнаемыи нами, служивыи с тобою». Святыи же хотя утаити, рече:
234 «Стефан и Феодо//р служиша[66] съ мною, иного же аз не знаю служаша[67] с нами». Они же и крепляхуся и четвръташо[68] быти, глаголюще ему: [69] «Господа ради[69], отче честныи, не скрыи от нас, но яви нам, яко да ясно разумеем». Он же рече: «его же видесте — аггел[70] Господень[71] есть, и не токмо днесь, но и по вся дьни служит съ[72] нами, но благословен Бог, иже тако[73] изволивыи явити вам таину сиу[74]». И тако обще благодарение вздаваху[75] Богу ц.

Въ един же[76] убо от дьнии[77] придоша[78] грькы от Константина[79] града и поклонишясь[80] святому, глаголюще: «патриарх[81] Вселенскыи архиепископ Коньстандина[82] града кир Филофеи благословляет тя». Въкупе же и поминкы от патриарха давше ему крест и парамандь и схыму давше же ему и грамоту патриаршу. Святыи же Сергие рече къ ним: «аз мню, яко съблазнистеся блюдете, еда къ[83] иному послани бысте, аз бо несмь достоин таковых даров от святеишаго патриарха». Они же реша[84]: «отче, мы о том не съблазнихомся, но глаголи нам: ты
234 об ли еси Сергие живыи в Радонеже?» Он же рече: «Аз есмь гре//шныи и смеренныи[85] Сергие[86]». Они же реша[87]: «И тебе, яко же рехом, Вселеньскии патриарх благословяет». Сергие же повеле пред ними поставити трапезу и учреди я[88]. Таже взем[89] поминкы и грамоту патриаршу, и пешь иде къ митрополиту въ град и дасть ему поминкы и грамоту, поведах[90] ему глаголаннаа[91] от посланных. Взем же митрополит нача[92] чести вслух Сергиев. Бе же писано сице: «Милостию Божиею архиепископ Константина[93] града Вселенскии[94] патриарх кир Филофеи о Святем Дусе съслужебнику нашего смерениа Сергиу благодать и мир и благословение посилаем. Слышахом же по Бозе житие твое доброе и святое и прославихом Бога по реченному: «тако да просветится ч свет вашь пред человеки, яко да узрят добрая вашя[95] дела и прославят Отца вашего, иже на небесех». Житие же твое и братиа слышавше похвалихом, но еще ти едина главизна недостаточствует, яко не опще[96]
235 житие стяжасте, его же и сам // пророк богоотець Давыд, иже вся осязавыи разумом и ничто же ино възможа похвалити токмо се, ныне что добро, или что красно, но еже жити братьи[97] въкупе. Ныне же паки аз съвет благ даю вам: послушаите смерениа[98] нашего, приимите обще житие, а мы вас благославяем и за вас молим, Бог вам на помощь и Пречистаа Его Богомати. И наше благословение и молитва моа[99] да есть съ[100] вами». Свытыи же Сергие преклон колене IX–1 поклонися святому патриарху, иже о поучении, въпрашает же святыи митрополита: «ты же, владыко святыи, что повелеваеши». Тъи же отвеща: «яко же патриарх повелевает, тожде[2] и аз благословляю»[3].

---

x Испр. по Б, в ркп. прияха ц Знак вставки, на верхнем поле листа киноварью другим почерком приписан подзаголовок: О съставлении опщего житиа. ч Испр. по Б, в ркп. просветится светится

---

[55] сматряти [56] хотааще [57] Доб. же [58] выход [59] видеша [60] въпросиша [61] Доб. и [62] реша [63] ограде [64] помышляаху [65] въпросиша [66] служиша [67] служаста [68] четвертаго [69–69] Нет [70] ангел [71] Божии [72] с [73] така [74] сию [75] въздаваааху [76] Нет [77] дени [78] придоша [79] Конъстянтина [80] поклонишась [81] патреарх [82] Констянтина [83] ко [84] реша [85] смиренныи [86] Сергее [87] реша [88] а [89] възм [90] поведа же [91] глаголанная [92] начат [93] Констянтиня [94] Вселенъскыи [95] ваша [96] обще [97] братии [98] смиренна [99] моя [100] с

IX–1 колени [2] тъжде [3] благословяю

Нецыи же девишясь[4] Радонежу, како абие славен бысть въ Цесариграде, еже сам патриарх пишет послание Сергиу[5] живущему в Радонеже[6], прежде бо Сергиа Радонеж не славен бе и не нарочит, но Сергиа ради, живущаго в нем, славен бысть. И тако Сергие[7] възем благословение, абие възвратися въ монастырь свои, и повеле позвонити в[8] было[9], и бра//тиам всем събравшимся, и начят[10] им Сергие глаголати: «разумно 235 об
да будет, отци и братья[11], се пишет патриарх Констянтина[12] града и повелевает нам обще житие жити такоже и митрополит Алексие. Вы же, что съвещаваете о том». Они же съ[13] радостью приемше слово реченное, глаголюще: «мы убо зело желаем общаго житиа, аще Богу хотящу»[14]. Святыи же зело рад бысть о единосъгласии братиам и помышляше нечто Божие быти. И тако разделишя[15] братию по службам: ового келара[16], ового же повара, иным же хлебы решя[17] пещи, иному же болным служити[18]; приложишя[19] же и то: никому же ничто же не дръжати отнудь[20]: ни мало, ни много, ни своим звати, но вся обща имети. Инии[21] же не въсхотешя[22], паче же недостоини быша званию, отаи изыдошя[23] из монастыра[24]. И от толе уставися обще житие даже и до сего дьне въ похвалу Святыа[25] Троица. ш

Не по мнозе же времени пакы встает[26] молва[27]: ненавидяи бо[28]
добрая[29] враг не мо//гыи тръпети яже от преподобнаго блистающую[30] 236
зару[31], зря себе уничиждаема[32] и побеждаема[32] от блаженаго[33], и въ помысл вложи, яко не хотети Сергиева стареишинства. Въ един же убо от дьнии, дьневи сущи[34] суботе и вечерну[35] пояху, игумен же Сергие бе въ олтари облечен въ священническую одежду[36], Стефан же, брат его, на левом стояше клиросе и въпроси канонарха щ: «кто ти даст книгу щ сию?» Канонарх же отвеща: «игумен даст ми ю». И рече: «Кто есть игумен на месте сем? Не аз ли прежде седох на месте сем?» И ина некая изрек, их же не лепо бе. И то слышав святыи въ олтари сыи, не рече ничто же. И егда изыдошя[37] из церкве[38], святыи не вниде въ[39] келию[40], но абие издше из монастыра[41] никому же ведущу и устремися един путем ведущим на Кынему. И тако приспе нощь тому на пустыни, заутра же въстав, иде въ путь[42] и приде[43] въ монастырь, иже на Махрище, и проси у Стефана, сущу тому игумену[44] того мона//стыра[45], не- 236 об
коего брата, могуща сказати ему места пустыннаа[46]. Иже и многа места объшедше, послед[47] же приидоста и обретошя[48] место красно зело, имущу[49] и реку близ именем Кержачь, идеже ныне монастырь стоит Честное Благовещенее Пречистыа Владычица нашя[50] Богородица. Сергие же, яко же прежде рехом, изшед от монастыра[51] и не обретен бысть. Тогда ужасошяся[52] зело и распустивше повсюду братию искати его: овех по пустынях[53], овех же въ граде[54], не бо тръпяху[55] таковаго пастыра[56] разлучитися. Един же от братии шед къ Стефану, иже на Махрище, хотя уведети яже о нем, и слышав, яко тамо в[57] далную пустыну[58] отиде, хотя монастырь строити, и зело възрадовася, и от радости не хоте ити къ святому, но абие пакы възвращается въ монастырь, яко да[59] братию утешить от скръби еже за святого. Братиа же, яко же слышавше о святом[60], зело възрадовашяся[61] и начяшя[62] приходити к нему овогда два, овогда три, иногда[63] же // и множае. Предре- 237
ченныи[64] отецъ наш Сергие преже[65] постави келия, в[66] них покои приимати от великаго труда, таже посилает[67] два ученика своя всеосвя-

ш Значок вставки, на нижнем поле листа другим почерком киноварью приписан подзаголовок: О съставлении обители, иже на Киржачи щ Так в Б, в ркп. пропущено.

[4] дивишася [5] Сергию [6] Радонежи [7] Сергии [8] въ [9] било [10] начат [11] братиа [12] Констянтиня [13] с [14] хотящу [15] разделиша [16] келаря [17] реша [18] сужити [19] приложиша [20] отнодь [21] инии [22] въсхотеша [23] изыдоша [24] монастыря [25] Святыя [26] въстает [27] млъва [28] Нет [29] добра [30] блистающу [31] зарю [32–32] Нет [33] преподобнаго [34] сущу [35] вечерню [36] одеждю [37] изидоша [38] церкви [39] в [40] келю [41] монастыря [42] Доб. свои [43] прииде [44] Нет [45] монастыря [46] пустынная [47] последи [48] обретоша [49] имуще [50] наша [51] монастыря [52] ужасошася [53] пустыням [54] град [55] терпяше [56] пастыря [57] въ [58] пустыню [59] Доб. и [60] святем [61] възрадовашася [62] начяша [63] овогда [64] предреченны же [65] прежде [66] въ [67] посылаеть

теишему митрополиту Алексиу[68], о основании церковнем, прося благословениа. И тако, получив благословение, и абие начат делати церковь, преже[69] молитву рек сице: «Господи, Боже сил, иже древле Илие[70] многыми увериви великими[71] чюдесы, и законодавца своего[72] Моисеа[73] многыми и различными известив знаменми, иже Гедеону руком образ победы показавыи, сам ныне, Владыко Вседетелю, услыши мене, грешнаго раба Своего, молящегося Тебе. Прими[74] убо молитву мою и благослови место се, его же благоизволи създатися въ славу Твою в[75] похвалу же и честь Пречистыа Ти Матери[76] честнаго Ее Благовещенна[77], да и в том всегда славится имя Твое, Отца и Сына и Святого Духа». И кончав молитву, и тако дело преспеваше благодатию
237 об Христовою. И бяху убо множьство человек поспешьству//юще на дело: иноци же и белци, овии келия зиждуще[78], иныи же иная[79] потребная[80] монастыру[81], овогда же и князи и болере[82] прихождаху к нему, сребро доволно подааху на строение монастыра[83], и тако благодатию Божиею въскоре цръква[84] поставлена бысть и множства[85] братии. Неции же от монастыра[86] Святыа[87] Троица не тръпяще на мнозе[э 88] духовнаго си учителя разлучение и любовию велию разгоревшеся, идоша[89] въ град къ митрополиту и решя[90]: «Владыко святыи, ведает святое ти владычество духовнаго ны пастыра[91] разлучение, ныне же живем, яко овця[92] не имуще[93] пастыра[94]. Священоиноци же и старци и святое Богом събранное братство не тръпяще отчаго разлученна отходят от монастыра[95]. И мы убо не тръпим надлъзе не насыщатися святого его зренна. Тем же, аще велиши Богом данныи нам строителю, вели ему пакы възвратитися въ свои ему монастырь, яко да не до конца болезнуеми
238 за нь». Слышав же сия[96] митрополит от пришедших бра//тии, и не косно, но абие въскоре, посылает два архимандрита Герасима и Павла, нечто предлагаа ему от божественнаго писаниа: «тъи бо, яко отец учаше[97] и яко сына наказааше». Пришед же архимандрити[98] и сътворше обычное целование и решя[99]: «отец твои, Алексие митрополите, благословяет тя». «Зело, — рече, — възвеселихся, слышав твое житие, еже в далнеи пустыни[100], яко да[X–1] и тамо от многых прославится имя Божие, но убо довлеет собою сътворенаа церковь и Богом събранное братство, да его же веси, въ добродетели искусна от своих ученик того постави въместо себе строителя святому монастыру[2], сам же пакы възвратися въ монастырь Святыа Троица, яко да не надлъзе братиа скорбяще[3] о разлучении святого ти преподобна от монастыра[4] разлучатся, а иже досаду тебе творящих, изведу вон из монастыра[5], яко да не будет ту никого же пакость творящаю ти, но токмо не преслушаи
238 об нас, милость же Божиа и наше благословение все//гда да есть с тобою». Сия же слышав, святыи отвеща им: «сице рцете[6] господину моему митрополиту: вся от твоих уст, яко от Христовых уст, приму[7] с[8] радостию и ни в чем же преслушаю тя». Пришедше же архимандрити възвестиша[9] митрополиту реченнаа[10] от святаго Сергиа. Тъи же слышав, зело възвеселися съвръшенному его послушанию и въскоре посилает священникы и абие освещают церковь въ имя Благовещениа[11] Пречистыа[12] Владычица наша Богородица, иже и доныне стоит благодатию Христовою. Избра же Сергие[13] единого от ученик своих именем Роман[14] и сего посилает[15] митрополиту, и тако благослови[16] его на

[э] В ркп. слог мно зачеркнут теми же чернилами.

[68] Алексия [69] прежде [70] Илиа [71] великыми [72] свого [73] Моисея [74] Приими [75] въ [76] Матере [77] Благовещения [78] зиждущеи [79] Нет [80] потребнаа [81] монастырю [82] боляре [83] монастыря [84] церковь [85] множество [86] монастыря [87] Святыя [88] долзе [89] идоша [90] реша [91] пастыря [92] овца [93] имущи [94] пастыря [95] монастыря [96] сиа [97] учааше [98] архимандритии [99] реша [100] пустыне

X—1 Нет [2] монастырю [3] скръбяще [4] монастыря [5] монастыря [6] рците [7] прииму [8] съ [9] възвестиша [10] реченная [11] Благовещения [12] Пречистыя [13] Сергии [14] Романа [15] посылаеть къ [16] благословив

священство и строителя новоначалному монастыру[17]. И оттуда[18] паки възвращается святыи в[19] монастырь Святыа[20] Троица. Велми бо желааше святыи Сергие, яко да будеть Исакие млъчалник игумен у Святого Благовещениа[21], тъи же некако[22] же хотяше[23], но, яко же рехом, любя безмлъвие и млъчание, но зело моляше[24] святого, яко да конечнее благословит его млъчати и нечто же отнудь не глаголати. Святыи же по прошению его рече ему: «чадо Исакие, аще млъчанию желаеши завтра[25], егда съвръшим бжсть//вную[26] службу, ты же приди[27] на северна- 239
наа врата и тако благословлю тя млъчати. Тъи же, по словеси святого, яко виде свершившуюся[28] божествную[29] службу, приходит къ северным вратом, свытыи же старец, прекрестив его рукою, рече: «Господь да исплънит желание твое». И абие, егда благословяше его[ю 30] видит, яко некыи велик пламень изшедшь от руку его, иже и всего того предреченнаго[я] Исаакиа окруживши. И от того дьни пребысть млъча без страсти молитвами святого Сергиа, аще бо некогда хотяше[31] и с тихостию каково слово[32] рещи, но възбраним бываше[33] молитвами святого, и тако пребысть млъча вся дьни живота своего по реченному: «аз же бых, яко глух не слыша, и яко нем, неотвръзаа[34] уст своих». И тако подвизався великым въздръжанием тело свое удручаа[35]: ово постом, ово же[36] бдением, ово же млъчанием, конечнее же послушанием до последняго своего издыханиа[37], и тако в[38] том предасть душу[39] свою Господеви, его же вжеле[40] от юности своея. II—а

Преже[41] убо беседовахом о Стефане по плоти сущу брату святого Сергиа, яко приведе сына сво//его Феодора и дасть его в руце свято- 239 об
му[42], иже и сподоблше его иночскому[42] образу летом суща яко 12. И тако пребываше[43] въ всем повинуяся[44] святому Сергиу[45], и велми тело свое удручаа[46] зелным въздръжанием[47], яко и дивитися всем[48], иже в монастыри том, зряще его великое въздръжание и смерение[49]; имяше[50] же и таковыи обычаи Феодор, яко никакова же помышлениа обычаа[б] таити от преподобнаго. Приде же ему въ помысл нечто таково изъиобрести место подобно на създание монастыру[51], в нем же бы игумен был, яко не токмо себе спасти, но и многых. Пришед же исповеда помысл свои святому. Святои же, яко виде его на се желание имуща, помышляше нечто Божие быти, отвеща ему, глаголя: «чадо, о Христе възлюбленное мне, аз надеахся[52], яко кости мои предаси гробу и по мне предстатель в месте сем будешь»[53]. Феодор же о том рече: «святыи мои предстателю[54], благослови мя[54]! Яко да с тобою обрет место, аще Богу хотящу начну монастырь делати». Видев же его, свя- 240
тыи, часто о сем молящася и вели//ко желание имуща, помышляше нечто Божие быти, еже и бысть. Старец[55] же благослови[56] его еще же и от братеи[57], елици въсхотешя[58] с[59] Феодором отити, и тех благослови. Феодор же, получив благословение от святого старца, и тако исходит из монастыра[60] поиме[61] же и некую братию съ собою[62], их же[62] ведяше в добродетели[63] съвръшенных. Пришед архиепископу кир Алексиу[64] въ град, хотя от него благословениа, глаголя: «аще благословиши мне изъбрести место таково подобно строениа[65] монастырска». Митро-

ю В ркп. теми же чернилами зачеркнуто слово мнози. я В ркп. значок вставки, слово приписано тем же почерком на верхнем поле листа.

II—а Значок вставки, на верхнем поле листа другим почерком киноварью приписан подзаголовок: О Симоновом монастыри. б Слово вписано тем же почерком между строк.

17 монастырю 18 оттуду 19 въ 20 Святыя 21 Благовещения 22 никако 23 хотяаше 24 моляаше 25 заутра 26 божественую 27 приди 28 съвръшившуюся 29 божественую 30 Доб. и 31 хотяаше 32 Нет 33 бываааше 34 отвразаа 35 удручая 36 Нет 37 издыхания 38 въ 39 душю 40 въжделе 41 прежде 42—42 Нет 43 пребываааше 44 повинуася 45 Сергию 46 удручая 47 въздержанием 48 все 49 смирение 50 имеаше 51 монастырю 52 надеяхся 53 будеши 54—54 благословиму 55 старць 56 благословив 57 братьи 58 въсхотеша 59 съ 60 монастыря 61 поим 62—62 иже 63 добродетелии 64 Алексию 65 строения

полит, благословив его, рече: «иди, сыну, идеже благоизволит Бог[66] прославляти[67] святому Его имени место обрети[68] паки[69] приди, яко да и аз, шед, вижу место то, и потом начнеши дело. Обрет же место таково, зовомое от древних Симоново, близ реки Москвы недалече от града. Приде[70] же и Сергие на съглядание места и виде, яко добро и подобно монастыру[71] быти место то. И от святителя благословение получивше и тако основаша[72] церкву[73] во[74] имя Пречистыа[75] Владычица нашя[76] Богородица честнаго Ея Рожества. И абие въскоре дело преспеваше церква же и трапеза и келия, и множьство[77] братии прихождааше, и
240 об бысть не въ мнозе времени множство[78] инок, // съставившя[79] же обще житие зело съ[80] крепостью[81], яко никому же отнудь ничто же дръжати, ни же своим звати, но вся обща имети. Их же преподобныи отець[82] Сергие, видевь[83] крепкое их житие и велика въздръжания[84], зело удивися. И толико просия монастырь тъи, яко и от иных стран желати от того честнаго монастыра[85] овех на епископьство[86], иных же на игуменство, бяше бо всем, яко зрѣцало[87], и вси видящеи и слышящии[88] обои плъзу[89] приимаху. Тъи же Феодор зело добре пожив въ посте и въздражании[90], яко и всем братиям образ быти. Видевше[91] же князи великое его житие и зелное[92] въздръжание[93] и много молим, яко да приимет епископью Ростову, тъи же не хотяше, последи же принужен, и тако поставишя[94] его архиепископом Ростову, и остави же въместо себе въ своем монастыри архимандрита. Сам же Феодор упас добре Богом врученную ему паству, и на пажити животныа[95] наставив, и тако отиде къ Господу, к нему же от младых ногтей прилепися[96].

241 Приде[97] некогда князь[98] Владимир и моли святого // Сергия[99], яко да идет видети место таково на основание монастыру[100]. Святыи же не облепися, но поиде въ Серпухов и обрете[XI–1] место таково, сътворив молитву и начат основати цркъву[2] близ града на высоком въ имя Пречистыя[3] Владычица нашя[4] Богородица[5] честнаго Ея Зачатиа. И тако осветивше и съставишя[6] обще житие зело красно[7] и добре. Моли же князь святого Сергиа, яко да дасть ему единого от ученик своих быти игумену и строителю святому монастыру[8]. Моление же его святыи не презре и дасть ему единого от братья[9], иже и тъи[10] в добродетели съвръшен, именем Афанасие, иже и многых къ истинному пути наставив, и тако отиде къ Господу. [в]

Видев же себе митрополит Алексие от старости изнемогша, и абие посла единого от боляр своих и[11] призва святого Сергиа. Пришедшу же святому Сергиу[12], видев же его митрополит и рече ему добре: «приди[13], чадо». Сергие же отвеща: «по повелению твоему приидох, не могыи преслушатися твоего званиа, мы бо раби неключими есми,
241 об иже длъжни бехом // сътворити сътворихом». Повеле же митрополит изнести крест зело красен, златом и каменеем[14] украшен и парамандь честен, възем же един от боляр и въстав, дасть святому Сергиу[15], рек: «О честныи отче, отець твои Алексие митрополит благословляет тя и дарует ти крест и с парамандом, иже достоить святому ти преподобию»[16]. Онь же сътворь поклонение, глаголя: «прости ми[17], владыко, ни бо от юности моеа[18] не[19] бых златоносець, ныне же на старость

[в] Значок вставки, на нижнем поле листа киноварью другим почерком приписан подзаголовок: О преставлении Алексиа митрополита.

[66] Нет [67] прославлятися [68] обрет [69] паки [70] прииде [71] монастырю [72] основаша [73] церковь [74] въ [75] Пречистыя [76] наша [77] множество [78] множество [79] съставиша [80] с [81] крепостию [82] Доб. нашь [83] видевыи [84] взъдержания [85] монастыря [86] епискупьство [87] зерьцало [88] слышащии [89] ползу [90] взъдержании [91] видевша [92] зелно [93] въздержание [94] поставиша [95] животныя [96] Киноварью другим почерком приписан подзаголовок: О пришествие князя къ святому Сергию. [97] Доб. же [98] Нет [99] Сергиа [100] монастырю

XI–1 обрет [2] церковь [3] Пречистыа [4] наша [5] Доб. и [6] съставиша [7] красне [8] монастырю [9] братиа [10] тъ [11] Нет [12] Сергию [13] приде [14] камением [15] Сергию [16] преподобию [17] мене [18] моея [19] Нет

паче хотел бых в нищете пребывати и тако приходити убогое свое житие». Митрополит же отвеща ему: «вем известно, яко сия [20] исправил еси, но сотворив [21] послушане [22] възми от моею руку, яко да поминаеши мя въ святых твоих молитвах». Святыи же не могы преслушати его, рече: «владыко, имею на себе крест и парамантъ». Тъи же повеле сняти съ него, сего же своею рукою възложи на нь, повеле же изыти всем [23], сед же на едине начят ему вещати, рек: «веси ли, преподобне, на что призвах тя и что хощу, еже о тебе сътворити». Сергие же отвеща: // «не вем, господини мои». Он же к нему: «се аз 242
съдръжах русьскую митрополию, елико Богу хотящу, мню, яко 24 лет, иже не утаися святого ти преподобиа [24], ныне же вижду [25] себе къ концу приближшяся [26], тъкмо [27] не вем дьне скончаниа моего, желаю же и пекуся о сем, кто будет таковыи, могыи пасти стадо Христово, и о всех недоумевся, тебе единого обретох достоина суща таковыя благодати, могуща [28] исправити слово истины, изволих же прежде възвестити таже и князу [29] о том явлению сътвору [30]; известно бо, аз знаю, яко и сам князь великыи [31] зело [32] желает тя и вси болере [33] его. Прежде убо епископьства саном почтен будеши, по моеи же смерти и ты в [34] место мое будеши», и некаи [35] от апостола и от божественых [36] писании изрек къ нему, хотя его тем къ своеи воли повинути. Сергие же зело оскръбися, яко и образ [37] изменитися, и рече ему: «прости мя, владыко, яко выше меры моеа есть дело сие: кто бо есмь аз, грешныи и худыи паче всех человек, такову сану, и выше своеа [38] меры въсходити на степень его же несмь достоин ни взирати, но молюся тебе, владыко святыи, ни же мене, ни же иному кому о том не глаголи, еже въспри//ати ми сана». Много же его молив о въсприатии, тъи же 242 об
отвещае: «аще велиши ми съ нуждею въсприати, его же несмь достоин, никто же может тои обрести въ мне». Он же, видевъ его непреклонна, [39] ни же хотяща въсприати сана [39], паче же убоася, яко да не стужив си отидет въ внутрьную [40] пустыну [41] и такова светилника лишится, и не хоте ему много стужати, но учреди его и отпусти въ свои ему монастырь. [г]

По преставлении же Алексеа [42] митрополита взиде на место его некыи архимандрит именем Михаил, и облечеся сам въ одежу митрополитову възложи на ся белыи клобук и мантиу [43] съ источники, и дани яко же митрополиту, даяху [44] бяше [45] бо и преже [46] того хотел князь великыи, но Алексие никако же сего предреченнаго Михаила не въсхоте. Мнев же тъи Михаил, яко Сергие о том глагола митрополиту, да не тъи будет по смерти его, и тако начат въоружатися на святого. Слышав же тои [47] святыи Сергие [48], абие рече всему множеству братии, яко сего Михаила, хвалящагося разорити святое место сие, никако же сана въсприати [49] ему, его же нес достоин, но и еще Царска//го 243
града не имат видети, еже и бысть, понеже егда идяше [50] въ Константин [51] град, тогда разболеся въ корабли, и тако не доплыв вышереченнаго града, и абие умре по пророчьству святого Сергиа. И оттоле имеаху люди [52] святого яко некоего велика пророка [53 д].

Некогда же приде [54] князь великии [55] в [56] монастырь къ преподобному Сергиу [57] и рече ему: «отче, велиа печаль [58] обдержит [59] мя: слы-

г Значок вставки, на боковом поле листа киноварью другим почерком приписан подзаголовок: О Митяи. д Значок вставки, на верхнем поле листа киноварью другим почерком приписан подзаголовок: О побеждении татар и иже на Дубенке о монастыри.

[20] сиа [21] сотвори [22] послушание [23] Доб. вон [24] преподобия [25] вижу [26] приближдьшуся [27] токмо [28] могущаа [29] князю [30] сътворю [31] великы [32] Нет [33] боляре [34] въ [35] некаа [36] божественеых [37] образу [38] своея [39—39] Нет [40] внутренюю [41] пустыню [42] Алексиа [43] мантию [44] дааху [45] беаше [46] прежде [47] тъи [48] Сергии [49] въсприяти [50] иляше [51] Константин [52] людие [53] Следует киноварный подзаголовок, сделанный другим почерком: О пришествие великого князя святому Сергию. [54] прииде [55] великыи [56] въ [57] Сергию [58] печель [59] объдръжить

шах бо, яко Мамаи въздвиже[60] всю Орду и идет на русьскую землю, хотя разорити[61] церквы[62], их же Христос кровию своею искупи. Тем же, отче святыи, помоли Бога о том, яко сия[63] печаль обща всем християном[64] есть». Преподобныи же отвеща: «иди противу их и Богу помогающи[65] ти победиши, и здрав съ[66] вои своими възвратишися, токмо не малодушьствуи»[67]. Князь же отвеща: «аще[68] убо Бог поможет ми молитвами твоими, то пришед поставлю церковь въ имя Пречистыа Владычица нашя Богородица честнаго Еа[69] Успениа и монастырь съставлю общаго житиа. Слышанно же[70] бысть, яко Мамаи идет с татары с великою силою. Князь же[71], събрав воя,[72] изыде[73] противу их. И бысть по прорчьству святого Сергиа, и победивь, татары прогна,[74] и сам[74]
243 об здрав съ вои своими възвратися, и тако//молив святого Сергиа обрести место подобно, идеже цръковь сътворити. И тако обретше место подобно, призва же и княза великаго и основаста церковь, иже и вскоре сътворше церковь красну въ имя Пречистыа[75] на Дубенке, и съставишя[76] обще житие. Постави же единого от ученик своих игумена в[77] том монастыри, сам же[78] пакы възвратися въ свои ему монастырь.

Прииде же некыи юношя къ святому преподобному[е 79] Сергиу[80] моля его, да облечеть и въ святыи иночскыи образ. Святыи же моление его не презре, и тако остризает ему власи и облачит[81] его въ святыи иночскыи образ, и нарече имя ему Андроник. И тако бе живыи сам в келии, якоже повеле святыи тъи разсудителныи старец, зело бо любяше бе безмлъвие[82] и млъчание, въздръжания[83] же его и труды, кто исповесть, еже на всяк день ово пощением, ово послушанием въ всем бо тщашеся ревнитель быти святому, и сице пребываа многая[84] времена, работая Богу день и нощь. Пребысть же Андроник живыи у святого въ послушании и в повиновании лета доволна, дивное то и чистое[ж] паче человек[ж] житие поживша съ многым смереномудрием, на-
244 вык же от святого всякому иночскому житиу[85]//яко исправлению его, и самому святому старцу дивитися, зря в нем множащуся добродетель. И о сем зело моляше Бога святыи, яко да дарует ему крепость, еже съвръшити до конца свое течение; и тако пожив 10 лет въ всяком послушании. Прииде же[86] ему сицевыи помысл, еже изити из монастыра[87] и сътворити свои монастырь, еже и бысть: се же творящеся, еще живу сущу Алексиу[88] митрополиту. Приде[89] тогда Алексие митрополит посещениа[90] ради къ святому, беседующима же има душеполезная[91] некая[92] словеса, Сергие же въпроси его, глаголя: «суть братия[93] некая, егда приходят въ святыи иночскыи образ, тогда всего отрицаются, живше же 10 лет, ини[94] же множае[95], потом санов хотят, ты же како повелеваши, владыко святыи, благословити или ни». Митрополит же к нему: «имаши от Бога дарованное ти разсуждение, его же видиши могуща пасти стадо Христово — не възбраняи ему, а[96] его же[96] видиши славы ради чловечскыя[97] — таковым възбраняи[98]. Седящима же има на долзе[99], пакы глагола Алексие: «возлюбленне, хощу единое прощенее[100], аще даруеши ми». Святыи отвеща:[з] «еже хощеши, владыко святыи[з], вся твоя суть». Он же рече: «хощу, да благословиши мне Андроника». Святыи же рече: «рех ти, его
244 об же аще требуеши, волен бо еси//въ мне и в моеи братии». И тако поим Андроника, иде въ град, дав доволну милостну[XII—1] монасты-

[е] Значок вставки, слово приписано тем же почерком на верхнем поле листа.
[ж—ж] Значок вставки, слова приписаны тем же почерком на нижнем поле листа.
[з—з] Значок вставки, слова написаны тем же почерком на нижнем поле листа.

[60] воздвиже [61] Доб. святыа [62] церкви [63] сиа [64] крестианом [65] помогающу [66] с [67] малодушьствуа [68] аща [69] Ея [70] Нет [71] Нет [72] воа [73] иде [74—74] Нет [75] Пречистыя [76] съставиша [77] въ [78] Нет [79] Нет [80] Сергию [81] блачит [82] безмолвие [83] въздержания [84] многаа [85] житию [86] Нет [87] монастыря [88] Алексию [89] прииде [90] посещения [91] душеполезнаа [92] некаа [93] братиа [94] инии [95] множее [96—96] еже [97] чловечскиа [98] възбраняи [99] длъзе [100] прошение XII—1 милостню

ру[2]. Рече же Андроник: «владыко святыи, идем, яко да обрящем место подобно, идеже монастырь съставити». Иде же митрополит съ Андроником, иже недалече отшедше за Яузою и обретше место таково, и тако сътворше молитву основаста церковь[3]. Прежде же рече Андроник: «владыко святыи, въ кое имя велиши основати церковь[3] въ котораго святого». Он же рече ему: «егда пловяхом от Константина града, хотехом на русьскую[4] землю, тогда внезапу въздвижеся ветр велик въ мори, яко и погружатися кораблю, тогда обещахся, глаголя, аще Господь поможет ми, вън же день изыду[5] на пристанище и котораго святого прилучится праздник, тому церковь създати. И абие помощию Божиею преста море от влънениа своего, и пристахом въ пристанище месяца августа въ 16 и завещах поставити церковь Образ Нерукотвореннаго Спасова, но забываю в делех[6] церковных, ныне же хощу упразднитися и исплънити обет свои». И тако въскоре абие създанна бысть церковь зело красна. И егда съвръшися, приде[7] митрополит съ всем клиросом и, осветив церковь въ имя Пречистаго Образа Нерукотвореннаго, постави же ту игумена Андроника//, даа ему и потребная[8] на устроение монастыру[8], съставишя[9] 245
же обще житие, иже стоит даже и до сего дьне благодатию Христовою. Тъи же предреченныи Андроник зело честне и добре пожив въ всяком въздръжании и молитве пребываа, бяше бо кроток и смерен[10] сердцем, краткаго бо учителя благоразумныи ученик, и ради великого его житиа[11] от иных стран прихожаху[12], поне токмо благословениа сподобитися от него, братиям[13] же число множаашеся и преспеваше, зде же о Андронице да скратим и пакы на предлежящяя[14] да възвратимся.

Число же братии множашеся[15] пищею же нужно зело и оскудно. Святыи же, видев[16] монастырскую скудость, скръбяше о том и часто взираа на Бога и на Пречистую его Богоматерь, чаа[17] помощи, глаголаше бо святыи: «Пречистаа Мати Христа моего, ходатаица и заступнице и крепкаа помощнице роду чловеческому буди и нам ходатаица и молитвеница къ Сыну Своему и Богу нашему, яко да призрит на святое место сие, еже и възложенно[18] есть въ похвалу и честь святого Его имени. Тебе же, Мати, сладкаго ми Христа ходатаицу предлагаем раби Твои, еси бо всем спасителное успокоение и оцестилище и благоутишное пристанище обуреваемым въ гресех». И тако моляшеся, бе бо ему обы//чаи по вся дьни поаше[19] благодарныи ка- 245 об
нон Пречистеи[и], еже есть акафист[к].

Въ един же от дьнии поющу ему, яко[20] рехом, благодарныи канон Пречистеи Владычице нашеи Богородици, бяша[21] же тъгда[22] 40-ца[23] Рожества Исуса Христова дьнем же пяток бе при вечере, и яко совершившу[24] ему обычное правило и седи[25], мало хоте опочинути, и абие глас слышаашеся: «се Пречистаа[26] грядет». И яко слыша преподобныи, и абие въскоре вста[27] и изшед ис келиа въ прусть, еже есть сени. И яко же изыде[28], абие свет восиа[29] велик зело солнца яснеишии[30]: видити[31] же и Пречистую и два апостола Иоанна Богослова и Петра врьховнаго, в[32] неизреченнеи светлости зарею блистающеся, и абие видев святыи[33], паде ниц страхом же и радостию обиат[34]. Тако же и ученик его, видевь нестръпимую ону зару[35], страхом и трьпетом[36] одръжим и лежаше[37] на земли яко мертв. Пречистаа руку простръши прикоснуся святого Сергиа и въздвиже его, глаголя:

[и] Значок вставки, слово приписано тем же почерком на верхнем поле листа.
[к] Значок вставки, на верхнем поле листа другим почерком киноварью приписан подзаголовок: О видении Пречистыя.

[2] монастырю [3–3] Нет [4] рускую [5] изиду [6] пределех [7] приде [8–8] монастырю на устроение [9] съставиша [10] смирен [11] жития [12] прихожааху [13] братиам [14] предлежащаа [15] множаашеся [16] виде [17] чая [18] възложденно [19] пояше [20] Доб. же прежде [21] бяше [22] тогда [23] 40-тница [24] съвръшившу [25] сед [26] Пречистая [27] въста [28] изиде [29] въсия [30] яснеиши [31] видить [32] въ [33] Доб. и [34] объат [35] зарю [36] трепетом [37] лежааше

«не ужасаися, избранниче мои, придох[38] бо посетити тебе, о братьях[39] же своих и о монастыру[40] не скръби, ни же пренемогаи, отныне бо въ всем изъобилствует святыи монастырь и не токмо дондеже в[41] животе еси изъобилствует, но и по твоем еже къ Господу отхождении[42] неотступна буду тех». И тако невидима бысть. Сергие же//святыи въстав, виде ученика, от страха малодушьствующа и повръгша[43] себе на землю, и рече ему: «встани[44], чадо, не боися». И тако въздвиже его, начят[45] же ученик тъи пометати себе на нозе святого, глаголя: «извести ми, отче, известно Господа ради, что бысть се видение и светь неизреченныи, еже видехом, понеже дух мои въ мале не разлучися от плотскаго ми соуза[46] ради блистающагося явленна»[47]. Святыи же бе радуася душею, яко[48] образу его цьвтущу[49] от радости, и ничто же можаше отвещати токмо се: «потръпи въ мале, чадо, понеже дух мои тръпещет[50] от чюднаго зрения». Стояше[51] же в себе дивяся, яко полчаса, таже рече ученику своему, бе бо ему Михеа имя: «шед,— рече,— чадо, призови Исаака[52] и Симиона». И пришедшима има, начат[53] има сказавати[54] видение, како приде Пречистая съ апостолы и неизреченное[55] оно сиание[56] и како обещася неотступна быти святого места сего и по моем еже къ Господу отхождении[57]. Ти же, яко услышаша[58] абие радости духовныа исплънишяся[59] како бо не бе тем радости исплънитися, таково обещание слышавше от Божиа Матере. О сладкаго ти гласа, Мати Христа моего! О чюднеи
246 об любви и твоего посещениа, Владычице! О неизреченнаго Ти//обещанаа[60], еже с нами пребываная[61]!» И тако вкупе отпевша[62] молебен Пречистеи Владычице нашеи Богородици, и отпусти их въ келья[63] своя[64], сам же всю нощь бяше внимаа умом неизреченному оному[65] явлению не бо нечто гаданием или привидением, но ясно явленно, яко же древле и святыи Афанасеа[66] Афонскыи.

Се по мнозе времени пакы служащу святому божественую литургию, бяше бо тогда предреченныи Симион[67] параеклисиарх в добродетели съвръшен сыи, его же и сам святыи свидетелствоваше, имуща свръшенное[68] житие, служащу же святому Сергиу[69]. Съи же Симион[70] зрит чюдно видение: божественыи бо[71] огнь сходя въ[72] святом[73] жертвенику[74], осеняше[75] олтарь, окружаа окрест святыа трапезы, последи же святого трищ[76] окруживши, яко мнетися, оному въ огни от главу до ногу быти. И егда хотяше[77] святыи причаститися, тъи же огнь свится, яко же некаи[78] плащаница, и вниде въ святыи потир, и тако тем причастися. Тъи же Симион[л] дивляшися неизреченному одному видению и трепеташе от страха. Егда же святыи изыде[79] от святого жертовника[80], разумев Духом Святым, и того видению[81] сподобльшяся и, призвав его, рече ему: «чадо Симионе, что устрашися дух твои?» Он же к нему: «зело,— рече,— устрашихся, видев чюдное видение — божественыи огнь, паче же благодать Святого Ду-
251 об ха деиствующиа с тобою». Святыи же рече: //

[м][Никому же, чадо, да не възвестиши, яже виде, дондеже Бог сътворит, яже о мне смотрение и приведет мя от мира сего». Обще
252 же хвалу въздаша // Богу, творящему дивнаа и преславнаа, яже видеста очи наши.

[л] Слово написано тем же почерком между строк.

[м—м] Текст в скобках дается по Б, в А древний текст обрывается на л. 246 об.; л. 247 писан тем же полуставом XVI в., что и указанные киноварные подзаголовки, приписанные на полях листов в житии Сергия. Начиная с л. 247 в А идет соответствующий текст Жития Сергия Пахомиевской редакции.

---

[38] приидох [39] братиах [40] монастыри [41] въ [42] отхожении [43] повръгше [44] въстани [45] начать [46] съуза [47] явления [48] Доб. и [49] цветущу [50] трепещет [51] стоаше [52] Исаакиа [53] начя [54] сказывати [55] неизреченно [56] сияние [57] отхождениях [58] услышаша [59] исплънишася [60] обещаниа [61] пребываниа [62] отпев [63] келиа [64] своа [65] Нет [66] Афанасии [67] Симеон [68] свръшенное [69] Сергию [70] Симеон [71] же [72] къ [73] святому [74] жертъввнику [75] осеняаше [76] трищи [77] хотяаше [78] некаа [79] изиде [80] жертвъника [81] видению

О преставлении святого

По сем же времени преподобныи отець нашь Сергие болети начать и разуме свое еже къ Богу отхождение, и призва всю братию и поучив о плъзе, постави же игумена въместо себе Никона, заповедав ему хранити преданиа и уставы монастырскыа, причастив же ся пречистых таин, конечное же слово изрек: «Господи, в руце Твои предаю дух мои». И тако почив о Господи месяца сентевриа въ 25 день, жив лет 78. Положиша же честно́е его тело въ монастыри, иже от него създанем. Многа же исцелениа бывають от ракы его дажде и до сего дьне, // приходящии бо с верою различиными недугы одръжими 252 об
исцеление приемлють, не бо едино чюдо или два или три, но многа и несказанна. Бяше же и чюдно зрение егда честно́е его тело на одре положено бысть, и многыми инокы честно объстоимо, святыи же лежааше светлым образом, не яко же обычно есть мрътвым, но убо цветяаше образ его, показуа душевную его чистоту. Отнудь же убо честно́е тело его цело и нетленно пребываеть даже и до сего дьне. Тем же, о честныи отче, поминаи нас въ святых своих молитвах, се мы, бо известно, яко имаши дръзновение къ Святеи Троицы, // помя- 253
ни стадо, его же поты своими събра, и не забуди, посещаа чад своих всиегда, и не презри иже верою и любовию честущих тя, но приими, иже от устн наших приносимо ти моление, яко чадолюбный отець, яко да и мы сподобимся небеснаго царьствиа о Христе Исусе, о Господе нашем. Ему же сълава съ Отцем и съ Святым Духом, ныне и присно и в векы веком. Аминь.

Похвала святому Сергею

Принесем убо, иже древле просиавших сравных сему, еже от добродетели житиа и мудрости. И видим, аще въистинну ничим же от тех скуден бе, иже прежде закона онем божественым мужем по великому Моисею, иже по нем Исус // пьроводець бысть и пастырь людем мно- 253 об
гым, и яко въистинну незлобие Иаковле стяжа, Авраамово странноолюбие, законоположитель новыи, наследник небеснаго царьствиа и истинныи исправитель, пасомых от него. Не пустыню ли исплъни благопопечение многых, аще и разсудителен беаше великыи Сава общему житию управитель, съи же не стяжа ли по оному доброе разсуждение и много монастыря обще житие проходящем въздвиже и не имяше ли съи чюдес дарованиа, яко же и прежде того прославлении, и сътвори ыменита по всеи земли. Мы убо не похваляем того, яко хвалы требу//юще, но яко да он о нас молится въ всем бо страстоположи- 254
теля Христа подражав.] м.



ОБ АВТОРАХ

Архиепископ Вологодский и Великоустюжский МИХАИЛ (Чуб). Биографические сведения о нем в сборнике 10.



Митрополит Ярославский и Ростовский ИОАНН (в мире Константин Николаевич Вендланд) родился 14 января 1909 г. в Петербурге, в семье чиновника. В 1930 г. окончил Ленинградский горный институт. В 1936 г. он иеромонах; с 1946 по 1953 г.— секретарь Ташкентского архиепископа Гурия. С 1953 по 1956 г.— настоятель Свято-Духовского храма в г. Саратове. В 1956 г. окончил Ленинградскую духовную академию со степенью кандидата богословия. В 1957—1958 гг.— ректор Киевской духовной семинарии. В 1958 г. хиротонисан во епископа Подольского. В 1958—1960 гг.— представитель Русской Православной Церкви при Патриархе Антиохийском; в 1960—1962 гг.— Экзарх Среднеевропейский в Берлине. С 1962 по 1967 г.— архиепископ, потом митрополит Нью-Йоркский и Алеутский, Экзарх Северной и Южной Америки. С 1967 г.— митрополит Ярославский и Ростовский.

Профессор-протоиерей Ливерий Аркадьевич ВОРОНОВ. Биографические сведения о нем в сборнике 10.

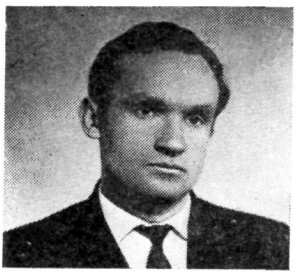
Епископ Астраханский и Енотаевский МИХАИЛ (Мудьюгин). Биографические сведения о нем в сборнике 7.



Профессор Василий Дмитриевич САРЫЧЕВ родился в 1904 г. в Москве. В 1952 г. окончил Московскую духовную академию со степенью кандидата богословия за сочинение «Учение о Благодати в трудах епископа Феофана Затворника». В 1967 г. получил степень магистра богословия за сочинение «Догматическое содержание проповеднических трудов Филарета, митрополита Московского». В настоящее время состоит профессором Московской духовной академии по кафедре Догматического богословия и почетным членом Ленинградской духовной академии. Состоит также членом Комиссии Священного Синода по межхристианскому единству.



Профессор Константин Ефимович СКУРАТ родился 29 августа 1929 г. в дер. Комайск Витебской области. В 1955 г. окончил Московскую духовную академию со степенью кандидата богословия за курсовое сочинение на тему «Христианское учение о молитве и ее значении в деле нравственного совершенствования» и был оставлен при академии в качестве профессорского стипендиата и преподавателя. В 1964 г. получил звание доцента. В 1970 г. был удостоен степени магистра богословия и звания профессора за диссертацию на тему «Сотериология св. Афанасия Великого». В настоящее время преподает Общую церковную историю в Московской духовной семинарии, Патрологию — в академии, а также читает лекции в аспирантуре при Московской духовной академии по предметам Поместные Православные Церкви и Заграничные учреждения Русской Православной Церкви.



Доцент Алексей Ильич ОСИПОВ родился 31 марта 1938 г. в г. Белеве Тульской области. В 1963 г. окончил Московскую духовную академию со степенью кандидата богословия По окончании в 1964 г. аспирантуры при той же академии был назначен преподавателем в аспирантуре по Истории экуменического движения. С 1965 г. читает также лекции в академии и семинарии по Основному богословию. В 1969 г. удостоен звания доцента.

Профессор Аймо Т. НИКОЛАЙНЕН родился 10 июля 1912 г. в Хельсинки. Доктор богословия, магистр философии и профессор кафедры Священного Писания Нового Завета Хельсинкского государственного университета.

Профессор Кауко ПИРИНЕН родился 10 января 1915 г. в Эно. Доктор философии, доктор богословия (гонорис кауза), профессор Общей церковной истории Хельсинкского государственного университета, декан богословского факультета этого университета.

Протоиерей Самуэл ЛЕХТОНЕН родился 3 февраля 1921 г. в Хельсинки. Лиценциат богословия, настоятель прихода в Тапиола (предместье Хельсинки).

Доцент Калеви ТОЙВИАЙНЕН родился 3 августа 1929 г. в Уукуниэми. Доктор богословия, директор Учебного центра Евангелическо-Лютеранской Церкви Финляндии.
