Из святоотеческого наследия

Догматическое богословие

Богословие Поместных Церквей

Литургика

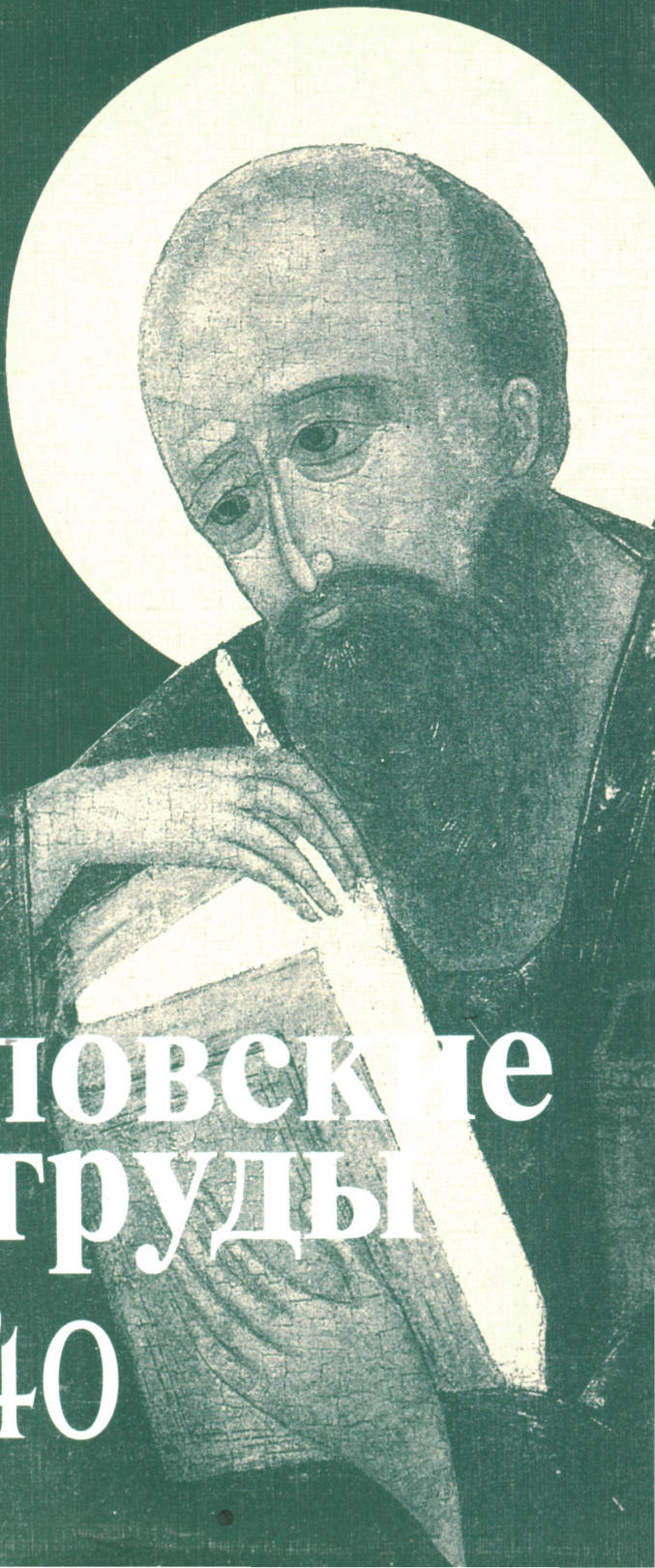
Агиография

Из русской религиозной мысли

Апологетика

Библиография

Конференции и семинары



Богословские труды

40

МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

СБОРНИК
СОРОКОВОЙ

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ СОВЕТ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
МОСКВА 2005

По благословению
Святейшего Патриарха Московского и всея Руси
АЛЕКСИЯ II

ISBN 5-94625-075-2
© Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2005

СОСТАВ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ СБОРНИКА «БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ»

Председатель редколлегии – митрополит Минский и Слуцкий **Филарет**, Патриарший Экзарх всея Беларуси, председатель Синодальной Богословской комиссии

Члены редколлегии:

Митрополит Кишиневский и всея Молдовы **Владимир**, ректор Кишиневской Духовной академии

Архиепископ Верейский **Евгений**, председатель Учебного комитета, ректор МДАиС

Архиепископ Белгородский и Старооскольский **Иоанн**, председатель Миссионерского отдела, ректор Белгородской Духовной семинарии

Архиепископ Тихвинский **Константин**, ректор СПбДАиС

Епископ Венский и Австрийский **Иларион**

Архимандрит **Иоанн (Экономцев)**, ректор РПУ Иоанна Богослова

Архимандрит **Леонид (Филь)**, ректор МинДА

Протоиерей **Владимир Воробьев**, ректор ПСТБИ

Протоиерей **Николай Забуга**, ректор КиевДАиС

Протоиерей **Владимир Силовьев**, председатель Издательского Совета РПЦ, Главный редактор Издательства МП

Протоиерей **Всеволод Чаплин**, заместитель председателя ОВЦС МП

Протоиерей **Василий Стойков**, профессор СПбДА

Протоиерей **Владислав Цыпин**, профессор МДА

Архимандрит **Иannуарий (Ивлиев)**, доцент СПбДА

Протоиерей **Валентин Тимаков**, заместитель главного редактора Издательства МП

Протоиерей **Максим Козлов**, доцент МДА

Протоиерей **Леонид Грилихес**, преподаватель ПСТБИ и МДА

Иерей **Владимир Шмалий**, секретарь Синодальной Богословской комиссии, преподаватель МДА

Диакон **Андрей Кураев**, преподаватель ПСТБИ

Кравец Сергей Леонидович, руководитель ЦНЦ «Православная энциклопедия»

Буевский Алексей Сергеевич, научный консультант ОВЦС МП

Лосский Николай Владимирович, профессор Свято-Сергиевского богословского института (Париж)

Осипов Алексей Ильич, профессор МДА

Полищук Евгений Семенович, заместитель главного редактора Издательства МП, ответственный секретарь редколлегии

Журинская Марина Андреевна, редактор журнала «Альфа и Омега»

Кырлежев Александр Иванович, научный консультант Синодальной Богословской комиссии

Пентковский Алексей Мстиславович, доцент МДА

Хоружий Сергей Сергеевич, руководитель лаборатории синергийной антропологии Института человека РАН

Шичалин Юрий Анатольевич, преподаватель МДА

СОДЕРЖАНИЕ

ИЗ СВЯТООТЕЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ

Преподобный Максим Исповедник. О различных трудных местах у святых Григория и Дионисия. Затруднение XLI (пер. *С. В. Месяц*) 5

Афраат Персидский Мудрец. Тахвита о кающихся (пер. *прот. Леонида Грилихеса* и *Г. М. Кесселя*) 11

ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

Вл. Лосский. Отрицательное богословие и познание Бога в учении Мейстера Экхарта (гл. 3) (пер. *Г. И. Вдовиной*) 31

В. В. Петров. Соединения и деления ипостаси тварного в «О трудностях» XLI преподобного Максима Исповедника 47

БОГОСЛОВИЕ ПОМЕСТНЫХ ЦЕРКВЕЙ

Епископ Афанасий (Евтич). Пролегомены к исихастской гносеологии 74

ЛИТУРГИКА

Диакон Михаил Желтов. Две византийские молитвы на перенесение святых мощей 122

АГИОГРАФИЯ

А. Ю. Виноградов. Апостольские списки – «забытая» страница христианской литературы 128

Е. Ю. Ендольцева. Становление иконографии святых апостолов Иоанна и Иакова Зеведеевых 148

ИЗ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

«Дело об афонских монахах» в Канцелярии Святейшего Синода Российской Церкви. Материалы подготовлены к печати *епископом Венским и Австрийским Иларионом (Алфеевым)* 165

Письма В. А. Кожевникова Ф. Д. Самарину (предисл. *свящ. Александра Дубинина*; коммент. *свящ. Александра Дубинина*, *И. В. Дубининой* и *А. Д. Кожевниковой*) 274

АПОЛОГЕТИКА

Диакон Сергий Соколов. Эволюция и креационизм 355

БИБЛИОГРАФИЯ

А. Н. Стрижев. Фома Кемпийский в России 368

КОНФЕРЕНЦИИ И СЕМИНАРЫ

Международная конференция «50 лет со дня прославления преподобного Никодима Святогорца (1749–1809)» 385

Протоиерей Николай Макар, И. В. Назаров, Н. Г. Филиппенко. Международная научная конференция «Богословское и философское осмысление исихастской традиции» 388

Семинар «Русская философия (традиция и современность)» 394

Преподобный Максим Исповедник

О различных трудных местах у святых Григория и Дионисия

Затруднение XLI[1]

На слова [Григория Богослова] **1304 D**
«Природы обновляются и Бог становится человеком»[2]

Святые, усвоившие через своих предшественников многие божественные тайны, доставшиеся им по преемству от спутников и служителей Слова, получивших непосредственно от Него наставление в ведении сущего, говорят, что ипостась всех возникших вещей поделена пятью делениями. Из них первым, по их словам, является деление, отделяющее от нетварной природы всю тварную природу в целом и получающее бытие через возникновение. Ведь они утверждают, что Бог по своей благости создал пресветлое устроение всего сущего, однако через это устроение не **1305 A** сделалось тотчас очевидным ни кто Он, ни каков Он. Таким образом, они считают, что отделяющее тварь от Бога неведение есть деление. В самом деле, это естественным образом отделяющее тварную природу от нетварной деление, никогда не принимающее соединения в единую сущность, они оставили без названия, как неспособное принять единый и тождественный логос.

Вторым делением святые называют то, каким вся совокупная природа, получившая бытие от Бога в результате творения, делится на умопостигаемое и чувственное. Третьим – то, каким природа чувственная делится на небо и землю. Четвертым – то, каким земля делится на рай и обитаемую землю. И пятым – то, каким вслед за всеми, подобно некоему всеохватнейшему **B** горнилу всяческих, благолепно введенный в ходе возникновения в число сущих человек, естественным образом опосредующий собою все появившиеся при разделениях края, делится на мужское и женское. Очевидно, что благодаря особенностям своих частей, связующих его со всеми краями, человек вполне обладает от природы способностью к соединению середин всех краев, так что благодаря этой способности осуществляемый согласно Причине способ (τρόπος) возникновения разделенных должен был некогда раскрыть через себя великую тайну божественного замысла, доведя соединение друг

с другом краев сущего, гармонично и последовательно восходящее от ближайших к дальним и от худших к лучшим, до завершения в Боге.

Ради этого человек вводится в число сущих последним, подобно некой естественной связке, опосредуя своими частями края всего мира и сводя в себе воедино то, что по природе удалено друг от друга на большое расстоя-
C ние, чтобы, начав прежде всего с собственного деления, положить начало собирающему все сущее к Богу, как к Причине, соединению и затем, непрерывно и последовательно продвигаясь через середины вперед, обрести в Боге, в Котором уже нет разделения, предел своему объединяющему все сущее возвышенному восхождению. [Человек выполнил бы эту задачу], если бы благодаря бесстрастнейшему расположению в божественной добродетели полностью стряхнул[3] со своей природы мужское и женское своеобразие, которое, как очевидно из предыдущего изложения, никак не было связано с божественным замыслом относительно возникновения человека, – стряхнул, чтобы через совершенное единение[4] с собственным, как я сказал, логосом[5], согласно которому он и существует, оказаться и стать по божественному
D замыслу только человеком, не разделяемым в именовании на мужское и женское и лишенным имеющихся у него сейчас частей, в соответствии с тем логосом, по которому он и был изначально создан.

Затем, соединив[6] посредством своей святой жизни обитаемую землю с раем, человек сделал бы единой землю. Она не делилась бы для него сообразно различию своих частей, но скорее сводилась бы воедино, поскольку он не испытывал бы никакой зависимости ни от одной из ее частей.

Затем, сделав свою жизнь во всем тождественной ангелам по добродетели (насколько это доступно людям) и соединив тем самым землю с небом, человек сделал бы единым и всецело неделимым в себе все чувственное творение, которое совершенно не имело бы для него пространственного деления
1308 A на расстояния, поскольку человек сделался бы духовно легким и никакой телесной тяжестью не притягивался бы к земле и не удерживался бы от восхождения на небеса в силу совершенной слепоты к здешним вещам своего ума, преданно устремленного к Богу и мудро совершающего, как бы вслед общему пути, начавшееся с обращения к Богу и естественно продвигающееся шаг за шагом восхождение.

После всего этого, соединив умопостигаемое и чувственное благодаря равенству ангелам в познании, человек сделал бы единым все творение, которое не делилось бы для него на ведомое и неведомое, поскольку его ведающее знание (γνωστικῆς ἐπιστήμης) логосов сущего совершенно сравнялось бы с ангельским. Благодаря сему знанию произошло бы и бесконечно щедрое излияние потока истинной мудрости, который наконец-то непосредственно и во всей чистоте сообщил бы достойным, в меру дозволенного, непостижимое и неизъяснимое понимание Бога.

B Наконец, вслед за всем этим, любовью соединив тварную природу с нетварной (о чудо Божественного о нас человеколюбия!), человек явил бы их едиными и тождественными по свойству благодати, ибо он весь целиком взаимопроникся бы (περιχωρήσας) целым Богом, стал всем, что только есть Бог, исключая тождество по сущности, воспринял бы вместо себя целиком самого Бога и, словно награду за свое восхождение к Богу, стяжал бы Самого единственнейшего Бога, Который есть как бы цель движения движущихся,

устойчивый и неподвижный покой к Нему устремленных, безграничная граница и беспредельный предел всяких границы, установления, закона, логоса, ума и природы.

Но поскольку человек не стал двигаться естественным образом в соответствии с замыслом Творца вокруг своего неподвижного Начала (я имею в C
виду Бога), но своевольно и бездумно начал противоестественное движение вокруг подчиненных ему вещей, над которыми Бог назначил его начальствовать, использовав данную ему при возникновении естественную способность к соединению разделенных, скорее, для разделения соединенных, из-за чего, жалкий, чуть было вновь не подвергся угрозе уйти в небытие, то поэтому и *обновляются природы*[7], и по природе совершенно неподвижное начинает чудесным образом сверхъестественно двигаться вокруг подвижного по природе, и *Бог становится человеком*[8], чтобы спасти погибшего человека и, соединив Собою естественные разрывы всеобщей природы мира, явив пер- D
воначальные цельные логосы того, что было поделено на части, – логосы, с помощью которых и должно осуществляться соединение разделенных, – исполнить *великий Совет*[9] Бога Отца и *возглавить все, что на небе и на земле*[10], Собою, в Ком [эти логосы] и были сотворены.

И конечно, начав всецелое объединение всего с Самим Собою с нашего разделения, Он становится совершенным человеком из нас, ради нас и подобно нам, в полной мере обладающим всеми нашими свойствами, *кроме греха*[11], и нисколько не нуждается для этого в естественных брачных отношениях, чтобы тем самым, как я думаю, одновременно и показать, что был 1309 A
возможен другой предусмотренный Богом способ умножения числа людей, сохрани первый человек заповедь и не ввергни себя путем злоупотребления собственными способностями в скотское состояние, и изгнать из природы различие и деление на мужской и женский пол, в котором Он, как я уже сказал, нисколько не нуждался, чтобы стать человеком[12]. А тому, без чего, как оказывается, можно существовать, нет необходимости пребывать вечно[13]. Ведь *в Христе Иисусе*, как говорит божественный Апостол, – *нет ни мужеского пола, ни женского*[14].

Затем, освятив нашу обитаемую землю своей человеческой жизнью, Он B
после смерти беспрепятственно вступил в рай, как Он неложно обещал разбойнику, сказав: *Ныне же будешь со Мною в раю*[15]. Оттуда, поскольку благодаря Ему населенная нами земля утратила, наконец, отличие от рая, Он опять явился на ней и после восстания из мертвых общался с учениками, показав этим, что земля едина и неделима в себе, ибо сохраняет тот логос, согласно которому существует, свободным от деления на различные [места].

Затем, вознесясь на небо, Он явным образом соединил небо и землю и, взойдя на небо вместе с этим земным, единоприродным и единосущным нам телом, явил всю чувственно воспринимаемую природу единой сообразно ее более цельно- C
му логосу, уничтожив в Самом Себе своеобразие рассекающего ее деления.

Следом за тем, последовательно пройдя с душою и телом, т.е. со всею нашею совершенной природой, через все расположенные на небесах божественные и умопостигаемые чины, Он соединил умопостигаемое и чувственное, явив в Себе совершенно неделимым и непоколебимым схождение всего творения в единство, осуществляющееся сообразно его наипервейшему и наиболее цельному логосу.

Наконец, вслед за всем этим, Он, мыслимый по своему человечеству, приблизился к Самому Богу и *предстал за нас*, как сказано в Писании, *перед лице Бога Отца*[16] в качестве человека, хотя в качестве Слова Он никогда и
D никоим образом не мог отдалиться от Отца. И, как человек, по непревзойденному послушанию Он на деле и по истине исполнил то, чему Сам, как Бог, предопределил произойти. Он совершил весь Совет Бога Отца относительно нас, пришедших в негодность из-за злоупотребления изначально данной нам для этого естественной силой, и сначала в Себе Самом соединил нас с нами же самими, освободив от деления на мужское и женское, и вместо мужчин и женщин, в которых как раз и усматривается этот способ деления, явил нас только людьми в собственном и истинном смысле слова,
1312 A целиком сформированными по Его подобию и носящими на себе Его здравый и ничем не искаженный образ, который никак не затрагивается никакой приметой тления. И вместе с нами и ради нас охватив, как собственные части, крайние пределы всего творения через его середины и нерасторжимо связав друг с другом окрест Себя рай и место обитания, небо и землю, чувственно воспринимаемое и умопостигаемое, как обладающий, подобно нам, телом и ощущением, душою и умом, Он усвоил каждой из этих частей родственный каждой крайний предел целого[17] и вышеописанным способом божественно *возглавил в Себе все*[18], явив все существующее творение единым
B подобно новому человеку: восполненным благодаря схождению друг с другом своих частей и обращенным к себе самому в силу цельности своего существования, согласно тому единому, простому, не поддающемуся определению и различению понятию выведения из небытия, в соответствии с которым все творение, имеющее небытие прежде бытия, смогло получить единый, тождественный и полностью неразличимый логос.

Ведь все, что существует после Бога и от Бога получает бытие в результате творения, согласно истинному логосу непременно совпадает друг с другом в том или ином отношении; пусть даже и не во всех. Так что вообще ни одна из существующих вещей – даже наиболее ценных и превосходных – не лишена полностью от природы родовой связи с наиболее бессвязным.
C И также ни одна из самых презренных вещей никогда не оставляет и не лишается совершенно своей природной родовой связи с самыми ценными вещами[19]. Все, что отличается друг от друга своими особыми отличительными признаками, объединено в род цельными и общими тождествами (сходствами) и подталкивается неким родовым логосом естества к единству и тождеству друг с другом. Так, например, роды, объединенные друг с другом по сущности, приобретают единство, тождество и неделимость. В самом деле, ничто целое, объемлющее и родовое не соразделяется полностью с частным, объемлемым и особенным, ибо не может быть родом то, что от природы не собирает разделенное, а соразделяется вместе с ним и выступает из собственного монадического единства. Ведь всякий род, согласно своему
D логосу, единяще и неделимо, как целое в целых, присутствует в подчиненных ему вещах, так что и единичное с точки зрения родовых признаков (γενικῶς) усматривается как целое. Точно так же и виды в роде, лишенные различающего их многообразия, приобретают тождество друг с другом. И индивиды в виде, сходясь друг с другом, создают нечто во всех отношениях единое и тождественное, не различное из-за единства природы и свободное

от всякого неравенства. И привходящие признаки, соединенные друг с другом по подлежащему, обладают единством, нисколько не рассеянным по подлежащему.

Неложный свидетель этого – истинный богослов и великий святой Дионисий Ареопагит, который в сочинении «О божественных именах», в главе «О совершенном и едином», говорит следующее: «Нет множества, которое 1313 A
тем или иным образом не было бы причастно единому, но многое по частям – едино в целом, многое по привходящим признакам – едино по подлежащему, многое по числу или по силам – едино по виду, многое по виду – едино по роду, многое по исхождениям – едино по началу, так что нет ничего из сущего, что так или иначе не было бы причастно единому»[20].

И вообще, если говорить кратко, логосы всего разделенного и частичного, по словам [святых], объемлются логосами целого и родового. И если логосы более цельных родов содержатся премудростью, то логосы частного, многообразно заключенные в логосах родов, охватываются разумением. Эти последние, прежде упростившись в разумении и освободившись от B
того символического многообразия, которым они обладали в подлежащих вещах, объединяются премудростью, обретая сродство с более цельными родами, приводящее их к отождествлению с ними. *Премудрость* же и *Разумение* Бога Отца есть Господь Иисус Христос[21], Который, будучи по природе всеобщим Создателем и Промыслителем, силою премудрости содержит цельные [логосы] сущего, а разумением знания охватывает восполняющие их части, Собою приводя отстоящее друг от друга в единство, прекращая идущую в сущем войну[22] и сочетая узами любви, мира и нераздельного единомыслия *все, что на небе и на земле*, по словам божественного Апостола[23].

Иное рассмотрение того же затруднения

Еще раз: *природы обновляются*, поскольку божественная [природа] в силу C
благости и безмерного человеколюбия по доброй воле сверхъестественно допускает себе подобное нам плотское рождение, а наша [природа] удивительным образом бессемянно возделывает для воплотившегося Бога по неслыханному в природе установлению наделенную разумом одушевленную плоть, во всем без исключения тождественную нам *кроме греха*[24], причем самое удивительное, что девственность Той, Которая благодаря рождению стала Матерью, нисколько при этом не умаляется. *Обновлением* в собственном смысле называется не только то, что Бог Слово, уже безначально и несказанно рожденный от Бога Отца, был плотски рожден во времени, но и то, что наша природа произвела плоть без семени, и Дева родила без повреждения девственности. И то, и другое, явным образом претерпевая обновление, одновременно и совершенно скрывают тот невыразимый и непостижимый D
логос, по которому были созданы, и раскрывают его: [скрывают] – превосходящим природу и ведение образом, а [раскрывают] – разумом веры, которым постигается все превосходящее природу и ведение.

Вот так, по-моему, разрешается по мере возможного это затруднение, и не ведаю, как иначе следовало бы его толковать. Твоему любомудрию предос- 1316
тавляю решать, согласиться ли со сказанным или изыскать у себя и высказать более мудрое решение, сообщив мне плод возвышенного и не содержащего в себе ничего земного знания.

Примечания

[1] Перевод выполнен по изданию Migne. PG. 91, 1304D–1316A. XLI затруднение преподобного Максима Исповедника не в первый раз переводится на русский язык. В «Богословском сборнике Свято-Тихоновского института» (М., 2003. С. 128–136) был опубликован его перевод, выполненный А. Фокиным. Главное достоинство этого перевода состоит в том, что мысль преподобного Максима получила в нем предельно ясное выражение, что, конечно же, говорит о глубоком понимании переводчиком существа дела. Правда, на наш взгляд, это достигается за счет чрезмерного упрощения синтаксиса оригинального текста, в результате чего читатель остается в недоумении, почему преподобного Максима называли одним из самых темных и трудных для понимания авторов, обвиняя его язык в чрезмерной перегруженности иносказаниями и риторическими фигурами. Чтобы избавить читателя от подобных недоумений и дать ему возможность не только проникнуть в смысл сказанного Максимом, но и составить себе представление о возвышенном и экстатическом стиле его прозы, мы в своем переводе постарались по возможности сохранить синтаксические особенности греческого текста – надеемся, не в ущерб ясности.

[2] Фраза взята из Слова 39 святителя Григория Богослова, «На святые светы явлений Господних». См. в кн.: Собрание творений. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 533.

[3] По мысли преподобного Максима, человек призван не *соединить* в себе мужское и женское своеобразие, а именно *избавиться* от них, поскольку деление на два пола не было изначально предусмотрено Божественным замыслом.

[4] Вместо стоящего на этом месте в PG γνῶσιν (1305D 3) мы выбираем ἕνωσιν, что продиктовано предлогом πρὸς перед словом λόγος, так как если бы речь действительно шла о «познании логоса», последний употреблялся бы не с предлогом, а в родительном падеже. Такое чтение подтверждается и переводом Эриугены, см.: *Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem*, iuxta Iohannis Scotti Eriugenae latinam interpretationem, ed. E. Jeauneau. Brepols, 1988. P. 181.

[5] «Логос» здесь приближается по смыслу к «определению». Логос человека, например, – «разумное живое существо». Очевидно, что он лишен деления на мужское и женское, которое, согласно Аристотелю, привносится уже материей. То же самое справедливо и относительно логоса земли (см. ниже) – он тоже не включает в себя различия земных мест, но определяет землю всего лишь как «простое тело, находящееся в центре мира». И вообще, осуществляемое Христом воссоединение всего, по сути, представляет собой переход от более частных ко все более общим и цельным определениям.

[6] Деление земли на рай и место обитания (ойкумену) предвосхищено в Божественном Логосе. Поэтому задача человека – не отбросить это деление, как в случае с делением на мужчину и женщину, а воссоединить его, вернув реальность более цельному логосу.

[7] *Святитель Григорий Богослов.* Слово 39 «На святые светы явлений Господних», 13.

[8] Там же.

[9] Ис. 9, 6; Иер. 32, 19.

[10] Еф. 1, 10.

[11] Евр. 4, 15

[12] В отличие от латинского перевода Эриугены и французского перевода (*Saint Maxime le Confesseur. Ambigua.* Ed. Jean-Claude Larchet, Emmanuel Ponsoye, et Père Dumitru Staniloae. Ch. 41. Paris, Suresnes: Les Editions de l'Ancre, 1994. P. 295), а также русского перевода А. Фокина (с. 133), мы полагаем, что начинающаяся со слов: καὶ τὴν κατὰ τὸ ἄρρεν καὶ θῆλυ ... фраза (1309A10–12) относится

не к «первому человеку» Адаму, а ко Христу, Который *одновременно и показывает* возможность иного способа размножения людей, *и изгоняет* из природы деление на мужской и женский пол (ὁμοῦ τε καὶ δεικνὺς ...καὶ ἐξωθούμενος).

[13] Опираясь на лат. перевод Эриугены: "Sine quibus autem esse fortasis est possibile, haec in perpetuum non necesse manere" (p. 183), мы предлагаем исправить принятую в издании Миня пунктуацию, поставив после слов: οὐδόλως προσεδεήθη («нисколько не нуждался») точку и начав новое предложение с ὧν δὲ ἄνευ εἶναι τυχόν..., ταῦτα... Тогда указательное местоимение ταῦτα не окажется висящим в воздухе.

[14] Гал. 3, 28.

[15] Лк. 23, 43.

[16] Евр. 9, 24.

[17] Максим делит человека на четыре части, выделяя в нем тело, ощущение, душу и ум. Это позволяет ему соотнести деление человека с делением всего мира (целого) и показать, почему человек по своей природе способен выступать как связующее звено между крайними пределами творения. Тело человека соответствует месту обитания (ойкумене), а ощущение – раю. Взятые вместе они соотносятся с землей как таковой. Душа противостоит телу как небо земле. Одушевленное тело соотвстствует чувственно воспринимаемой части творения, а ум – умопостигаемой. Сказанное можно изобразить с помощью следующей схемы:



[18] Еф. 1, 10.

[19] Мы полагаем, что вместо стоящего здесь у Миня: πρὸς τὰ ἀτιμιώτατα – нужно читать: τιμιώτατα. В этом случае фраза приобретает ясный смысл: даже самые крайние противоположности так или иначе связаны друг с другом в родовом логосе.

[20] Dionysius, *De Divinis nominibus*, XIII, 2.

[21] Еф. 1, 8.

[22] «Войной» преп. Максим называет деление мира на противоположности: небо и землю, умопостигаемое и чувственно воспринимаемое, мужское и женское и т. д. Представление о вечно идущей в мире войне можно найти у Прокла: *in Tim.* I, 76, 20; 78,14; 90,8, но вообще оно является гораздо более древним и восходит к пифагорейцам и Эмпедоклу (фр. 17 DK).

[23] Еф. 1, 10; Кол. 1, 16.

[24] Евр. 4, 15.

Тахвита о кающихся

Из всего корпуса сочинений выдающегося представителя сирийской церковной письменности Афраата Персидского Мудреца «Тахвита о кающихся» вызывала наибольшие споры среди исследователей. Так, по мнению Фрэнсиса К. Бёркита, высказанному им в книге «Раннее христианство за пределами Римской империи» (1899 г.) и основанному главным образом на § 20 тахвиты[1], она свидетельствует о том, что во времена Афраата к крещению допускался только тот, кто был готов вести в строгом воздержании безбрачный образ жизни. Тахвита была обращена Афраатом к «кающимся», которых Бёркит определил как оглашенных, только еще готовящихся принять крещение, и которые противопоставляются «сынам Завета» – полноправным христианам, ведущим церковный образ жизни и участвующим в таинствах (хотя и не являющимся монахами). В следующей книге «Раннее восточное христианство», изданной пятью годами позже, Бёркит еще раз высказал свою оригинальную точку зрения: «...люди, намеревающиеся жениться, отстраняются от принятия крещения и увещеваются уйти и перебеситься, поскольку брачная жизнь и жизнь крещеного христианина совершенно несовместимы!»[2]

Такая теория встретила весьма решительную критику. Одной из наиболее значимых была статья Ричарда Х. Конноли (1905 г.)[3], в которой автор весьма убедительно показал, что из текста тахвиты нельзя сделать вывод о том, что женатые люди не допускались до крещения. Тахвита, по мнению Конноли, имеет две разноплановые части. Первая часть (§§ 1–16), посвященная дисциплине покаяния, относится ко всем крещеным христианам (в случае совершения ими греха) и не может рассматриваться как институт катехумената. Остальная же часть тахвиты представляет собой развернутое предостережение собирающимся после крещения стать «сынами Завета» (для Конноли это значит вести монашеский образ жизни, хотя автор признает, что монашества как такового в IV в. в месопотамском регионе не было), которые подвергаются строгой проверке и в случае проявления какой-либо слабости переходят в разряд обычных христиан. Бёркит ответил на эту критику[4] и согласился с некоторыми замечаниями Конноли, но, проанализировав еще раз §§ 17–21 тахвиты, тем не менее остался всецело уверенным в истинности центрального пункта своей теории: «Я уверен, что в той части Церкви, к которой принадлежал Афраат, если крещеный человек "исходил" до брака, он не мог причащаться до тех пор, пока не решался жить в одиночестве»[5].

---

[1] *F. C. Burkitt.* Early Christianity outside the Roman Empire. Cambridge, 1899. P. 50–52.

[2] *F. C. Burkitt.* Early Eastern Christianity. London, 1904. P. 127.

[3] *R. H. Connolly.* Aphraates and monasticism // Journal of Theological Studies 6 (1905). P. 522–539.

[4] *F. C. Burkitt.* Aphraates and monasticism: a reply // Journal of Theological Studies 7 (1906). P. 10–15.

[5] *F. C. Burkitt.* Aphraates and monasticism: a reply // Journal of Theological Studies 7 (1906). P. 17.

Следующий этап в обсуждении «Тахвиты о кающихся» начался с небольшой книжки Артура Выбуса «Безбрачие – необходимое условие для принятия крещения в ранней Сирийской Церкви» (1951 г.)[6], в которой была предложена новая интерпретация текста тахвиты, а также ее Sitz im Leben. По мнению Выбуса, раннесирийское христианство приобрело сугубо аскетический характер (которого совершенно не имело раннехристианское благовестие) под влиянием гностических учений Маркиона и Валентина, а также из-за интерполяций, которые были внесены Татианом при составлении Диатессарона*, с целью согласовать евангельский текст с его энкратическими** взглядами, в результате чего безбрачие и воздержание стали требованием для принятия крещения, а Церковь состояла только из «аскетической элиты». Однако период такого радикализма продолжался не очень долго, что было связано с развитием самосознания Персидской Церкви как православной, вследствие чего она стремилась, с одной стороны, отмежеваться от полухристианских и полугностических течений, а с другой – приблизиться к нормам христианства, находящегося к западу от месопотамского региона. Одним из послаблений было снятие требования безбрачия и допущение брачной жизни среди крещеных христиан, о чем свидетельствует и текст тахвит Афраата, который хотя и ставит безбрачие выше семейной жизни, тем не менее признает законность и допустимость последней для христиан. В тексте «Тахвиты о кающихся» Выбус особо выделил ту часть (начиная с § 18), которая послужила поводом для появления теории Бёркита, и, подчеркнув ее гетерогенность по отношению к предыдущему тексту тахвиты, поскольку она действительно подтверждает, что креститься мог только готовый вести безбрачную жизнь, высказал предположение, что эта часть является процитированным Афраатом отрывком из ранней крещальной Литургии (автор добавляет, что его интерпретация была поддержана таким авторитетным ученым в области изучения литургики и восточного христианства, как Антон Баумштарк).

Дальнейший анализ этой сложной части тахвиты был выполнен Титом Янсмой в статье 1974 г. «VII демонстрация Афраата, §§ 18 и 20. Некоторые замечания к рассуждению о покаянии»[7]. Янсма считает неверной методологию Выбуса, рассматривавшего указанные параграфы отдельно, и предлагает их проанализировать в контексте всей тахвиты. Текст тахвиты Янсма считает однородным целым, посвященным теме покаяния для совершивших грех «сынов Завета» (которых Янсма считает монахами). Архаический же стиль некоторых параграфов, использованный Выбусом для доказательства своей теории, связан с архаизмами самого библейского языка, поскольку соответствующие тексты являются «одними из многочисленных примеров мозаик, составленных автором из библейского материала»[8]. В данном случае Афраатом были привлечены фрагменты из Второзакония (20, 1–9) и Книги Судей (7, 1–6), имеющих идентичную фразеологию и хорошо встраиваемых в развиваемое Афраатом в данной тахвите представление об аскетическом образе жизни как борьбе. Текст тахвиты состоит из трех частей (§§ 1–16, 17–22, 23–27). В первой части Афраат призывает священнослужителей выполнять возложенные на них обязанности, увещая прегрешивших каяться и не возбраняя никому прибегать к дисциплине покаяния. Допуская возможность покаяния после крещения, Афраат спешит предупредить во второй части тахвиты возможное проявление слабости (способной в результате

---

[6] *A. Vööbus.* Celibacy, a Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church. Stockholm, 1951 (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 1).

* «Диатессарон» (τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγελίων) – гармония четырех канонических Евангелий, сведенных воедино. – *Прим. ред.*

** Энкратизм – от греч. ἐγκρατής (целомудренный).

[7] *T. Jansma.* Aphraates' Demonstration VII 18 and 20. Some observations on the discourse on penance // Parole de l'Orient 5 (1974). P. 21–48.

[8] *Ibid.* P. 27

привести ко греху) среди аскетов, напоминая, что начатая ими после крещения жизнь совершенна. Грех, допущенный после крещения, хотя и может быть исповедан и прощен, все же оставляет след и не может быть заглажен полностью. Опасаясь, что согрешившие аскеты, услышав это, могут отчаяться, в третьей части Афраат стремится их ободрить и утешить, призывая всех быть единым целым, помогая слабым и сорадуясь сильным.

Почти одновременно со статьей Янсмы была опубликована статья Роберта Мёррея «Увещевание собирающимся дать аскетические обеты в древней Сирийской Церкви»[9]. Не будучи знакомым со статьей Янсмы, Мёррей также уверен в однородности текста тахвиты и в том, что ее основной идеей является необходимость для «раненных» в духовной брани аскетов исповедать свой грех и вернуться к соблюдению своих обетов. Результатом оригинального исследования Мёрреем гимнов преп. Ефрема Сирина, литературы кумранской, раннехристианской (латинской и греческой), а также манихейской является выявление «цикла тем, который было необходимо знать готовящимся при крещении вступить в Завет»[10]. Весь этот материал имеет традиционный характер («выражения, которые могли быть написаны самим автором, представляют собой фиксированные фразы, принадлежащие традиции»[11]) и своим происхождением обязан иудео-христианскому аскетизму. Та часть тахвиты, которую Выбус считал фрагментом крещальной Литургии (§§ 18–22), по мнению Мёрея, является «традиционной гомилией», сочетающей в себе некоторые из возможных тем, а именно, второзаконнический «призыв на священную войну» и историю Гедеона в качестве примера.

За исследованиями Янсмы и Мёррея последовали еще несколько статей[12], из которых наиболее важной является небольшая заметка Кристофера Гарланда «Аскеты как образцовые воины» (1998)[13], посвященная интерпретации §§ 18–25. На основе анализа кумранских и талмудических текстов Гарланд определяет ключевой момент для понимания этой части тахвиты следующим образом: «...безбрачие было священной войной для некоторых, служивших образцами, тогда как крещение было священной войной, в которой каждый должен был принять участие»[14]. Автор отмечает также, что безбрачие не было самоцелью аскетов, но служило поддержанию на должном уровне нравственности всей христианской общины.

Таковы основные варианты интерпретации сложных мест «Тахвиты о кающихся», а также ее общего содержания. Теме покаяния[15], помимо тахвиты Афраата,

---

[9] *R. Murray.* The Exhortation to Candidates for Ascetical Vows at Baptism in the Ancient Syriac Church // New Testament Studies 21 (1974/75). P. 59–80.

[10] *Ibid.* P. 60.

[11] *Ibid.* P. 60.

[12] Так, например, в статье Франческо Периколи Ридольфини (*F. Pericoli Ridolfini.* L'antico monachesimo siriaco nella VII Dimostrazione del 'Sapiente Persiano' // Studi e Ricerche sull'Oriente Christiano 19 (1996). P. 3–11) без учета какой-либо вторичной литературы, посвященной этой тахвите, дается анализ ее содержания и отмечаются некоторые параллели с кумранской литературой.

[13] *C. Garland.* Ascetics as Representative Warriors // Expository Times 109/9 (1998). P. 266–268.

[14] *Ibid.* P. 267.

[15] Остается пока не до конца прояснённым вопрос относительно того, как следует понимать описываемое Афраатом покаяние. И если, например, И. Паризо рассматривал его как церковную дисциплину (*I. Parisot* (ed. & trans.). Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes I-XXII (Patrologia Syriaca, vol. I), Paris: Firmin-Didot, 1894. P. IV), то Р. Мёррей убедительно показал, что в данной тахвите, обращенной к аскетам, Афраат рассуждает об аскетической практике, подразумевавшей открытие помыслов своему духовному наставнику, который не обязательно должен был быть священником (*R. Murray.* Symbols of Church and Kingdom (revised edition). NJ: Gorgias Press, 2004. P. 202–203).

посвящено одно из слов «Книги степеней»[16], в котором автор пытается обосновать возможность покаяния после крещения. К покаянию призываются прежде всего «достойные», поскольку они скорее «совершенных»[17] поддаются уловкам сатаны и грешат. В частности, автор указывает на следующие возможные грехи: гнев, жестокое обращение с ближним, произнесение проклятия, убийство. Однако, совершив даже самый тяжкий грех, человек все же может спастись, если прибегнет к искреннему покаянию, уповая на Божие милосердие.

Обосновывая возможность покаяния, автор «Книги степеней» оспаривает следующее мнение: «Есть люди, утверждающие, что если кто согрешит после того, как крестился, то у него нет возможности покаяться»[18]. В подтверждение своего мнения эти люди приводят следующую цитату из Послания к евреям: «Если кто произвольно согрешит, получив познание истины (Евр. 10, 26) и вкусив сладости будущего века (ср. Евр. 6, 5), то не остается более жертвы за грехи (Евр. 10, 26), но ярость огня готова пожрать тех, кто стали противниками самим себе и не покаялись (ср. Евр. 10, 27)». Автор «Книги степеней» утверждает, что только некоторые, крестясь, получают знание истины, и подчеркивает, что эти слова следует истолковывать в ином смысле: «Нет у них иного служения, кроме той истины, от которой они, познав, отвернулись»[19]. Согрешивший должен обратиться к Богу и приносить Ему единственную доступную грешнику жертву, под которой автор подразумевает покаяние.

Затем автор приводит иные слова этих людей. «Если одежда разорвется, и [затем] будет починена, то об этом [все же] будет известно. Если стена разбита, и [затем] отстроена, то об этом [все же] будет известно»[20]. Таким образом, оппоненты автора «Книги степеней» утверждают, что грех невозможно ничем изгладить, в том

---

[16] «Книга степеней» является раннесирийским (конец IV в.) анонимным литературным памятником, состоящим из тридцати слов (мемр), имеющих аскетическое содержание. Исследователи уже довольно давно отказались от тезиса, высказанного в 1926 г. издателем «Книги степеней» Михаилом Кмоско, считавшим учение «Книги степеней» мессалианским, а саму книгу – одним из немногих сохранившихся памятников этого еретического движения, и определили место и значение этого литературного памятника в истории сирийского аскетизма (см., напр.: *A. Vööbus.* Liber Graduum: Some Aspects of its Significance for the History of Early Syrian Asceticism // Charisteria Iohanni Kopp octogenario oblato. Stockholm, 1954. P. 108–128 (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 7; на рус. яз. о ней см.: *Бл. Феодорит Кирский.* История боголюбцев с прибавлением «О божественной любви» / Вступительная статья и новый перевод А. И. Сидорова. Москва, Паломник. 1996. С. 107–110; Исихазм. Аннотированная библиография / Под общей редакцией С. С. Хоружего. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви. 2004. С. 280–281).

[17] Деление христиан на «достойных» (сир. *kêne*) и «совершенных» (сир. *gmîre*) является одной из определяющих черт «Книги степеней», в которой ее анонимный автор для каждой группы описывает должный образ жизни и дает наставления о том, как достичь духовного преуспеяния на избранном пути. «Достойным» автор дает «малые заповеди», выражающие общественное служение христиан (кормить голодных, одевать раздетых, посещать больных и др.) и в то же время призывает их не воровать, не совершать прелюбодеяния, не клясться, не проклинать, не мстить; «достойные» должны поститься дважды в неделю и молиться три раза в день. Тем же, кто отрекся от мира и избрал безбрачие, встав тем самым на путь «совершенных», даются «великие заповеди» (не гневаться, не осуждать, стать смиренным, стяжать безграничную любовь к грешникам, постоянно поститься и молиться); одна из основных задач «совершенных» состоит в руководстве над теми, которые находятся на менее высоком духовном уровне.

[18] *M. Kmosko* (ed. & trans.). Liber Graduum (Patrologia Syriaca, vol. III). Paris: Firmin-Didot, 1926. Col. 713.

[19] *Ibid.* Col. 716. В целом данное место «Книги степеней» не очень ясно: непонятно, имеется ли здесь в виду частично или полностью познавший истину.

[20] *Ibid.* Col. 716.

числе покаянием, и тем самым «сокрушают сердца кающихся, так как все мы кающиеся и у всех есть грехи»[21]. По мнению автора, кающегося следует уподоблять не одежде или стене, а сломанному золотому, серебряному, медному, стеклянному или железному сосуду, который ремесленник расплавляет и делает заново. «Насколько же более Бог, Ремесленник ремесленников, обновит их в огне, который есть любовь, и в Духе, Который есть истина, и в водe, которая есть вера»[22].

Афраат, так же как и автор «Книги степеней», утверждает действенность покаяния после крещения, оспаривая противоположную точку зрения: «...подобает вам, врачи, ученики Славного Врача, не отказывать в лечении нуждающемуся в нем»[23]. Однако, в отличие от написавшего «Книгу степеней», он уверен, что грех все же оставляет след («рубец» или «шрам», по выражению Афраата) и поэтому последующий грех наносит сугубую рану, после которой человек уже не может оправиться. Следует отметить, что для подтверждения своего мнения о том, что грех не может быть устранен полностью, Афраат приводит серию сравнений, указывающих на невосполнимость нанесенного ущерба. Первые два сравнения практически идентичны словам оппонентов автора «Книги степеней»: «Тот, чья одежда разорвана, должен починить ее. Пусть она будет зашита, но каждый подметит то. Тот, чья ограда разбита, строит ее с трудом. Пусть он ее отстроит, назовется она заделанным проломом»[24].

Оправдано ли считать учение Афраата более согласующимся со взглядами противников автора «Книги степеней», нежели с учением последнего? Для ответа на данный вопрос необходимо учитывать тот факт, что Афраат обращался к христианам, которые вели аскетический образ жизни (в определенной степени его можно охарактеризовать как монашеский), призывая их не ослабевать в битве с сатаной и прибегать к покаянию в случае поражения. Что же касается «Книги степеней», то она писалась для всей церковной общины, состоявшей как из аскетов, отказавшихся от всего мирского (т. н. «совершенные»), так и из обычных мирян, бывших в браке, имевших собственность и т. д. («достойные»). Однако для каждой из этих двух групп христиан автор описывал подобающий именно ей образ духовной жизни, и поэтому следует различать, какие места «Книги степеней» направлены «совершенным», а какие – «достойным». В данном случае мы имеем дело со словом, обращенным по преимуществу к «достойным», к которым нельзя прилагать такие же суровые требования, как и к «совершенным»[25] и которых автор призывает каяться после каждого прегрешения, стремясь, однако, победить грех и достичь совершенства.

Следующие два отрывка подтверждают, что за рассуждениями о покаянии Афраата, обращавшегося к аскетам, и автора «Книги степеней», писавшего к простым мирянам, стояли одинаковые цели.

«Послушай, возлюбленный, также следующее: да не будет так, что по причине моих наставлений тебе от Писаний о том, что Бог не отвергает кающихся, ты

---

[21] *Ibid.* Col. 716.

[22] *Ibid.* Col. 717–720.

[23] *I. Parisot* (ed. & trans.). Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes I-XXII (Patrologia Syriaca, vol. I). Paris: Firmin-Didot, 1894. Col. 317.

[24] *Ibid.* Col. 340.

[25] Так, например, путь «совершенных» описывается в слове «О трудных ступенях на пути»: «Есть три весьма трудных ступени на сем пути, ведущем ко граду Господа нашего Иисуса. Первая: если у человека есть враги, то, хотя он и не прегрешает против них и не беспокоит их, ему должно идти к этим врагам, ненавидящим его ни за что, и примириться с ними. Вторая: нельзя трудиться ради пропитания самого себя или ради одежды для тела и следует отказаться от всего, что имеешь. Третья: подобает человеку "воздевать чистые руки пред Богом без гнева и лукавых помыслов" (1 Тим. 2, 8), то есть с очищенным от греха сердцем, подобно тому, как было чисто сердце нашего праотца Адама, прежде чем он преступил заповедь» (*M. Kmosko* (ed. & trans.). Liber Graduum (Patrologia Syriaca, vol. III). Paris: Firmin-Didot, 1926. Col. 528–529).

успокоишься и попустишь грех. Но также и раненый пусть не расслабляется по причине слов, сказанных мной, но ищет покаяния»[26].

«Поэтому мы ясно увещеваем здоровых не расслабляться, а больных – стоять и не падать, дабы они стали крепкими и вылечились»[27].

Также важно подчеркнуть, что оба рассматриваемых автора с равной обеспокоенностью стремились побудить христиан не пренебрегать покаянием, поскольку только в этом мире возможно вступить на путь спасения, призвав в покаянии за свои прегрешения Божию милость. Автор «Книги степеней» также утверждает, что его оппоненты, отрицавшие возможность покаяния после крещения, были научены этому сатаной, из-за которого и Иуда Искариот отказался покаяться, чтобы обрести спасение: «Ведь если бы Искариот покаялся, то принял бы его Господь наш»[28].

Высшей целью для всех христиан и Афраат, и автор «Книги степеней» считали отсутствие необходимости в покаянии, что возможно только при достижении совершенной духовной жизни, которую автор «Книги степеней» называет «благой и превосходной долей»[29], а Афраат – «высшей долей»[30]. Путь же к этой цели состоит в постоянной борьбе с сатаной и грехом[31].

Одной из ярких особенностей «Тахвиты о кающихся» является образность при изображении духовной жизни, которая показывается то как состязание (с сатаной, которому иногда удается ранить борца, то есть сделать так, чтобы он согрешил), то как лечение (нанесенные сатаной раны борец должен показать врачу и испросить лекарства, то есть покаяния). В слове «О покаянии» эти образы используются всего несколько раз, однако автор «Книги степеней» обращается к ним довольно часто и в других словах[32].

---

[26] *I. Parisot* (ed. & trans.). Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes I-XXII (Patrologia Syriaca, vol. I), Paris: Firmin-Didot, 1894. Col. 352.

[27] *M. Kmosko* (ed. & trans.). Liber Graduum (Patrologia Syriaca, vol. III), Paris: Firmin-Didot, 1926. Col. 721.

[28] *Ibid.* Col. 716.

[29] Сир. *mnātā ṭāḇā wamyatartā* (*M. Kmosko* (ed. & trans.). Liber Graduum (Patrologia Syriaca, vol. III), Paris: Firmin-Didot, 1926. Col. 732).

[30] Сир. *mnātā ʿelaytā* (*I. Parisot* (ed. & trans.). Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes I-XXII (Patrologia Syriaca, vol. I), Paris: Firmin-Didot, 1894. Col. 340).

[31] Афраат называет гангреной (*ḥalādîtā*) очень тяжелое состояние человека, который согрешил и отказался покаяться. Это выражение встречается также в слове «О страстях Господа нашего, Которой явил в них пример для нас» «Книги степеней», где о «совершенном» говорится следующее: «Ты станешь всем со всеми (ср. 1 Кор. 9, 22) и сделаешь [своими] учениками грешников и блудниц и не отвергнешь осквернённых и беззаконных и тех, у кого гангрена греха. И ты излечишь всех, кто придет к тебе, подобно доброму Врачу» (*M. Kmosko* (ed. & trans.). Liber Graduum (Patrologia Syriaca, vol. III), Paris: Firmin-Didot, 1926. Col. 425–427). В отличие от интерпретации Роберта Китчена, который переводит последнее выражение, как «like good doctor» (The Book of Steps: The Syriac Liber Graduum. Translated with an Introduction and Notes by Robert A. Kitchen and Martien F. G. Parmentier. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 2004. P. 174 (Cistercian Studies Series 196)), мне представляется, что в данном случае «совершенный» сравнивается не просто с хорошим врачом, а с Господом, Которому христианин и стремится уподобиться, совершая все перечисленные в цитате действия.

[32] Джон Корбет, посвятивший специальное исследование выявлению мотива «призыва на священную войну» в «Книге степеней», убедительно показал не только то, что все связанные с этим мотивом элементы (определенные образы, цитаты из Библии и др.) присутствуют в «Книге степеней», но и что «[этот мотив] является основополагающей символической системой, лежащей в основе учения и определяющей его» (*J. H. Corbett.* They Do Not Take Wives, or Build, or Work the Ground: Ascetic Life in the Early Syriac Church // Journal of the Canadian Society for Syriac Studies 3 (2003). P. 16).

Краткое сравнение двух произведений раннесирийской литературы, посвященных покаянию, – «Тахвиты о кающихся» Афраата и слова «О покаянии», входящего в состав анонимной «Книги степеней», – приводит к заключению, что оба автора стремились показать место и значение покаяния в жизни христиан, находящихся на различных уровнях духовного совершенства, в противостоянии, по-видимому, весьма распространенному мнению, отвергавшему возможность покаяния после крещения. При обилии литературных и идейных параллелей институциональное отличие общин Афраата и автора «Книги степеней» (миряне и «сыны Завета», «достойные» и «совершенные») на данный момент остается необъяснимым. Важно также еще раз подчеркнуть, что Афраат обращается с наставлением к «сынам Завета», тогда как автор «Книги степеней» – к обеим группам, причем в корпусе прослеживаются изменения в оценке их духовного состояния, так что в словах, предположительно написанных позднее, предпочтение автора отдается «достойным», ревностно и усердно выполняющим свои обязанности и продвигающимся к совершенству, тогда как среди «совершенных» стало появляться все больше отступающих со своего узкого пути и переставших стремиться соответствовать своему призванию.

В заключение отметим, что для восстановления истории раннесирийского аскетизма было бы важно сравнить содержание данной тахвиты Афраата с другими раннесирийскими произведениями, посвященными той же теме, чтобы таким образом определить основные связанные с покаянием проблемы, которые волновали христианские общины сиро-месопотамского региона.

Перевод выполнен по изданию Паризо[33] с приведением наиболее значимых разночтений по следующим рукописям: **A** – British Library add. 14619 (VI в.), **B** – British Library add. 17182 (474 г.).

Г. М. Кессель

Тахвита о кающихся[34]

[313] 1. Среди всех[35] рожденных и облеченных плотью есть только один Победитель[36] – Господь наш Иисус Христос, как и засвидетельствовал Он Сам, говоря о Себе: *Я победил мир*[37]. И также пророк свидетельствует о Нем: *Он не соделал неправды и коварство не обреталось на устах его*[38]. И блаженный апостол сказал: *Не знавшего греха Он сделал для вас*[39] *[жертвою за] грех, чтобы вы в Нем сделались праведными пред Богом*[40]. Каким же образом Он сделал Его [жертвою] за грех, если не так, что Он, не являясь рабом греха, поднял грех *и пригвоздил к Своему кресту?*[41] Еще сказал апостол: *Многие бегут на ристалище, но только один получает венец*[42]. Ведь нет среди сынов Адама иного [кроме Господа], кто бы, выйдя на состязание, не получал бы

---

[33] *I. Parisot* (ed. & trans.). Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes I-XXII (Patrologia Syriaca, vol. I). Paris: Firmin-Didot, 1894. Col. 313–360.

[34] **(A)** тахвита о покаянии.

[35] **(B)** om. всех.

[36] Сир. *zakkayā* имеет также значение «невиновный, невинный».

[37] Ин. 16, 33.

[38] Мал. 2, 6.

[39] **(B)** за нас.

[40] 2 Кор. 5, 21. **(B)** om. чтобы вы в Нем сделались праведными пред Богом.

[41] Кол. 2, 14.

[42] 1 Кор. 9, 24.

ударов и ран, потому что с тех пор, как Адам преступил заповедь, царствует грех[43]. И хотя от многих претерпел [грех] удары, но и [сам] он многих поражал и убивал. Никто же не смог [316] уничтожить его, пока не пришел наш Спаситель и, подняв на Свой крест, пригвоздил его. Но даже прикованный к кресту, он многих уязвляет своим жалом, пока не наступит конец и не сокрушится его жало[44].

2. От всякой болезни[45] есть лекарство, и она излечивается, когда мудрый врач подберет его. И для тех, кто потерпел поражение в нашем состязании, также есть лекарство – покаяние: возлагают его на язвы и исцеляются. О врачи, ученики нашего Премудрого Врача, возьмите себе это лекарство, что исцеляет раны больных. Когда мудрый врач видит воинов, раненных в битве противником, тогда он предлагает лечение, способное исцелить увеченных. И излечив того, кто был ранен в битве, получает врач от царя дары и почести. Так же и тому, возлюбленный мой, кто подвизается в нашем состязании и на кого выходит противник и поражает его, нужно давать лекарство – покаяние, и пусть сильным будет сокрушение того пораженного, ибо Бог не отвергает кающихся. Сказал пророк Иезекииль: *Не хочу смерти грешника, но чтобы он обратился от своего злого пути и жив был*[46].

[317] 3. Раненный в сражении не стыдится предать себя в руки мудрого врача из-за того, что он уступил в битве и был ранен. И когда он поправится, то царь не отвергает его, но принимает его в свое войско. Также не подобает человеку, которого поразил сатана, стыдиться исповедать свой проступок и, оставив его, испросить себе лекарство – покаяние. Ибо тот, кто стыдится показать свою язву, заболевает гангреной, и все его тело объято болью. А язва того, кто не стыдится [показать ее], излечивается, и он опять выходит на бой. Имеющий же гангрену не может быть исцелен, и оружие, что он снял, он не наденет [вновь]. Также и у того, кто проигрывает в нашем сражении, есть средство, чтобы излечиться – сказать: «я согрешил» и испросить покаяния. А стыдящийся не может излечиться, потому что не хочет сообщить о своих ранах врачу, который получил два динария, чтобы лечить всех увечных[47].

4. И еще подобает вам, врачи, ученики Славного Врача, не отказывать в лечении нуждающемуся в нем. Дайте лекарство покаяния показавшему вам свою язву, а тому, кто, устыдившись показать [вам] свою болезнь, захочет [ее] утаить, [320] посоветуйте не скрывать. Когда же он откроет вам, то не разглашайте ее, чтобы из-за этого враги и противники[48] не причислили невинных к грешникам. Ведь если хотя бы лишь некоторые пали убитыми в строю, то весь строй терпит позор перед противниками. И [поэтому] когда появляются раненые, то не имеющие ран лечат их болезни и не разглашают о них врагам. Если же всем сообщат о них, то худое имя получит весь стан, и царь,

---

[43] Ср. Рим. 5, 14.
[44] Ср. 1 Кор. 15, 55–56.
[45] **(A)** add. наших.
[46] Иез. 33, 11
[47] Ср. Лк. 10, 35.
[48] **(A)** враг и противник.

предводитель войска, разгневается на тех, кто срамит его стан, и накажет их ранами, которые будут гораздо хуже приобретенных в бою.

5. Если же раненые не захотят открыть своих ран, то на врачах нет никакой вины за то, что они не излечили раненых больных. И если раненые захотят скрыть свои болезни, то не смогут они больше надеть оружие, поскольку гангрена завладела их телами. А если, имея гангрену[49], они все же дерзнут облечься оружием, то, когда выйдут на битву, оружие натрет их [раны], язвы начнут гнить и вонять, и они будут повержены. И когда [321] те, от кого они скрывали свои язвы, найдут их тела, то они будут надсмехаться над их наготой за то, что они скрывали боль своих ран. И они не предадут их тела погребению, считая их глупыми, злыми и дерзкими.

6. А тот, кто покажет свою язву и исцелится, пусть следит за тем местом, которое было излечено, чтобы не был он ранен в него же во второй раз. Ведь даже мудрому врачу трудно излечить раненного во второй раз, потому что рана, нанесенная на рубец, неисцелима. Но даже если он и исцелится, то оружие не сможет надеть. И если все же осмелится надеть он оружие, то неизбежно потерпит поражение.

7. О, облеченные оружием Христовым, овладейте тактикой битвы, чтобы не проиграть и не уступить в сражении. Коварен и искусен наш враг, но оружие его слабее нашего. Итак, нам следует, подступив к нему, при помощи бдения отнять его оружие – сонливость. Но он не показывает себя, когда сражается с нами; обратимся же к Тому, Кто видит его, дабы избавиться от него.

8. А вам, раненые, я советую, не стыдясь сказать [324]: мы пали в битве. Возьмите себе лекарство, за которое не требуется плата, покайтесь и исцелитесь, пока вас не убили. Вам же, врачи, я напомню то, что написано в книгах нашего Премудрого Врача, Который не возбранял покаяние. Когда Адам согрешил, то Он призвал его к покаянию, говоря ему: *Где ты, Адам?*[50] А тот утаил свой грех от Испытующего сердце[51], возложив вину на Еву, которая совратила его. И поскольку он не исповедал своего прегрешения, то получил смертный приговор и себе, и всем своим детям[52]. Также Каину, исполненному коварства, чью жертву [Бог] не принял, Он предложил покаяться, но тот отказался. Ибо [Бог] сказал ему: *Если делаешь доброе, то будет принята жертва твоя, а если не делаешь доброго, то, [значит], грех твой влечет тебя*[53]. Тот же, имея коварное сердце, убил своего брата, был проклят *и стал странником и скитальцем на земле*[54]. И также [людям] поколения Ноя Он дал сто двадцать лет на покаяние[55], но они не захотели покаяться, и по истечении ста двадцати лет Он истребил их[56].

---

[49] **(В)** гангрены.
[50] Быт. 3, 9.
[51] Ср. 1 Пар. 28, 9; Рим. 8, 27; Откр. 2, 23.
[52] Ср. Быт. 3, 9–19.
[53] Быт. 4, 7.
[54] Быт. 4, 12.
[55] Ср. Быт. 6, 3.
[56] Ср. Быт. 7, 6.

9. Посмотри, возлюбленный, насколько лучше, когда человек исповедует и отвратится от своего беззакония, ибо Бог наш не отвергает кающихся. Ниневитяне, усердствовавшие в грехах своих, приняли проповедь Ионы, возвестившего им погибель. [325] Они покаялись, и Бог помиловал их[57]. А когда умножились грехи сынов Израиля и [Бог] призвал их к покаянию, то они отвратились. Он воззвал к ним через Иеремию, говоря: *Возвратитесь, мятежные дети: Я исцелю вашу непокорность*[58]. Еще возвестил в уши Иерусалима, говоря ему: *Возвратись ко Мне, дщерь мятежная*[59]. Еще сказал сынам Израиля: *Покайтесь и обратитесь от ваших злых путей и злых дел*[60]. И так сказал народу: *Если ты обратишься, то Я повернусь к тебе, и ты будешь стоять передо Мной*[61]. Еще так сказал, упрекая их: *Я говорил: Возвратись ко Мне, дочь Израилева*[62], *всем сердцем своим*[63], *но ты не обратилась*[64]. И еще, напоминая им написанное в Законе, Он решил нарушить Закон ради их покаяния, ибо сказал о них в притче: «Если человек возьмет жену, а она уйдет от него и выйдет замуж за другого, а человек, взявший ее, умрет или оставит ее, и она возвратится к своему первому мужу, то нельзя первому мужу опять взять ее, после того как она осквернилась. Если же он возьмет ее, то осквернится земля та[65]. Вот [328] Я взял тебя себе, Иерусалим, и ты стал моим, но ты ушел от Меня и пошел прелюбодействовать среди камней и деревьев[66]. Ныне же возвратись ко мне, и Я приму тебя и ради твоего покаяния Я нарушу закон»[67].

10. Кающиеся, не убойтесь лишения надежды из-за того, что написано в Писаниях, ибо Духу Божиему подобает предостерегать таким образом. Он дал страшное предостережение пророку Иезекиилю, сказав ему: *Если все свои дни человек будет творить суд и правду, а в последний день сотворит неправду, то умрет от неправды своей. И если все свои дни человек будет творить беззаконие, но, обратившись, будет творить суд и правду, то будет жить душа его*[68]. Этим Он [одновременно] предостерег праведника, чтобы тот, согрешив, не погубил своего поприща[69], и дал надежду беззаконному, чтобы тот отошел от своего беззакония и спасся. Еще Он сказал Иезекиилю: Даже если Я лишу надежды беззаконника, ты должен вразумлять его. Когда же я укреплю праведника, устраши его, чтобы он был внимателен. *Когда Я скажу беззаконнику: «смертью умрешь!», а ты не будешь вразумлять его, то беззаконник тот умрет в беззаконии своем, и Я взыщу кровь его от рук*

---

[57] Ср. Иона 3.
[58] Иер. 3, 22.
[59] Иер. 3, 12.
[60] Иер. 25, 5.
[61] Иер. 15, 19.
[62] Иер. 3, 12.
[63] Иер. 3, 10.
[64] Иер. 3, 7.
[65] Ср. Втор. 24, 1–4.
[66] Ср. Иер. 3, 9.
[67] Ср. Иер. 3, 1.
[68] Иез. 33, 13–14.
[69] Букв.: бега

твоих за то, что ты не вразумлял его. А если [329] *ты вразумишь беззаконника, то беззаконник тот будет жить, ибо ты вразумил, а ты спасешь душу свою*[70]. *Сказав праведнику, что он будет жив, и тот понадеется на свою праведность*[71], *тебе следует вразумлять его, чтобы он, возгордившись, не согрешил, тогда он жив будет, потому что ты вразумил его, а ты спасешь душу свою*[72]. Еще слушайте, кающиеся, [Того], Чья рука простерта [к вам], призывающего к покаянию, ибо Он сказал через пророка Иеремию, предлагая покаяние: *Если Я скажу о каком-либо народе и царстве, что искореню, сокрушу и погублю его, а народ этот обратится от своих злых дел, то Я отложу то зло, которое помыслил. А если скажу о каком-либо народе и царстве, что устрою и утверждy его, а тот, понадеявшись [на это], будет делать злое предо Мной, то Я отменю то добро, которое обещал ему, и в своем беззаконии и грехах он погибнет*[73].

11. Также и вы, держащие ключи от небесных врат, внимайте и откройте врата кающимся, последуя тому, что сказал блаженный апостол: *Если кто из вас впадет в согрешение, вы, духовные, исправляйте такового в духе кротости, наблюдая каждый за собою, чтобы не* [332] *быть искушенным*[74]. Ибо апостол опасался и предостерегал их, говоря о самом себе: *[Боюсь как бы] проповедуя другим, самому не остаться недостойным*[75]. Того из вас, кто совершит беззаконие, не считайте врагом, но поддержите его советом и увещевайте, словно брата. Ибо когда вы отделите его от себя, он будет ранен сатаной. Еще сказал [апостол]: *Мы, сильные, должны сносить немощи бессильных*[76]. И еще он сказал: *Да не будет отторгнут хромой, но да будет исправлен*[77].

12. И также вам, кающиеся, я говорю: не удерживайте от себя то средство, что дано для исцеления, ибо так сказано в книге: *Кто сознается в своих грехах и оставит их, тот будет помилован Богом*[78]. Посмотрите на сына, расточившего свое имение, которого отец принял с радостью и заколол для него тучного быка, когда он вернулся к нему. Обрадовался отец его покаянию и позвал своих друзей, чтобы и они возрадовались с ним. Отец обнял его и, целуя, сказал ему: *Сын мой был мертв и ожил, пропадал и нашелся*[79]. И не упрекнул отец его за то, что тот расточил его богатство.

13. И Господь наш ободрил кающихся, говоря: [333] *Я пришел призвать не праведников, а грешников к покаянию*[80]. И еще сказал: *На небесах более радости будет об одном грешнике кающемся, нежели о девяноста девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии*[81]. Об овце пропавшей пастырь

---

[70] Иез. 3, 17–18.
[71] Иез. 33, 13.
[72] Иез. 3, 21.
[73] Иер. 18, 7–10.
[74] Гал. 6, 1.
[75] 1 Кор. 9, 27.
[76] Рим. 15, 1.
[77] Евр. 12, 13.
[78] Притч. 28, 13.
[79] Лк. 15, 24.
[80] Лк. 5, 32.
[81] Лк. 15, 7.

печется более чем обо всем стаде, которое не заблудилось[82]. Ведь Христос умер не ради праведников, но ради грешников, как и сказал Он Сам через пророка: *Он понес на Себе грех многих*[83]. И апостол сказал: *Если, будучи грешниками, мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, примирившись, спасемся жизнью Его*[84].

14. Бог прощает того, кто исповедует свое беззаконие. Когда Давид согрешил, то пришел к нему пророк Нафан и возвестил ему о его беззаконии и о наказании, которое он понесет. Тогда Давид, исповедуясь, сказал: «Согрешил». Сказал ему пророк: *Господь снял [с тебя] грех твой, ибо ты сознался*[85]. И, молясь, так [Давид] сказал Ему: *Тебе единому согрешил я и лукавое пред Тобой соделал*[86]. И испросил у Бога, говоря: *Не приведи на суд раба Твоего, потому что не оправдается пред Тобой ни один из живущих*[87]. И также Соломон так сказал: *Кто [336] может сказать: «сердце мое, ты невинно, а я чист от грехов своих?»*[88] И еще в Законе написано, что молился Моисей перед Богом, говоря: *Ты прощаешь беззаконие и грех, но не оставляешь без наказания*[89]. И также когда [Бог] захотел уничтожить за грехи народ Свой, то так, прося и умоляя, сказал Ему Моисей: *Прости грех народу Твоему, как Ты прощал народ сей от Египта доселе. И сказал ему Господь: прощаю по слову твоему*[90].

15. Ищущие покаяния, уподобьтесь Аарону, главе священников, ибо, когда тельцом он совратил народ, то исповедал грех свой, и Господь простил ему[91]. И также Давид, глава царей Израильских, исповедал свое беззаконие, и было прощено ему[92]. И Симон, глава учеников, после того как отрекся: Я не видел Христа, – и с клятвою заверял, что не знает Его[93], принес Ему [свое] покаяние со многими слезами и плачем[94]. Господь наш принял его и, сделав его основанием, назвал «камнем», зданием Церкви[95].

16. Не будьте безумными, как Адам, который устыдился [337] исповедать свое безумие[96]. И не уподобляйтесь Каину, который, будучи обличен в убийстве своего брата, сказал: *Я не знаю, где Авель, ибо я не сторож ему*[97]. И не возноситесь умом, подобно развращенному поколению[98]. Не

---

[82] Ср. Мф. 18, 12.
[83] Ис. 53, 12.
[84] Рим. 5, 10.
[85] 2 Цар. 12, 13.
[86] Пс. 50, 6.
[87] Пс. 142, 2.
[88] Притч. 20, 9.
[89] Исх. 34, 7; Чис. 14, 18.
[90] Чис. 14, 19–20.
[91] Ср. Исх. 32, 21–24.
[92] Ср. 2 Цар. 12, 13.
[93] Ср. Мф. 26, 69–74; Мк. 14, 66–71; Лк. 22, 56–60.
[94] Ср. Мф. 26, 75; Мк. 14, 72; Лк. 22, 62.
[95] Ср. Мф. 16, 18; Ин. 1, 42.
[96] Ср. Быт. 3, 9–12.
[97] Быт. 4, 9.

умножайте беззаконие беззаконием и не увеличивайте грехов ваших, оправдывая сами себя, но оставаясь [при этом] виновными. Послушайте наших праотцов, которые, хоть и были праведниками, но смиряли себя. Сказал Авраам: *я прах и пепел*[99], – и тем унизил себя. И также Давид сказал: *Дни человека как дуновение*[100]. И Соломон предостерег, сказав: *Если праведник с трудом может спастись, то что же будет с грешником и нечестивым?*[101]

17. Я прошу тебя, возлюбленный мой, чтобы из-за того, что я написал тебе о милосердии Божием, которое не отвергает кающихся, ты не ослабел в своей решительности и не приобрел бы нужду в покаянии. Покаяние дается только нуждающимся[102]. Но [лучше] пусть будет так, чтобы ты не нуждался в покаянии. Эта рука простерта для грешников, а праведники не имеют в ней нужды[103]. Ведь милостыня дается бедным, а богатые в ней не нуждаются. Человеку, раздетому разбойниками, подают одежду, чтобы он скрыл свою постыдную наготу. То, что имеешь, [340] не потеряй, чтобы вновь не трудиться и не искать, [не зная] найдешь или нет. И если ты все же найдешь [свою пропажу], то на то, что ты [прежде] имел, она не будет похожа. Ибо совершающий преступление и [затем] раскаивающийся, не равен тому, кто далек от преступления. Ты же, крепко препоясавшись оружием, возлюби высшую долю и удались от всего низкого, чтобы не быть тебе сраженным в бою и чтобы незачем было тебе просить лекарство и, утомляясь, идти к врачу. Хотя тебе и удастся излечиться, но рубцы останутся. Не надейся, малодушествуя, на то, что найдется лекарство, но будь превыше покаяния.

Тот, чья одежда разорвана, должен починить ее. Пусть она будет зашита, но каждый подметит то.

Тот, чья ограда разбита, строит ее с трудом. Пусть он ее отстроит, назовется она заделанным проломом.

Тот, чей дом подкопали воры, – копали они под землей, но подкоп стал известен, – с огромным трудом [вновь] восстановит утрату.

Тот, кто срубит плодоносное дерево, должен [ждать] длительное время, пока не вырастет другое и не принесет плоды.

Тот, кто пробивает источник для орошения, работает и трудится до тех пор, пока не перекроет его. И хотя он надежно перекрыл его, он опасается, как бы вода, начав прибывать, [341] не прорвалась наружу.

Тот, кто обирает свой виноградник во время цветения, лишает себя вкушения ягод.

---

[98] Выражение *dārā mhablānā* встречается также в «Тахвите о посте», где оно указывает на людей, живших во времена Ноя; в нашем переводе (Л. Грилихес, прот., Г. Кессель) оно передано словом «погибающие» (*Афраат*. Тахвиты о посте и молитве // Богословский Вестник 4 (2004). С. 36).

[99] Быт. 18, 27.

[100] Пс. 143, 4.

[101] Притч. 11, 31.

[102] **(A)** нуждающемуся.

[103] Ср. Лк. 15, 7.

Тот, кто ворует, имеет стыдливый вид, и прежде чем его помилуют, он должен усиленно потрудиться.

Тот, кто без усердия трудится в винограднике, получит плату, склонит свою главу и не сможет требовать большего.

А тот, кто сдерживает пыл своей юности, обрадует Ветхого Днями[104].

И тот, кто не пьет краденую воду[105], отдохнет у Источника жизни.

18. О, призванные на битву, слушайте трубный глас и укрепляйтесь. И также вам, держащим трубы – священникам, книжникам и мудрецам, – я говорю: Позовите народ весь, взывая:

«Кто боязлив, пусть откажется от сражения, дабы не сделались робкими сердца братьев его, как и его самого[106].

Тот, кто насадил виноградник, пусть возвратится и возделывает его, чтобы, раздумывая о нем, не ослабел в битве[107] .

Тот, кто обручился с женою и хочет жениться на ней, пусть возвратится и наслаждается со своей женой[108].

Тот, кто строит дом, пусть возвратится к нему, чтобы его воспоминания о нем не мешали бы ему сражаться с полной самоотдачей»[109].

Вести битву подобает монахам, ибо они устремлены вперед и не вспоминают ни о чем, что [осталось] позади них[110]. Ибо их сокровища перед ними, а если они и [344] лишаются чего-либо, то и в этом они находят для себя пользу. Говорю вам, призывающие трубами, когда вы окончите предостерегать, то осмотрите тех, кто возвращается, и проверьте тех, кто остается. Отведите к воде испытания тех, кто отважились на войну. И всякий крепкий водой определится, а слабые – отделятся.

19. Послушай, возлюбленный, об этом таинстве, подобие которого явил Гедеон. Когда он собрал народ к битве, то увещевали книжники словами из Закона и речениями, которые я выше написал тебе. Затем бóльшая часть народа ушла из войска. Когда же остались те, кто решились на битву, то сказал Господь Гедеону: «Сведи их к воде и испытай их там. Тот, кто лижет воду своим языком, тот торопится и смело идет на войну. Тот, кто падает на живот, чтобы пить воду, слаб и несобран, чтобы идти на войну»[111]. Велико это таинство, возлюбленный, которое предизобразил Гедеон, явив прообраз крещения, таинство брани и подобие монахов. Ведь прежде испытания водой он предостерег народ. Когда же [345] он испытал их водой, то из десяти тысяч человек только триста были избраны, чтобы идти на войну. Это согласно со словом Господа, Который сказал: *Званых много, а избранных мало*[112].

---

[104] Ср. Дан. 7. 9.
[105] Ср. Притч. 9. 17.
[106] Ср. Втор. 20. 8; Суд. 7. 3.
[107] Ср. Втор. 20. 6.
[108] Ср. Втор. 20. 7.
[109] Ср. Втор. 20. 5.
[110] Ср. Лк. 9. 62; Флп. 3. 13.
[111] Ср. Суд. 7. 5.
[112] Мф. 20. 16; 22. 14.

20. Поэтому подобает призывающим трубами, вестникам (проповедникам) Церкви, призывать и предостерегать перед крещением весь Завет Божий[113], тех, кто избрали для себя девство и целомудрие: отроков, девственников и целомудренных. Пусть проповедники наставят их, говоря:

«Тот, чье сердце расположено к супружеской жизни, пусть вступает в брак перед крещением, чтобы не пасть в битве и не быть убитым.

Тот, кто опасается участвовать в сражении, пусть уходит, чтобы не поколебалось сердце его братьев, как и его самого.

Тот, кто любит собственность, пусть уходит из войска, чтобы, когда станет уступать в сражении, не начал вспоминать о своем имуществе и не ушел. Ведь на том, кто покинет битву, будет позор.

Тот, кто, не имея решимости, не облекся до сих пор оружием, если он и уйдет, то не будет обвинен.

А если тот, кто отважился и облекся оружием, покинет битву, то он будет посмешищем.

Пусть сражается лишь тот, кто уничижил себя самого[114], ибо он не вспоминает о том, что [осталось] за его спиной и отвращается от него».

[348] 21. Когда они провозгласят и возвестят, предостерегая весь Завет Божий[115], то пусть подведут к водам крещения тех, кто решились на битву, чтобы проверить их. И после крещения пусть они рассмотрят, кто сильный и кто слабый. Сильных следует воодушевлять, а слабых и немощных – открыто увести с битвы, чтобы, когда наступит сражение, те не скрыли б свое оружие и не сбежали, терпя поражение. Ведь [Бог] сказал Гедеону: *Веди к воде избравших себя*[116]. И когда народ спустился к воде, то Господь сказал Гедеону: «Все те, кто лижут воду, как лижут собаки своим языком, они пойдут с тобой на войну. А все те, кто припали, чтобы пить воду, не пойдут с тобой на войну»[117].

Велико это таинство, возлюбленный, знамение которого [Бог] предуказал Гедеону, ибо сказал ему: *Всякому, кто лижет воду, словно собака, должно идти на войну*[118]. Среди всех животных[119], сотворенных вместе с человеком, нет [иного], которое любит своего хозяина, как собака, что хранит и оберегает его и днем и ночью. И даже когда хозяин сильно бьет ее, она не отходит от него. Когда с хозяином она идет на охоту и выходит им навстречу могучий лев, то готова она пожертвовать собой ради [349] своего хозяина. Таковы же и сильные, отобранные водой, которые идут за своим Господом, словно собаки, и души свои предают на смерть за Него. Они с воодушевлением сражаются за Него, охраняют и оберегают Его и днем и ночью[120]. Они лают,

---

[113] О понятии «завет» у Афраата см.: *Г. Кессель.* Учение о духовной жизни Афраата Персидского Мудреца по «Тахвите о сынах Завета» // Богословские труды 38 (2003). С. 357–358.

[114] Ср. Флп. 2, 7.

[115] (А) от. Божий.

[116] Суд. 7, 4.

[117] Ср. Суд. 7, 5.

[118] Суд. 7, 5.

[119] (А) среди всех сил.

[120] Ср. Пс. 1, 2.

словно псы, размышляя о Законе и днем и ночью. Они любят своего Господа и лижут Его язвы, когда принимают Его Тело, полагая его на свои глаза[121]. Они лижут его своими языками, как собака облизывает своего хозяина. А те, кто о Законе не размышляют, называются *псами немыми, не могущими лаять*[122]. И все, кто не усердны в посте, называются *жадными душою, не знающими сытости*[123]. А те, кто усердно взыскуют милости, получают хлеб сыновей, который бросается им[124].

22. И опять сказал Господь Гедеону: «Те, кто припали, чтобы пить воду, пусть не идут с тобой на войну, чтобы они не пали, потерпев поражения»[125]. Они предизобразили таинство падения, так как вяло пили воду. Поэтому, возлюбленный, выходящим на битву не следует уподобляться тем немощным, чтобы не покинуть сражения и не стать позором для всех своих собратьев.

[352] 23. Послушай, возлюбленный, также следующее: да не будет так, что по причине моих наставлений тебе от Писаний о том, что Бог не отвергает кающихся, ты успокоишься и попустишь грех. Но также и раненый пусть не расслабляется по причине слов, сказанных мной, но ищет покаяния. Ибо так подобает ему, чтобы все дни свои пребывал он в скорби и не возносился, будучи виновным. Раб, согрешивший против своего господина, меняет свою одежду, чтобы примирился господин его с ним. И утром и вечером он перед ним, дабы [убедить господина], что он не лицемерит. И когда его господин видит, что [раб] действительно не отходит от него[126], то он прощает ему его прегрешение и примиряется с ним. Ведь если он скажет своему господину: я согрешил перед тобой, – то господин сжалится над ним; а если, совершив проступок, он скажет своему господину: я не согрешил, – то еще больше разгневает своего господина.

Вспомни, возлюбленный, сына, расточившего свое имение. Когда он покаялся перед своим отцом, то тот простил ему его грехи. И также грешнице, имевшей множество долгов и прикоснувшейся ко Господу, Он простил ее многие грехи, сжалившись над ней[127]. И также Закхей, который был грешным мытарем, исповедал свои грехи, и простил его наш Господь[128]. И еще так сказал наш Господь: *Я пришел призвать не праведников, а грешников к покаянию*[129]. Ведь Господь наш умер ради грешников, и не напрасно было Его пришествие. И также апостол сказал о себе: *Я был*

---

[121] По мнению Р. Мёррея, данное место указывает на «обычай освящения органов чувств евхаристическим Хлебом перед его потреблением», засвидетельствованный также в сочинениях свят. Кирилла Иерусалимского, преп. Ефрема Сирина и др. См.: *R. Murray.* Symbols of Church and Kingdom (revised edition). NJ: Gorgias Press, 2004. P. 60, n. 3.

[122] Ис. 56, 10.

[123] Ис. 56, 11.

[124] Ср. Мф. 15, 24–28.

[125] Ср. Суд. 7, 5.

[126] Букв.: постоянно с ним.

[127] Ср. Лк. 7, 36–50.

[128] Ср. Лк. 19, 1–10.

[129] Лк. 5, 32.

хулителем, гонителем и обидчиком, но Бог помиловал меня[130]. Еще так [353] он сказал: *Христос умер за нас*[131]. Ведь хозяин ищет овцу, пропавшую из стада, а найдя ее, радуется[132]. И радость бывает у ангелов небесных, когда грешник раскаивается в своем беззаконии[133]. *Ибо не хочет Отец небесный, чтобы погиб один из малых сих*[134], согрешивших и имеющих нужду в покаянии. Господь наш пришел не для того, чтобы призвать праведников к покаянию, но грешников[135]. Пострадаем же за всех немощных и претерпим мучение за всех соблазнившихся[136].

24. Когда один из наших членов страдает, нам следует позаботиться о его язве, пока не излечится. Когда один из наших членов удостаивается похвалы, то все тело прекрасно и великолепно, а когда один из наших членов страдает, то все тело охватывает жжение[137].

Всякий, соблазнивший одного из малых сих, падет в море с мельничным жерновом на шее[138].

Всякий, радующийся о несчастье брата своего, тотчас в чем-то своем имеет крушение.

И тот, кто топает ногами на брата своего, не будет помилован.

Рана насмешника не будет исцелена.

И грехи оскорбляющего не простятся.

Копающий яму, сам в нее упадет[139].

И камень вернется на того, кто катит его.

Тот, кто, упал, оступившись, [356] пусть не скажет: «С каждым случилось бы так».

И богатый, став нищим, – не скажет: «Богачи все пусть станут, как я».

Ведь если будет услышано его прошение, то кто же восполнит его лишение?

25. Все это я написал тебе, возлюбленный, потому, что в нашем поколении есть такие, кто предпочли быть монахами, сынами Завета и целомудренными. И мы ведем битву с нашим противником, а этот противник сражается против нас, дабы мы вернулись в то состояние, от которого мы отошли по собственной воле[140]. Но есть среди нас такие, кто уступают и получают раны, и, будучи виновными, представляют себя невиновными, хотя мы и знаем об их прегрешениях. Те, кто, придерживаясь такого мнения, не хотят приблизиться к покаянию, умирают по причине своего

---

[130] 1 Тим. 1, 13.
[131] 1 Фес. 5, 10; Рим. 5, 8.
[132] Ср. Мф. 18, 13.
[133] Лк. 15, 7.
[134] Мф. 18, 14.
[135] Ср. Мф. 9, 13; Лк. 5, 32.
[136] Ср. Мф. 18, 6.
[137] Ср. 1 Кор. 12, 26.
[138] Мф. 18, 6.
[139] Ср. Притч. 26, 27.
[140] **(B)** om. по собственной воле.

[ложного] стыда второй смертью[141] и не вспоминают об Испытующем совесть[142].

А еще есть такие, кто готов исповедать свое прегрешение, но к покаянию не допускают их. О домоправитель Христов, допусти к покаянию своего друга и помни, что Господь твой не отвергает кающихся. Плевелы всеяны в поле, и Сеятель не позволяет своим рабам очистить пшеницу от плевел до времени жатвы[143]. Сеть брошена в море, а рыбы не отбираются, пока не подняты наверх[144]. Рабы получили деньги от своего Господина [357], Который осудит ничтожного раба[145]. Пшеница и солома смешаны вместе, а Хозяин гумна разделит и очистит [их][146]. Многие званы на пир, но лишенного [брачной] одежды, Хозяин выведет во тьму[147]. Мудрые и глупые [жены] стоят вместе, но Хозяин брачного чертога знает, кого ввести[148].

26. О пастыри, ученики Господа нашего, пасите стадо и управляйте им справедливо. Укрепляйте немощных, поддерживайте слабых, перевязывайте сокрушенных, лечите хромых и наблюдайте[149] за тучными, [угождая] Господину стада[150]. Не уподобьтесь пастырю негодному и глупому, который не смог по своей глупости упасти стада. Его рука иссохла, а глаз – ослеп[151] за то, что он сказал: *Умирающая – пусть умирает, и гибнущая – пусть гибнет, а остающиеся пусть едят плоть одна другой*[152]. И когда придет Господин пастырей, то Он возложит вину на пастыря негодного и глупого, который не позаботился должным образом о своих друзьях. А тот, кто пасет стадо и управляет им справедливо, наречется рабом добрым и пригодным[153], который привел стадо Пастырю целым.

О дозорные, пристально наблюдайте и предостерегайте весь народ от меча, чтобы он не пришел и не похитил душу, ибо если будет взята душа во грехах, то кровь ее будет взыскана с рук ваших. Если же после [360] предостережения будет взята душа, хотя бы она и была во грехах, вы не будете

---

[141] Ср. Откр. 2, 11. С. Брок обоснованно предположил, что встречающееся у Афраата и преп. Ефрема Сирина выражение «вторая смерть» (означающее окончательное осуждение грешников на погибель) восходит к таргумической литературе, поскольку текст Апокалипсиса стал известен сироязычной Церкви не ранее V–VI вв. (*S. Brock*. Jewish traditions in Syriac sources // Journal of Jewish Studies 30 (1979). P. 220–221).

[142] Ср. 1 Пар. 28, 9; Рим. 8, 27; Откр. 2, 23.

[143] Ср. Мф. 13, 24–30.

[144] Ср. Мф. 13, 47–50.

[145] Ср. Мф. 25, 14–30; Лк. 19, 12–26.

[146] Ср. Лк. 3, 17.

[147] Ср. Мф. 22, 1–14.

[148] Ср. Мф. 25, 1–13.

[149] В синод. пер. стоит глагол «истреблю» (древнеевр. *'ašmîḏ*). Афраат в данном случае, скорее всего, не изменяет текст Писания, а следует ему. За сир. *'aṭṭar* («сохранять, соблюдать»), по-видимому, стоит не *'ašmîḏ*, а иной, но очень похожий по написанию глагол *'ešmôr*, имеющий те же значения, что и сир.

[150] Ср. Иез. 34, 16.

[151] Ср. Зах. 11, 17.

[152] Зах. 11, 9.

[153] Ср. Мф. 25, 21.

виновны[154]. О стадо тучное, не раньте немощных, чтобы, когда придет Великий Судья, не возложил Он на вас вину на суде.

27. Прими это наставление, возлюбленный мой, которое приближает кающихся и предостерегает праведных. Век сей есть [век] милости, и пока он не закончится, в нем будет покаяние. Близко время окончания милости, когда воцарится правосудие, и тогда уже не будет покаяния. Но пока еще бездействует правосудие, ибо сильна в своем могуществе милость. Когда же приблизится начало правосудия, то не сможет милость принять кающихся, ибо со смертью ей полагается предел, после чего уже не будет покаяния.

Читай, возлюбленный, учись, познавай и разумей, ибо каждый человек в большей или в меньшей степени нуждается в этом. *Многие бегут на ристалище, но лишь победитель получит венец*[155]. *И каждый получит свою награду по своему труду*[156].

Закончилась тахвита о кающихся[157].

Пер. с сирийского
протоиерея Леонида Грилихеса
и *Г. М. Кесселя*

[154] Ср. Иез. 3, 17–21.
[155] 1 Кор. 9, 24.
[156] 1 Кор. 3, 8.
[157] **(А)** о покаянии.

Владимир Лосский

Отрицательное богословие и познание Бога у Мейстера Экхарта*

Глава третья
Ego sum qui sum [Я есмь Сущий]

5. «Я жив, потому что я жив»

Полное возвращение к собственной сущности есть интеллектуальное действие, согласно «*Liber de causis*» [«Книге о причинах»][56]: *Omnis sciens essentiam suam est rediens ad essentiam reditione completa* [Всякий знающий свою сущность возвращается к сущности в полном возвращении]. В связи с этим утверждением Мейстер Экхарт замечает: *Ait autem signanter "completa", quia ubicumque sistit reditio ad se, ibi sistit et cognitio, quia ibidem mox subintrat et manet alienum et per se consequens incognitum* [«А то, что "в полном", ясно говорится потому, что везде, где имеет место возвращение к себе, имеет место и познание, ибо там же тотчас входит и пребывает чуждое и само по себе идущее следом непознанное»][57]. Это означает, что в акте полного постижения ум и умопостигаемое должны быть совершенно тождественными. Аристотель называет такой субсистирующий в себе акт «Жизнью» в преимущественном смысле и дает своему Богу имя «вечного, наилучшего живого существа»[58].

---

* Продолжение: начало см.: «БТ», № 38, 39.

[56] Комментарий на § 15 (см. выше, прим. 39): «Quod est quia scientia non est nisi actio intelligibilis. Cum ergo scit sciens suam essentiam, tunc redit per operationem suam intelligibilem ad essentiam suam. Et hoc non est ita, nisi quoniam sciens et scitum sunt res una, quoniam scientia scientis essentiam suam ex eo et ad eam – est ex eo quia est sciens, et ad eam quia est scitum. Quod est quia propterea quod scientia eat scientia scientis, et sciens scit essentiam suam, est eius operatio rediens ad essentiam suam, etc.» («Так происходит потому, что знание есть не что иное, как интеллигибельная деятельность. Следовательно, когда знающий знает свою сущность, тогда он возвращается через свое интеллигибельное действие к своей сущности. И это так только потому, что знающий и знаемое суть одна вещь, ибо знание знающего свою сущность идет от него и к ней: от него, потому что он – знающий, и к ней, потому что она – знаемое. Так происходит потому, что, поскольку знание есть знание знающего, и знающий знает свою сущность, его действие возвращает его к своей сущности, и т. д.»).

[57] *Exp. in Io.*, LW III, p. 186, n. 222.

[58] *Метафизика* XII, 1072 b 26-30. – Averroes, In XII Metaph. (Venetiis 1552), f° 151va, ll. 42-51: «Deinde dicit: Et habet vitam, quia actio intellectus est vita. Id est: et dicitur de eo vita.

Эти выражения, развивающие в аристотелевском смысле «мыслящего себя мышления» тему, набросанную в «Софисте», где Платон попытался соединить ум и жизнь с бытием (248e – 249a), и подхваченную Плотином, были отнесены к Уму (νοῦς), который наделяет субсистентностью Бытие, мысля его, и субсистирует, принимая от Бытия мышление и существование (*Enn.* V, 1, 4). Едино-множественная жизнь второй плотиновской ипостаси, «постыжающая всякую прочую жизнь» (*Enn.* VI, 7, 15)[59], более изобильная, чем жизнь аристотелевского Перводвигателя, есть не истинное тождество познающего и познаваемого, а выход к пределу их отождествления[60]. В традиции, сохраняющей апофатическое превосходство Единого над Бытием и Умом, иначе и быть не могло. Мейстер Экхарт воспримет это понятие Жизни, приписываемой божественному Уму, из иных источников: он почерпнет его как у Аристотеля и его комментаторов, Аверроэса и св. Фомы, так и у Прокла[61] и «*Liber de causis*»[62]. К этому следует добавить авторитетное свидетельство Писания: *Quod factum est in ipso vita erat* (Ин 1, 4)*, и его истолкование у св. Августина, где приводится пример с *arca in anima artificis* [«ковчегом в душе ремесленника»][63]. Сплавленные вместе и преображенные, эти вероучительные элементы вольются в ту идею жизненной спонтанности, которая у богослова из Тюрингии будет характеризовать его концепцию внутренней активности Единого, являющей тождество Бытия: Бытия в возвращении божественного Ума к собственной Сущности. Так «Жизнь живущая» в преимущественном смысле станет ответом на принцип *Sum qui sum* [«Есмь тот, кто есмь»].

Понятие Жизни у Мейстера Экхарта вводит нас во внутритроичную реальность, которая превыше тварного бытия, никогда не бывающего подлинной «жизнью». «Жизнь означает своего рода высвобождение (*exseritionem*), в

Hoc enim nomine, scilicet "vita", dicitur de comprehensione. Et cum actio intellectus est comprehensio, ergo actio intellectus est vita. Deinde dicit: et ille est intellectus per se, et habet vitam nobilem, id est et cum intellectus est unus, et cum actio eius est vita, illud igitur, quod intelligens est quia intelligit se, non quia intelligit aliud, illud est vivum, quod habet vitam in fine nobilitatis. Et ideo vita et scientia proprie dicuntur de eo (Commentum 39)» («Далее, он [Аристотель] говорит: "И обладает жизнью, ибо деятельность ума – это жизнь", иначе говоря, и называет Его жизнью. Ибо этим именем, то есть "жизнью", называется постижение. И коль скоро деятельность ума есть постижение, стало быть, деятельность ума есть жизнь. Далее, он говорит: "И Он есть ум сам по себе и обладает наилучшей жизнью", иначе говоря, поскольку ум един, и деятельность его есть жизнь, постольку то, что мыслит, мысля себя, а не иное, живо и обладает предельно совершенной жизнью. И поэтому жизнь и знание в собственном смысле сказываются о Нем (комментарий 39)». – Ср. Saint Thomas. In XII Metaph., lectio VIII; I, q. 18, a. 3.

[59] *Enn.* VI, 15 (ed. Belles Lettres, VI, P. 86).

[60] *M. de Gandillac.* La Sagesse de Plotin. P. 136.

[61] Eléments de Théologie, § 188 (comment.): ζωὴ γὰρ ἡ γνῶσις, καὶ τὸ γνωστικόν, ᾗ τοιοῦτον, ζῇ («Ибо знание есть жизнь, и познающее, как таковое, живет») (ed. Dodds, P. 164, ll. 12–13). В §§ 101 и 102 Прокл разделяет Жизнь и Ум, но в § 103 определяет модусы взаимной причастности трех «триад»: Бытия, Жизни и Ума (ed. Dodds, PP. 90–92).

[62] § 12 (Steele, PP. 171–172; Bardenh., § 11, P. 175). – Речь идет о теории присутствия трех «Первых» друг в друге, согласной с принципами, заявленными в § 103 сочинения Прокла (см. предыдущее примечание).

* «Сотворенное в Нем было жизнью». В синод. пер.: «В Нем была жизнь». – *Прим. перев.*

[63] *In Evang. Iohan.*, tr. 1, nn. 16–17; PL 35, col. 1387.

котором вещь, возрастая в себе самой, сначала изливается в себя целиком – все, что в ней, во все, что в ней, – прежде чем излиться и извергнуться вовне. Вот почему эманация Лиц в Боге есть основание творения и предшествует ему»[64]. Все то, что каким бы то ни было образом возникло или было произведено, «было жизнью» в Боге[65], иначе говоря – «безначальным началом», ибо все живущее, в собственном смысле этого слова, не принимает начала своей активности извне, как это бывает с чем-то «иным»[66]. Живое есть то, что само себя движет, то, что заключает начало своего движения внутри самого себя[67]. Тварь не живет в собственном смысле, потому что зависит от предшествующей и высшей производящей причины, а также потому, что не является целевой причиной самой себя, но устремляется к цели, которая для нее остается внешней. Стало быть, один лишь Бог, будучи последней целью и первым двигателем, живет и есть Жизнь[68].

---

[64] *Exp. in Ex.*, LW II, p. 22, n. 16 (ср. 1, p. 99): *In ipso vita erat*: vita enim quandam dicit exseritionem, qua res in se ipsa intumescens se profundit primo in se toto, quodlibet sui in quolibet sui, antequam effundat et ebulliat extra. Hinc est, quod emanatio personarum in divinis ratio est et praevia creationis. Sic enim Ioh 1: *In principio erat verbum*, et post demum: *omnia per ipsum facta sunt*» («*В Нем была жизнь* [Ин. 1, 4]. Жизнь же означает своего рода высвобождение, в котором вещь, возрастая в себе самой, сначала изливается в себя целиком – все, что в ней, во все, что в ней, – прежде чем излиться и извергнуться вовне. Вот почему эманация Лиц в Боге есть основание творения и предшествует ему. Ибо сказано в книге Иоанна, 1: *В начале было Слово*», и потом еще: *Все чрез Него начало быть*). – Ср. *Op. serm.*, C., f. 161[rb], ll. 7–10: Acsi ymagineris rem ex se ipsa intumescere et bullire in se ipsa, necdum cointellecta ebullitione («И если бы ты вообразил, что вещь из самой себя возрастает и изливается в саму себя, в доселе не мыслимом излиянии»).

[65] После св. Августина (см. прим. 63) у латинских экзегетов Средневековья стало общепринятым именно так читать это место из пролога к Евангелию Иоанна (1, 4). *Exp. in Sap.* (in *Archives...*, III, p. 345): signanter et subtiliter dictum est: *Quod factum est in ipso vita erat*, Ioh. 1; quasi dicat: ipsum factum a Deo, quod est quidem in se ipso, in Deo vita erat; et est vita, increabile, sicut Deus ipse increabilis («Точно и тонко сказано: *Ставшее в нем было жизнью*, Ин. 1; как если бы было сказано: само ставшее от Бога, хотя и пребывает в себе самом, в Боге было жизнью и есть жизнь – нетварная, как нетварен сам Бог»). Ср. Saint Thomas, I, q. 19, a. 1, *Sed contra*.

[66] *Exp. in Io.*, LW III, p. 16, n. 19: *Quod factum est*, sive productum quocumque modo productionis, *in ipso vita erat*, id est «principium sine principio». Hoc enim proprie vivit quod est sine principio. Nam omne habens principium operationis suae ab alio, ut aliud, non proprie vivit («*Ставшее*, то есть произведенное любым способом произведения, *было в Нем жизнью*, то есть "безначальным началом". Ибо то в собственном смысле живет, что не имеет начала. В самом деле, все то, что имеет начало своего действия от другого, поскольку оно другое, в собственном смысле не живет»).

[67] Ср. Saint Thomas, *Super III Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1: I, q. 18, a. 1; *Contra gentiles*, I, qq. 97–98.

[68] *Exp. in Io.*, LW III, p. 51, n. 62: sciendum quod vivum dicitur sive vivens omne quod ex se ipso vel a principio intra et in ipso movetur. Quod autem non movetur nisi ab alio extra, vivum non est nec dicitur. Ex quo patet quod proprie non vivit omne quod habet efficiens ante se et supra se, sive finem extra se et aliud a se. Tale est autem omne creatum. Solus Deus, utpote finis ultimus et movens primum, vivit et vita est («Надлежит знать, что живым, или живущим, называется все то, что движется из себя самого или благодаря началу внутри себя самого. То же, что движется лишь благодаря иному, внешнему, не живо и не называется живым. Отсюда ясно, что в собственном смысле не живет все то, что имеет производящую причину прежде себя и превыше себя, либо целевую причину вне себя и отличную от себя. Но именно таково все тварное. Один лишь Бог, будучи последней целью и первым двигателем, живет и есть жизнь»). – Ср. *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV. P. 281 s.

Vivere est ab intra, ex nobis, ex nostro [«Жить – изнутри, из нас, из нашего»][69]. Вербальная форма «жить» более, нежели существительное «жизнь», отвечает мысли Мейстера Экхарта, которую привлекает спонтанность движения, ускользающего от определений и от любых концептуальных фиксаций. Кроме того, немецкое *Leben* [жить; жизнь], подобно латинскому *esse*, представляет собой отглагольное имя. Таким образом, оно прежде всего выражает действие и тем более сближается с «бытием», что акт жизни не определен никакой внешней причиной или целью. «Жить» – значит свободно изливаться, не будучи обязанным отвечать на вопрос, *quare* – почему[70]. «Вы могли бы тысячу лет спрашивать Жизнь: "Почему ты живешь?"; она неизменно будет отвечать: "Я живу, потому что живу". Причина этого – в том, что Жизнь живет из своей собственной глубины и проистекает из своего собственного бытия. Именно поэтому она живет, не спрашивая, почему, ибо она живет только в самой себе»[71]. Это удвоение – «Я живу, потому что живу» – присоединяется к другим сдвоенным выражениям, дабы явить «сердцевину утвержденного Бытия», возвращение к самому себе, в котором Сущность, как бы «растворенная»[72] в действии, «кипит»[73] во внутренней плодотворности

---

[69] *Латинская проповедь* VI, 2: LW IV. P. 58, n. 59.

[70] *Ibidem*: Hoc solum non habet quare sicut nec vivere, sed propter se ipsum, sui gratia, liberum («Это одно не имеет причины, чтобы жить или не жить, но живет, свободное, через самого себя и благодаря себе»). – В этом отрывке речь идет об освящающей благодати, в которой для Мейстера Экхарта соединяются понятия *vivere* [жить] и *esse* [быть].

[71] *Немецкая проповедь* 5 b: DW I. PP. 91–92 (мы цитируем этот отрывок во французском переводе по изд. Aubier. p. 144). Отметим выражения: «ane warumbe» («беспричинно») и «ich lebe dar umbe daz ich lebe» («Я живу, потому что живу»). – Ср. *Немецкая проповедь* 5 a, *ibid.*, PP. 80–81.

[72] Метафора растворения (подобно метафоре кипения, см. следующее примечание) связывается у Мейстера Экхарта с динамичным проявлением тождества Бытия в рефлективной деятельности божественного Ума. В частности, она должна прилагаться, в случае *iustitia* [праведности] и *iustus* [праведника], к обращению конкретного в абстрактное, причастного к причаствуемому. – *Exp. in Ex.*, LW II, p. 21, n. 16: In se fervens et in se ipso et in se ipsum liquescens et bulliens («В себе бурлящий, в себе самом и в себя самого растворяемый и кипящий») (*см. выше*, гл. 2, прим. 107). *Lib. Parabol. Genes.*, C., f. 35^{rb}, II. 24–29: Iustitia loquendo iustificat, iustus audiendo iustitiam iustificatur, gignitur iustus, fit filius iustitie, amisso omni quod non iustum est in se ipso, et, liquefacto, transformatur in iustitiam et conformatur. Cant. 5to: *Anima mea liquefacta est, ut (locutus est) dilectus* («Праведность, говоря, оправдывает; праведный, слушая праведность, оправдывается, рождается праведным, становится сыном праведности, утрачивая все, что не праведно в нем самом, и, растворяясь, преображается в праведность и укрепляется в ней; Песнь Песней, 5: *Душа моя растворилась, когда (говорил) возлюбленный*» [Песнь Песней, 5, 6; в синод. пер.: «Душе во мне не стало, когда он говорил». – *Прим. перев.*]. – Если метафора растворения идет от Песни Песней (подобно *osculum* [поцелую] и другим выражениям, применяемым в отношении праведности и праведного, см. гл. 3, прим. 51), мы вправе предположить наличие в мысли Мейстера Экхарта тесной связи между отождествлением конкретного и абстрактного и мистикой обоживающего единения.

[73] Образ «кипения», который мы неоднократно встречали у Мейстера Экхарта, выражает внутреннюю деятельность Единого, его тождество с *omnia* [всем] в жизни и Уме Бога. Это выражение не было изобретено Экхартом, потому что оно встречается у Дитриха Фрейбергского, где прилагается также к внутренней интеллектуальной активности отделенных субстанций: активности, которую нельзя назвать «деятельностью» в собственном смысле, хотя она и изливается вовне как причинность. Процитируем этот отрывок из *Tractatus de intellectu et intelligibili* [«Трактата об интеллекте и интеллигибельном»], I, 8, опубликованного Э. Кребсом в монографии: *E. Krebs.* Meister Dietrich (Theodo-

Единого, в «Жизни» божественного Ума, свободного от всякой причинности и от всякого определяющего основания.

Deus est principium sine principio, processus sine variatione, finis sine fine [«Бог есть безначальное начало, неизменное изменение, бесцельная цель»]. Этот тезис (VII) из «Книги двадцати четырех философов»[74] прекрасно соответствует тому, что Мейстер Экхарт называет Жизнью или Жить: актуальности Бытия, которое рождает (или, вернее, рождается) помимо какой-либо причинной взаимозависимости, производящей или целевой, между рожденным и началом рождения. Это нетварный мир, мир внутреннего творения или до-тварной Премудрости, мир, спонтанно рождающийся в божественной мысли, независимо ни от какой внешней причинности, способной воздействовать лишь на становление, на *fieri*, но не на *esse* в собственном

---

ricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft (in: *Beitrage...*, V, fasc. 5–6, Munster 1906), SS. 129*–130*: Similiter se habet in substantiis separatis, quae sunt intellectus per essentiam semper in actu, et in hoc consistit quaedam ebullitio talis substantiae in aliud extra in causando, sicut supra inductum est de Proclo... Dico autem actio et activa extenso nomine actionis pro quadam ebullitione habente modum actionis, sicut etiam in corporalibus dictum est, scilicet quod in eis est quaedam ebullitio, non tamen actio proprie, inquantum est intra substantiam talis corporis («Сходным образом оно [кипение] имеется в отделенных субстанциях, каковые суть по своей сущности умы, вечно пребывающие в акте. И в этом заключается некое излияние такой субстанции вовне, в иное, через причинение, как выше было выведено из Прокла... Я говорю "деятельность" и "деятельный", употребляя имя деятельности в расширенном смысле для обозначения некоего излияния, обладающего модусом деятельности, как было сказано и в отношении телесных вещей. А именно, что в них имеется некое кипение, однако не деятельность в собственном смысле, поскольку она пребывает внутри субстанции такого тела»). – Ср. *ibidem*, cap. 9, выражение «внутреннее переливание», употребленное Экхартом в том же самом контексте (*см. выше*, прим. 107 и 110; *см. ниже*, прим. 81). – Образ «кипения» встречается также у Бертольда из Моосбурга, который, возможно, был учеником Мейстера Дитриха. Отметим одно любопытное место из пролога к его обширному Комментарию на «Первоосновы теологии» Прокла, где Бертольд, в противоположность Дитриху и Экхарту, прилагает образ «кипения» к объекту «физического» познания, а именно, к бытию форм в материи, подлежащих вечному изменению (Codd. Oxf., Balliol 224^{b}, f. 4^{vb} et at. Lat. 2192, f. 3va): Forme autem in materia existentes continue tremunt, tanquam in eurippo, hoc est in ebullitione, sint. Eurippus enim ebullitio maris est sursum et deorsum vertens. Et ideo de eis nihil certum, nihil stabile concipi potest. Propter quod de eis non potest esse nisi opinio et nihil de eis sciri potest, sicut dixit Eraclitus («Формы же, существующие в материи, непрерывно сотрясаются, словно пребывают в узком проливе Эврипе (латинское eurip(p)us – транскрипция греч. Εὔριπος – Эврип, бурный пролив между Эвбеей и беотийско-аттическим побережьем; его вечное волнение объяснялось тем, что он семь раз в день менял свое течение. – *Прим. ред.*), то есть в бурлении. В самом деле, Эврип – это бурление моря, мятущегося вверх и вниз. И поэтому о них нельзя помыслить ничего достоверного, ничего постоянного. Вот почему о них возможно только мнение и невозможно никакое знание, как сказал Гераклит»). – Мы не нашли в средневековых переводах Прокла (этого общего источника трех немецких доминиканцев) выражений *bullitio* [кипение, бурление] или *ebullitio* [кипение; излияние]. Пока не обнаружено других источников, можно предположить, что эта метафора – и, прежде всего, ее приложение к интеллекту – принадлежит Дитриху Фрейбергскому. Мейстер Экхарт, видимо, нашел ее у своего немецкого собрата и переосмыслил ее, проведя различение между *bullitio* (внутренней деятельностью, в рождении-исхождении Лиц и порождении вечных «идей») и *ebullitio* (той же деятельностью Ума, взятой в отношении *ad extra*, в творении).

[74] См.: ed. Cl. Baeumker, in: *Beitrage...*, XXV, S. 209.

смысле[75]. Деятель, который действует внешним образом, как производящая или целевая причина, действует не в тождестве бытия, не в «беспричинном» жизненном кипении. Вместо того чтобы рождать самого себя в тождестве, он рождает лишь «подобное» себе в инаковости и численном различии, сообщая ему форму сообразно его собственному роду[76]. Напротив, во внутреннем рождении, где нет иного начала действия, кроме Единого, «безначального Начала», где наделяющая *esse* [бытием] форма превосходит любые роды и есть не что иное, как само *esse*[77], тождественное сущности, – в этом внутреннем рождении исключено любое численное различие, связанное с «подобным». «Отсюда следует, что в божественных Лицах эманация есть некое формальное излияние, и поэтому три Лица в простом и абсолютном смысле суть одно»[78]. Таким образом, различие между Лицами чуждо числа, которое появляется лишь вне Единого, во внешнем творении, где Бог предстает как Причина своих тварных следствий, «подобных» Первоначалу, но никогда не тождественных Ему.

---

[75] *Exp. in Io.*, C., f. 108^{vb}, ll. 14–18: Mundus absolutus ab omni quod extra est, puta efficiens et finis. Hec enim sunt cause extrinsece secundum genus suum et non habent causalitatem super esse illud, tantum super fieri proprie. Propter quod producunt non se ipsum sed similem, formam dando secundum genus suum («...мир, независимый ни от чего внешнего, то есть от производящей и целевой причин. Ибо они суть внешние причины по своему роду и не оказывают причинного воздействия на это бытие, но только на становление в собственном смысле. Поэтому они производят не само свое бытие, а подобное, придавая ему форму сообразно своему роду»).

[76] Здесь Мейстер Экхарт прежде всего думает о тварных соименных деятелях, которые входят в тот же род, что и производимые ими следствия, или имеют ту же материю. Но эта характеристика инаковости с тем бóльшим основанием приложима к аналогической причинности божественной производящей причины. Одна лишь «формальная эманация» еще не заключает в себе никакой инаковости. Ср. *ibidem*, ll. 31–34: ... in formali emanatione producens et productum sunt unum in substantia, similiter in esse, vivere et intelligere et operari. Secus autem se habet de productione creaturarum sive a Deo, sive inter se ab invicem («... в формальной эманации производящее и произведенное суть одно по субстанции, а также, сходным образом, по бытию, жизни, постижению и действию. Совсем иначе, однако, обстоит дело в отношении того, как производятся творения, будь то от Бога или взаимно друг от друга».

[77] *Ibidem*, ll. 10–14: Secundum hoc exponi potest illud Eccl. 24, 10: *ab initio et ante secula creata sum*, id est ante quam secula crearentur, propter carentiam principii efficientis, – *usque ad futurum seculum non desinam*, propter carentiam finis, sive propter formam que dat esse et ipsa est esse (Сообразно этому может быть истолкован стих Сир. 24, 10: *Прежде века от начала Он произвел меня*, то есть сотворена до того, как были сотворены века, благодаря отсутствию производящей причины, – *и я не скончаюсь вовеки*, благодаря отсутствию целевой причины, или благодаря форме, которая наделяет бытием и сама есть бытие).

[78] *Ibidem*, ll. 18–27: Unum autem per se principiat et dat esse et principium est intra. Et propter hoc proprie non producit simile, sed unum et idem est ipsum. Simile enim aliquam alietatem et diversitatem includit numeralem, in uno autem nulla proprsus cadit diversitas. Hinc est quod tres persone sunt simpliciter unum et absolute. Creaturarum vero productio est per modum non formalis, sed efficientis et finis, creatio. Propter quod non manet simpliciter unum, sed unum in multis (Единое же само по себе начальствует, и наделяет бытием, и есть внутреннее начало. И поэтому в собственном смысле оно не производит подобного, но есть одно и тождественное. В самом деле, подобное заключает в себе некоторую инаковость и численное различие, в едином же вовсе нет никакого различия. Поэтому три Лица в простом и абсолютном смысле суть одно. Творения же творятся по способу не формальной, а производящей и целевой причины. Поэтому творение не остается абсолютно единым, но есть единое во многом). – Там, где в манускрипте должно было бы говориться *bullitio*, стоит *ebullitio*: быть может, вследствие ошибки переписчика (см. прим. 73).

Когда Единое предстает исключительно как начало внутреннего действия, когда Бытие порождает само себя *sub ratione Unius* [с точки зрения Единого], нельзя говорить о «подобии», которое несовместимо с Единым, но можно говорить только об «Образе». Этот термин, поистине тринитарный у Мейстера Экхарта, прилагается прежде всего к Лицу Сына в Его отношении к Отцу (ср. Евр 1, 3)[79]. Образ не мог бы располагаться в одном ряду (*non ponit in numerum*) с тем, образом чего он служит. В самом деле, речь идет не о двух разных субстанциях, но об «Одном в Другом», о своего рода взаимопроникновении в сущностном тождестве одной и той же субстанции: *Et Ego in Patre et Pater in Me* («Я в Отце, и Отец во Мне», Ин 14, 11)*. Такая «формальная зависимость» праведника от праведности, Сына от Отца представляет собой отношение, исключающее всякую чуждость, всякую инаковость[80], потому что образ, «говоря в собственном смысле, есть простое формальное истечение, переливание из цельной, чистой и обнаженной сущности». Мейстер Экхарт уточняет, что здесь он рассматривает бытие таким, каким оно является умозрению метафизика, то есть в абстрагировании от внешних причин – производящей и целевой, действию которых подлежат сущие, составляющие предмет физики[81]. Поскольку речь идет о природной эманации (*ab intimis* – из самой глубины), «в молчании и в исключении всего внешнего», она предстает как «некая жизнь»: *vita quaedam*, полнота деятельного бытия, которое, не производя никаких действий *ad extra* [вовне], действует в себе самом, в «кипении» (bullitio), предшествующем «излиянию» (ebullitio) за пределы самого себя[82]. Это жизненное истечение, где Образ, в собственном и в изначальном значении этого слова, есть Сын, по природе тождественный Отцу, возможно только в «умном естестве», допускающем полное возвращение к самому себе: «Тождественное остается тожественным

---

[79] См. рассуждения об образе в *Exp. in Io.*, LW III, pp. 19–21, nn. 23–27; Serm. lat. *Cuius est imago haec*, C., f. 161ra, l. 29, – 161rb, l. 41 (цитируется в следующих примечаниях).

* У Лосского указано: Ин 14, 10.

[80] *Op. serm.*, C., f. 161ra, ll. 44–49: ...ymago cum illo cuius est non ponit in numerum, nec sunt due substantie, sed est unum in altero: *et ego in patre et pater in me*. Rursus, iustus dependet a iustitia formali dependentia, non quasi ab extraneo sive ab alio extra se, alio a se, alieno sibi (... образ не полагается в один ряд с тем, образом чего он служит; и это не две субстанции, но одно в другом: *И Я в Отце, и Отец во Мне*. Опять же, праведный зависит от праведности формальной зависимостью, не как от внешнего, или от другого, внешнего себе, иного для себя, чуждого себе).

[81] *Ibidem*, f. 161rb, ll. 1–5: Nota quod ymago proprie est emanatio simplex formalis, transfusiva totius essentie pure, nude, qualem considerat metaphysicus, circumscripto efficiente et fine, sub quibus causis cadunt in consideratione nature phisice (Заметь, что образ в собственном смысле есть простое формальное истечение, переливание всецелой, чистой и обнаженной сущности, каковое рассматривает метафизик в отвлечении от производящей и целевой причин, под которые подпадают сущие в созерцании физической природы).

[82] Продолжение того же текста, ll. 1–5: Est ergo ymago emanatio ab intimis, in silentio et exclusione omnis forinseci, vita quaedam. Ac si ymagineris rem ex se ipsa intumescere et bullire in se ipsa, nec dum cointellecta ebullitione (Следовательно, образ есть эманация изнутри, в молчании и в исключении всего внешнего: некая жизнь. Как если бы вещь возрастала в себе самой и кипела в себе самой, еще до того, как вместе с этим мыслится излияние). – Это одно из тех мест, где различие между *bullitio* и *ebullitio* у Мейстера Экхарта очевидно.

Самому себе»[83]. Такова «первая ступень произведения к бытию»: произведения, которое представляет собой формальное истечение чистой природы, *a se ipso et de se ipso et in se ipso* [от себя, из себя и в себе], некое чисто интеллектуальное действие, без всякого содействия со стороны воли, без всякой цели[84]. Это «формальное» истечение, или безначальное и бесцельное действие, есть «Жизнь», в собственном смысле подобающая «нетварному умному Живому»[85].

Можно было бы привести немало текстов Мейстера Экхарта, в которых *Vivere* [Жизнь], ускользающая от производящей и целевой причинности, предстает как первичное действие[86] явленного в Едином Бытия, как «нетварное и несотворимое» состояние всего того, что возвращается к себе в некоем формальном кипении, в своего рода возвратном и круговом движении. В нем все три термина – нерожденное, рожденное и исходящее от двух – соответствуют Трем божественным Лицам[87], в коих Сущность «переливается» Единым: *a se, de se et in se* [от себя, из себя и в себя]. Коль скоро *Vivum intellectuale* [умное Живое], со всеми подразумеваемыми в нем чертами тринитарного богословия, являет Мейстеру Экхарту тот аспект, в котором бытие составляет

---

[83] *Ibidem*, f. 161ra, ll. 50–53: Septimo consequenter oportet quod in sola intellectuali natura sit ymago, ubi redit idem super se reditone completa et pariens cum parto sive prole est unum: idem in se altero et se alterum invenit in se altero (В-седьмых, следовательно, надлежит, чтобы образ пребывал в одной только умной природе, где тождественное возвращается к себе в полноте возвращения, и рождающее есть одно с рождаемым, или с потомством: одно и то же в себе другом, и находит себя другого в себе другом). – Ср. *Алан Лилльский.* Reg theol., I (in comm.): Sic de se gignit alterum se, id est Filium (Так из себя [Он] рождает другого себя, то есть Сына) (PL 210, col. 623); правило III (in comm.): ...vel in se alterum, id est in Filium, suum reflectit ardorem, id est Spriritum sanctum (... или в себя другого, то есть в Сына, обращает свой пыл, то есть Святого Духа) (*ib.*, col. 625). См. там же (col. 624) выражение «substantiam transfudit» («перелил субстанцию»), со ссылкой на Августина.

[84] *Ibidem*, f. 161rb, ll. 10–16: est enim triplex gradus productionis in esse. Primus, de quo nunc dictum est, quo quid producit a se et de se ipso et in se ipso naturam nudam formaliter profundens, voluntate non cooperante, sed potius concomitante: eo siquidem bonum, quo sui diffusivum. Preterea, quomodo velle principiaret, fine nondum cointellecto? (В самом деле, есть три ступени произведения к бытию. Первая ступень, о которой теперь идет речь, – та, в которой нечто в формальном излиянии производит чистую природу от себя, из себя и в себе, чему воля не содействует, но скорее сопутствует: производит, будучи благим постольку, поскольку изливает себя. Да и каким бы образом могла господствовать воля, коль скоро вместе с этим излиянием не мыслится цель?). – Вторая ступень произведения – *a se ipso* (от самого себя), но не *de se ipso* (из самого себя), следовательно, *de alio* (из иного) – соответствует целевой причине, то есть *factio* (деланию) (*ib.*, ll. 10–16). Третья ступень – произведение *a se ipso*, которое не есть ни *de se ipso*, ни *de alio*, но *de nihilo* (из ничего) – есть *creatio* (творение), которое подлежит производящей причинности (*ib.*, ll. 16–20).

[85] *Ibidem*, ll. 23–25: ymago proprie est tantum in vivo intellectuali increato, utpote circumscripto et non cointellecto efficiente et fine (Образ в собственном смысле есть только в живом и умном нетварном сущем, поскольку оно отсечено от производящей и целевой причин, а не мыслится вместе с ними). – Николай Кузанский дает схолию: Nota: solus Filius Dei est proprie ymago (Заметь: только Сын Божий есть образ в собственном смысле).

[86] *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV, p. 281: Vita ergo sive vivere est talis operatio, utpote non ab extra, sed ab intus et ab intimis procedens (Следовательно, жизнь, или жить, есть именно действие потому, что происходит не извне, а изнутри, из внутренней глубины). – Напротив, для Фомы Аквинского жизнь – не действие, а скорее модус бытия, который присущ субстанциям, способным приводить в движение самих себя. См.: I, q. 18, a. 2.

[87] *Ibidem*, III, pp. 348–349.

собственный предмет метафизики[88], не следует искать у тюрингского мистика четкого различения между естественным богословием и богооткровенными истинами. Та перспектива, в которой Экхарт предпочитает рассматривать бытие, претворит в метафизические утверждения тексты Писания, авторитетные богословские свидетельства *sancti et doctores nostri* [наших святых и учителей]; но эта же перспектива придаст характер тринитарного богословия умозрениям греческих, иудейских и арабских «философов». Так «языческие учители» станут также свидетелями тайны христианской веры. Определение метафизики, данное Аристотелем, видевшем в ней науку о бытии, поскольку оно – бытие[89], должно было получить у Мейстера Экхарта богословский скрытый смысл. Он связывается для Экхарта с этим *inquantum* [поскольку], означающим «возврат бытия к самому себе», *sum qui sum*, круговое движение умной монады, рождающей монаду и «склоняющей» к самой себе свой пыл или свою любовь.

6. Предмет метафизики

В комментарии на книгу Премудрости Мейстер Экхарт дольше задерживается на понятии «бытия как такового», собственном предмете метафизики. Метафизик, как и математик, отмечает Экхарт, в своих определениях того, что есть сущее (*ens*), никогда не касается производящей и целевой причин. Дело в том, что вещь, взятая в ее чтойности (*quantum ad sui "quod quid est"*), не зависит ни от какой внешней причинности[90]. Как говорит Авиценна, *Res illud quod est non habet ex alio* (То, чем является вещь, она имеет не от иного)[91].

---

[88] См. выше, прим. 81–85.

[89] *Метафизика* Г, 1, 1003 a 21.

[90] *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, pp. 338–339: Secundo notandum est, quod res omnis, quantum ad sui "quod quid est", non habet causam efficientem, nec finalem. Argumentum huius, quod metaphysicus considerans ens inquantum ens, similiter nec mathematicus, quidquam demonstrat, docet aut diffinit per has causas. Hinc est quod Philosophus dicit, quod in mathematicis non est bonum, eo quod bonum est et finis idem (Во-вторых, надлежит заметить, что никакая вещь в том, что касается ее «сути бытия», не имеет ни производящей, ни целевой причины. Это подтверждается тем, что ни метафизик, рассматривающий сущее как таковое, ни, сходным образом, математик ничего не доказывает, ничему не учит и ничто не определяет через эти причины. Вот почему Философ говорит, что в математике нет блага: ведь благо и цель – одно). – Ср. *Аристотель.* Метафизика, B, 2, 996 a, 22–35: благо и целевая причинность чужды математике. См. тексты Аристотеля и св. Фомы, сгруппированные о. Тери в примечаниях (*ib.*, pp. 339 ss.). В отношении метафизики у Аристотеля и в комментариях св. Фомы найти подтверждение труднее. Единственный текст Аквината, который цитируется у о. Тери, касается логики: Logicus enim considerat modum praedicandi, et non existentiam rei, etc. (Логик же рассматривает способ предикации, а не существование вещи, и т. д.) (In Metaph. VII, lect. XVII, цит. *ibid.*, p. 340, прим.). Тем не менее, можно указать на I, q. 82, a. 3, где св. Фома ссылается на Аристотеля (Метаф., VI, 4, 1027b), говоря, что истинное и ложное пребывают в интеллекте, тогда как благо и зло суть в вещах. Мейстер Экхарт обращается к тому же месту из Аристотеля в «Парижском вопросе»: *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere* (Тождественны ли в Боге бытие и мышление). LW V, p. 43, n. 7: Bonum et malum sunt in rebus, et verum et falsum in anima (Благо и зло суть в вещах, а истинное и ложное – в душе).

[91] *Ibidem*, p. 340. Ср. *Lic. Parabol Gen.*, f. 27^{vb}, ll. 31–33, где приводится та же ссылка на Авиценну (см. этот же текст, цитируемый более пространно, на с. 207–208). – Авиценна, см. выше, прим. 10.

Таким образом, метафизик исследует сущностный аспект сущих, независимо от факта их существования, которым они обязаны действию некоторой производящей причины. Существует человек или нет, определение *homo est animal* [человек есть живое существо] остается истинным, потому что глагол *esse* выполняет здесь исключительно роль копулы, связки между субъектом и предикатом. Он являет связь терминов, но не предицирует существования субъекту[92]. Иначе обстоит дело, когда интерес обращается на существование вещей, на их *ipsum esse* [само бытие], которое происходит от некоей внешней производящей причины и в то же время есть цель, по слову книги Премудрости: *Creavit enim Deus, ut essent omnia* (1, 14)*.

Несмотря на такое сведение метафизики к исследованию сущностного аспекта сущих, отвечающего их формальным дефинициям, до сих пор создавалось впечатление, что мысль Мейстера Экхарта следует здесь путем, проложенным св. Фомой Аквинским: путем реального различения между сущностью и существованием в тварных сущих. Тот факт, что тюрингский доминиканец хочет поставить метафизика в такую позицию по отношению к сущему, которая подобала бы скорее математику или логику, можно было бы объяснить, строго говоря, как оригинальный способ употребления терминов, «с риском оторваться от общепринятого языка», по выражению о. Тери[93]. В самом деле, для Мейстера Экхарта, как и для св. Фомы, одна только формальная причинность не объясняет собственного существования тварной субстанции, если только эта субстанция не принимает некоего вливания со стороны божественной производящей причинности. Будучи «высшей внутри субстанции в собственном формальном порядке», форма «не имеет формальной причины своего бытия в качестве формы». То, что добавляется к форме, дабы тварная субстанция сделалась актуально существующей, «будет, стало быть, уже бытием не формального, а, если можно так сказать, экзистенциального порядка: *habet tamen causam influentem ei esse* [имеет, однако, причину, вливающую в нее бытие]»[94]. Если таков смысл томистской дистинкции, она предполагает первенство экзистенциального порядка перед сущностным в тварных сущих. *Unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum* [Поэтому само бытие есть актуальность всех вещей, и даже самих форм][95]. Мейстер Экхарт часто повторяет эту томистскую формулировку[96]. Тем не менее мы вправе спросить себя, означает ли *ipsum esse* для немецкого доминиканца то же самое, что для великого богослова его Ордена[97].

---

[92] *Ibidem*, pp. 340-341. Ср. *Tabula prologorum* in *Op. tripart.*, LW I, pp. 131–132, n. 3.

* Синод. пер.: «ибо Он создал все для бытия». – *Прим. перев.*

[93] *Ibidem*, p. 344, прим.

[94] *E. Gilson.* L'etre et l'essence (Vrin 1948), p. 101.

[95] I, q. 4, a. 1, ad 3.

[96] Например, в *Prol. gen. in Op. trip.*, LW I, p. 153, n. 8 (ср. *ibid.*, p. 37), и в OL II, p. 9, ll. 1–2. *Actes du proces de Cologne*, ed. Thery, in *Archives...*, I, pp. 171 и 193.

[97] См. в этой связи совершенно справедливые замечания Muller-Thym'a (*The University of Being...*, pp. 82–83). Мы не думаем, однако, что проводимое автором сближение между Мейстером Экхартом и Альбертом Великим удачно. Согласно Маллеру-Тиму, Бог у Мейстера Экхарта есть не только *esse absolutum* [абсолютное бытие], но и *esse formaliter inhaerens* [бытие, формально пребывающее в ином], подобно тому, как душа в доктрине Альберта представляет собой субсистенцию как таковую и, в то же время, форму тела,

Как мы уже отмечали выше[98], когда Мейстер Экхарт различает сущность и *esse* в тварных сущих, он не выявляет одновременно их экзистенциального единства, а скорее разделяет их, словно водонепроницаемой переборкой. К этому следует добавить другое наблюдение относительно природы *esse ab alio* [бытия от иного]. Не создается впечатления, что это «внутреннее» и «тайное» присутствие *esse*, которое Экхарт обнаруживает в творениях – и главным образом в тайных глубинах человека, – в точности соответствует тому, что св. Фома называл «актом существования» тварной сущности. Чаще всего речь идет о внутреннем присутствии Первой причины или ее действия, присутствии «более внутреннем», чем тварная сущность, притом что тварь, как таковая, всегда внеположна Богу. Таким образом, *ipsum esse*, которым творение обладает *ab alio*, предстает как «внутреннее», скрытое в глубинах, трансцендентных тварной сущности – постольку, поскольку Бог рассматривается как внешняя причина, трансцендентная твари. Быть «более внутренним», чем сущность, есть еще один способ остаться внешним для тварного сущего как такового. Эта интериоризованная трансцендентность означает нечто такое, при чем остается возможным противопоставление между внешним и внутренним, следствием и причиной, тварной потенциальностью и божественной актуальностью. Такая трансцендентность может иметь смысл только в перспективе присущей творениям двойственности, только в акустике *casus ab Uno* [отпадения от Единого], к которому Мейстер Экхарт относит стих Псалма 61: *Semel locutus est Deus, duo haec audivi* [Однажды сказал Бог, и дважды слышал я это][99]. Интериоризация *esse ab alio* придает некоторую двусмысленность понятиям экстериорности и интериорности, этим противоположным терминам, оправданным только с ущербной точки зрения тварных сущих. Эта «внутренняя чуждость» *ipsum esse* позволяет также разглядеть абсолютную интериорность, уже перестающую быть «внутренней», поскольку она не противостоит тварной экстериорности: в «бесконечной умной сфере» центр божественного действия находится везде, а тварная окружность – нигде[100]. Такова божественная точка зрения, перспектива, исключающая двойственность. Чтобы мы могли обнаружить эту перспективу и усвоить ее себе, она побуждает нас познавать внешние следствия в интериорности причины, а не искать, наоборот, знания внешней причины в ее следствиях. Кроме того, коль скоро *effectus* (*extra-factus*)

которое она одушевляет, проникая в него. Тот параллелизм, который американский критик хочет установить между учением о бытии у Экхарта и учением о душе у Альберта, вынуждает его различать у Экхарта, в его концепции отношения между Богом – *Ipsum Esse* и творениями, две разные функции: «прикосновение» абсолютного Бытия и формальное «проникновение». Такое различение, опирающееся на единственное место у Экхарта (*Prol. in Op. prop.*, LW I, p. 44, n. 13), кажется нам несколько натянутым. Как мы увидим в дальнейшем, говоря об аналогии, актуальность *Esse* как Формы Бога не может быть уподоблена в доктрине Мейстера Экхарта формальной причинности: Бог тюрингского мистика не является формальной причиной творений в том же самом смысле, в каком душа является формой тела у кельнского Доктора. Но, несмотря на эту ошибку в исходном пункте, интерпретация Маллера-Тима имеет то достоинство, что она высвечивает не-томистский характер учения о бытии, которое развивал тюрингский мистик.

[98] См. выше, БТ № 38, с. 175.

[99] См. выше, БТ № 38, с. 194–199.

[100] См. выше, гл. 2, прим. 119.

[«сделанный вовне», т. е. следствие] по определению является для Мейстера Экхарта[101] «внешним», проникнуть внутрь следствия означало бы достигнуть такого уровня, на котором оно не будет ни следствием, ни тварным. Познать творение изнутри означает познать его интеллектуально, в его «изначальной, или сущностной, причине»; познавать на том уровне, где следствие есть «слово», а причина – «начало»[102], «чистый интеллект», для которого *esse* – не что иное, как *intelligere*[103]. Стало быть, сущностная причина, или начало, вещей есть то «умное Живое», которое мы встретили выше: *vivum aliquod est et vita* [оно есть некое живое и жизнь]; ибо то, что пребывает в жизни, равно есть «жизнь»[104]. Пока не достигнут этот уровень познания сущего, оно познается исключительно как подверженное действию внешних причин, то есть таким, каким его исследует физик. Сущностная причина, дающая истинное знание того, что есть, единственная подлинно внутренняя и «формальная» причина, остается все еще непознанной. Это *principium esentiale* [сущностное начало] пребывает *latens et absconditum* [потаенным и сокрытым], недоступным для всего того, что чуждо ему по природе[105]. В этих условиях «сущее как таковое», познаваемое только «в молчании всякой внешней причины»[106], вряд ли достижимо одними естественным средствами метафизического умозрения. Если Бог остается непознанным в Самом Себе, в качестве сущностной причины, то подлинная сущность, или чтойность, вещей в «жизни» божественного Ума также поневоле ускользает от нас.

Если ограничиться перспективой двойственности познания Бога *и* твари, то Первопричина по необходимости предстает как внешняя действующая причина, сообщающая *ipsum esse*, а сущности вещей – как их «вмещающая способность» стать *entia* [сущими][107]. На этом уровне познания бытия, не вполне удовлетворяющем тюрингского мистика, Экхарт приходит к согласию со св. Фомой и, подобно Фоме, превозносит «интимный», внутренний характер *ipsum esse* в своем первом комментарии на книгу Бытия: *Omnia citra Deum habent esse aliunde quidem et ab alio, et tamen nichil tam intimum, nichil tam primum et proprium, quam ipsum esse* [Все, помимо Бога, имеет бытие некоторым образом со стороны, от иного, и в то же

---

[101] См. выше, БТ № 38, с. 188–189.

[102] *Exp. in Io.*, LW III, p. 37, n. 45.

[103] *Ibidem*, p. 32, n. 38.

[104] *Ibidem*, p. 117, n. 139.

[105] *Ibidem*, p. 163, n. 195.

[106] *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV, pp. 371–373. – Текст св. Фомы (*Super III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, ad 4[m]), который приводит здесь о. Тери в связи с *ebullitio*, не имеет прямой связи с этим понятием у Мейстера Экхарта (см. выше, прим. 73). У св. Фомы термины *ebullire* [изливаться] и *liquefacere* [расплавляться] относятся к экстатической любви (ed. Mandonnet-Moos, III, pp. 857–858). Отметим, однако, что этот аспект – любовный пыл – не чужд возвращению Монады к самой себе.

[107] *Exp. in Io.*, LW III, p. 199, n. 238 (этот текст цитируется ниже, в прим. 109). Цитаты из св. Августина, присутствующие у Экхарта, см. в *De moribus ecclesiae*, II, 2 (PL 32, col. 1346) и в *Conf.*, XII, c. 17, n. 26 (ed. Belles-Lettres, II, pp. 346–347). – Ср. *Exp. in Io.*, LW III, p. 85, n. 99: Nam et ipsa potestas recipiendi eum ab illo est, sicut Augustinus de materia prima dicit quod ipsa sua capacitas a Deo est. Confessionum I. XII (Но и сама возможность принять Его [Бога] – от Бога, подобно тому как Августин говорит о первоматерии, что сама ее потенциальность – от Бога. Исповедь I. XII).

время не имеет ничего настолько внутреннего, ничего настолько первичного и собственного, как само бытие][108]. И тем не менее эти выражения, заимствованные у Фомы Аквинского, означают не более чем относительное первенство *esse* над сущностным порядком в тварных сущих. В *entia* нет ничего, что предшествовало бы действию производящей причины, потому что тварные вещи, в их восприимчивости к *esse*, в их «вмещающей способности», тоже полученной ими от Бога, еще не являются сущими (*nondum sunt entia*). По словам Августина[109], именно от *esse* их сущность принимает наименование *essentia*. Создается впечатление, что первенство *ipsum esse* перед сущностью означает здесь превосходство Первопричины и ее актуальности над тварным следствием и его потенциальностью. Стало быть, здесь важно именно это *citra Deum* [помимо Бога]: *esse*, полученное вне Бога, утверждает вещи в их состоянии сотворенности, в их «экзистенции»[110]; и на этом уровне («экзистенциальном», если угодно) вещи, «произведенные и выведенные вовне действующей причиной»[111], не имеют ничего более «внутреннего», чем *esse ab alio* [бытие от иного][112]. Однако истинная природа Первопричины заключается

---

[108] *Exp. in Gen.*, I[a] ed., LW I, p. 49, n. 2, и p. 53, n. 14 (цитируется выше, p. 45, прим. 12).

[109] *Exp. in Io.*, LW III, p. 199, n. 238: Unde, secundum Augustinum, ipsa rerum substantia nomen ipsum essentiae trahit ab esse, sed ipsa rerum capacitas, qua nundum sunt entia, a Deo est, sicut de prima materia dicit Augustinus, Confessionum I, VIII (=XII), secundum illud Ro. 4: "vocat ea quae non sunt, tanquam ea quae sunt". Et Dyonisius, De divinis nominibus, dicit bonum de se extendere "ad existentia et non existentia"; bonum autem, utpote finis et prima causarum omnium, Deus est, et ipse solus (Поэтому, согласно Августину, сама субстанция вещей получает от бытия [esse] само свое имя – сущность [essentia]. Но сама потенциальность вещей, в которой они еще не суть сущие, – от Бога, подобно тому, что Августин говорит о первой материи в Исповеди I, VIII (=XII), согласно Рим. 4: «...называющим несуществующее, как существующее» [Рим. 4, 17]. И Дионисий, в «О Божественных именах», говорит, что благо распространяется из себя «на существующее и несуществующее». Благо же есть Бог, как цель и первопричина всего, и только Он). – *De div. nom.*, V, 1: PG 3, col. 816.

[110] *Lib. Parabol. Gen.*, C., f. 29[ra], ll. 11–13: ... ut principium foris in natura rerum existentiae. Hoc enim ipsum nomen "existentia", quasi "extrastantia", indicat (... как начало внеположности в природе существующих вещей. Ибо само это имя, «существование» [existentia], означает как бы «стояние вне» [extrastantia]).

[111] *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 342.

[112] Об этом же Мейстер Экхарт говорит в *Exp. in Io.*, LW III, p. 199, n. 238: ...nihil tam prope enti, nihil intimum quam esse. Deus autem esse est, et ab ipso immediate omne esse. Propter quod ipse solus illabitur rerum essentiis. Omne quod non est ipsum esse, foris stat, alienum est et distinctum ab essentia uniuscuiusque. Adhuc autem esse intimius est unicuique etiam quam ipsa essentia illius (...Ничто так не близко сущему, ничто столь внутренним образом не присуще ему, как бытие. Но Бог есть бытие, и от Него непосредственно происходят все вещи. Поэтому Он один проникает в сущности вещей. Все, что не есть само бытие, внеположно сущности всякого сущего, чуждо ей и отлично от нее. Бытие же для всякого сущего есть нечто более внутреннее, чем сама его сущность). – Можно было бы привести параллельное место из св. Фомы (*Sup. II Sent.*, d. 8, q. 1, a. 5, ad 3[m]): ...in ipsam (substantiam) non intrat nisi ille qui dat esse, scilicet Deus Creator, qui habet intrinsecam essentiae operationem: aliae autem perfectiones sunt superadditae ad essentiam (... в саму (субстанцию) проникает лишь Тот, Кто дает бытие, то есть Бог Творец, который внутри сотворяет сущность: прочие же совершенства придаются сущности). – Это экзистенциальное действие названо (там же) virtus [силою] в esse [бытии], quia esse est per creationem a Deo (ибо бытие существует через творение, совершенное Богом). – Говоря, что один только Бог проникает в сущности, Фома Аквинский акцентирует действие творения. Мейстер Экхарт настаивает прежде всего на непосредственности отношения Бога к тварным

не в ее производящей или целевой причинности, но в причинности формальной, или сущностной. И это в равной мере можно отнести к *Ipsum esse* у Мейстера Экхарта: прежде чем быть творящей Причиной всего, что «существует» вне ее, оно есть формальное и «сущностное» начало всего, что живет, пребывая само по себе, помимо внешней причины. В своей абсолютной интериорности, «в своей сущностной, изначальной причине, вещь не имеет существования»[113]; или, вернее, не имеет другого *esse*, кроме *vivere* [жизни] и *intelligere* [мышления][114]. Именно на этом уровне вещи должны сделаться предметом метафизического умозрения.

Многие парадоксальные заявления Мейстера Экхарта, особенно в его немецких проповедях, *primo aspectu monstruosa, dubia aut falsa* [на первый взгляд, чудовищные, сомнительные или ложные][115], получают объяснение, если отделить учение о «бытии как таковом», разработанное тюрингским мистиком, от первой философии Аристотеля и от естественной теологии св. Фомы. Мейстер Экхарт никогда не производил такого отделения, требующего критического отношения к «Философу» и его комментаторам. Более того, в своем стремлении повсюду находить выражение единственной Истины он сделался нечувствительным к различиям между учениями и пользовался текстами аристотелевской традиции, часто придавая им смысл, противоположный доктринальным позициям их авторов. Так, мы не должны удивляться при виде того, как Мейстер Экхарт опирается на авторитет «Комментатора», когда утверждает, что чтойность, или «идея» [«raison»] вещей, есть их сущностная Причина, то есть Первопричина в радикальном смысле слова, полагающая вещи вне всякой производящей и целевой причинности; и когда он отожествляет эту Причину с тем «Началом», в котором Бог сотворил мир. Идея вещей, будучи «началом», не только не может зависеть от какой-либо внешней причины, но, взятая сама по себе, исключает действие *ad extra* [вовне] и затрагивает лишь внутреннюю сущность вещей (*essenciam solam rerum intra respicit*)[116]. Стало быть, «идея» творений и есть их сущностная причина, та «чтойность чувственной вещи», которую античные философы, по словам Аверроэса[117], «всегда стремились познать. Ибо,

---

сущностям: Он есть *Ipsum Esse*, и от Него субстанции получают само наименование *essentia* [сущности] (см. продолжение приведенного места в прим. 109). *Ipsum esse* немецкого доминиканца есть скорее «сущностность», чем «существование».

[113] *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III. p. 342: res in sua causa essenciali sive originali non habet esse, similiter nec in arte sua, nec in intellectu (в своей сущностной, изначальной причине вещь не имеет бытия, и сходным образом не имеет его ни в своем устроении, ни в интеллекте).

[114] *Ibidem*, p. 345.

[115] *Prol. Gen. in Op. trip.*, LW I. p. 152. n. 7 и OL II. p. 7, ll. 20–21.

[116] *Exp. in Gen.*, I ed., LW I. p 49. n. 4 и C. f. 6^{rb}, ll. 7–10. Мейстер Экхарт добавляет (*ibidem*, pp. 49–50 и C. ll. 10–14): Propter quod metaphysicus rerum entitatem considerans nichil demonstrat per causas extra, puta efficientem et finalem. Hoc est igitur (C: autem) principium, ratio scilicet ydealis, in quo Deus creavit, nichil extra respiciens (Поэтому метафизик, рассматривая сущесть вещей, ничего не доказывает через внешние причины, то есть причину производящую и целевую. Следовательно (C: однако) это – то есть идеальная сущность – и есть начало, в котором Бог совершил творение, не оглядываясь ни на что внешнее).

[117] Мейстер Экхарт имеет в виду отрывок из Комментария 5, гл. 1, кн. VII «Метафизики» (Аристотель, Z, 2, 1028 b 8–26), где Аверроэс говорит следующее (ed. Venetiis

познав ее, они познали бы Первопричину всех вещей»[118]. Но Комментатор не говорит, что эта Первопричина – Бог, как это обычно понимают; он называет Первопричиной саму чтойность вещей, их «идею», обозначенную дефиницией[119]. Истинно первая Причина – не «Бог», соотносимый с

1552, f. 73^{vb}, ll. 13-26): Cum declaravit quod quiditates substantiarum sunt priores aliis entibus, et causa eorum, incoepit quaerere quae sunt quiditates substantiarum sensibilium, et dixit quod Antiqui semper perscrutati sunt de hoc, et quod quoad suum tempus nihil demonstrative fuit dictum de hoc, et dixit: "Et etiam illud, quod semper", etc., id est, et cum declaratum sit quod substantia est prior aliis accidentibus, quaerendum est de substantia illud, quod semper fuit quaesitum usque ad hoc tempus, in quo nullus dixit aliquid demonstrative, et est quid est illud, quod est quiditas huius substantiae. Et augmentavit hanc quaestionem, quoniam, cum fuerit scitum illud, quod est quiditas ipsius substantiae, tunc erit scita prima causa omnium entium. Et, quia ista quaestio semper fuit desyderata ab omnibus naturaliter, et est valde difficilis, incoepit notificare opiniones Antiquorum in ea (Заявив, что чтойности субстанций предшествуют другим сущим и являются их причиной, он [Аристотель] начинает спрашивать о том, каковы чтойности чувственных субстанций, и говорит, что древние всегда исследовали этот вопрос, но вплоть до его времени об этом не было сказано ничего доказательного. Он говорит: "И вопрос, который издревле ставился [1028 b 3]", и т. д. Иначе говоря, хотя и провозглашено, что субстанция предшествует прочим акциденциям, относительно нее надлежит поставить тот вопрос, который издревле и поныне ставится и по которому никто не сказал ничего доказательного. А именно: что такое чтойность этой субстанции? Причем [Аристотель] ставит этот вопрос шире: ведь если бы мы узнали, что такое чтойность самой субстанции, мы узнали бы и первопричину всех сущих. А поскольку этот вопрос всегда естественным образом привлекал всех и весьма труден, он начинает приводить мнения древних относительно него).

[118] *Exp. in Gen.*, I ed., LW I, p. 49, n. 3, и C, f. 6ra, l. 48 - 6^{rb}, l. 1: Uniuscuiusque enim rei univeraliter principium et radix est ratio ipsius rei. Hinc est quod Plato ponebat ydeas sive rationes rerum principia omnium tam essendi quam sciendi. Hinc est etiam (C: et tertio), quod Commentator 7 Metaphisice dicit: (C: quod) quidditas rei sensibilis semper fuit desiderata ab antiquis sciri (C: sciri ab antiquis), eo quod ipsa scita scirent causam primam (C: sciretur causa prima) omnium (Вообще, начало и корень всякой вещи – это сущность самой вещи. Вот почему Платон полагал идеи, или сущности, вещей началом всего – как в бытии, так и в познании. Поэтому же (C: и в-третьих) Комментатор в комментарии на книгу 7 «Метафизики» говорит: (C: что) древние всегда стремились познать чтойность чувственной вещи. Ибо, познав ее, они познали бы первопричину (C: была бы познана первопричина) всех вещей). Ср. *Lic. Parabol. Gen.*, C, f. 29va, ll. 19–23: Quidditas enim rerum, que et ratio est, radix et causa prima est omnium que de re quacumque vel affirmantur vel negantur. Propter quod Commentator, super 7. Metaphysice, dicit quod, scita quidditate rerum sensibilium, scitur causa prima omnium. Ipsa enim est causa prima (В самом деле, чтойность вещей, она же сущность, представляет собой корень и первопричину всего, что утверждается или отрицается в отношении любой вещи. Потому Комментатор в комментарии на книгу 7 «Метафизики» говорит, что, познав чтойность чувственных вещей, мы познаем и первопричину всего. Ибо чтойность и есть первопричина). Ср. *Exp in Io.*, LW III, p. 26, n. 32.

[119] *Ibidem*, LW I, *loc. cit.*, и C, f. 6^{rb}, ll. 1–7: Vocat autem Commentator (add. C: primam) causam non ipsum Deum, ut plerique errantes putant, sed ipsam rerum quidditatem, que ratio rerum est, quam diffinitio indicat, causam primam vocat. Hec enim ratio est rei (C: rerum) quod quid est et omnium rerum (C: rei) proprietatum propter quid (add. C: est). Est enim diffinicio et demonstratio sola ratione (C: posicione) differens, ut ait Philosophus (Комментатор же называет (C добавляет: первой) причиной не Самого Бога, как полагают многие заблуждающиеся, но называет первопричиной саму чтойность вещей, то есть их сущность, которую обозначает определение. В самом деле, сущность вещи (C: вещей) есть то, что выступает как чтойность, а по отношению к свойствам всех вещей – (C: вещи) (C: есть) причина. Ибо определение и доказательство различаются только структурой (C: положением), как говорит Философ). – *Вторая аналитика*, I, 8, 75 b; II, 10, 94 a.

«творениями» в той мере, в какой Он есть их внешняя производящая и целевая Причина, а то внутреннее начало, в котором сотворил Бог небо и землю. *Hoc est igitur principium, ratio scilicet ydealis, in quo Deus creavit, nichil extra respiciens* [Следовательно, это – то есть идеальная сущность – и есть начало, в котором Бог совершил творение, не оглядываясь ни на что внешнее][120].

У Аристотеля и его арабского комментатора[121] чтойность была первой причиной с точки зрения логики: постольку, поскольку дефиниция всегда относится к субстанции и отвечает на вопрос *quid est* [что это?]. Но прежде всего она была первой причиной с точки зрения физики – как форма, отвечающая на вопрос *quare* или *propter quid*: почему это соединение материальных элементов есть та или иная вещь (дом или человек)? В противоположность Платону, расчленявшему в познании конкретные субстанции, Аристотель хотел довести до конца логический анализ чтойности как идеи в физическом поиске чтойности как субстанциальной формы[122]. Найдя у Аверроэса это понятие чтойности – формальной причины чувственной вещи, – Мейстер Экхарт последовал в противоположном направлении: он предоставил «физику» исследовать конкретные формы в индивидуальных субстанциях, а «метафизика» хотел видеть занятым исключительно абстрактными «чтойностями», или идеями, субсистирующими по ту сторону всякой причинности, в самих себе – или, вернее, в божественном *Intelligere* [Мышлении], с которым они тождественны. Формальной причиной в собственном смысле, единственной подлинно «внутренней» причиной является для Экхарта та «Жизнь», в которой вечно совершается образование «идеи», или «Слова» в Уме: *Intelligendo formatur, nihil praeter intelligere est* [<Слово> образуется в мышлении, без мышления нет ничего][123]. Так через посредство аристотелевских текстов немецкий богослов, влекомый тайной абсолютно самотождественного Бытия, вновь приходит к платоновской диалектике: к тому «истиннейшему познанию», предметом которого выступает «бытие, подлинное и вечно тождественное по своей природе»[124]. Этой трансфизической науке, которая стремится достигнуть бытия *non ab alio* [не от иного] в его вечных «идеях», и принадлежит в собственном смысле название метафизики.

---

[120] *Ibidem*, p. 50, n. 4. Ср. P. 49, n. 3.

[121] Речь идет о τὸ τί ἦν εἶναι = *quod quid erat esse* («том, чем было бытие», сути бытия), о которой говорит Аристотель. См.: *Метафизика* Z, 4, 1029 b – 6, 1032 a, и, применительно к этому место, комментарии 10–21 Аверроэса (ed. Venetiis 1552, ff. 75^{vb} – 81ra).

[122] *Метафизика* Z, 7, 1041 a–b, и Аверроэс, комментарии 59–60. См. по этому вопросу: *L. Robin*. La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote (Paris 1908), pp. 50–68. См. также примечания Трико в новом издании его «Метафизики Аристотеля» (*J. Tricot*. Metaphysique d'Aristote. Vrin 1952), t. I, pp. 446 ss.

[123] *Exp. in Io.*, LW III, p. 33, n. 38.

[124] Филеб, 57c – 58a.

Валерий Петров

Соединения и деления ипостаси тварного в *О трудностях* XLI (PG 91, 1304D–1316A) Максима Исповедника

1. Περὶ διαφόρων ἀπόρων: проблема титула и рубрикации

Максим Исповедник написал две работы, посвященные истолкованию трудных мест в сочинениях Григория Богослова и Дионисия Ареопагита. Каждая из работ представляет собой собрание глав, в которых Максим комментирует те или иные строки Григория и, гораздо реже, Дионисия. Главы, адресованные Иоанну, архиепископу Кизикийскому (*О трудностях к Иоанну*, PG 91, 1061–1418), создавались Максимом в 628–630 гг., тогда как собрание глав, адресованное наставнику Фоме (*О трудностях к Фоме*, PG 91, 1031–1060), было закончено в 634 г. или несколько позже[1]. В настоящее время имеется критическое издание *Трудностей к Фоме*, но для *Трудностей к Иоанну* мы по-прежнему должны обращаться к тексту, изданному в *Патрологии* Миня. Проблема состоит в том, что у Миня оба сочинения напечатаны под общим титулом *О трудных местах у свв. Григория* [*Богослова*] *и Дионисия* [*Ареопагита*]. При этом хронологически более поздние *Трудности к Фоме* помещены перед *Трудностями к Иоанну*.

Основу для подобного слияния предоставляет рукописная традиция. Хотя некоторые манускрипты содержат только *О трудностях к Фоме*, а другие – только *О трудностях к Иоанну*, чаще всего в рукописи присутствуют оба сочинения. Как следствие, в большинстве случаев заглавие второго опускалось и на обе работы распространялся титул, принадлежащий лишь первой из них – περὶ διαφόρων ἀπόρων τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θωμᾶν τὸν ἡγιασμένον. Два собрания комментариев на *Трудности* начинают сливаться в одно целое уже для самого автора. Например, в 645–646 гг. в письме к Марину (*Opuscula* 1, PG 90, 33) Максим собственноручно ссылается на «седьмую главу сочинения *О трудностях у Григория Богослова*» (Περὶ δὲ τῆς ἐν τῷ ἑβδόμῳ κεφαλαίῳ τῶν ἀπόρων τοῦ μεγάλου Γρηγορίου ὁ λόγος), при этом, как представляется, он подразумевает место, соответствующее PG 91, 1076C, т. е. отрывок из *Трудности* VII по сквозному счету. Из этих слов, помимо прочего, следует, что отдельные *Трудности* могут именоваться «главами».

---

[1] Подробнее см.: *E. Jeauneau*. Introduction, в кн.: Ambigua ad Iohannem. P. IX–XIII.

Отсюда также следует, что в титуле сочинения должно стоять слово ἄπορα («затруднительные места»), а не ἀπορίαι, как в издании Олера, воспроизведенном у Миня в *Патрологии*. Такое чтение подтверждают рукописи, с этим согласуются заглавия других сочинений Максима[2], да и сам он ссылается на свои «изложения трудных мест святого Писания»[3]. Помимо этого, Максим, как минимум, четырежды упоминает о «трудностях у Григория Богослова», всякий раз используя слово ἄπορον и ни разу ἀπορία[4]. В значении «трудное место» ἄπορον встречается и в других работах Максима[5]. Наконец, и в целом в текстах Максима ἄπορον встречается чаще, чем ἀπορία, что позволяет предположить, что в титуле разъяснений *К Иоанну, архиепископу Кизикийскому*, также должно стоять ἄπορα.

Объединение *Трудностей к Фоме* и *Трудностей к Иоанну* под одним титулом привело к возникновению устойчивой традиции сквозной нумерации составляющих их глав. В этом случае, *Трудности* I–V адресованы к Фоме, а *Трудности* VI–LXXI – к Иоанну Кизикийскому (хотя в *Патрологии* главы *Трудностей* не пронумерованы). Подобная нумерация не является единственно принятой: имеется также рубрикация согласно сделанному Эриугеной латинскому переводу *Трудностей к Иоанну*[6]. Кроме того, в недавнем греческом издании Сакалиса[7] введена более детальная рубрикация. Будучи короткими, главы *Трудностей к Фоме* сохранили свои номера (I–V), но применительно к *Трудностям к Иоанну* элементом сплошной нумерации стали не главы, но подглавы («рассмотрения»). Таким образом, вместо семидесяти одной «главы» мы имеем 179 «рассмотрений». Последние не могут считаться самостоятельными единицами текста. Например, если применительно к *Трудности* (= главе) XLI ограничиться переводом первого «рассмотрения» (103-е по Сакалису), то мы так ничего и не узнаем об «обновлении природ», вынесенном в титул главы; эта тема обсуждается в следующем рассмотрении той же главы (104-е по Сакалису).

---

[2] Например, в полном титуле *Вопросоответов к Фалассию* значится: Περὶ διαφόρων ἀπόρων τῆς ἁγίας γραφῆς. Издатель критического текста *Трудностей к Фоме* Б. Йансенс также предпочел (при наличии и других чтений) вариант Περὶ διαφόρων ἀπόρων.

[3] *Opuscula* 1, PG 90, 30: ἐν τοῖς... περὶ τῶν ἀπόρων τῆς ἁγίας Γραφῆς ἐκτεθεῖσι.

[4] Ср. *ВО* XXXIX, 59–61: «в *Трудностях* (τοῖς Ἀπόροις) к Слову св. Григория на Пятидесятницу» [вероятно, это отсылка к Максимовым *Трудностям* LXVI–LXVIII]; а также *Quaestiones et dubia* 95, 1–2: «трудность пророческого речения», ἄπορον προφητικῆς λέξεως; 104, 1–2: «вопрос о трудности из *Слова о добром порядке в собеседовании* св. Григория Богослова», Ἐρώτησις ἀπόρου ἐκ τοῦ Περὶ εὐταξίας λόγου τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θεολόγου (Слово 32, PG 36, 173–212).

[5] Ср. *Трудность* XXXI (1280A): «рассмотрим означенное *трудное место* (τὸ προκείμενον ἄπορον) иным образом»; *ВО* XXIII, 8: «Это *трудное место* (τὸ ἄπορον) [Писания]... имеет вполне ясное и понятное объяснение»; а также *Quaestiones et dubia* 93, 1–2: «трудность в *Слове о Посте* [св. Василия Великого]», ἄπορον ἐν τῷ Περὶ νηστείας λόγῳ.

[6] Нумерация глав у Эриугены имеет свои особенности (он нумерует только *Трудности к Иоанну* и при этом включает в счет посвятительное письмо к нему, предваряющее работу). Таким образом, например, *Трудность* X (по сквозному счету для обоих сочинений) у Эриугены имеет номер VI (= 10 – 5 + 1). См.: Sherwood 1955. P. 31–32; а также *Ambigua*.

[7] Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ Περὶ διαφόρων ἀπορίων τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θωμᾶν ἡγιασμένον (Α΄–Ε΄, Α΄–ΡΔ΄). Εἰσαγωγή, μετάφραση, σχόλια ἀπὸ τὸν Ι. Σακαλῆ. Φιλοκαλία τῶν νηπτικῶν καὶ ἀσκητικῶν 14Δ. Θεσσαλονίκη, 1992; и Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ Περὶ διαφόρων ἀπορίων... (ΡΕ΄–ΡΟΘ΄). Θεσσαλονίκη, 1993.

В настоящей публикации мы следуем устойчивой традиции сквозного счета для двух работ (это будет оправданно до тех пор, пока не появится критическое издание *Трудностей к Иоанну*). Таким образом, рассматриваемая нами *Трудность* XLI (PG 91, 1304D–1316A) соответствует *Ambigua ad Iohannem* XXXVII у Эриугены и «рассмотрениям» 103–104 по Сакалису.

2. Что комментируется в главе XLI?

Иногда, не вдумываясь в текст главы XLI, но отправляясь от комментируемых в ней слов Григория Богослова «обновляются естества», полагают, что Максим Исповедник ведет речь о таинстве Крещения. В самом деле, искомые слова принадлежат *Слову на святые Светы* Григория, т. е. проповеди на праздник Крещения Христа. Однако, говоря об «обновлении естеств», Григорий Богослов подразумевал Рождество Христово. В самом деле, для нашего рассуждения важны два *Слова* Григория: *Слово* 38 (на Рождество) и *Слово* 39 (на Крещение), датируемые 25 декабря 380 г. и 6 января 381 г. Как уже сказано, фраза «обновляются естества, и Бог делается человеком» принадлежит *Слову* 39, однако, *раздел* 13, в котором она находится[8], повествует о Рождестве Бога Слова во плоти. В этом же *Слове* 39 имеются отсылки к предыдущему *Слову* 38[9]. Можно показать, что отправными текстами для *Трудности* XLI Максима являются *Слово* 39, *раздел* 13 и *Слово* 38, *разделы* 3–4, 9–12. Так, в указанных текстах Григория имеется ряд параллелей к *Трудности* XLI. Например, в *Слове* 38 сказано о светлой Благости, измышляющей *светлый* умный *мир*, а затем мир чувственный[10]; человек представлен *соединителем* чувственного и умопостигаемого. Он есть единое из двух (из невидимой и видимой природы); он – некий *второй мир* – великий в малом; он есть *среднее* (μέσον) между величием и низостию; он обожествляется через *тяготение* к Богу[11]. Григорий замечает здесь, что земная плоть дана человеку после грехопадения: когда завистью диавола человек согрешил и был изгнан из рая и от Бога, он облекся в кожаные ризы, т. е. *в земную плоть*...[12] (ср. концепцию привнесенности разделения на мужское и женское у Максима). В следующем *Слове* (39, 13) Григорий повторяет сказанное в предыдущей проповеди, говоря: «поскольку надлежало, чтобы поклонение Богу не ограничивалось одними вышними, но были и долу некоторые поклонники... для сего создается человек...» Когда завистью диавола он согрешил, Бог не презрел его. «Что же совершается? Какое великое о нас таинство? – Новоустраиваются естества, и Бог делается человеком... Для сего соединяется

---

[8] *Григорий Богослов.* Слово 39, 13 (PG 36, 348, 42–349, 14, рус. пер. с. 538–539).

[9] *Там же*, 39, 14 (349, 25–40, рус. пер. с. 539; перевод здесь, как и в других местах, приводится в нашей редакции. – *В. П.*): «Впрочем, ранее мы [уже] должным образом отпраздновали Рождение (Τῇ μὲν οὖν γεννήσει τὰ εἰκότα προεορτάσαμεν), и я... и вы...» Само *Слово* 39 начинается с того, что Григорий объявляет, что речь пойдет о *другом* таинстве, т. е. уже не о Рождестве, воспетом в предыдущей проповеди, а о Крещении Господнем: «Опять Иисус мой, и опять таинство (πάλιν Ἰησοῦς ὁ ἐμὸς, καὶ πάλιν μυστήριον)... Ибо святый день светов, до которого мы достигли и который сподобились ныне праздновать, имеет началом крещение моего Христа» (Слово 39, 1, 336, 3–11, рус. пер. с. 532).

[10] *Там же*, 38, 9 (320, 36 – 321, 4, рус. пер. с. 526).

[11] *Там же*, 38, 11 (PG 36, 321, 45 – 324, 13, рус. пер. с. 527).

[12] *Там же* 38, 12 (324, 39–52, рус. пер. с. 528).

несоединимое; не только Бог со становлением, ум с плотью... но и рождение с девством... бессмертное с тленным»[13].

Таким образом, у Григория намечены основные темы *Трудности* XLI: творение мира Благостью Божией; создание человека, связывающего в себе два мира; грехопадение, повлекшее за собой изгнание из рая и облачение в «кожаные одежды», т. е. в земную плоть; Боговоплощение, обновляющее природы, соединяющее несоединимое. Говоря об «новоустроении естеств», Григорий Богослов подразумевал Рождество Христово, и, таким образом, Боговоплощение есть таинство, которое обсуждается Максимом в *Трудности* XLI[14].

3. Сложность истолкования всеобщих делений

Трудность XLI начинается словами о том, что ипостась всего тварного делится пятью разделениями: тварная природа отделена от нетварной (т. е. от Бога) неведением, а сама делится на умопостигаемое и чувственное; чувственное, в свою очередь, подразделяется на небо и землю, земля – на рай и обитаемую землю, «человек» – на мужское и женское. Человек был введен в бытие последним как венец творения. Его задачей было объединить в себе все рассечения мира, поскольку он имел в себе слитыми в одно целое – тело, чувство, рассуждение и ум. Не согреши человек в Адаме, ему удалось бы объединить четыре из пяти упомянутых разделений. *Через бесстрастие* он отбросил бы различение на мужское и женское, став «только человеком»; *посредством святого образа жизни* он соединил бы обитаемую землю с раем, а *посредством добродетельной жизни*, тождественной ангельской, – землю и небо (его тело стало бы легким, как у ангелов); *через ведение, равное ангельскому*, он соединил бы чувственное и умопостигаемое (как ангелы, он охватил бы ведением все тварное). На последней, пятой ступени *через любовь и по Божественной благодати* тварное соединилось бы с нетварным. Подвиг пяти соединений осуществил Христос, представший в итоге по своему человечеству перед лицом Бога Отца (ср. Пс. 26, 8).

Вне контекста фраза Максима об отделении тварной природы от нетварной может быть истолкована неадекватно: может показаться пантеистическим утверждением. Разумеется, для Исповедника не может быть и речи о некоей единой природе, рассекаемой пополам. Перед нами – ортодоксальная христианская философия, и траектория авторского рассуждения задается вероучительными догматами. Между Богом и тварью (между природой Бога и природой твари) пролегла бездна (χάσμα). Автор не подразумевает ни деления некоей тотальности, включающей разом и Бога, и тварь, ни деления Самого́ Бога. Также нет никакого отмежевания от твари и со стороны Бога: Он сразу и трансцендентен твари по сущности как безотносительный (ἄσχητος) и нечто абсолютное (ἀπόλυτος)[15], и в то же время имманентен ей,

---

[13] *Там же* 39, 13 (348, 42–349, 14, рус. пер. с. 538–539).

[14] В *Трудности* XLII (1345CD–1349A) Максим отвечает на вопрос о том, для чего Григорий связывает Рождество с Крещением.

[15] *Трудность* X, 1153B: «Бог же просто и беспредельно превосходит все сущее, объемлющее и объемлемое, и природу того, без чего их нет; я имею в виду [природу] времени, века и места, в которых заключена вселенная, поскольку Он совершенно отрешен от всего...

присутствуя в каждой вещи в виде логосов[16]. Бог приводит тварь в бытие не путем отделения ее от Себя, но в акте создания ее из ничто. После исключения упомянутых выше вариантов остается обособление со стороны твари, тем более, что, несмотря на слова об отделении «тварной природы от нетварной», вроде бы очерчивающие эту пару как некую совокупность, ясно заявлено, что пятью делениями рассечена «ипостась всех возникших», т. е. только тварный мир. Таким образом, первое разделение проходит не внутри тварного (разводя его части), но по его границам (обособляя тварное как целое от нетварного).

Здесь возникает ряд вопросов: какова природа пяти делений, введенных Максимом в *Трудности* XLI? каков их интеллектуальный контекст? какие авторы и тексты могут быть источниками мысли Преподобного?

Едва упомянув о делениях, Максим далее сосредоточивается на описании объединений. Собственно, только они его и интересуют. Если присмотреться внимательнее, можно заметить, что следствие определяет причину: упомянутые космические разбиения (именно такие, а не другие) заданы Максиму логикой соединений, которые будут им обсуждаться впоследствии. Разделения лишены собственной логики, присущей, например, древу Порфирия. Они естественны и понятны лишь в контексте своего снятия, когда Христос последовательно убирает их[17].

В такой перспективе разорванность предстает как нечто, требующее сращивания и залечивания, что и осуществляется Богочеловеком. Здесь тоже имеется целый ряд неясностей. Если воссоединения, осуществляемые Христом, рассматриваются как благо, значит, мироустройство в его нынешней структурированности является чем-то ущербным, требующим излечения? Но тогда почему мир оказался разделенным? Не следствие ли это грехопадения? Мир был сотворен Богом так, что разделения возникли все сразу, или разбиения проходили последовательно, в порядке, обратном тому, который описан для соединений? «Неведение» у Максима всегда ассоциируется со злом, а значит, «первое разделение» случилось *в результате* грехопадения? Но сам же Максим дает мироустройству положительное определение, называя его «светлым», да и книга Бытия учит, что сотворенное «хорошо»[18].

Бог... превосходит слово, ведение и просто какое бы то ни было отношение (τῆς σχέσεως) и пребывает превыше природы...», а также XVII (PG 91, 1224A).

[16] Ср. *Трудность* XXXV (PG 91, 1289A).

[17] Максим не раз пишет об этих и других делениях и соединениях. Ср. *BO* LV, 179–183; XLVIII, 66–78; XLVIII, 188–189. О том, как святые различают и соединяют все тварное пятью тропосами созерцания, см.: *Трудность* X, 1134A–1137C.

[18] Ср. *Бальтазар.* Космическая литургия (*АО* 2 [16], 1998, с. 126–128): «у преподобного Максима чувственная вселенная может принимать этот двойной облик: быть добрым и лучшим творением Божиего творческого деяния и тем не менее глубочайшим образом принять в себя влияние грехопадения и гибели человека»; «объект высшего одобрения в конечном итоге идентичен с предметом решительного осуждения, ибо не проявления природы, а сама ее сущность несет на себе признак благодати и отвержения, подобный раскаленному клейму». Как замечает Тунберг, «ни одно из пяти делений не является злом само по себе, и они не обусловлены напрямую падением или грехом. Лишь с приходом греха злые силы используют эти разделения, дабы создавать греховные разделения» (Thunberg 1985, p. 81).

Если не быть знакомым с учением Максима, то первое, что приходит в голову, – можно попытаться соотнести деления с повествованием Шестоднева, но здесь сразу же начинаются неувязки. В самом деле, в первый день творения была создана первая тварь – «небо и земля». Если понимать это буквально, то речь идет сразу о третьем максимовом делении и непонятно, чему соответствуют первые два. Положение можно выправить, если вслед за некоторыми средневековыми экзегетами предположить, что имеются в виду «духовные» небо и земля, т. е. умный, ангельский мир. Тогда они будут первой тварью, и мы получаем первое деление. Во второй день была создана твердь – телесное небо, первая чувственная сущность. Это второе деление. Появление суши (телесной земли) будет третьим делением. Далее придется пропустить всю оставшуюся часть первой главы книги Бытия, включая рассказ о том, как на шестой день Бог сотворил человека, мужчину и женщину, «по образу и подобию» Своему. Опустив также Быт. 2, 1–7, где еще раз сказано о творении неба и земли, о создании человека «из праха», можно соотнести Быт. 2, 8–16 о насаждении рая на Востоке с четвертым делением. Пятому делению будет отвечать рассказ о сотворении Евы. Понятно, что подобная интерпретация малоубедительна вследствие своей искусственности, очевидных натяжек и прямых противоречий учению Максима[19]. Чтобы адекватно понять рассуждения Максима, следует обратиться к тому, каким образом всеобщие соединения и разделения трактовались до него.

4. Предшественники Максима

Методологически деления Максима продолжают долгую философскую и богословскую традицию. Диайретика как разработанный логический метод демонстрируется уже Платоном[20]. Аристотель не раз применяет эту процедуру[21], но также и не переоценивает ее возможностей[22]. В зародыше у Аристотеля можно встретить логические разбиения, которые впоследствии получат законченную форму в так называемом логическом древе Порфирия[23] (о нем мы будем специально говорить ниже). Христианские философы знакомились с древом Порфирия в период школьного обучения. Важно, что упомянутые деления рассматривались античными философами преимущественно в рамках логики, из них не делалось метафизических выводов. Что же касается онтологии, то, сосредоточиваясь на делениях, платоники, как правило, не интересовались воссоединениями: например, чувственное требовалось превзойти, устранить, но никак не объединять с умопостигаемым. Напротив, у Максима и умное, и чувственное суть две взаимосвязанные и взаимопроникающие половины мира, неполные в отрыве друг от друга: как душа и тело едины в ипостаси человека, так тождественны в ипостасном единстве чувственное и умопостигаемое[24].

---

[19] Например, все логосы тварного были созданы Богом от века и разом, см.: *ВО* II, 7–9.

[20] *Платон.* Софист 219a–237a; Политик 258b–267c.

[21] *Аристотель.* Метафизика VII, 12, 1037b30–1038a35; Вторая аналитика II, 5, 91b12–92a5; II, 14, 98a1–12. Ср. *Divisiones Aristoteleae.*

[22] *Аристотель.* Первая аналитика I, 31, 46a31–37.

[23] *Порфирий.* Введение в категории Аристотеля II (Вид), 5: сущность / тело / одушевленное тело / животное / разумное животное / человек / Сократ, Платон и отдельные люди.

[24] *Максим Исповедник.* Мистагогия VII, 1–25.

Выше мы видели, каким образом о разделенности умного и чувственного мира писал Григорий Богослов. Среди повлиявших на Максима христианских мыслителей, говоривших о делениях применительно ко вселенной и человеку, важное место принадлежит и Григорию Нисскому.

Григорий Нисский. В трактате *Против Евномия* Григорий дважды упоминает о древе разбиений: «сущее, чувственное и умопостигаемое, тварное и нетварное», при котором первым и «высшим» рассечением является деление на умное и чувственное[25], и однажды – о древе разделений: «сущее, тварное и нетварное»[26]. В каждом случае высшим элементом постулируется «сущее».

Применительно к человеческому естеству Григорий писал о разделении его на два пола. Здесь он продолжает ту традицию в философской антропологии, которая развивала учение о совершенном человеке как существе, свободном от разделения полов. Миф об андрогине рассказывает Платон[27]. Филон Александрийский полагал, что человек, созданный по образу Божию, отличался от нынешнего чувственного: он был умопостигаем, бестелесен и еще не делился на мужское и женское[28]. Григорий Нисский[29] считал, что, не будь грехопадения, у человека не было бы плотского тела в его нынешнем виде, т. е. тела, подверженного росту и дряхлению, имеющего первичные и вторичные половые признаки, репродуктивную функцию и пр. И размножался бы человек не плотским, но духовным образом, подобно ангелам. Лишь в предвидении грехопадения людей и последующего их изгнания из рая в грубую земную реальность, Бог загодя приготовил их для такого рода жизни, разделив человека на мужчину и женщину. Это деление не соответствует истинной человеческой природе и является вынужденным, обусловленным свободным и одновременно греховным выбором самого человека. Согласно Григорию, после воскресения из мертвых, когда человек уподобится ангелам, разделение полов будет снято[30].

Как представляется, *Трудность* XLI не случайно начинается со слов:

> Святые, – воспринявшие множество божественных таинств, переданных им по преемству (κατὰ διαδοχήν) через их предшественников от тех, кому довелось быть спутниками и служителями Слова (ἐκ τῶν ὀπαδῶν καὶ ὑπηρετῶν γενομένων τοῦ Λόγου), а потому от непосредственно посвященных (μυηθέντων) в знание сущих, – говорят, что ипостась всех возникших разделяется пятью делениями. Из них

---

[25] *Григорий Нисский.* Опровержение Евномия I, 23 (I, 1, 270, 1 – 272, 1 Jaeger, рус. пер.: МДА, 1863, т. 1, с. 110); I, 23 (I, 1, 295, 1 – 296, 1 Jaeger, рус. пер. с. 119). Ср. *Максим Исповедник.* Трудность X (1153A): «всякое естество сущих разделяется на умопостигаемое и чувственное...».

[26] *Григорий Нисский.* Опровержение Евномия III, 6, 66, 1 Jaeger (рус. пер. кн. VIII, гл. 5, в т. 2, с. 130).

[27] *Платон.* Пир 189d–193d.

[28] *Филон.* О сотворении мира 134.

[29] Ср. *Григорий Нисский.* О душе (PG 46, 148, 25 – 149, 2, рус. пер. с. 251–252).

[30] См.: *В. В. Петров.* Учение Оригена о теле воскресения и его влияние на богословие Григория Нисского и Иоанна Эриугены // IX Рождественские Образовательные Чтения. Богословие и философия: аспекты диалога. Сборник докладов конференции (25. 01. 2001. Институт философии РАН), под ред. В. К. Шохина (М., 2002). С. 40–45 [22–58].

> первым, по их словам, является то, которое отделяет от нетварной природы всю тварную природу, принимающую бытие посредством возникновения[31].

Этот вводный период указывает на один из важных источников, на отправную точку рассуждения Максима о делениях и соединениях – трактат Григория Нисского *Об устроении человека*. В гл. XVI Григорий пишет о различии нетварной и тварной природ (с этого начинается и *Трудность* XLI)[32] и далее в одном параграфе намечает несколько тем, смыслообразующих для *Трудности* XLI:

> Поскольку одно есть всегда и самотождественно, а другое – произведено через сотворение и началось с изменения бытия, имея сродственную этому перемену (τροπήν), то *Ведающий всё прежде его возникновения* (Дан. 13, 42), как говорит пророчество, следуя тому, а точнее, предразумевая предведательной силой то, к чему склонится по своим самодержавности и самовластности движение человеческого произволения (τῆς προαιρέσεως ἡ κίνησις), то есть зная будущее, изобретает (ἐπιτεχνᾶται) для образа различие (διαφοράν) мужского и женского, которое уже не относится к божественному первообразу, но, как сказано, присвоено бессловесной природе. Причину же такого изобретения могут знать только *очевидцы* (αὐτόπται) *Истины* и *служители* (ὑπηρέται) *Слова*[33].

Глава XVI *Об устроении человека* завершается словами: «А различие [человеческого] рода на мужской и женский самым последним было устроено в творении по причине, как думаю, следующей», так что далее, в главе XVII, уже говорится о разделении полов, применительно к чему Григорий замечает: «но и тут истинный смысл если и может быть найден, то лишь посвященными (μυηθεῖσιν), подобно Павлу, в неизреченные тайны рая» (ср. 2 Кор. 12, 4)[34]. Примечательно, что о «посвященных» сказано и в рассматриваемом нами вводном предложении *Трудности* XLI (1304D5). Сочетание рассуждения о нетварной и тварной природах, о божественном предведении грехопадения человека и связанном с этим «изобретении» Богом для человека различия полов, а также упоминания о «служителях» (ὑπηρέται) и «посвященных» (μυηθέντες) образуют уникальный контекст, неоспоримо

---

[31] *Максим Исповедник.* Трудность XLI (1304D). Ср. Лк. 1, 2: «как передали нам те, кому от начала довелось быть очевидцами и служителями Слова», καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου.

[32] *Григорий Нисский.* Об устроении человека XVI (PG 44, 184, 39–45): «нетварная природа – непреложная и всегда та же самая, а тварная не может пребывать без изменения. Ведь уже само прехождение из небытия в бытие есть некоторое движение и изменение небытия в бытие, переменяемого по божественному изволению».

[33] *Там же*, 184, 54–185, 11. Ср. *Там же* XXII (205, 9–11): «нет в божественной и блаженной природе различия между мужским и женским (ἡ κατὰ τὸ ἄῤῥεν καὶ θῆλυ διαφορά), но перенеся на человека особенность (τὸ ἰδίωμα) бессловесного устроения, Он даровал этому роду способ размножения не по возвышенности нашего творения»; и Максим Исповедник, *Трудность* XLI (1305C): «мужское и женское своеобразие» (κατὰ τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρσεν ἰδιότητα).

[34] *Там же*, 188, 25–28.

свидетельствующий о том, что главы XVI–XVII трактата *Об устроении человека* легли в основу *Трудности* XLI. Таким образом, уже из открывающих *Трудность* строк можно вычитать ее σκοπός (замысел): тема Боговоплощения, новоустраивающего человеческое естество, будет обсуждаться Максимом в связи с противоестественным разделением человека на два пола, являющимся признаком обветшалости человеческой природы.

Ориген. Яркой попыткой переделать античную космологию для нужд христианской философии была система Оригена. Многоуровневая система космоса у Оригена отдаленно напоминает то, что мы видим в рассматриваемом отрывке Максима. Оригену, подобно платоникам, представлялось естественным, что в ходе мирового процесса, по мере восхождения всех сущих к Богу, грубые материальные наслоения будут постепенно элиминироваться, так что в конце концов все сущее достигнет чистейшего и наилегчайшего, т. е. духовного, состояния[35]. Однако о воссоединениях разделенного или соединениях мира речь у Оригена не идет.

Немесий Эмесский. В том, что касается воссоединений, Ларс Тунберг[36] отметил еще один важный для Максима источник – *О природе человека* Немесия Эмесского. У Немесия представление о человеке как микрокосме связано с *божественной задачей* объединить противоположности мира. Не только устройство человека, воспроизводящее структуру вселенной, позволяет считать его микрокосмом. Бог поместил человека в центре мира, дабы тот выполнил задачу опосредования крайностей. Его призванием становится собрать в себе вещи мира, соотнося противоположности: смертное с бессмертным, разумное с неразумным и пр.[37].

Согласно Немесию, Творец приспособил друг к другу различные природы так, чтобы все творение было единым и сродственным. Он соединил бытие разделенных индивидов, усвоил и сочетал друг с другом все[38]; соединил все существа некоей врожденной и естественной связью, гармонически сочетал их. И в этом важная роль отведена Богом человеку, который «вступает в общение» и «соприкасается» с сущими на всех иерархических уровнях, имея нечто общее с неодушевленными вещами, с растениями, животными и ангелами. Как имеющий душу и тело, человек поставлен на рубеже между умопостигаемым и чувственным; придя в бытие, он стал тем средним термином, через который Бог свел воедино умопостигаемое и видимое.

---

[35] Ср. *Ориген*. О началах II, 3, 7: «три мнения о конце всего и о высшем блаженстве... [суть] следующие. Или разумные существа будут вести бестелесную жизнь... Или... сама телесная субстанция, соединившись с наилучшими и чистейшими духами... перейдет в эфирное состояние и просияет... Или же форма видимого прейдет, всякое тление уничтожится и очистится, и все это состояние мира, с его планетными сферами, окончится и перестанет существовать; поверх же сферы, называемой неподвижной, будет расположено местопребывание благочестивых и блаженных как бы на доброй земле и на земле живых...».

[36] Thunberg 1985, p. 73.

[37] *Немесий*. О природе человека I (PG 40, 529B).

[38] Здесь Немесий почти в дарвиновской (а на самом деле, в аристотелевской) парадигме описывает как постепенно, без разрывов – если скользить взглядом вдоль лестницы бытия – усложняются живые организмы.

Собственно, вся вселенная возникла ради человека. Немесий пишет, что человек был сотворен последним не только потому, что все возникшее должно было служить ему, будучи предназначенным ему в пользование, но и потому, что надлежало возникнуть связи (σύνδεσμον) умопостигаемого и видимого бытия, дабы вселенная была единой, взаимоувязанной и не чуждающейся самой себя[39].

В заключение Немесий еще раз повторяет, что человек соединяет в себе самом смертное с бессмертным, разумное с неразумным. Человек несет в самой своей природе образ всего творения и потому называется «малым миром». Человек удостоен столь великого промышления Божия, что ради него (δι' ὅν) существует всё – и настоящее, и будущее, ради него и Бог сделался человеком, так что человек переходит в нетление и избегает смертности. Созданный по образу и подобию Божиему человек царствует на небесах, живет со Христом, как дитя Божие, обладая всяким началом и властию.

Дионисий Ареопагит. Можно указать и на другой прямой источник учения Максима о соединениях – фрагмент из трактата Дионисия Ареопагита (*О божественных именах* XI, 1–5). Присутствующая в *Ареопагитиках* идея связывания всего, что различается и противоречит друг другу, Иисусом, который в этом случае предстает как Примирение, а также стягивание «краев через середину с краями», – это как раз то, о чем пишет Максим в *Трудности* XLI.

В *Божественных именах* XI, 1–5 рассматривается эпитет «Примирение» (ἡ εἰρήνη), прилагаемый к Богу[40]. Как представляется, одним из источников Дионисия в этом месте является Игнатий Антиохийский, первый из христианских авторов, заговоривший о «единстве»[41]. Дионисий говорит, что объектом связующего действия Примирения является «разъединенное множество», которое, прекратив междоусобную войну, соединяется в однородное сожительство. Словно некими скрепами соединяя разделенных, Примирение

---

[39] Ср. *Максим Исповедник*. Трудность XLI (1305B13–C4): «Ради этой-то цели человек, который подобно некоей естественной связке опосредует своими частями пределы целого мира и в себе самом сводит воедино то, что по природе удалено друг от друга на большое расстояние, был добавлен последним к числу сущих, чтобы, исходя прежде всего из собственного разделения, положить начало объединению, собирающему все сущее к Богу как к причине».

[40] О Примирении у Дионисия см. *Ysabel de Andia*. L'union a Dieu chez Denys l'Areopagite (Leiden, New York, Koln: Brill, 1996), Ch. IX: La Paix, p. 183–189.

[41] Ср. *Игнатий Антиохийский*. Послание к Ефесянам 13: «Нет ничего лучше примирения (εἰρήνης), в котором уничтожается всякая битва небесных и земных» (πόλεμος ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων)». Под небесными Игнатий подразумевает населяющих воздух демонов и ангелов (ср. Еф. 2, 2), а под земными – еретиков (αἱρετικοί), рассекающих христианское единство. Ср. *A. Lemonnyer*. L'air comme sejour d'anges d'apres Philon, Revue de Sciences philosophiques et theologiques I (1907), p. 305–311; *L. Gry*. Séjours et habitats divins d'après les Apocryphes de l'Ancien Testament, Ibid. 4 (1910), p. 694–722; *P. Benoit*. L'horizon paulinien de l'Épître aux Éphesiens, Revue Biblique 46 (1937), p. 346 sqq. Характерно, что термин единство (ἕνωσις) не используется ни в Ветхом, ни в Новом Завете. См.: *T. Preiss*. La mystique de l'imitation du Christ et de l'unite chez Ignace d'Antioche, Revue d'histoire et de philosophie religieuses 3 (1928), p. 197–242. Т. Preiss пишет: «*Единство* (unité) или *союз* (union) – это не просто слово из разряда диктуемых обстоятельствами, но базовая категория его [Игнатия] мысли, тема, действие которой можно видеть на всех уровнях его мистики». – цит. по кн.: *Ysabel de Andia*. Op. cit., p. 23. Ср. Еф. 1–4.

всему дает предел и границы, соединяет все друг с другом в неслиянном единстве, при котором все нераздельно и нерасторжимо объединенное остается, однако же, неповрежденным в свойственном каждому виде, не искаженным смесью с противоположным. Примирение соединяет все, но в то же время сохраняет все в неслитности, несмешанности и сорастворенности. То же самое происходит в сфере умопостигаемого: умы объединяются со своими мыслями и тем, что ими мыслится, а затем восходят к неведомому соединению с тем, что находится выше ума; ду́ши, объединив и сведя к единой умной чистоте свои разнообразные логосы, *шествуют* подобающим им путем и чином через невещественное и лишенное частей мышление к сверхмыслимому Единству. Так совершается неразрывное сплетение всего воедино, согласие, *единомыслие* и сращенность всего. Единотворящая сила Примирения соединяет все, *связывая края через середину с краями* (τὰ ἄκρα διὰ τῶν μέσων τοῖς ἄκροις) в сопряжении любви, включая и наиболее далеко отстоящие пределы всего. Примирение изливается по Христову человеколюбию, которое нас учит больше не *воевать*, но сотрудничать в соответствии с *промыслом Иисуса*, производящего «все во всем» и соделывающего от века предопределенное *неизреченное примирение*, примиряющее нас с Ним в духе, а через Него и в Нем – с Отцом.

То, что указанное место *Божественных имен* является одним из источников Максима в *Трудности* XLI, подтверждается тем, что в конце своего рассуждения Максим сначала прямо упоминает Дионисия и цитирует гл. XIII, а затем дает свободный парафраз рассмотренного нами места из гл. XI, сохраняя его ключевые слова:

> Иисус Христос... удерживает цельность сущего... охватывает составляющие их части, будучи по природе Создателем и Промыслителем всего, через Себя приводя к Единству разошедшееся, прекращая [идущую] в сущих битву и соединяя в примирении и любви (εἰρηνικὴν φιλίαν) и нераздельном единомыслии *всё, что на небесах и на земле*...[42]

5. Деления в *Трудности* XLI и логическое древо Порфирия

Многие исследователи воспринимают пять всеобщих делений главы XLI как модифицированное древо Порфирия. Немалую суггестивную роль здесь играет художественная убедительность и образная яркость текста. Однако, если присмотреться внимательнее, можно заметить ряд принципиальных различий.

Древо Порфирия постулирует наличие наивысшего рода («сущности»), который затем подвергается разделениям. В Средние века эти деления воспроизводят Боэций[43] и Иоанн Дамаскин[44]. Характерно, что они делают это в

---

[42] *Максим Исповедник.* Трудность XLI (1313B).

[43] *Боэций.* Комментарий к Порфирию, им самим переведенному III – О виде (PL 64, 103A–105B): 1) сущность; 2) бестелесное / телесное; 3) неодушевленное / одушевленное; 4) бесчувственное / чувствующее; 5) животное: неразумное / разумное; 6) бессмертное (телесный бог) / смертное (человек); 7) Платон, Вергилий и пр.

[44] *Иоанн Дамаскин.* Введение в основы догматики VII, 14–25 (PG 95, 105BC; рус. пер. *БС* IX. С. 130–131).

специальных работах по логике. Применительно к реальному миру постулирование некоей высшей данности проблематично, поскольку и у философов, и у богословов сущее далеко не всегда принимается за высшую категорию.

Понятно, что для христианского богословия, в котором было потрачено столько усилий для подчеркивания уникальности Бога, несопоставимого ни с чем из тварного, для указания на онтологическую пропасть, разделяющую Творца и творение, представляется догматически неприемлемым говорить о какой-либо общности, включающей и Бога, и творение, поскольку это делает Бога частью чего-то большего, чем Он Сам. Правда, два непосредственно зависящих от Максима христианских философа полагали логически допустимым говорить о такого рода общности. Например, тот же Иоанн Дамаскин пишет, что «сущность, с одной стороны, сверхсущностно охватывает (περιέχει) несотворенное божество, с другой – гностически и обстоятельственно (γνωστικῶς καὶ περιοχικῶς) – всё творение...»[45]. А Иоанн Скотт (Эриугена) говорит о природе или «всеобщности, которую составляют Бог и тварь (universitas... quae deo et creatura continetur)»[46]. Такая точка зрения была исключением из правила, но тем не менее она была сформулирована[47] и, как представляется, под влиянием обсуждаемого текста Максима. Ведь если над «человеком Петром» и «человеком Павлом» находится вид «человек», то над парой «природа тварная» и «природа нетварная» можно логически предположить род «природа», что и делает Иоанн Скотт.

Но корень Максимова древа находится не выше пары тварное / нетварное. Собственно, и пары как таковой тоже нет, ибо Максим не пишет о делении «чего-то» *на* тварное и нетварное: сказано 1) о пяти делениях самой ипостаси тварного[48] и 2) о том, что *само тварное* отделяется *от* нетварного (διαιρεῖν τῆς ἀκτίστου φύσεως τὴν κτιστὴν καθόλου φύσιν). Таким образом, у Максима древо разбиений начинается в роде, именуемом «тварная природа». В *Трудности* XLI он пишет, что родовой характеристикой тварного, как целого, является его выведенность из небытия: то, что оно является «сущим». Таким образом, «тварная природа» здесь тождественна «сущности» у Порфирия. Далее у обоих авторов она разбивается на умопостигаемое и чувственное. Заслуживает внимания не только корень, но верхушка представленного в главе XLI древа разбиений, а именно, последнее, пятое разделение. Там, где должна была пойти речь о делении ойкумены, Максим, пренебрегая логикой диайрезы, подставляет вместо нее «человека», говоря о его распадении на мужское и женское.

Отличие от традиционного древа разбиений состоит и в том, что, если критерий разбиений у Порфирия был онтологическим и логическим, то Максимовы дихотомии сущностно неоднородны. Первые три уровня

---

[45] *Иоанн Дамаскин.* Введение в основы догматики VII, 26–28 (PG 95, 105C).

[46] *Иоанн Скотт.* Перифюсеон II, 117 (Jeauneau, CCCM 162; PL 528B).

[47] Для Дамаскина наиболее общей категорией является «сущее», тогда как Эриугена говорит об *universitas* или «природе», которая охватывает сущее и не сущее или, в терминах Максима, тварную и нетварную природы.

[48] Иоанн Скотт хорошо понимает это, ср. *Перифюсеон* II, <13>, 70–74, 529CD (*ИФЕ*, с. 97): «Мне бы хотелось... ввести в наше научное изыскание суждение досточтимого Максима о делении всего тварного... [Максим] подразделяет чувственное творение, которое мы положили третьей формой природы».

(тварное, умное–чувственное, небо–земля) заимствованы из философии и онтологичны (хотя разделение на умопостигаемое и чувственное, введенное как онтологическое, ниже, в пояснениях, понимается скорее как эпистемологическое). Последние два разбиения (рай–ойкумена, мужское–женское) не являются онтологическими. Корни одного – в книге Бытия, второго в антропологии Филона, Оригена и Григория Нисского. Из пояснений Максима ясно, что их снятие воспринимается им в парадигме аскетической теории и практики. Таким образом, описанная последовательность дихотомий не является логическим древом, хотя, как увидит читатель, в финальной части *Трудности* XLI Максим претендует на это.

6. Типы и механизм соединений

Соединение как сложение

В специальной работе Максим перечисляет более десяти разновидностей соединений[49], из которых в *Трудности* XLI рассматриваются только ипостасные. Ипостасное соединение, помимо прочего, должно отвечать двум условиям: (1) соединяющиеся природы сохраняются в нем неизменными; (2) они вступают в контакт непосредственно (между ними нет посредника). Примеры подобных единств – соединение тела и души в человеке, а также божественной и человеческой природ во Христе. Ипостасные соединения понимаются как σύνθεσις, «сложение», «составление»[50]. Преимущество этого термина виделось в отсутствии ассоциаций с *телесным смешением*, которые были очевидны у κρᾶσις и μῖξις – терминов, заимствованных из стоической философии и широко использовавшихся каппадокийскими Отцами[51]. Тем не менее, подчас Максим говорит о сложении и перихорезе, осуществляющихся посредством смешения[52]. Согласно Максиму σύνθεσις есть соединение, в

---

[49] См.: *Peter Van Deun.* L'Unionum definitiones (CPG 7697, 18) attribué à Maxime le Confesseur: étude et édition», *Revue des Études Byzantines* 58 (2000), 123–147.

[50] Ср. *Максим Исповедник.* Ep. 12 (PG 91, 496A).

[51] Ср. *Григорий Богослов.* Послание 3, к Кледонию (Ep. 101, 13, 1 – 31, 6 Gallay, SC 208; рус. пер. с. 9–10): «Мы не отделяем во [Христе] человека от божества... Ибо и то и другое *едино в сращении* – и Бог вочеловечился, и человек обожился, или как ни наименовал бы кто сие... Во Христе Божество существенно было сопряжено и сопрягается... *Сращаются* (κιρναμένων) как естества, так и наименования, и переходят (περιχωρουσῶν) одно в другое по закону *сращения* (συμφυΐας)»; *Слово* 38, 11: «еще не было смешения из ума и чувства, сочетания противоположных»; *Там же*, 38, 13 sqq.: «О новое смешение! О чудное растворение! Сын начинает бытие... Необъемлемый объемлется через разумную душу, посредствующую между божеством и грубою плотию».

[52] *Трудность* XVII (1228CD): «[что есть] связь противоположных [краев] друг с другом к составлению (σύστασιν) [из них] единого мира? ...[что есть] сплетение (συμπλοκή) в наших телах противоположных [стихий] **через смешение посредством составления** (κατὰ τὴν κρᾶσιν διὰ συνθέσεως), приводящее по природе далеко отстоящее друг от друга в дружеское сожительство и **серединой укрощающее резкость крайностей**; помогающее им безвредно **проходить** (χωρεῖν) одному через другое; делающее **взаимопереход крайностей друг в друга посредством смешения** (τὴν τῶν ἄκρων κατὰ τὴν κρᾶσιν εἰς ἄλληλα περιχώρησιν) средством сохранения составленных [из них сущих]? и как существует каждая из них? и что она есть? и куда ведет или ведется... не только... логосами, но и бесчисленными тропосами, разделяющимися и соединяющимися в мысли и действительности сами с собой и с другими?»

котором, несмотря на неразделимость, сохраняются природы составляющих частей[53]. Именно таким характером обладает ипостасное единство для Максима[54], и говоря о соединениях разделенных природ, он, главным образом, понимает их как соединения по ипостаси[55].

Предшественники Максима в большинстве своем говорили об особых случаях ипостасных соединений: применительно к двум природам во Христе или к соединению души и тела в человеке. В отличие от них Максим выстраивает целую последовательность ипостасных соединений. Соединяются мужское и женское, ойкумена и рай, небо и земля, чувственное и умопостигаемое. Каждый раз Максим говорит о проявлении некоего логоса, более высокого и более общего, чем логос каждой отдельной части. Это приводит к тому, что логос начинает выполнять функцию αἰτία συνεκτική, «содержительной причины», охватывающей подчиненные ей части. При этом такой логос начинает играть роль среднего термина между предшествующим и последующим логосами. Соответственно, последовательность ипостасных соединений, как она представлена в *Трудности* XLI, выстраивается в подобие логического древа.

Обмен свойствами и движение друг к другу

Что происходит при взаимодействии различных природ? Они могут обмениваться свойствами, когда диаметрально противоположные качества меняются местами. О подобном взаимообмене говорится не только в отношении ипостасного соединения божественной и человеческой природ во Христе, но и применительно к взаимодействию тварных природ[56]. Широко применяется принцип соработничества: Максим говорит об «ответном даянии» (ἀντιδίδωμι) или взаимодействии, о встречном движении природ друг к другу, их взаимообусловленности[57].

---

[53] *Ep.* 13 (PG 91, 521C).

[54] Ср. *Ep.* 12 (PG 91, 484AC): «Ипостасное соединение есть, согласно Отцам, схождение разносущностных в одну ипостась, при котором каждая из составляющих частей по отношению к другой [части] сохраняет в соединении свое естественное своеобразие подлинным, неизменным и нераздельным».

[55] Ср. *Максим Исповедник.* Opuscula 18 (PG 91, 213A–216A): «Соединение по ипостаси [усматривается] у сущностей, т. е. у души и у тела... Соединение по ипостаси имеется у разносущных», а также Sherwood 1952, p. 30. Схожий список см.: *Леонтий Византийский.* Adversus argumenta Severi (PG 86, 1925C); *Иоанн Дамаскин.* О диалектике LXV, 65–127 [о соединении вообще], LXVI [об ипостасном соединении].

[56] *Максим Исповедник.* Трудность X (1169BC): «все [тела] объемлются (περιεχόμενα) всеми и обращаются [друг в друга] через взаимообмен какими-либо свойствами, присущими каждому из них (περιτρεπόμενα **τῇ ἐπαλλαγῇ τῆς** περὶ ἕκαστον ποιᾶς **ἰδιότητος**)»; Мистагогия, II, 30–37: «мир един и не сразделяется вместе со своими частями; наоборот, путем возведения к своему единству и неделимости, он упраздняет происходящее от природных особенностей природное различие этих частей (τῶν μερῶν τὴν ἐξ ἰδιότητος φυσικῆς διαφοράν... περιγράφων). Ведь они, неслиянно чередуясь (ἀσυγχύτως ἐναλλὰξ ὄντας), являются тождественными самим себе и друг другу, являя, что каждая часть может входить в другую, как целое в целое (ὅλον ὅλῳ). И оба они [чувственное и умопостигаемое] совершают целый мир, как части [совершают] единство: в то же время, они совершаются им, единообразно и целокупно, как части целым».

[57] *Там же.* VII (1084C): «сила... взаимодаяния (τῆς ἀντιδιδομένης)... которая и человека обоживает для Бога... и Бога для человека... вочеловечивает, и делает по прекрасной перестановке (κατὰ τὴν ἀντιστροφήν) человека богом через обожение человека, а Бога человеком через вочеловечение Бога».

Соединение как уподобление

Помимо ипостасных соединений Максим говорит о принципиально другом виде сведения крайностей воедино: о соединении краев через средний термин. При этом средними терминами для всеобщих крайностей выступают собственные части человека: его тело, ощущение, рассуждение и ум. Максим не случайно представляет такого рода соединение как «усваивание» (οἰκείωσις) крайностей друг другу[58]. Это соответствует пониманию механизма соединения, выработанному в философских школах. Например, Прокл указывал, что уподобление (ὁμοίωσις) осуществляется тремя способами: (1) посредством общего подлежащего, (2) посредством более высокой причины, собирающей тех, что находятся под ней, (3) посредством среднего термина, который служит связью двух крайних[59]. В *Трудности* XLI задействованы два последних[60].

Соединение крайних через средний термин

Особый вид соединений представляет собой соединение посредством среднего термина, широко известное в античной философии. У Платона рассуждение о «серединах и краях» можно обнаружить в космологическом контексте[61]. Принцип связывания краев через среднее широко используется у Аристотеля. Применительно к логике десятки раз о двух крайних, соединенных третьим термином (ὅρος μέσος), говорится в *Аналитиках*. Но та же терминология используется и для описания соединений четырех всеобщих элементов[62]. В психологии чувственное ощущение становится тем средним, что связывает ощущающее (орган восприятия) и ощущаемое (объект восприятия), которые предстают здесь противоположностями и «крайностями»[63]. Терминология «краев и середин» успешно применяется Аристотелем и в этике. Добродетель ассоциируется с серединой, тогда как избыток и недостаток – с пороком[64]. Прокл применяет правило связывающих середин почти во всех описанных выше случаях, а также при описании небесных божественных триад[65].

Наработки эллинских философов естественным образом вошли в христианское богословие. Рассуждения о взаимодействии всеобщих элементов

---

[58] В *Трудности* XLI (1312A) говорится о том, что Христос по своему человечеству раз за разом *усваивает* всеобщие края (οἰκειωσάμενος τὸ ἄκρον) частям своей человеческой природы.

[59] *Прокл.* Комм. на Парменида IV, 918, 21–24: «есть три причины (τὰ αἴτια) для того, чтобы уподобиться: та, что внизу, как подлежащее; та, что вверху, как собирающая приводящих к совершенству и приводимых к совершенству (τῶν τελειούντων καὶ τελειουμένων); и та, что посреди этих [двух], как связь крайних».

[60] Хотя Максим не всегда строго разводит соединения по ипостаси («сложения») и соединения через средний термин, см.: *Трудность* XVII (1228CD).

[61] *Платон.* Государство X, 616c; *Тимей* 31b6–c4; 32a7–b8; 33a7–b1; 36d9–e1.

[62] *Аристотель.* О возникновении и уничтожении II, 3, 330b30–331a6 sqq.

[63] Ср. *Он же.* О душе II, 11, 424a1–10. Ср. *Александр Афродисийский.* De anima 59, 8–12; De sensu 27, 1–6.

[64] *Аристотель.* Никомахова этика 1106a 29–32; 1106b27–34; 1107a2–3; 1108b14–15. Ср. *Климент Александрийский.* Педагог II, 1, 16, 4, 4–7.

[65] *Прокл.* Платоновская теология IV, 13, 25 – 14, 6; Комм. на Парменида I, 677, 41 – 678, 2; Первоосновы теологии 147, 3–6. Ср. *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии IX, 2.

через посредство четырех свойств воспроизводит Немесий Эмесский[66]. Он же рассуждает о связывании человеком мира через опосредование краев. У отцов Церкви человек понимается и как посредник между чувственными небом и землей[67], и как связующее звено между божественным и земным[68]. Христос традиционно представлялся Посредником между Богом и человеком[69]. Дионисий Ареопагит изображает Его в роли всеобщего Примирителя, прекращающего вечно бушующую во вселенной вражду всех против всех, и в итоге примиряющего человека с Богом Отцом[70]. Также широкое распространение получил образ Креста, стягивающего к своему средоточию четыре стороны света[71].

В *Трудностях* Максим многократно говорит о связывании краев через середину. Крайности соприкасаются через середину, там, где сходятся их границы, пределы[72]. Когда крайности связываются друг с другом через середины, они не повреждают друг друга[73]. Это означает, что связывание космоса через середины не уничтожает края онтологически.

Опосредования могут быть самыми разными. Например, в триаде бытие, благобытие, приснобытие, первый и третий термины именуются «краями», а средний опосредует их[74]. Душа является «средним» между умом и чувством, или же между Богом и материей[75]. Соответственно, через посредство души Богу усваивается и тело[76]. Механизм опосредования скрыт от человеческого ума. Например, человек не в силах понять механизм смешения стихий в своем теле и может лишь констатировать наличие такой связи.

7. Две парадигмы рассмотрения делений и соединений в «Трудности» XLI

Представление последовательности ипостасных делений и соединений в виде квази-логического древа оппозиций – это основная парадигма их описания в *Трудности* XLI. Предполагается, что (1) снятие оппозиций осуществляется посредством перехода на более высокий уровень, к большей общности и цельности, которые и охватывают в себе оппозиции. Таким образом, точка,

---

[66] *Немесий Эмесский.* О природе человека V, 33–43; V, 47–51 (рус. пер. с. 77).

[67] Ср. *Григорий Богослов.* Слово 38, 11.

[68] *Григорий Нисский.* Об устроении человека I (PG 44, 129, 7–13); XVI (181, 28–41).

[69] *Василий Великий.* Против Евномия IV (PG 29, 692, 30–33, рус. пер. т. 3, с. 162); *Леонтий Византийский.* Contra Nestorianos et Eutychianos I (PG 86/1, 1289A).

[70] *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах XI, 2 (PG 3, 952A; p. 219, 14–19 Suchla). См.: *Там же*, XI, 5 (953B; p. 221, 9–10).

[71] *Василий Великий* (dubia). Толкование на пророка Исаию 11 (Trevisan, p. 250, 14–23; рус. пер. Творения св. Василия Великого. Часть II. Изд. 3-е (М.: 1891, репринт М.: Паломник, 1993), с. 287); *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры IV, 9 [84] (84, 36–39 Kotter).

[72] *Максим Исповедник.* Трудность XVII (1228D): «сочетание (συνάφεια) крайностей друг с другом через среднее (τοῖς ἄκροις διὰ τοῦ μέσου), в котором находится граница каждой из них (κατὰ τὸ ἑκάστου πέρας)».

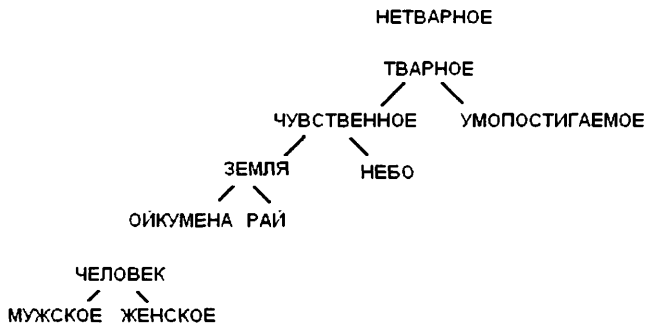
[73] *Там же*, X (1188D): «связанность крайних друг с другом посредством середин без какого-либо повреждения ими друг друга по причине их противоположности».

[74] *Там же*, X (1116B).

[75] *Там же*, X (1193D).

[76] *Там же*, VII (1092B).

в которой оппозиции соединяются, находится не *между* противоположностями, но *выше* них. (2) Вершиной и пределом всех соединений является Бог, а человек есть всего лишь один из элементов древа рассечений, более того, он располагается в самом конце последовательности разветвлений. Будучи таковым, человек по определению не способен соединить в себе мир. Графически это можно представить так:



Однако дважды в эту картину встраиваются фрагменты совершенно другой парадигмы, формулируемой в терминах «краев и середин». Она предполагает, что края, разнесенные по вертикали или горизонтали, связываются через находящуюся между ними середину. Это случается, когда речь заходит о человеке, который является «связкой», «средним термином» для краев мира, опосредуя их в себе[77]. Только в этой парадигме человек, как середина, способен соединить мир.

Рассмотрим, каким образом в *Трудности* XLI сочетаются оба эти подхода. Максим начинает с описания пяти всеобщих делений (1304D7 sqq.), последовательность которых имитирует логическое древо Порфирия. Соответственно, при этом отсутствуют упоминания «середин» и «краев». Однако, когда доходит до пятого деления, объектом которого является человек, на основную тему «делений» накладывается рассуждение, формулируемое в терминах «опосредований», «середин» и «краев» (1305A14–C7). Эта линия рассуждений не становится главной, не замещает основную, представляя собой скорее цепь оговорок, указывающих на возможность противоположно направленного движения: человек разделяется, хотя его предназначение – связывать. Максим говорит, что человек «опосредует края собою» через свои «части»[78] (природа этих частей прояснится только во второй половине главы), он есть «связка» (σύνδεσμος) для всеобщих краев. Связывание всего мира требует последовательности опосредований, при которых

---

[77] Такое видение человека Максим усвоил от своих источников: Немесия Эмесского, Григория Нисского, Григория Богослова, Дионисия Ареопагита.

[78] *Трудность* XLI (1305A): «человек, естественно опосредующий собою все появившиеся при разделениях крайности»; 1305B: «опосредующий своими частями пределы целого мира»; 1305B: «опосредуя собою все крайности, из-за особенности своих частей соотносится со всеми пределами, и от природы явно имея, применительно к серединам всех крайностей, силу соединять...»

человек начинает с «ближайших» к себе (характерно, что так именует чувственные сущности Аристотель) или с «худших» (такими они представляются платоникам)[79]. Начиная с 1305C7 Максим перестает упоминать о «краях» и «серединах», и парадигма «логического древа» надолго остается единственной системой координат.

Тема «середин» и «краев» снова появляется в 1312A5–B2 при описании того, каким образом Христос по своему человечеству связывает края мира. Это рассуждение представляет интерпретационные трудности[80], а потому мы рассмотрим его подробно[81]. Максим говорит о Христе, собирающем всё творение:

> σὺν ἡμῖν καὶ δι' ἡμᾶς
> τὴν ἅπασαν κτίσιν διὰ τῶν μέσων ὡς μερῶν ἰδίων τὰ ἄκρα περιλαβών
> καὶ περὶ ἑαυτὸν ἀλύτως ἀλλήλοις διασφίγξας
> παραδεισον καὶ οἰκουμένην, οὐρανὸν καὶ γῆν, αἰσθητὰ καὶ νοητά,
> ὡς σῶμα καὶ αἴσθησιν καὶ ψυχὴν καθ' ἡμας ἔχων καὶ νοῦν,
> οἷς ὡς μέρεσι
> καθ' ἕκαστον τὸ ἑκάστῳ καθόλου συγγενὲς οἰκειωσάμενος ἄκρον[82]

---

[79] *Там же*, 1305C: «продвигаясь вперед через средние члены, обрести предел восхождению в Боге, в Коем нет разделения»; 1305B: «соединение друг с другом пределов сущего, восходящее от ближайших к дальним и от худших к лучшим».

[80] В 1305A14–C7 векторы развития в двух парадигмах противоположно направлены (в парадигме логического древа – от единства к множественности, в парадигме середин – наоборот), поэтому читатель сразу же замечает переход от одной системы координат к другой. В 1312A5–B2 подобный переход почти незаметен вследствие сонаправленности указанных векторов в обеих парадигмах (от множественности к единству).

[81] Я благодарен А. Г. Дунаеву и Ю. А. Шичалину, чьи замечания помогли мне уяснить синтаксис и смысл этого отрывка. Существенным оказалось интерпретировать περιλαβών... τὴν ἅπασαν κτίσιν... τὰ ἄκρα как *accusativus relationis*: «охвативший всё творение в его краях». В этом мы расходимся с Иоанном Скоттом (*omnem creaturam per medietates ueluti propriarum partium extrema comprehendens* – «охватывая всё творение через середины, словно края собственных частей»), которому следует большинство современных переводчиков. Кроме того, слова οἷς ὡς μέρεσι поняты не инструментально, но как косвенное дополнение к οἰκειωσάμενος, ср. BO XXXVIII, 15-16: οἷς ὡς ἀνδράσιν ὁμιλήσασα, «сожительствуя с ними как с мужьями».

[82] Несколько замечаний относительно перевода этой строки. **(1)** Аористное причастие οἰκειωσάμενος, грамматически медиальное, имеет здесь переходное значение: Христос усваивает частям края (οἰκειωσάμενος τὸ ἄκρον μέρεσι), ср. *Трудность* VI (1068A): «неразумные силы души... через рассуждение... усвоить уму (τῷ νῷ διὰ λόγου οἰκειώσασθαι)». Здесь медиальный аористный инфинитив не отличается по значению от активного, ср. *Там же*, X (1112CD): «И святые... уразумели, каким образом при посредстве души (διὰ μέσης ψυχῆς)... и плоть... усвоить Богу (τὴν σάρκα τῷ Θεῷ οἰκειῶσαι)» [повторено в *Capita theologiae et oeconomiae* V, 72, PG 90, 1377D]. О схожем переходном значении аористного медиального причастия ἐναπομαξάμενος у Григория Нисского см.: *В. В. Петров.* Телесный эйдос как *печать* // «Космос и Душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы)» / Под ред. П. П. Гайденко и В. В. Петрова (М.: Прогресс-Традиция. 2005. С. 620–621). **(2)** Применительно к «всеобщему краю» ср. 1305B: τοῖς καθόλου μεσιτεύων ἄκροις. **(3)** Будучи дативом при συγγενές, слово ἑκάστῳ значит μέρει, «каждой части». **(4)** К «частям» же относится καθ> ἕκαστον, ибо его невозможно связать со «всеобщим» краем: единичное (ἕκαστον) и общее (καθόλου) всегда противопоставляются, что подчеркнуто артиклем, отделяющим καθ> ἕκαστον от ἄκρον.

κατὰ τὸν προαποδοθέντα τρόπον θεοπρεπῶς τὰ πάντα εἰς ἑαυτὸν
ἀνεκεφαλαιώσατο,
μίαν ὑπάρχουσαν τὴν ἅπασαν κτίσιν δείξας,
καθάπερ ἄνθρωπον ἄλλον
τῇ τῶν μερῶν ἑαυτῆς πρὸς ἄλληλα συνόδῳ συμπληρουμένην
καὶ πρὸς ἑαυτὴν νεύουσαν τῇ ὁλότητι τῆς ὑπάρξεως...

вместе с нами и ради нас
Он охватил всё творение в его краях через середины, как свои части,
и нерасторжимо стянул окрест Себя друг с другом
рай и ойкумену, небо и землю, чувственное и умопостигаемое,
как имеющий тело, и чувство, и душу, как у нас, и ум,
которым, как частям,
по отдельности Он усвоил всеобщий край, родственный каждой [части],
вышеописанным способом божественно возглавил в Себе всё,
представил всё творение единым по существованию,
словно иного человека,
исполненным посредством схождения своих частей друг с другом
и обращенным на себя в силу целостности существования...

Христос «стягивает» творение по Своему человечеству. В концептуальном плане это еще раз приводит к наложению парадигмы «краев и середин» на парадигму «логического древа». Как человек Христос конечен и ограничен, Он принадлежит миру, а потому другие природы могут собираться «окрест Него». Он «усваивает» края тварного мира Своим частям, каждая из которых на своем онтологическом уровне выступает как средний термин для соответствующей оппозиции.

Христос охватывает творение «через середины». Что они такое? Фраза о связывании «рая и ойкумены, неба и земли, чувственного и умопостигаемого» сбивает читателя с толку. Во-первых, она заимствована из парадигмы «логического древа», в которой 1) нет места средним терминам; 2) средоточием собираний в которой является не человек, но Бог; и 3) которой отвечает иерархия «земля, чувственное, тварное». Тем не менее означенная фраза инкорпорирована в центр рассуждения, ведущегося в парадигме «середин и краев», центром которой 1) является не Бог, а человек, и которая 2) имеет свою собственную, пока не названную, онтологическую иерархию. Придаточное причины «как имеющий... ум» впервые называет эти средние термины: «тело, чувство, душа, ум», образующие иерархию «середин» (эти элементы уже присутствовали в начале главы XLI (1305AC), именуясь там просто «частями» и «серединами»).

Вторая трудность, связанная со словами: «рай и ойкумену... и умопостигаемое», состоит в том, что в ней названы только три пары оппозиций (связка «мужское и женское» не упомянута), так что численно их трудно сопрячь с четырьмя элементами следующей строки, а ведь грамматически последняя представляет собою придаточное предложение причины[83]. Отсутствие

[83] Не случайно, пытаясь удовлетворительно перевести это место, некоторые переводчики сознательно пропускают один из элементов этой четверки: Э. Лаут отбросил «тело»

пары «мужское и женское», скорее всего, вызвано тем, что эти противоположности не являются «всеобщими краями», локализуясь только в падшем человеке.

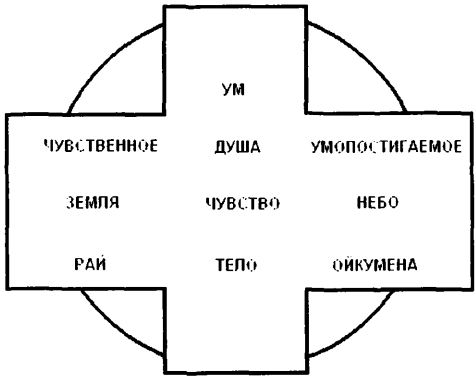
Середины, которыми Христос по своему человечеству связывает всеобщие крайности, суть Его совершенное *тело* (свободное от разделения на мужское и женское, не знающее различия ойкумены и рая), Его *чувство* (связывающее чувственные землю и небо) и Его *разумная душа* (логос), которая созерцает всё тварное в его логосах. Видимо, не случайно четвертая «часть» (ум) стоит в перечне особняком, будучи добавлена после καθ' ἡμᾶς ἔχων. Если в соединении тварного участвуют только Христовы тело, чувство и разумная душа, то ум может быть зарезервирован Максимом для соединения тварного и нетварного, о котором не сказано здесь, в главе XLI, но идет речь в *Вопросоответе* XLVIII[84]. Впрочем, более веская причина упоминания «ума» именно здесь, применительно ко Христу, – полемика с аполлинаристами. Говоря о Боговоплощении, Максим не раз употребляет формулу «плоть, наделенная разумной душой и умом», дабы опровергнуть последователей Аполлинария, учивших, что Слово приняло только плоть и неразумную душу, а Само заняло место разумной души (рассуждения) и ума[85].

Итак, под «серединами», через которые Христос охватывает творение, Максим подразумевает Его человеческие тело, чувство и разумную душу. Они составляют человеческую природу Христа, являясь ее частями; Христос обладает ими в Своем человеческом существовании. Соответственно, и всё собранное посредством этих частей творение предстает как «иной человек», единый по целостности своего бытия. Графически парадигма «краев и середин» может быть представлена следующим образом (круг символизирует божественную природу Христа):

(«since he possesses like us sense and soul and mind»), а Э. Понсойе – «ум» («en tant qu'ayant comme nous un corps, des sens, une âme»).

[84] *BO* XLVIII, 66–78: «Через Христа были осуществлены различные соединения разделенных тварей. Ибо Он соединил человека, таинственно устраняя в духе различие (διαφοράν) мужского и женского и делая логос естества в обоих свободным от страстных особенностей. Соединил Он и землю, изгнав разделенность (ἐξαλλαγήν) чувственного рая и обитаемой земли. Соединил Он еще землю и небо, показав, что единое естество чувственных тяготеет (νεύουσαν) к самому себе. Также соединил Он чувственные и умопостигаемые вещи, явив единое сущее естество всего возникшего, сочетаемое воедино согласно некоему таинственному логосу. Наконец, Он соединил, согласно *превышающему естество логосу и тропосу*, тварное естество с нетварным».

[85] Ср. *Ep.* 15 (PG 91, 553D): «Христос вочеловечился совершенно, то есть стал совершенным человеком, по очевидному присоединению плоти, обладающей мыслящей и рассуждающей (νοερᾶν τε καὶ λογικήν) душой, принявшей в Нем и природу, и ипостась»; *Opuscula* 5 (PG 91, 64C): «ученики нечестивого Аполлинария говорят, что тело Христа не имеет души и ума (τὸ ἄψυχον καὶ ἄνουν τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ)»; *там же* 8 (97BC). В *Opuscula* 15 (PG 169D–172A) Максим цитирует одного из последователей Аполлинария: «Христос был Богом Словом, соединенным с совершенством плоти; [Слово] стало человеком, не примешав к Себе предлагающегося ума, движимого естественным волением в отношении противоположных вещей, но скорее Само стало умом (ἑαυτῷ δὲ μᾶλλον γενόμενος νοῦς), все соделав непреложным божественным волением». Ср. *Larchet.* Introduction // Saint Maxime le Confesseur. Lettres. Introd. par J.-Cl. Larchet. Trad. et notes par E. Ponsoye (Paris: Cerf, 1998), p. 16.



Близкий по идее и лексике текст, отчасти проясняющий разбираемые нами строки, можно видеть в *Трудности* VII (1092BC), где прямо сказано, что все тварные природы собираются *окрест человеческой природы* Христа, входящей в ипостась Богочеловека:

> поскольку человек по благости создан Богом из души и тела, то... душа... заботится о теле, чтобы... и его... усвоить Богу... собою посредствуя вселению Творца [в тело]... Чтобы пришло воедино многое друг от друга отстоящее по природе[86], стягиваясь друг к другу окрест единой природы человека, и чтобы Сам Бог был *всяческая во всем* (1 Кор. 15, 28), всё воспринимая и воипостазируя Себе (παραλαβὼν καὶ ἐνυποστήσας ἑαυτῷ)[87], поскольку ничто из сущего более не будет обладать свободным и непричастным Его присутствия движением...[88]

Другая параллель к *Трудности* XLI обнаруживается в *Письме* XV[89], в котором Максим указывает, что по ипостаси Христос есть Посредник для частей, из которых сложен; что Христос сокращает в Себе расхождение между краями, соделывая мир (εἰρήνη) и через Дух примиряя человеческую природу с Богом и Отцом (PG 91, 556A).

Завершая рассмотрение отрывка 1312A5–B2, заметим, что слова Максима о том, что Христос показал мир единым по существованию, «словно иного человека», – это инверсия образа Григория Богослова:

---

[86] Ср. 1305C: «сводящий в себе воедино то, что по природе удалено друг от друга на большое расстояние».

[87] Слова «воипостазируя Себе», как кажется, означают, что частные логосы существуют в ипостаси Сына Божия, одной из божественных ипостасей.

[88] Ср. также *Ep.* 15 (PG 91, 560–561): «Если, будучи по природе Богом, Слово, не изменившись, сделалось человеком посредством присоединения умно одушевленной плоти, то ясно, что Он [Христос] один из двух [природ], и что через единого Он являет Себя как истинно двойного, и что у обеих [частей] одно и то же общее и особенное, посредством которых Он соделывает применительно к крайностям соединение и различение. Посредством естественного различия собственных частей по сущности в отношении друг друга Он [Христос] соединяется с краями. А посредством их, то есть частей, тождества по ипостаси, Он отличается от краев».

[89] PG 91, 544C–576B; датируется 634–640 гг.

> Слово созидает человека... из невидимой и видимой природы... поставляет *как бы некий второй мир* – великий в малом; на земле *иного ангела*... земного и небесного... видимого и умопостигаемого, середину... одного и того же, кто и дух и плоть... через тяготение к Богу обожествляющегося[90].

8. Пять всеобщих разделений

Теперь можно ответить на поставленные в разделе 3 вопросы о природе описываемых в *Трудности* XLI делений и соединений. Начнем с последних. Подобные соединения для Максима являются ипостасными. Что это означает? В традиционных примерах, приводимых в христологических трактатах (сложение души и тела в ипостаси человека, сложение божественной и человеческой природ в ипостаси Христа), не все компоненты до ипостасного синтеза обладают самостоятельным и действительным существованием. Например, тело и душа не существуют по отдельности, они творятся Богом одновременно; и человеческая природа, воспринятая Богом Словом, не предсуществовала как таковая, никогда не обладала собственным отдельным существованием. Она реальна только как воипостазированная, то есть как получившая действительное бытие в ипостаси другой природы, в ипостаси Слова.

Когда Максим начинает рассматривать всеобщие соединения как ипостасные, он распространяет выработанную в христологии концепцию ипостасного соединения на широкий класс тварных объектов. Это полностью согласуется с таким фундаментальным для его мышления принципом, как взаимодополнительность. Максим признает соединения земли и неба, чувственного и умопостигаемого ипостасными соединениями, более того, он открыто уподобляет их соединению души и тела в человеческой ипостаси[91]. Это означает, что ни одна из составляющих такой пары не существует без другой и не предсуществует другой. Небо не существует без земли и не предшествует ей (и наоборот), умопостигаемое не предшествует чувственному и невозможно в действительности без последнего (и наоборот). Обе эти части составляют и исполняют единый мир, который, в свою очередь, исполняет их как свои части. В ипостасном единстве чувственного и умопостигаемого, образующих единый мир, упраздняется само различие природ, которые, не утрачивая своих особенностей, обмениваются свойствами и замещают друг друга в совершенной перихорезе[92].

Такое ипостасное единство имеет своим основанием надприродное начало. Бог, как содержительная причина всяческих, удерживает около себя вещи, по природе отстоящие друг от друга, заставляя их тяготеть друг к другу в силу *единой связи каждой из них с Ним*, как с Началом. Эта единая связь с Первоначалом перекрывает все частные связи, заслоняет своим

---

[90] *Григорий Богослов.* Слово 38, 11 (PG 36, 321, 45 – 324, 13, рус. пер. 527). Помимо ἄνθρωπον ἄλλον Максима, соответствующего τινα κόσμον δεύτερον и ἄγγελον ἄλλον у Григория, ср. πρὸς ἑαυτὴν νεύουσαν Максима и τῇ πρὸς Θεὸν νεύσει Григория.

[91] *Мистагогия* VII, 7–20.

[92] *Там же.* II, 30–37 (см. *выше* прим. 56).

свечением их существование[93]. И как в Слове Божием воипостазирована воспринятая Им человеческая природа, так в том же Слове воипостазирован весь мир.

Перейдем далее к рассмотрению всеобщих разделений. Строго говоря, мы вообще не можем говорить об ипостасных *разделениях*, ибо внутри себя ипостасное нераздельно по определению. Таким образом, речь может идти лишь о *различии* природ внутри некоей ипостаси. Когда Максим пишет об отделенности тварного от нетварного, о разделении на умопостигаемую и чувственную природы, на природу неба и земли, – речь идет, с одной стороны, о естественном различии (διαφορά) самих природ, которое имеет онтологический характер и не отменяется, подобно тому как всегда сохраняют свою идентичность и сами эти природы. Другое дело, что вдобавок к своему естественному различию те же самые природы могут быть разобщены *для человека* в силу особенностей его собственного существования (отпадения от Бога, предпочтения чувственного умному). *Разделения* существуют воистину лишь «в сознании» (ἐν τῇ διανοίᾳ, κατ᾽ ἐπίνοιαν). Тогда «различие» природ превращается в разделение *внутри человека*. В то время как «различия» объективно существуют и нейтральны в этическом плане, находясь вне категорий «хорошо» / «плохо», «разделения» чаще всего воспринимаются Максимом как негативные[94] и требуют устранения через последовательность соединений. И различия, и разделения должны быть перекрыты для человека на уровне тропоса его существования, когда он перестанет их ощущать.

Первое разделение

Факт отделенности твари от Бога по сущности (по природе) – очевиден, и об этом Максиму не было нужды специально упоминать. Говоря о первом делении, Исповедник подразумевает иное: тварь обособлена от Творца по тропосу своего существования[95], она обособлена *неведением*:

> Бог по своей благости сотворил светлое мироустройство всего сущего, хотя из этого не сделалось очевидным, Кто Он и Каков[96], а потому неведение, отличающее тварь от Бога, [святые] считают разделением. Поэтому они оставили неизреченным это деление, естественно разделяющее упомянутое друг от друга и никогда не принимающее соединения в одну сущность, как не способное принять единого и тождественного логоса (1304D11–1305A8).

Неведение тварью Бога по Его сущности – того Кто Он и Каков (τινὰ καὶ ὁποῖον) – является «естественным», таким его именует и сам Максим. В этом

---

[93] *Там же*. I, 4–25; VII, 20–25.

[94] Максим не всегда терминологически строго разграничивает *различие* (διαφορά) и *разделение* (διαίρεσις).

[95] О такого рода не онтологической, но экзистенциальной пропасти см.: *Трудность* X (1172A): «разумом перешли пропасть (χάσμα) между Богом и человеками, добровольно удалившись от связи с миром и плотью. Ибо поистине ужасной и великой пропастью между Богом и человеками является любовь и расположение к телу и миру сему».

[96] Из благоустройства и соразмерности творения можно умозаключить только о наличии Творца (но невозможно установить, Каков этот Творец), ср. *Трудность* X (1176BC).

смысле подобное неведение неукоризненно и соответствует скорее природному «различию», чем экзистенциальному «разделению». Однако эта непостижимость Бога относится к здешнему, дискурсивному ведению, которое Максим именует «относительным». Существует и иной – «сверхъестественный» – вид знания, действительный и *переживаемый* в личном опыте. Это – благодатное ведение, обретение которого совпадает с достижением обожения. По сравнению с такого рода знанием-на-опыте теперешнее ведение предстает ущербным, и «различие» между тварным и нетварным, которое с ним связано, представляется *разделением*. Важно, что опытное, действительное знание – сверхприродно и, как таковое, недостижимо естественным образом ни до грехопадения, ни тем более после него.

Последующие разделения

Вслед за первым разделением Максим перечисляет остальные:

> Вторым делением [святые называют] то, которым вся совокупная природа, получающая от Бога бытие посредством творения, разделяется на умопостигаемое и чувственное. Третьим – то, которым чувственная природа разделяется на небо и землю, а четвертым – то, каким земля разделяется на рай и обитаемые [регионы]. И пятым – то, которым разделяется на мужское и женское человек, вслед за всеми посредством возникновения благообразно привнесенный в сущие, [чтобы сделаться] некоей всеглавнейшей кузницей всяческих и чтобы естественным образом опосредовать собою все [появившиеся] при всех разделениях крайности (1305A8–B2).

Как видно, второе и третье разделения тоже суть в первую очередь *естественные онтологические различия*; делениями они видятся в перспективе божественного единения, а также с точки зрения обычного противопоставления умного и чувственного[97]. А вот четвертое и пятое деления возникли вследствие грехопадения и являются разделениями со всех точек зрения.

У Боговоплощения есть метафизическое и «гносеологическое» измерения:

> Через Христа, или таинство по Христу, все века и то, что в этих веках, приняли во Христе и начало, и конец своего бытия. Ведь еще до веков было предзамыслено соединение предела и беспредельности... Творца и твари, покоя и движения – то соединение, которое сделалось явленным во Христе в конце времен... чтобы те, что по природе движутся, остановились бы – полностью выйдя из движения по отношению к самим себе и друг к другу – окрест Того, что по Своей сущности полностью неподвижно, и чтобы они на опыте восприняли действительное ведение Того, в Ком они удостоились остановиться, – ведение неизменное и самотождественное, предоставляющее им наслаждение Познаваемым[98].

---

[97] Ср. важное для понимания *Трудности* XLI место из Григория Богослова – *Слово* 38, 11 (PG 36, 321C–324A, рус. пер. с. 527).

[98] *BO* LX, 49–62.

Речь идет о том самом *действительном ведении*, которое сопровождает обожение. Христос осуществляет соединение разорванных человека и мира. Сначала человек восстанавливается до состояния, предшествующего грехопадению (первое и второе соединения), затем он становится тождествен ангелам (третье и четвертое соединения) и, наконец, в пятом соединении достигает тождества с Богом по уподоблению и благодати (по тропосу существования). Являясь по своему человечеству Посредником и Примирителем всего тварного, Христос соединяет разорванный космос, устраняя вражду всех со всеми и примиряя человека с Богом Отцом.

Сокращения и использованная литература

Источники в русском переводе цитируются по указанным ниже изданиям (в ряде случаев цитаты даны в нашей редакции, что специально не оговаривается). Переводы цитат из сочинений, отсутствующих в приведенном ниже списке, принадлежат нам. Для сочинений, имеющихся в текстовой базе данных *Thesaurus Linguae Graecae* (*disc E*), номера строк даются по изданиям, представленным на диске.

PG – Patrologiae cursus completus. Series Graeca
SC – Sources chrétiennes
CCCM – Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis
CCSG – Corpus Christianorum Series Graeca
АО – Альфа и Омега.
БС – Богословский сборник (вып. I–XII. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт; вып. XIII. М.: Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет).
БТ – Богословские труды (М.: Издательский Совет РПЦ).
ВО – Вопрососответы к Фалассию (см. *ниже*).
ИФЕ – Историко-философский ежегодник 2003 (М.: Наука, 2004).

О трудностях (= *Трудности*) – Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ Περὶ διαφόρων ἀποριῶν τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θωμᾶν ἡγιασμένον (PG 91, 1032A–1417C).

Ambigua – Saint Maxime le Confesseur. *Ambigua*. Introduction par Jean-Claude Larchet. Avant-propos, traduction et notes par Emmanuel Ponsoye. Commentaires par le Père Dumitru Staniloae (P.-Suresnes: Les Éditions de l'Ancre, 1994) (полный французский перевод *Трудностей* к Фоме и к Иоанну).

Ambigua ad Iohannem – Maximi Confessoris *Ambigua ad Iohannem* iuxta Iohannis Scotti Eriugenae latinam interpretationem. Ed. Eduardus Jeauneau, CCGS 18 (Turnhout: Brepols, Leuven: University Press, 1988) (латинский перевод *Трудностей к Иоанну*, выполненный Эриугеной). Русский перевод Эриугенова перевода *Трудности* XLI см.: Иоанн Скотт, *Перифюсеон* II, 529D–541C, пер. В. В. Петрова, *ИФЕ*, с. 97–110.

Ep. – Maximi Confessoris Epistulae XLV. Ed. F. Combefis (PG 91, 364–649). Франц. пер. см.: Saint Maxime le Confesseur. *Lettres*. Introd. par Jean-Claude Larchet. Trad. et notes par Emmanuel Ponsoye (Les Éditions du Cerf, 1998).

Opuscula – Maximi Confessoris Opuscula theologica et polemica. Ed. F. Combefis (PG 91, 9–280). Франц. пер. см.: Saint Maxime le Confesseur. *Opuscules théologiques*

et polémiques. Introd. par Jean-Claude Larchet. Trad. et notes par Emmanuel Ponsoye (Les Éditions du Cerf, 1998).

Quaestiones et dubia – Maximi Confessoris *Quaestiones et dubia*, ed. José H. Declerck, CCSG 10 (Turnhout: Brepols, Leuven: University Press, 1982).

Переводы *Трудности* XLI

862–864, латинский: пер. Иоанна Скотта (Эриугены), см.: *Ambigua ad Iohannem*, 179–187.

1992, новогреческий: Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ Περὶ διαφόρων ἀποριῶν τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θωμᾶν ἠγιασμένον (Α΄–Ε΄, Α΄–ΡΔ΄). Εἰσαγωγή, μετάφραση, σχόλια ἀπὸ τὸν Ἰγνάτιον Σακαλὲς. Φιλοκαλία τῶν νηπτικῶν καὶ ἀσκητικῶν 14Δ. (Θεσσαλονίκη, 1992), 424–439.

1994, французский: см.: *Ambigua*, пер. и примеч. E. Ponsoye: 292–299; комм. D. Staniloae: 487–493.

1996, английский: в кн. *Andrew Louth*. Maximus the Confessor. London, New York: Routledge, 1996. 155–162; и комментарий: 212–213; 74–77.

2003, итальянский: Massimo il Confessore, *Ambigua: problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Claudio Moreschini (Milano: Bompiani, 2003), 454–464; комментарии: 157–161; 697–700.

Русские переводы:

2003, *Преподобный Максим Исповедник*. О различных трудных местах (апориях). 103-я апория: «Природы обновляются и Бог становится человеком» / Пер. А. Р. Фокина // БС XI (2003). С. 128–136 (фрагмент 1304D–1313B).

2004, *Преподобный Максим Исповедник*. К Иоанну о различных трудных местах (апориях) у свв. Дионисия и Григория. Апория XXXVII: «Природы обновляются и Бог становится человеком» / Пер. С. В. Месяц // ИФЕ. 2004. С. 122–127 (фрагмент 1304D–1312B); а также в настоящем сборнике (фрагмент 1304D–1313B).

Прочие *Трудности* в русских переводах

О трудностях I–V (= *О трудностях к Фоме*), PG 91, 1032A–1060D, пер. с греч. архимандрита Нектария (Р. В. Яшунского), http://www.romanitas.ru/Actual/AmbiguaKFome.htm.

О трудностях VI–XXXVI (= *О трудностях к Иоанну* I–XXXI [= I–XXXII по Эриугене; = 1–98 по Сакалису]), PG 91, 1061A–1289D, пер. с греч. архимандрита Нектария (Р. В. Яшунского), http://www.romanitas.ru/Actual/ Ioann4.mht.

О трудностях X (фрагменты PG 91, 1124D–1125C; 1149C–1153C; 1176B – 1181A), пер. И. В. Пролыгиной, *АО* 2/40 (2004), с. 86–93.

О трудностях X (фрагменты PG 91, 1133A–1137C; 1168AD); XXIII (1256C – 1257C); LXV (1389C–1392D), пер. А. Р. Фокина, *БС* XIII (2005), с. 151–162.

О трудностях XXXIII–XXXVII, XXXIX (PG 91, 1285–1297B, 1301BC), пер. И. В. Пролыгиной, *АО* 4/38 (2003), с. 38–46.

Вопросоответы к Фалассию

Вопросы I–LV, пер. и коммент. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова, в кн.: *Творения преподобного Максима Исповедника. Книга II: Вопросоответы к Фалассию* (М.: Мартис, 1993).

Вопросы LVI–LVIII, *АО* 3/14 (1997), с. 30–62; LIX, *АО* 1/19 (1999), с. 48–71; LX, *АО* 1/23 (2000), с. 40–50; LXI, *БТ* 38 (2003), с. 74–86, пер. и примеч. А. И. Сидорова.

Прочие источники

Григорий Богослов. Слова I–XLV // Собрание творений в двух томах. Т. 1 (репринт: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994).

Григорий Богослов. Послание 3, К Кледонию // Там же. Т. 2. С. 8–15.

Григорий Нисский. Об устроении человека. 1) Пер. Московской Духовной Академии // Творения св. Григория Нисского. М.: Типография В. Готье, 1861. С. 17–222 (Творения св. Отцов в русском переводе. Т. 37); 2) Пер. В. М. Лурье // *Григорий Нисский.* Об устроении человека. СПб.: AXIOMA, 1995.

Григорий Нисский. О душе и воскресении, диалог с сестрой Макриной // Восточные отцы и учители церкви IV века. Антология II / Под ред. иеромонаха Илариона (Алферова). Долгопрудный: Изд-во МФТИ, 1999. С. 200–256.

Григорий Нисский. Опровержение Евномия. М.: Типография В. Готье, 1863–1864 // Творения св. Отцов в русском переводе. Т. 41, 43 [репринт – Краснодар: Глагол, 2003].

Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии / Изд. подг. Г. М. Прохоровым. СПб.: Глаголъ, 1994.

Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии / Пер. М. Г. Ермаковой. СПб., 1997.

Немесий Эмесский. О природе человека / Пер. Ф. С. Владимирского. Почаев, 1904; репринт: 1996.

Ориген. О началах. 1899; переиздано: СПб.: Амфора, 2000.

Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета / Вступ. статья Е. Д. Матусовой, пер. и коммент. А. В. Вдовиченко, М. Г. и В. Е. Витковских и др. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000.

Книги и статьи

Larchet Jean-Claude. La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur (Paris: CERF, 1996).

Sherwood 1952 – *Sherwood Polycarp.* An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor // Studia Anselmiana 30. Roma, 1952.

Sherwood 1955 – *Sherwood Polycarp.* The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism // Studia Anselmiana 36. Roma, 1955.

Thunberg 1985 – *Thunberg Lars.* Man and the Cosmos. The Vision of St. Maximus the Confessor / With a Foreword by A. M. Allchin. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, 1985.

Дунаев А. Г. Максим Исповедник // *Исихазм. Аннотированная библиография* / Под общ. ред. С. С. Хоружего. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. С. 242–256 (избранная библиография изданий, переводов и исследований по Максиму Исповеднику).

Епископ Афанасий (Евтич)

Пролегомены к исихастской гносеологии[1]

«Не знание – свет, но свет – знание».
(Ἡ γνῶσις οὐκέστὶ τὸ φῶς,
ἀλλὰ τὸ φῶς ἡ γνῶσις ὑπάρχει)
Святой Симеон Новый Богослов
(«Катехизис», 28)

Несколько слов об исихазме вообще

В узком смысле исихазмом называется религиозно-духовное и богословско-философское течение на православном Востоке в XIV веке, особенно на Святой Горе и на Балканах, следовательно и в Сербии того же периода. Однако в это понятие может и должно входить намного больше составных элементов из ранней восточно-христианской традиции, поэтому необходимо хотя бы в общих чертах рассмотреть эти элементы.

«Исихазм» прежде всего означает подвижнический образ христианской жизни, посвященной в основном *молитвенному безмолвию*, то есть уединению и молитвенному покою, сопровождающемуся чаще всего, хотя и не всегда, анахоретской (отшельнической) монашеской жизнью в пустыне или в безлюдной местности.

Само же слово «исихиа» (ἡσυχία, славянский перевод: *молчание*) означает: тишина, спокойствие, мир; но в православной духовной и особенно монашеской жизни оно в первую очередь означало внутреннее молитвенное безмолвие, «умное делание» сокровенного сердца человека (см.: 1 Пет. 3, 4). «Практика исихии» определяет образ жизни человека – христианина, подвижника, монаха – который посредством умно-сердечной молитвы достигает и переживает живое общение с Богом и который в благодатном опыте этого единения с Богом в Церкви переживает свое личное «обожение» как начало преображения и других людей, и всего мира[2].

---

[1] «Философске студие». № 16. 1984. Перевод сделан по книге: *Епископ Афанасий (Евтич)*. Философия и богословие. 2-е доп. изд. Требинье: Монастырь Тврдош, 2004. С. 29-95.

[2] См.: *Мейендорф И.* О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV веке // Академия наук СССР. Труды Отдела древнерусской литературы. 29. Ленинград, 1974. С. 292; см. и другие работы этого автора об исихазме: Introduction a l'etude de Gregoire Palamas. Paris, 1959; Святой Григорий Палама

Как духовное направление и религиозно-философское течение, исихазм имел своеобразных предшественников в иудейско-библейской апокалиптике и в греческой религиозной философии среднего и нового платонизма. Однако сам исихазм как особое жизнеустройство и мировоззрение возник и развивался уже в христианстве и в основном на Востоке. Конкретные истоки исихастского образа жизни и мышления мы обнаруживаем уже в раннехристианском монашестве – египетском, сирийско-палестинском и синайском. Затем исихазм распространился повсюду на православном Востоке, охватив Малую Азию и Константинополь и дойдя до Святой Горы и Балкан, где достиг вершины своего развития в XIV веке. Затем (при Лазаревиче) это духовное течение, которое оказывало влияние на все области православной народной жизни и культуры, распространяется за границы Сербии на северо-восток и достигает Румынии, Молдавии и Южной России, чтобы в XVIII веке (при Паисии Величковском) опять вернуться на Святую Гору (известное святогорское движение колливадов), а в XIX и начале XX века пережить новый расцвет в русском старчестве (Серафим Саровский, Оптина пустынь, Иоанн Кронштадтский). В наши дни это исключительно православное подвижническо-духовное движение вновь на подъеме на горе Афон, а теоретически оно все более углубленно исследуется и развивается в трудах православных неопатристических богословов.

Для более полного представления об исихазме необходимо подчеркнуть, что не только монахи-пустынники практиковали исихастскую жизнь в самосозерцании и умно-сердечной молитве, но той же по своему содержанию духовной жизнью жили и великие Отцы Церкви на Востоке, даже те, которые занимали епископские кафедры в городах, например великие Каппадокийцы IV века: Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский. Именно у них «практический» исихазм нашел свое «теоретическое», то есть философско-богословское обоснование и детализацию и благодаря им превратился в аутентичное выражение новозаветной христианской православной философии и богословия, стал образом и «стилем» духовной жизни, «менталитетом» христианского мышления, не только способом и средством созерцания мира и бытия человека, но и *богообщения и познания вообще.* Именно эти великие Отцы Церкви, будучи в постоянном творческом диалоге с иудаизмом, с одной стороны, и с эллинской религиозно-философской традицией – с другой, разработали исихастскую гносеологию, о которой пойдет речь в нашем эссе.

В том же ключе необходимо сказать, что основной представитель и защитник исихазма в XIV веке, святой Григорий Палама, сначала святогорский подвижник, а затем архиепископ Солунский, был лишь верным, но и

и православная мистика / Пер. с англ. на серб. И. Олбина. Белград, 1983; Византийское богословие / Пер. с англ. на серб. И. Олбина. Крагуевац, 1985; см. также об исихазме: *Losky V.* La Theologie mystique de l'Englise d'Orient. Paris, 1944; *Острогорский Г.* Святогорские исихасты и их противники // Собрание сочинений. 5. Белград, 1970. С. 203–223 (впервые работа напечатана на русском языке в 1931 году); *А. Е. Тахиаос.* Исихастско-молитвенное движение в 14 веке // «Теолошки погледи». Белград, 1975. № 3. С. 161–174; *Радович А.* Тайна Святой Троицы по святому Григорию Паламе (на греческом). Фессалоники, 1973; *Радович А.* Исихазм как постижение внутреннего мира // «Теолошки погледи». 1976. № 3. С. 145–152; Основы православного воспитания. Врначка Баня: Братство святого Симеона Мироточивого, 1993. С. 211–220.

творчески активным последователем и учеником великих церковных Отцов православного Востока, – как в исихастском образе жизни и подвига, так и в исихастском способе богословско-философского мышления. С особым вниманием Палама и балканские исихасты XIV века исследовали труды великих восточных Отцов периода с IV по VIII век – от Каппадокийцев, Ареопагита и Иоанна Лествичника до Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина. После этого периода исихастский образ жизни и мышления пережил новый взлет со святым Симеоном Новым Богословом (X–XI века), тот же подъем (возрождение) продолжился благодаря Никифору Исихасту (XIII век) и Григорию Синаиту (XIII–XIV века), а затем Григорию Паламе и другим святогорским и балканским исихастам. Все упомянутые подвижники и мыслители на православном Востоке и в Византии (каждый по-своему) представляли синтез «практики» и «теории» раннехристианской жизни и мышления.

Таким образом, исихазм на православном Востоке стал основным духовно-практическим и философско-богословским «методом» или, точнее, способом христианского созерцания, познания и переживания Бога, мира и человека. Четырнадцатый век на Святой Горе и на Балканах, а следовательно и в Сербии, стал временем нового расцвета классической святоотеческой мысли и практики, духовным ренессансом этого движения и его подъемом, устремленным к синтезу божеского и человеческого в противовес современным ему западным тенденциям отчуждения мира и человека от Бога, то есть секуляризации. Исихазм в Византии и в средневековой Сербии ни в коем случае нельзя считать «негуманистичным». Напротив, он не только не отрицал мир, человека, идеологию, философию и культуру (отсюда его очевидное влияние на все области искусства в византийско-славянском мире), но и определенным образом утверждал их, открыв живительный источник для аутентичного подхода к ним в контексте *богочеловеческого* («теогуманистического», как сказал бы в наши дни Иустин Попович) *единения* с Богом, явленного нам во Христе и доступного в Церкви. В сравнении с современной ему западной схоластикой исихазм в XIV веке продемонстрировал очевидный факт, что православная Византия и от нее крещенные и освященные славяне жили и развивались в несколько ином, самостоятельном духовном направлении, чем современный им христианский Запад, – как в духовной жизни, так и в богословии и философии.

Односторонним и неверным является утверждение некоторых (в большинстве своем западных) исследователей, что исихазм представлял собой восточный «платонизм» в отличие от господствующего тогда на Западе «аристотелизма» (к примеру, Иоанн Дамаскин в VIII веке или Григорий Палама в XIV веке по философской методике и используемой терминологии были, скорее, «аристотеликами», чем «платониками»). Исихазм, по сути своей, был непосредственным продолжением раннехристианского идейного и духовного синтеза, потому что восточные Отцы, противодействуя иудейской и эллинской идеологии, довольно рано создали собственную, независимую христианскую новозаветную философию, основанную прежде всего на истине, на *факте* Божественного Откровения во Христе, или, что то же самое, на живом церковном опыте литургическо-подвижнической жизни в Духе Святом. Именно такая независимая позиция предоставляла исихастской мысли возможность свободно, эклектично, но и критически пользоваться

общечеловеческим, в основном иудейским и эллинским религиозно-философским наследием, не отбрасывая его a priori и даже неизбежно испытывая его влияние.

Чтобы слишком долго не останавливаться на введении в тему, мы здесь лишь упомянем некоторые из ключевых тем исихазма, связанных с рассматриваемой нами проблемой исихастской гносеологии. Уже отмечалось, особенно в русской религиозной философии конца XIX – начала нашего века*, что исихастская мысль по своему характеру «антиномична», однако это не означает ее «самопротиворечивости». «Антиномичность» в данном случае означает лишь то, что ее не удается свести ни к одной из известных философских «систем» мышления, идей или понятий. «Антиномичность» исихазма нельзя также понимать в том смысле, что человеческое мышление в исихазме недооценивается или вообще не принимается во внимание, это лишь означает, что для исихаста благодатный христианский опыт не сводится к ограниченным и ограничивающим рациональным и интеллектуальным человеческим категориям. Если использовать патристическую терминологию, то «антиномичность» исихастской мысли означает, что по этой самобытной философско-богословской «методике» в равной мере используются и в силу необходимости сочетаются *апофатический и катафатический* образы мышления и выражения богословской гносеологии[3]. Этим, повторяем еще раз, человеческая мысль не отрицается, не принижается, а, напротив, духовно расширяется и обновляется, благодатно преображаясь и дополняясь умом Господним (см. 1 Кор. 2, 16), а также открываясь для новой гносеологической реальности – для *любви*, которая превосходит всякое разумение (см. Еф. 3, 19).

Таково же в основном было и отношение исихазма к человеческой природе, полностью к которой человека, как богоподобное существо, в исихастском понимании никоим образом нельзя свести (отсюда для исихазма неприемлем тезис «сущность прежде существования». Человеческая природа рассматривается и испытывается в исихазме как Богом *сотворенная* (а не «божественная» сама по себе), что ее нисколько не принижает, но, напротив, свидетельствует о ее *открытости* и динамичности, об одаренности богоподобным потенциалом, благодаря которому она способна охватить в себе, осознать и проявить Божественный замысел о мире и человеке. Другими словами, природа человека в исихазме воспринимается как *свободная* и открытая для того, чтобы в *любви* вступать в живое и *личное общение* с Богом Живым и Истинным.

Благодаря этому исихастская антропология не антропоцентрична и не теоцентрична, но *христоцентрична* (богочеловекоцентрична), и реальная возможность человеческой природы – *открытость для общения и единения с Богом* – определяет, по учению исихастов, ее аутентичный «образ бытия», как говорили великие Каппадокийцы и Максим Исповедник. Человеческая

---

* Речь идет о начале XX века. – *Прим. ред.*

[3] См.: *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах // PG 3, 585–984; «О мистическом богословии». Гл. 3 // PG 3, 1032–1040 (у нас переведено в журнале «Луч», 12, 1986, Никшич, 1991); *Григорий Палама.* Главы физические, богословские, этические и практические. Гл. 121 и 123 // PG 150, 1205–1208 (в русском пер.: «Богословские труды». Сб. 38–39. М., 2003–2004).

природа, или, точнее, человек как *персональная экзистенция* наиболее полно, аутентично и наилучшим образом проявляется в общении, в любви и свободе с Богом, Который по сути Своей и есть Любовь и Свобода. Эту любовь и свободу, по учению исихастов, в мире и истории показал и подтвердил Богочеловек Христос, а людям они реально даруются в Церкви Духом Святым, Жизнеподателем и Утешителем.

Итак, общение с Богом для исихастов не только «интеллектуально» и «рационально», ибо человек намного больше, чем всего лишь «рациональная экзистенция», он – *богоподобная личность* и сущность его в той психофизической и духовной основе, которая на библейском языке называется «сердцем». А в сердце сосредоточены и логос, и ум, и воля, и свобода, и любовь, и благодать, и другие способности, возможности и дарования боголикого существа человеческого. Это опять же не значит, что исихазм всего лишь некая «мистика сердца», субъективная и индивидуальная, потому что именно исихастский опыт свидетельствует о *коммуникативном*, «общительном» (по выражению Василия Великого), *экклезиальном* характере и человеческого существа, и его аутентичной психофизической и духовной жизни и мышления. Отсюда в рамках исихастского учения можно с уверенностью говорить о «соборной жизни» и «соборном мышлении», что опять же не означает отрицания «личности» и своеобразия жизни и интеллекта каждого человека, но лишь подчеркивает одновременно *и личный, и коммуникативный* характер и содержание человеческого бытия. Короче говоря, человек в исихазме воспринимается как *«личность в Церкви»*, чьи сущность и жизнь сотворены по образу и подобию Бога, Который есть *Святая Троица* (а это значит, что в исихазме и Сам Бог воспринимается прежде всего как *личная и коммуникативная Экзистенция*, как *«Трипостасный=Триединый Бог»*).

Исихастская гносеология основывается на истине Божественного Откровения об *апофатичности и катафатичности* самой Тайны Бога Живого, которая в патристическом учении от великих Каппадокийцев и до Григория Паламы нашла выражение в богословском свидетельстве об одновременно *недоступности (непознаваемости)* Бога по Его сущности и о Его реальной *доступности* по энергиям и сущностным личным проявлениям и деяниям в мире и истории. Это значит, что человеческому уму Бытие Божие по Своей природе «потусторонне» (ἐπέκεινα), недоступно, трансцендентно, но в то же время через Свое явление, присутствие, деяние Бог общается с нами (во Христе и Духе Святом), Он нам «посюсторонен», ибо это библейский *Еммануил (=С нами Бог)*, Бог имманентный, сущий и животворящий, Бог человеколюбивый. Активное явление Божие, то есть Его вечные нетварные *энергии*, по учению исихастов, не только *личное* творение Божие, но и сама Его *природа*, поэтому общение с Богом и достигаемое через богообщение богопознание имеют для человека реальное и спасительное значение, аффирмативное* в *гносеологическом* смысле. Мы попытаемся в этом эссе, хотя бы в общих чертах, рассмотреть отдельные элементы православной исихастской гносеологии.

---

* Аффирмативное – утвердительное (суждение), от *лат.* affirmo – утверждаю. – *Прим. ред.*

Три рода христианской философии

Наше несомненно лишь предварительное эссе о предпосылках исихастской гносеологии, которая в средние века была принята и в Сербии, мы начнем с общего, на первый взгляд, места из Максима Исповедника, одного из самых выдающихся православных богословов и философов византийского периода (VII век). Это 47-я глава из четвертой сотницы (=стослова, центурии) его сочинения «О любви» (περὶ ἀγάπης, а не περὶ ἔρωτος, как у Платона) – значительного христианского труда[4] исключительно монашеско-исихастской направленности. В этом отрывке сказано следующее:

«Христианин философствует по трем темам: по заповедям (Божиим), по догматам и по вере. Ибо *заповеди* Божии (то есть их практическое применение в жизни, сама жизнь по заповедям. – *Прим. Е. А.*) освобождают ум от страсти, *догматы* же (то есть догматические истины, доступные сознанию – *Е. А.*) подводят разум человеческий к познанию реальных существ и объектов, а *вера* подводит его к созерцанию (θεωρίαν=видению) Святой Троицы»[5].

Приведенное «общее место» лишь в общих чертах очерчивает реальные рамки христианской православной философии, которая, как это следует из текста, является трехсторонней, или трехсоставной. Иначе говоря, она прежде всего *практична* и активна, так как основана на жизни и деяниях христианина по заповедям, или, точнее, она существует в заповедях Божиих. Каково же *деяние (=практика)* – рассмотрим в дальнейшем. С другой стороны, эта философия имеет, как мы бы сегодня сказали, *теоретическую* направленность; святой Максим называет ее иначе «физической теорией» или «гностической философией», потому что посредством этой философии христианин приходит к *познанию* всего сущего, всех существ и творений в мире. Хотя это знание истинно (святой Максим называет его «догматическим» – в позитивном значении реальной доступности и *данности* для гносеологического опыта), все же оно еще не подлинная *теория*, то есть истинное созерцание конечной Реальности. Это последнее относится уже к третьей и высшей ступени христианской философии, философии *богословской*, которая, по сути своей, уже сама есть *богословие*, как видение, или созерцание Бога Святой Троицы. (Кстати, напомним, что выражение θεωρίαν = «созерцание» не следовало бы поверхностно переводить как «контемплация» = contemplation, прежде всего потому, что за этими выражениями стоят различные духовный опыт и практика на христианском Востоке и Западе).

Ту же мысль Максим Исповедник повторил и в своих известных «Гностических главах»[6]. В этой книге великий византийский мыслитель находит для трехуровневой христианской философии в определенной степени предшественников в античном, дохристианском мире. Так, он считает, что

---

[4] Эта книга в Сербии переведена в XIV веке (если не раньше). Она включена (вместе с другими исихастскими текстами) в рукопись № 104 от 1370 года, которая хранится в монастыре Печской Патриархии (к счастью, рукопись уцелела после пожара, устроенного недавно албанцами). Современный сербский перевод: *Епископ Артемий*. 400 глав о любви. Призрен, 1992.

[5] PG 90, 1057; новое, улучшенное издание в Афинах в 1958 году и в Риме в 1963 году.

[6] Точное название этого сочинения: «Главы о богословии и телесном домостроительстве (=воплощении) Сына Божия (цитируется по: «Сотницы». 2. Гл. 96 // PG 90, 1172).

«практическая философия» отчасти заимствована у римлян (вероятно, имеются в виду латинские стоики), корни «физической теории», или «физической философии» (то есть интеллектуально-теоретической философии), он обнаруживает прежде всего у греков, в то время как «богословская философия», по его мнению, обязана исключительно еврейскому народу. Эту последнюю Максим более точно называет «*богословской мистагогией*» (τὴν θεολογικὴν μυσταγωγίαν), выражением чисто христианским, исихастски-литургическим.

Исследователи истории философии в приведенной Максимом Исповедником классификации христианской философии на три раздела или три уровня сразу найдут сходство с трехсоставной классификацией в аристотелевой или стоической, то есть в греко-римской философии. (Так, например, следуя Аристотелю, и Сенека разделял философию на «моральную, натуральную и рациональную», а Плутарх – на «физическую, этическую и логическую», и оба были стоиками). Но это разделение Максимом христианской философии на три части совсем не обязательно исходит из греко-римской традиции. Исследователи иудейско-библейской традиции в такой классификации находят следы и ветхозаветного наследия. Ибо и книги Священного Писания Ветхого Завета, то есть учение ветхозаветного Божественного Откровения, также разделены на три части: на закон, пророков и мудрость, что соответствует и трехчастному содержанию Откровения Божия, и степеням духовной жизни в иудейской традиции.

Кстати, напомним, что мысль о трехчастности христианской философии, обосновывая ее одновременно и библейско-иудейской, и греко-римской традицией, развивали еще до Максима Исповедника христианские философы и богословы известной Александрийской школы (Климент и Ориген, II–III века; Евагрий, IV век), а независимо от них и другие богословы и философы христианского Востока, такие, как великие Каппадокийские Отцы (IV век), затем Диадох Фотикский (V век) и далее вплоть до исихастских богословов (X–XI века) и Григория Паламы (XIV век). Обе богословско-философские школы на Востоке (Каппадокийская и Александрийская) осуществили своеобразный синтез библейско-иудейской и греко-римской духовных традиций, однако их подходы совершенно различны и неоднозначны. Сегодня мы лишь можем констатировать, что исихастские мысль и практика, которые доминировали на Балканах и в Сербии на протяжении средних веков, следовали в основном учению и указаниям Каппадокийских Отцов. Другими словами, исихастская гносеология, основы которой мы здесь рассматриваем, в своем развитии, в своем философско-богословском выражении берет начало еще от великих Каппадокийцев (Василия Великого и двух Григориев) и находит продолжение в трудах Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина и византийских исихастов XI–XIV веков.

Однако было бы неверно эту классификацию христианской философии, разработанную церковными Отцами, и вообще всю патристическую философию сводить лишь к простому заимствованию культурного наследия, воспринятого из иудейской и эллинской традиций. Даже если признать, что христианский патристический синтез (мы здесь говорим только о христианском Востоке, который, к сожалению, обычно рассматривается сквозь призму более позднего философско-богословского развития на христианском Западе) представляет собой лишь новый синтез эллинизма и иудаизма (как,

к примеру, философия христианского эллиниста Оригена несомненно есть новая ступень по сравнению с Филоном Александрийским), даже тогда это означало бы реальное *нововведение* в христианскую философию. Ибо основная новизна христианской патристической философии заключалась в том, что христианские философы-богословы все в своем синтезе непосредственно связывали с Личностью Христа как центральной темой и основным источником христианского богословия, рассматриваемого как высшая философия, которая обладает своей особой гносеологией. Это очевидно уже из вышеприведенных цитат из трудов Максима Исповедника, как из самого текста, так и в еще большей степени из его контекста.

Еще раз напомним: Максим говорит, что христианин *практикой* (то есть активной жизнью по заповедям Божиим) добивается очищения ума от страсти, бесстрастия (ἀπάθεια). Такая «практическая философия» для него идентична с *жизнью во Христе*, ибо Христос одновременно и *Логос* Божий, (благодаря чему) Он Творец всех *логосов* в (со)творении, и эти «логосы» (то есть *логосный* характер всего творения, его *логосность* – со-мысленность и со-познавательность таким же *логосным* разумом человеческим) человек далее познает своим очищенным и просветленным умом. Такое познание Максим и называет «догматами», «догматическим», или, в другом отрывке, «гностической философией» и «физической теорией», то есть истинной, чистой философией (к которой были близки эллины в своем учении о Логосе-логосов, Идее-идей как первоосновы всего). – Если эту первую стадию христианской философии назвать подвижнической жизнью в добродетели (что и делает Максим в вышеприведенной цитате), тогда ее вторую стадию можно назвать гностической, познавательной и даже созерцательной (=*теоретической*), так как на этой стадии ум, очищенный от страстей и пристрастий, «созерцает» (то есть видит и познает) логосы всех существ и творений» (τοὺς λόγους τῶν ὄντων θεωρεῖ), а эти логосы суть материальные (тварные) оттиски в существах от нетварного творческого Логоса (Христа), в Котором сосредоточены логосы всех творений, логосность (*со-мысленность*) тварного мира в целом[7].

Разумеется, для Максима христианская философия этим не заканчивается. Настоящая философия только теперь, после указанных двух стадий (которые характерны, как мы отмечали, для римлян и греков) и может начаться и действительно начинается, как начиналась у ветхозаветных евреев, особенно у Пророков. Эту третью и последнюю ступень христианской философии Максим, как уже было сказано, называет *«богословской мистагогией»*, что приводит нас уже к христианству. Ибо, по учению Максима Исповедника, на такой уровень философии можно подняться только благодаря Воплощенному Христу, Которого ветхозаветные иудейские Пророки уже предсказывали, а христиане Его как Богочеловека познали в вере и обрели в благодатном единении в Церкви[8].

---

[7] Главы о любви, 4, 45 и 47; Гностические главы, 2, 60, 94 и 100 // PG 90, 1057, 1149, 1169, 1173.

[8] Для подтверждения вышесказанного приведем здесь следующий отрывок из труда Максима Исповедника «Гностические главы» 2, 100: «Тот, кто посредством *добродетели* (=практика заповедей Христовых) и посредством знаний (=познание логоса в тварном

В подтверждение идеи, что новизна христианской философии в том, что она берет начало во Христе и все связывает с Его Личностью, мы могли бы привести целый ряд текстов из новозаветной и патристической традиции христианского Востока, которая видит в Воплощенном Христе – Боге и Человеке одновременно – ключ к пониманию и объяснению всего сущего: и Бога, и человека, и мира, и жизни, и всякого истинного познания и духовного переживания. Чтобы не приводить все эти воистину многочисленные свидетельства, лишь напомним, что для христианства с самого его начала Христос был и остается «Путем и Истиной и Жизнью» (Ин. 14, 6). Это утверждение для христианских богословов и философов на Востоке во взаимодействии с иудейской и эллинской религиозно-философскими традициями означало, что они Богочеловека Христа понимают и воспринимают как основу и содержание христианского подвига в этике, в нравственной жизни («Путь» = практика, этика), в *разуме*, в умном деянии («Истина» = умно-теоретическое сознание и познание) и в духовном опыте, в мистической *жизни* («Жизнь» = новая жизнь в единении с Богом, богословие как видение Бога и жизнь в Нем – см., к примеру, Ин. 17, 3 и 1 Ин. 5, 20–21).

Согласно сказанному, по этому трехчастному делению христианской философии, которое мы иллюстрировали цитатой из Максима Исповедника, христианская *практическая* философия относится к этической, нравственной жизни и деятельности человека и предназначена прежде всего для очищения души от страстей и исполнения ее добродетелью. Так определяется необходимый для христианина *путь* спасения и жизни во Христе. Конечно, на этой стадии христианская философия все еще близка к античной традиции, как греко-римской, так и иудейской. Однако необходимо отметить, что уже на этом уровне она начинает отличаться от этих двух традиций, хотя их свободно использует и творчески встраивает в свои рамки и синтез.

Вторая ступень христианской философии, *физическая, или гностическо-теоретическая* философия, относится к интеллектуальному осознанию, или познанию, направлена прежде всего на очищение ума от заблуждений и пристрастий, от ложных представлений и понятий и предназначена для чистого и просвещенного достижения истинного ви́дения, понимания и осознания тварного мира, его основных логосов, принципов, *истин* (которые, как мы указывали, Максим называет также «догматами»). На этом уровне достигается познание природных существ и творений, понимание их *истин*, но также познание открытых нам Богом *истин* (=*догматов*), относящихся к тварному миру и человеческой истории, которая охватывает и богословские истины о сотворении и спасении человека и мира. И здесь мы опять видим, что и на этом уровне у христианской философии есть определенные аналогии с эллинско-римским и иудейско-библейским наследием и она использует это наследие в своем синтезе, но превосходит его.

мире) гармонично обустраивает свое тело и душу, тот становится Божией арфой и свирелью и храмом (аллюзия на Псалмы – *А. Е.*). Арфой – потому что она хорошо передает гармонию добродетели; свирелью – потому что божественным видением (=созерцанием) она принимает в себя дуновение Духа (Святого), а храмом – потому что чистотой ума своего стал обиталищем Логоса (Христа)». – Приведем также слова Евагрия Понтийского: «Христианство – это догма (=учение, наука) Спасителя нашего Христа, которая состоит из *практики и физики и богословия*» («Практическое слово», глава 1; изд. в серии Soures Chretiennes, № 171, Cerf, Paris, 1971).

Третья ступень христианской философии, *богословская* философия, или, лучше сказать, *богословская мистагогия* (здесь речь идет не только о *тайне* = «мистерии», но и о *таинодействии* = приближении к тайне Бога и бытии в ней), относится к христианскому ви́дению и познанию Самого Бога – Святой Троицы – и касается очищения и просвещения всего человека; согласно библейской терминологии, предпосылкой такой философии является «очищение сердца» (по Мф. 5, 8: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят»). Конечная цель и назначение этой ступени христианской философии – доподлинное ви́дение или созерцание Бога Живого и Истинного, что достигается в благодатно-любовном соединении и общности с Богом во Христе, но без отчуждения и отрицания человека в этой богочеловеческой общности, как далее будет нами показано.

На этой ступени христианская философия, или, точнее сказать, православное *богочеловеческое богословие*, имеет мало точек соприкосновения с эллинской философией (или «богословием» Платона, Аристотеля или Плотина), хотя в определенной мере она все еще связана с иудейско-библейской традицией.

Можно вкратце резюмировать: по Максиму Исповеднику (одному из праисихастов) истинно христианская «богословская философия» – это благодатно-мистический (или мистагогический, то есть одновременно духовный и психофизический), идущий от ума и сердца опыт богообщения, богочеловеческой жизни и уже в ней подлинного богопознания. Одним словом, по святому Максиму, из *богословия* как *богосозерцания* возникает и богословская *гносеология* как *богопознание*. А истинное познание Бога во Христе Воплощенном дает возможность правильно понимать мир и человека. Гносеология здесь обусловлена богословием, или, еще точнее, христологией.

Для исследователя христианского православного восточного философско-богословского предания, или духовного наследия, каковым было и духовное наследие средневековой Сербии, очевидно уже из вышесказанного, что мы здесь находимся в сфере православного *исихазма*, то есть в рамках исихастского подвижническо-гносеологического опыта, о чем в дальнейшем и собираемся говорить. Но сначала вернемся еще немного назад.

Христос – единственное новое откровение и под иудейским, и под эллинским солнцем

Чтобы лучше понять истинный характер и подлинную новизну православной исихастской философии и ее гносеологии, мы, не забывая о вышеприведенной цитате из Максима Исповедника о трехступенчатом характере христианской философии, обратимся теперь к Иоанну Дамаскину (VIII век), также исихасту и одному из величайших богословов и философов на Востоке, который определил контуры христианской философии. В своем известном философском труде «Диалектика» (которая является вводной частью его капитальной работы «Источник знания», само название которой весьма характерно) Дамаскин так определяет философию:

«Философия – это знание (γνῶσις) всего сущего в природе как оно есть. И кроме того: философия – это знание божественных и человеческих сущностей, то есть видимых и невидимых существ. Философия, кроме того, углубленное

размышление о смерти (μελέτη θανάτου), о добровольной и физической смерти. Философия – это также уподобление Богу (ὁμοίωσις Θεῷ), насколько возможно для человека, а уподобляемся мы Богу по мудрости, то есть по истинному знанию добра и по праведности и святости. Философия – искусство всех искусств и наука всех наук, ибо философия есть начало всякого искусства (τέχνης=мастерство): с ее помощью возникает любое искусство и любая наука. И кроме того: философия – это любовь к мудрости, а истинная мудрость есть Бог. Таким образом, любовь к Богу это и есть подлинная философия»[9].

Как в вышеприведенном отрывке из труда Максима Исповедника, так и в этой цитате из «Диалектики» Иоанна Дамаскина можно обнаружить определенное влияние греческого философского наследия, как и следы иудейско-библейской традиции. Влияние эллинской традиции видно больше в языковом и понятийном оформлении приведенного текста, в то время как библейское наследие больше присутствует в самом содержании и смысле использованных выражений, то есть в духовном опыте, который они содержат и передают. Конкретно в приведенном тексте можно заметить следы платонизма (особенно в его дальнейшей связи с философией Аристотеля и стоиков вплоть до неоплатонизма), но этот платонизм дополнен мудростью ветхозаветной тематики и содержания, а все это внутренне христианизировано. Вся широта и все многообразие философии здесь представлены Дамаскином без сужения и редуцирования ее рамок, но сама философия безусловно возведена к Богу как «истинной *Мудрости*» и, таким образом, устанавливается, что «философия» в конечном итоге – это «φιλο-Θεια», во всяком случае если прийти к пониманию, что «Бог как истинная Мудрость» есть по сути Христос – «Божия Сила и *Божия Мудрость*» Θεοῦ Σοφία (в соответствии с ветхозаветными книгами и особенно с новозаветными текстами, такими как: Лк. 2, 40 и 52; Рим. 11, 33; 1 Кор. 1, 24–30 и т. д.).

В связи с вышеприведенными цитатами из Дамаскина и Максима Исповедника логично поставить вопрос (который так или иначе уже в течение ряда веков задавали западные исследователи раннего христианства, но в основном с позиций, традиционно чуждых христианскому Востоку и его самостоятельному и своеобразному развитию): можно ли свести христианство, его богословие и философию, лишь к влиянию иудейско-эллинской традиции или, в лучшем случае, к синкретизму, или же здесь речь идет воистину о чем-то *новом*, о чем-то *новозаветном*?

Необходимо сразу сказать, что христианские мыслители и богословы на Востоке никогда не отрицали, что многое в христианстве несет непосредственный отпечаток иудейско-ветхозаветной традиции и, кроме того, многое воспринято христианским учением из эллинского философского наследия. Значение для христианства и той, и другой традиции безусловно признавали

---

[9] Диалектика, 3 и 6; PG 94, 533 и 669 (новое отредактированное издание Kotter в Берлине 1969 года). Имеется также сербский средневековый перевод «Философии» Дамаскина, как тогда называлось это сочинение. Кстати, необходимо здесь отметить значительное влияние как Иоанна Дамаскина, так и святого Максима Исповедника на богословие и философию исихазма, на духовность, искусство и поэзию всех православных народов в средние века, в частности сербского народа.

и особенно подчеркивали христианские апологеты на Востоке (II–III века). Для них и для других христианских мыслителей был очевиден тот факт, что христианство возникло в иудейской среде и никогда не переставало быть продолжением библейско-иудейской традиции как в религии, так и в религиозно-философской мысли. Однако они в то же время отмечали тот факт, что христианство нельзя свести лишь к некоему ответвлению иудаизма, как нельзя понять, исходя только из иудейских традиций и происхождения из иудейской среды.

С другой стороны, несомненным фактом является то, что христианство быстро расширилось и на эллинскую духовную и культурную среду и в него постепенно проникали определенные, преимущественно философские, элементы. Эти заимствованные и творчески преобразованные элементы и до настоящего времени являются характерным отличием восточного христианства, что дало повод отдельным исследователям восточно-христианского богословско-философского учения указать на наличие своеобразного «эллинизма» в христианстве Восточной Церкви. Некоторые из них этот «эллинизм» преувеличивают, некоторые его минимизируют, но сам факт эллинского влияния на Востоке не подвергается сомнению (хотя на Западе это влияние еще более значительно). Однако из этого бесспорного факта не следует извлекать больше того, что реально имеет место, то есть не нужно сразу же делать вывод, что восточное христианство «эллинизировано».

Лучшим доказательством того, что христианство на Востоке никогда не не соглашалось на эллинизацию своего *новозаветного* смысла и содержания, своего евангельского благовестия, может служить непримиримая борьба Церкви, особенно восточных Отцов, против различных ересей, которые, собственно, и произошли прежде всего из эллинских и восточных религиозно-философских учений и традиций. Христианские ереси по сути своей были реальными попытками полной эллинизации христианства[10]. В отличие от еретических учений церковные христиане («экклезиастики», как их называл святой Ириней Лионский, христианский мыслитель II века из Малой Азии) всегда определенно различали и отделяли *«нашу философию»* (которую они именовали «христианской мудростью»: ἡ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία) от эллинской «внешней философии» (ἡ ἔξωθεν, ἡ θύραθεν φιλοσοφία). В этом они с самого начала следовали Апостолу Павлу, человеку еврейской традиции, но несомненно всесторонне образованному и в сфере эллинской культуры. А Павел, как известно, говорил: «Смотрите, (братия), чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол. 2, 8). Эту важную мысль Апостола Павла обычно рассматривают как аргумент против любой философии, а, в сущности, это лишь обоснование новой, христианской философии, к чему позже мы еще вернемся.

А сейчас лишь отметим, что в христианской философии, или, по выражению Апостола Павла в приведенном отрывке из его Послания к Колоссянам, в «философии по Христу» (это выражение часто в течение многих веков

[10] Об этом см.: *Florovsky G.* Collected Works. Vol. 2: Christianity and Culture. Vol. 3: Creation and Redemption (Norland Publishing Company). Belmont, Massachusetts. 1974–1976.

повторяли многие церковные Отцы на Востоке, а в наши дни им часто пользуется о. Иустин Попович), воспринято и усвоено немало из иудейского наследия, а также немало элементов заимствовано из греческой философской традиции. Несомненно, что преобладающее значение имела иудейская библейская традиция (которая бесспорно возникла самостоятельно и независимо от греческих и других ориентальных традиций), однако то, что христианство унаследовало от евреев, не следует переоценивать. Сам Апостол Павел довольно низко расценивал и иудейскую, и тем более эллинскую традицию по сравнению с христианским Откровением. Хорошо известно, что, по его мнению, весь Ветхий Завет, то есть вся иудейско-библейская традиция, – лишь «тень», предвещавшая явление реальности, то есть Христа. «Тень Закона» иудейского (выражение, принятое в церковной поэзии, которое, в сущности, распространяется на все ветхозаветное иудейское Откровение) лишь издалека предвещала пришествие *Истины*, или «тела», чьей только «тенью» она является. Это пришествие Самой *Истины*, как новозаветной, христианской реальности, и есть именно то, о чем свидетельствует Апостол и Евангелист Иоанн, когда говорит: «Ибо закон дан чрез Моисея, благодать *же* и истина произошли (ἐγένετο=пришли, исторически появились как реальность) чрез Иисуса Христа» (Ин. 1, 17, а также Кол. 2, 17; Евр. 10, 1 и т. д.)

С другой стороны, Павел умел положительно оценить и стремление эллинских мудрецов и поэтов подняться до высшей мудрости и познания Бога, мира и человека (к примеру, его проповедь на Ареопаге в Афинах: Деяния, 17-я глава), хотя вместе с тем он всю греческую философию ставил на более низкий уровень по сравнению с абсолютно *новым* христианским учением. Одним словом, как для Апостола Павла, так и для христианских мыслителей и богословов на Востоке истинную философию, или мудрость о Боге, мире и человеке, лишь предрекают и прикасаются к ней, каждая по-своему, и иудейская, и эллинская традиции, но полнота истинной философии со свойственной ей гносеологией открывается и познается миром и человеком только во Христе, как *воплощенном и вочеловеченном Боге*, в Котором «сокрыты все сокровища премудрости и ведения (τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως)» и в Котором «обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2, 3 и 9).

Следовательно, констатируя, что христианство, с одной стороны, восприняло достаточно много элементов из иудейской библейской традиции, одновременно необходимо подчеркнуть и самое важное, в чем христианство стало абсолютно новым учением, – это Личность Богочеловека Христа. Аналогично, с другой стороны, обстоит дело и с наличием в христианстве известных элементов, заимствованных из греческой религиозно-философской традиции. Об этом последнем говорил в свое время и блаженный Августин (IV–V века) в своей «Исповеди», писавший:

«Во многих книгах греческих философов (имея в виду преимущественно сочинения неоплатоников) я обнаружил многие истины (христианства), хотя выраженные другими словами... (фраза Августина относится прежде всего к учению о Логосе)... Но там я нигде не нашел, что *Логос (Христос) воплотился и жил среди нас*»[11].

[11] Confessions. 7, 9.

До Августина то же говорил и Ириней Лионский[12], и другие восточные Отцы, предшественники исихазма и исихастского богословия и философии. (Интересно напомнить, что уже в наше время то же самое повторил и Достоевский, чьи связи с русскими старцами-исихастами хорошо известны, – см., например, «Дневник писателя»: «Мир спасает не мораль, не учение Христово, но сама вера в то, что *Логос стал телом*»).

Упомянутые свидетельства Иринея и Августина, а также других церковных Отцов на Востоке повторяет и святой Иоанн Дамаскин. В частности, в своем известном труде «Точное изложение Православной веры» (третья, завершающая часть капитального богословско-философского сочинения «Πηγὴ γνώσεως») Дамаскин, ссылаясь на известную фразу премудрого Соломона (которая записана в ветхозаветной Библии, а по сути резюмирует всю античную, греческую и восточную мудрость): «Нет ничего нового под солнцем» (Еккл. 1, 9), указывает на факт Воплощения Христа как на однозначный ответ и опровержение слов Соломона. По Дамаскину, Христос как Воплощенный Бог, как *Богочеловек,* «из всего нового самое новое и *единственно Новое под солнцем*»[13]. Эта великая христианская *новость*, явленная в Личности Богочеловека Христа, обрела в дальнейшем в христианской философии, которая нашла преемников в лице сербских исихастских философов и богословов, предшественником которых был и Иоанн Дамаскин, огромное значение не только на метафизическом и онтологическом, но и на гносеологическом уровне.

А в отношении греческой философии Дамаскин ясно говорит в начале своих «Философских глав» (то есть «Диалектики» – первой части упомянутого труда «Источник знания»), что он как христианский мыслитель, подобно пчеле, собирает у греческих мудрецов то самое лучшее, что им от Бога даровано, но сразу затем добавляет, что для него «истинная философия – *любовь к Богу*. Ибо Христос, – пишет далее Дамаскин, – подлинный Учитель Истины как сама *ипостасная* (=олицетворенная) *Мудрость и Истина*, ибо Он Божия Сила и *Божия Мудрость*». Последнюю фразу Дамаскин уже произносит, следуя богооткровенной истине, которую Апостол Павел адресует в равной степени и непосредственно евреям, и непосредственно эллинам:

«Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие (μωρίαν=сумасшествие, безрассудство), для самих же призванных (то есть христиан), Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость» (1 Кор. 1, 22–24).

Из всего вышесказанного очевидно, что для христианского богословия и философии ключ всего в Личности Христа Богочеловека. Христос как воплощенный *Вечный Логос*, как Бог и Человек одновременно, но в одной единственной живой Личности, явленной конкретно в мире и истории человечества, для христианских мыслителей остается первой и последней, и метафизически, и исторически, *Истиной.* Истиной всех существ и всех творений. Поэтому и слова Христа: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14, 6)

---

[12] Contra haereses. 4, 34, 1 (новое отредактированное издание *A. Rousseau.* Sources Chretiennes. 100. Cerf. Paris, 1965).

[13] Книга 3. глава 1. PG 94, 984 (Kotter. 108).

для христианских мыслителей на Востоке, вплоть до поздних исихастов, означали в наивысшей степени конкретный ответ на многовековые религиозно-философские поиски людей, на все устремления человечества к абсолютной Истине, дарующей жизнь и спасение. Этот факт, то есть отождествление конечной Истины с Личностью Христа, непосредственно связан с христианской православной исихастской гносеологией. Но до того, как обратиться к самой исихастской гносеологии, мы считаем необходимым указать в качестве вступления к ней еще на ряд важных моментов.

Иудейская и эллинская гносеология

Несомненно, что иудейская и эллинская традиции были, каждая по-своему, вершиной человеческих религиозных и философских поисков и устремлений к конечной и всеобъемлющей истине жизни и бытия. Греческие попытки найти истину более-менее изучены, они в основном заключались в интеллектуальном, логическом исследовании совокупной реальности – и человеческо-космической, и божественной, что для греков в конечном итоге было одно и то же. Человека они понимали как часть этой реальности, «подобного» по своей природе самой реальности (συγγένεια, сродство – одно из основных понятий эллинской философии). Поэтому для греков человек по природе своей имеет желание и возможность *познавать* реальность в ее совокупности (в этом смысле характерна мысль Аристотеля: «Все люди от природы стремятся к знанию»)[14].

Такая возможность познания и «природная» гносеология, с которой в эллинской традиции неразрывно соединена и сама онтология, покоятся на общем принципе, объединяющем всю греческую мысль и выраженную в известном изречении Парменида, которое непосредственно переняли Платон и Плотин, а после них и вся эллинская философия всех направлений и течений. Этот известный принцип гласит: «Ибо едино мыслить и существовать»[15]. Этот принцип отождествляет *мышление и бытие*, чем объединяет гносеологию с онтологией, причем в сущности гносеология обуславливает онтологию[16].

Для классической греческой мысли онтологическая реальность – это прежде всего проекция ума, потому что над реальностью господствует всеобщий логос, а частью реальности является человеческий ум, отсюда совершенно логичной представляется и возможность *познания* реальности как соприродной уму. И поэтому известная максима Сократа (надпись на храме Аполлона в Дельфах): «Познай самого себя», по сути, не столько этический, сколько гносеологический тезис. Он со всей определенностью указывает путь человеческого *самопознания* как метода *познания* вообще, а также

---

[14] В самом начале «Метафизики» A980a22 (изд. W. Jager, Oxford, 1957); эту мысль следует сравнить, в частности, с фразой святого Григория Богослова: «Всякая разумная природа стремится к Богу и к Первоисточнику, но не может Его познать» («Слово», 28, 13; PG 36, 44).

[15] *Парменид*. Фрагменты 3; *Платон*. Парменид, 128b; см. также: *Плотин*. Эннеады 3, 8, 8, и 5, 1, 8.

[16] Об этом далее: *Зизиулас И.* От маски до личности // «Богословие», 1–2, 1985, особенно прим. 32 на с. 27–28.

космопознания и богопознания, так как *разум* человеческий по природе «подобен и односущностен» с Божеством (Платон, Плотин), а «ум сам по себе божественен»[17].

Самопознание как гносеологический метод, свойственный всей греческой философии, само по себе не следует оценивать негативно, и в восточном христианстве ему придавалось достаточно важное значение. Его использовали как предшественники исихазма, так и сами исихасты, например Григорий Богослов, который говорит о возможности богопознания путем самопознания, когда богоподобный человеческий разум через самоочищение и самопознание возвращается к Богу как к своему оригиналу и «когда это богоподобное и божественное, если говорить о нашем (человеческом) уме и логосе (=разуме), присоединит к себе свойственное ему (τῷ οἰκείῳ) и копия поднимется до Архетипа, к которому теперь стремится, что, как мне кажется, слишком философично, между тем как сказано: "тогда познаю, подобно как я познан" (1 Кор. 13, 12; Гал. 4, 9)»[18].

Тот же метод самопознания можно встретить и у других исихастских писателей, которые утверждают, что «подобное познается подобным», как говорили, к примеру, Платон или Прокл, а из христианских мыслителей – Василий Великий и многие другие с христианского Востока.

Однако, хотя *самопознание* как гносеологический метод активно воспринято и включено в интеллектуальный и духовный опыт на христианском Востоке, оно в то же время обусловлено другим, более широким контекстом, в котором влияние этой методики уже не так самодостаточно и всеобъемлюще, как это было в эллинской философской, этической и богословской традициях. Это уже можно заметить в вышеприведенном отрывке из труда святого Григория Богослова, который говорит о возвращении ума к Богу как к чему-то (точнее, Кому-то) «самосвойственному», но рассматривает это в очевидном *христологическом* контексте (поэтому и использует выражения «свойственный», «близкий», то есть *усвоенный, усыновленный*, а не «подобный по природе своей») и приводит мысль Апостола Павла, что сначала Бог нас познает, а потом мы познаем Бога, свидетельствуя, что пришествие в мир Христа и Его Воплощение есть единственная для человека возможность истинного богопознания. В том же христологическом смысле и Святые Отцы на Востоке употребляли эллинский тезис, что «подобное познается подобным», так как исходили из факта, что только Своим Воплощением Христос стал «подобен» нам, людям (см. Евр. 2, 14–17), благодаря чему через высшее человеческое уподобление (=сообразность) и присоединение ко Христу возможно прийти к истинному богопознанию[19].

Таким образом, суть эллинской гносеологии состоит в очищении человеческого ума от чувственных влияний и в его возвращении к себе, к своему исконному единству с разумным, сверхчувственным, божественным светом, к которому ум по своей природе принадлежит и относится и с которым в

---

[17] *Аристотель.* О генезисе живых существ. 2, 3, 736b.

[18] Богословское слово 2; PG 36, 48; см. также: *Исаак Сирин.* Слова. 16. Афины, 1895. С. 58.

[19] См.: *Василий Великий* (=Григорий Нисский). Гомилия на сотворение человека, PG 44, 273.

чистом мышлении отождествляется. Таково классическое греческое *познание* Истины, по сути, «νόησις»=мышление, то есть исключительно интеллектуальное действие, результат силлогизирования и самососредоточенности ума с целью возвращения к своей истинной сущности[20]. В данном контексте гносеологическое действие – это своеобразное бегство от материи, мира и истории, особенно от истории (так как с миром в его первооснове как *сущности* человек как разум (=логос) безусловно отождествляется, поскольку «*мышление и бытие тождественны*»). Таков в кратком изложении основной тезис эллинской гносеологии.

Если теперь от эллинской философской традиции обратиться к иудейско-библейской, то мы сразу заметим, что еврейское понимание Истины и ее познания совершенно отличается от греческого. В самых общих чертах иудейское понимание Истины выражается отраженным в Библии живым интересом к *истине в истории*, то есть на первом месте стоит не столько интеллектуальное «познание» Истины, сколько свободное «творение Истины» (см. Ин. 3, 21: ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν; см. также 1 Ин. 1, 6).

Такой подход определяется иудейско-библейским пониманием Бога как живой и активной Личности в истории и человека – созданного «по подобию Божию» (Быт. 1, 26–27), как живой и активной исторической личности. Интерес здесь проявлялся не столько к «знанию» (хотя в Библии оно не обойдено вниманием), сколько к свободному и волевому *деянию*. Это опять же связано с одной из основных библейских истин, с истиной о Божественном *сотворении* мира и человека, то есть с появлением *новой*, до этого ни в каком виде не существовавшей реальности *мира и истории*. Другими словами, библейская иудейская гносеология находится в тесной связи прежде всего с Божией, а затем и с человеческой активностью в истории (известно иудео-христианское нововведение в понимание времени и истории не как цикличности, а как прямолинейности).

Таким образом, еврейское познание Истины – это в основном познание историческое. Познание для человека заключается не столько в познании начал, первооснов бытия, сколько в акте Божественного деяния и явления в истории. Такое понимание и познание Истины исходит из активности – прежде всего Бога, а затем и человека – в истории как жизни и творении. Для человека Истина более всего дело Божие, дар Его откровения, но и плод человеческого подвига. В то же время ее познание поднято на более высокий уровень, чем чисто интеллектуальное «знание». Кроме того, необходимо подчеркнуть, что иудейско-библейская религиозно-философская традиция признает, что полнота Истины может быть проявлена и достигнута только в будущем, в эсхатологии, когда и человеком будет обретена полнота *жизни* и полнота *знания*.

---

[20] Приведем цитату из «Эннеад» (3, 8, 8) Плотина: «Так как созерцание устремлено от природы к душе, а от нее к уму и так как созерцание постепенно становится все ближе и сопричастнее с теми, которые созерцают (=созерцают умом), а в достойной душе то, что познано, стремится к подобию (=идентичности) со своим объектом, так как устремляется к разуму, то понятно, что в нем (=разуме) они превращаются в единое целое, но не подобием своим, как в достойной душе, а самой сущностью, потому что одинаково мыслят и существуют».

В соответствии с этим понимание Истины в библейско-иудейской традиции намного шире, чем только «философско-гносеологическая» проблема; это *историческое*, динамичное и реальное познание, что совершенно противоположно греческому пониманию, где Истина мыслится и обнаруживается не в истории, а скорее в «предыстории», в прошлом *человека* (=сущности, существа), но не в *возникновении, деянии и жизни* личности, а в *существе как личности*. Для эллинского мышления основная категория – это «τὸ εἶναι», в то время как для еврейского подхода к гносеологии намного более важное значение имеет «τὸ γίγνεσθαι» и в еще большей степени «τὸ ποιεῖν» и «τὸ ζῆν». В греческой гносеологии нет места истории и историческому событию, тем более случайности, возможности живой личной деятельности, проявлениям Божией и человеческой свободы, как это уместно в еврейской гносеологии. В рамках греческого мышления свободу подменяет безличная «идея», «логос» или «номос» и в крайнем выражении неизбежна Εἱμαρμένη или непреодолимая Ἀνάγκη[21]. А в сфере еврейского мышления познание всегда не столько прерогатива «разума», сколько прерогатива свободы личности, поэтому всегда остается живым и динамичным. Оно прежде всего есть событие и переживание и результат не столько интеллектуальных гносеологических способностей, сколько реальной встречи и отношений живого Бога и живого человека, а затем человека и других лиц и сущностей в мире и истории, то есть в «живой жизни», как сказал бы Достоевский.

Истина, понимаемая как (Христова и Христоподобная) личность

Хотя еврейское понимание Истины и ее познания несомненно еще далеко от христианского, но из вышеизложенного также очевидно, что еврейская гносеология ближе к христианской, чем эллинская. Ибо в ветхозаветной иудейско-библейской духовной традиции на первый план уже выходит *личность* в гносеологическом акте и факте.

Итак, библейская теория познания отличается от эллинской, так как в ней задействована не только и не столько «разумная» сторона деятельности человека, сколько человек *как личность* в целом, а личность включает в себя и выражает свободу в познании как *отношения (=взаимодействия)* с другими личностями – Богом и людьми – а затем и с *(со)сущностями* как деяниями *(=активностью)*, происшедшими в акте творения и в процессе отношений между личностями. И Бог, и человек познаются по своим *деяниям (=активности)*, – а история – это общее дело Божие и деятельности человеческой, – ну а дела уже определяют *делателя*, то есть *живую личность* в ее свободном взаимодействии с другими активными личностями. Близость еврейской традиции к христианству именно в этом подчеркнуто значимом определении личности в гносеологии. Но если ветхозаветный, иудейско-библейский подход только провозглашал смысл и значение личности для гносеологии, то новозаветное христианское Откровение, то есть христианский *личностный* опыт, восприятие Истины и ее познание, приходит и

[21] Напомним древнегреческое изречение: «Неизбежности покоряются даже боги». См. у поэта Симонида Кеосского (525 до РХ): «Неизбежности и боги не противятся», – и у Платона («Горгий». 512Е): «Судьбы никто не избежит».

проявляется во всей полноте уже только в исторически явленной par excellence *Личности* – в Лице Богочеловека Христа, Который в христианском понимании есть Сама воплощенная Истина. Он – творческий Бог Логос в начале (ибо Он личный Творец всего – Ин. 1, 3; Кол. 1, 16–17), теперь, в истории, становится воплощенным Логосом, и в Нем и через Него для нас, людей, «благодать и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин. 1, 17: ἐγένετο). То есть в Христе и с Христом Истина *(по)является и приходит* как историческая реальность, объективно существующая и доступная человеку (ἐγένετο=«происходит» или «появляется», но не по своей «воле», а благодаря высшему творческому *акту* в мире и истории).

Это *присутствие* (παρουσία) Живого Бога как истины в истории предвещал Христос уже Своим явлением Моисею на Синае: «Я есмь Сущий» (Исх. 3, 14, где еврейское слово ЯХВЕ греческий переводчик Септуагинты перевел как ὁ ὤν, а не как τὸ ὄν, так как Бог Яхве прежде всего *сущая Личность*, поэтому и славянский переводчик употребил слово *Сый=Сущий*). Это значит, что в Ветхом Завете предсказывается личное присутствие *Сущего* как *Живого*, как Того, Который *был*, Который *есть*, Который *будет* и Который *творит* (=создает и дарует жизнь) *всему сущему*[22]. Свое присутствие во всей полноте проявил Христос как совершенная Истина Своим воплощением и очеловечиванием, когда исполнилась «полнота времен», то есть «Слово стало плотию и обитало с нами (в мире и истории), полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу как единородного от Отца» (Ин. 1, 14; Гал. 4, 4; см. также Откр. 1, 4 и 21, 5–6).

Следовательно, новое в христианском понимании Истины заключается в *личном* (персональном) явлении и присутствии самой абсолютной Истины в Личности Воплощенного Бога – Богочеловека Христа – и в нашем личном общении и живом (личностном) взаимодействии с Ним как Истиной (см. Ин. 8, 32 и 36)[23].

Одним словом, если для иудейской религиозно-философской традиции познание Истины осуществляется на *практике*, в деяниях и в истории, а для греческой философской традиции – в *сознании человека*, в истинном мышлении об истинной сущности (как у Парменида: «мыслить и существовать одно и то же», или как у Аристотеля: «разум и объект (о котором размышляют) отождествляются»; «Veritas est adequatio rei et intellectu», как сформулировал последователь Аристотеля Фома Аквинский)[24], то для восточной христианской философско-богословской традиции основное значение в познании Истины имеет *живая личность:* 1) Божия, явленная во Христе, и 2) человеческая

---

[22] Более подробно об этом в нашей статье «Живой и истинный Бог святого Григория Паламы» далее в этой книге (*Епископ Афанасий (Евтич)*. Философия и богословие. 2-е доп. изд. Требинье: Монастырь Тврдош, 2004. С. 97–130. – *Прим. ред.*).

[23] В связи с нашей темой мы напомним, что к этому центральному событию в христианстве – Воплощению Христа как Истины – обращался святой Савва Сербский в двух проповедях, записанных его биографом Доментианом в «Житии»: «Проповедь в Студеницах» и «Проповедь в Жиче» (издание оригинального текста: *Даничич Б.* Белград. 1865. С. 232–240). Этот вопрос мы подробно рассматривали в нашей работе «Из богословия святого Саввы: Жичская проповедь об истинной вере». Белград, 1977, а также в «Богословии святого Саввы», изд. Братство святого Симеона Мироточивого, 1991.

[24] См. его сочинение: «Questiones disputatae de Veritate» qu. 1. apt. 1.

в общении и живом взаимодействии с Ним. Это не значит, что христианство совсем отказалось от иудейского и эллинского духовного и в особенности богословско-философского наследия. Напротив, оно его, как мы уже указали, усвоило и использовало, но в то же время динамично восприняло и употребило в своем истинном, *новом* понимании и новом *опыте* восприятия Истины, воплощенной в Личности Богочеловека Христа.

Этот факт можно проиллюстрировать на одном конкретном примере. А именно, одним из основных философских понятий, которое позволяет со всей очевидностью оценить разницу между библейско-иудейской и эллинской традициями, является понятие *сознания* (συνείδησις). Выражение «συνείδησις» встречается в обеих традициях, и в эллинской, и в иудейской, но его смысл и содержание различны в каждой из них. Так, для эллинской традиции понятие «синидисис» относится прежде всего к человеку как мыслящему существу, которое обладает сознанием (или имеет понятие) о себе и об окружающем мире. Это преимущественно гносеологическое, исключительно интеллектуальное содержание понятия *сознания*. Только после этого можно, исходя из первоначального, основного смысла понятия, обратиться к *сознанию* в этическом смысле, когда «сознание» имеет значение также нравственности, *совести*[25].

В то же время в иудейско-библейской традиции преобладает иной подход, определяющийся тем, что для человека основа *сознания* в Боге, в Его слове или законе, поэтому *сознание* в человеке обусловлено его *познанием* закона Божия, причем не столько умом, сколько «сердцем» человека[26]. А «сердце» – это то духовное пространство, где выражается отношение человека к Богу, обнаруживается его покорность и любовь, что в еврейской традиции является основным гносеологическим путем познания. Таким образом, еврейское мышление характеризуется преимущественно не философским, а религиозно-этическим содержанием. В нем *совесть и сознание* человека определяются его общением с Богом и представляют собой плод познания человеком деяния Божия и закона Божия.

А в христианском мышлении и духовном опыте, о чем свидетельствовал, к примеру, уже Апостол Павел, оба толкования понятия «*сознание*» (συνείδησις), эллинское и особенно еврейское, принимаются и широко используются, но наполняются новым, чисто христианским содержанием. Хотя преимущество отдается еврейской традиции, но и эллинская не отбрасывается. Конкретно, по Апостолу Павлу, *сознание* – συνείδησις – это непременно познание человеком окружающего мира и собственно самопознание, и в этом акте участвуют и ум, и сердце человека. Однако истинное *сознание* христианина исходит не из интеллектуальных способностей человека и не только из его «сердца». Оно прежде всего дар от Бога, Который стал человеком и с Которым теперь люди вступают в живую всеобъемлющую общность,

---

[25] Необходимо отметить, что в славянских языках, в сербском в частности, слово «со-знание» и «совесть» (от славянского *со-весть*) происходят от одного корня, поэтому *совесть* и *сознание* имеют одинаковое смысловое значение (старославянское «ведать» и сербское «знати» означают одно и то же). Аналогично и в других языках: интеллектуальное и этическое «сознание» и познание чаще всего обозначаются одним и тем же словом или словами однокоренными или словами с одинаковым смыслом.

[26] См., например, Псалом 118.

в частности общность познания. Так, по словам Апостола Павла, человек истинно знает и познает только потому, что Бог того человека знает и познает во Христе (Гал. 4, 9; 1 Кор. 8, 3 – о чем далее мы будем говорить более детально). Зеркалом такого сознания для человека и для Самого Бога является Христос, ибо Он суть единое жизненно-гносеологическое пространство, где осуществляется всеобъемлющее общение Бога и человека и всех людей.

Христос в христианском религиозно-интеллектуальном опыте есть явление Бога как Истины, и это Истина одновременно *человека и жизни* или, скажем так, Истина, по сути, *и человека, и истории.* Но Христос одновременно и явление истинного Человека, откровение истины о человеке, раскрытие и проявление Человека как Истины. И при этом Христос в обоих случаях один и тот же, одна и та же живая Личность, Богочеловек, Который в Себе сочетает и объединяет, «возглавляет» (ἀνακεφαλαίωσις, recapitulatio) все и вся (об этом же говорил и Апостол Павел, особенно в Еф. 1, 10 и 1, 22–23, а позднее святой Ириней Лионский). То есть Христос в Самом Себе объемлет и объединяет и Бога, и мир – мир как сотворенные *существа* и мир как *история* и жизнь. Поэтому общение с Христом и познание Его позволяет *одновременно* познавать бытие мира и динамику жизни, то есть воспринимать истинную жизнь уже в историческом развитии как предвестие и начало вечной жизни в метаистории.

Такое взаимодействие и соединение человека с Христом в познании Бога и всего творения конкретно исторически явлено в Церкви как «Теле Христовом», Церкви как живой общности Бога и людей во Христе. Таково человеческое «со-знание» – «συνείδησις» (включающее в себя одновременно и интеллектуальное, и этическое сознание, то есть разум и совесть), которое в христианском духовном опыте, начиная от Апостола Павла и до средневековых исихастов, воспринимается как богочеловеческий *соборный* экклесиологический акт, то есть происходит уже на уровне *общности* Бога и человека, осуществленной и осуществляемой в Богочеловеке Христе. Это – *сознание* как *общий* жизненный и гносеологический акт или событие, происходящее между Личностью Бога и личностью человека. Это событие суть объединение Бога и богоподобных людей (каждого человека в отдельности и всей человеческой общности), межличностное *общение*, что и является синонимом к слову «Церковь». Ἐκ-κλησία и есть Богом во Христе созванный «*Собор*» лично призванных и свободно отозвавшихся людей на дарованную спасительную *Общность* – κοινωνία – с Богом во Христе. Эта *Общность*, или *Церковь* (=Собор, или Тело Христово), основана и покоится на живом и личном *взаимодействии и связи*, которая в христианской традиции называется любовью – ἀγάπη (выражение и по форме, и по содержанию новое для античного мира). Как раз любовь (как ἀγάπη) и является главным гносеологическим принципом в христианской традиции на Востоке с новозаветных времен до средневековых исихастов. Эта истина проистекает из христианской истины, что *Бог есть Любовь* (ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν – 1 Ин. 4, 8). Поэтому и писал Иоанн Дамаскин, что «любовь к Богу (=Христу) – истинная и высшая философия».

Бесспорно, конечно, что и греческий, и иудейский мир в свойственной им манере говорили о «любви», причем эту «любовь» рассматривали в связи со стремлением человека к познанию. Однако сразу бросается в глаза, что и

для тех, и для других речь идет о некой другой «любви», а не о той качественно *новой* любви, о которой говорили Христос и Апостолы Павел и Иоанн (Ин. 3, 16; 13, 34–35; 1 Кор. 2, 9; 8, 3; Еф. 2, 4; 1 Ин. 4, 7–21). Речь идет о предвестии, «тени» будущей, *новозаветной* реальности.

Эллины имели в виду преимущественно «эрос» (особенно Платон в «Пире» и Плотин в «Эннеадах»), но издавна было отмечено, что эллинский *Эрос* ни в какой степени – ни на духовном, ни на философско-этическом, ни даже на гносеологическом уровне и близко не стоит к христианской любви – Агапе[27], поэтому естественно, что в целом греческое понимание и опытное познание «эроса» не выходит из общих рамок античного натурализма и аперсонализма. В иудейской традиции тема «любви» также не достигает новозаветного христианского уровня, так как она все еще остается в рамках ветхозаветного «закона Божия». Характерно, к примеру, что в десяти ветхозаветных заповедях Божиих ни слова не говорится о любви, в то время как в Новом Завете «весь закон и пророки» сведены к двум всеобъемлющим заповедям *любви*: к Богу и к ближнему (Мф. 22, 37–40; см. также 1 Кор. 13; Кол. 3, 14).

Любовь как основа сознания

Итак, мы дошли до *любви* как основной гносеологической категории в восточном христианстве, естественным ответвлением которого стал средневековый исихазм, и необходимо сразу же сказать, что две новозаветные «заповеди любви» в исихазме не воспринимаются только как нравственные категории, так как они не относятся лишь к «этической сфере» человеческого существа и жизни, но объемлют собой совокупное человеческое – личное и общественное – существование.

В этом смысле необходимо подчеркнуть, что, подобно исихастскому опыту, «первая заповедь» любви к Богу обращена ко всем главным центрам, или духовным потенциалам, человеческого существа: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим». То же самое, но другими словами подтверждает и «вторая заповедь» любви к ближним (которая полностью тождественна первой): «Возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 22, 37–39). Одним словом, в акте и факте христианской любви, которая по сути своей едина и неделима (поэтому первая заповедь невозможна без второй, а вторая – без первой – см. 1 Ин. 4, 19–21 и 5, 2)[28], участвует весь человек со всеми своими возможностями и способностями (сердцем, умом, душой), то есть всей совокупностью своей психофизической личности и ее интеллектуальным потенциалом.

Может показаться странным, но это воистину подлинный факт христианского и особенно исихастского опыта, что эти две основные христианские «заповеди любви» – к Богу и к человеку – сводятся в конечном итоге к одной

---

[27] В качестве примера назовем здесь только две работы на эту тему: первая – пространное введение афинского академика И. Сикуртиса в «Пир» Платона (5-е изд. Афинской академии, 1970) и вторая – краткое компаративное исследование о творчестве Плотина и Дионисия Ареопагита: John Rist. A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius. Vigilae Christianae (Амстердам). Vol. 20. 1966. P. 235–243.

[28] См.: *Максим Исповедник.* Главы о любви. 1, 13; PG 90, 964.

единственной любви к Христу Богочеловеку, о чем говорит уже Апостол Павел (Рим. 8, 28–39), а также вся патристическая традиция христианского Востока до наших дней[29]. Теперь мы опять возвращаемся к уже упомянутой христоцентричной исихастской гносеологии, которая, наконец можно со всей определенностью сказать, является «агапийной гносеологией», *гносеологией* любви между познающим и Познаваемым.

Но прежде чем более детально рассмотреть исихастскую гносеологию, необходимо еще раз подчеркнуть, что она не отбрасывает позитивные элементы эллинской и иудейской гносеологии. Наоборот, они в ней присутствуют, но изменены по своим функциям гносеологией любви, ибо только в *познании* через любовь находят свой смысл, полноту и совершенство и только в любви и любовью открывается «путь Истины» и истинного познания, так как в этой гносеологии любовь становится «σύνδεσμος τῆς τελειότητος» (Кол. 3, 14; Еф. 3, 17–19)[30]. Эта характеристика любви как «совокупности совершенства» относится, разумеется, и к гносеологическому «совершенству», к совершенству познания только через любовь и любовью. Необходимо также сказать, что в исихастской гносеологии любви познание остается открытым для восприятия и исторического воздействия, а гносеология – *открытой и коммуникативной*. Сознание человека в такой гносеологии не ограничено и не космоцентрично, оно также не антропоцентрично, но и не только теоцентрично, а теоантропоцентрично, богочеловекоцентрично. В исихастской гносеологии, в акте познания человек не замкнут ни на самом себе, ни на мире, ни даже на Боге, потому что с любовью открывается возможность для личного общения и общности, для *коммуникации жизни* в Истине, которая дарована во Христе, Который и есть Любовь и общность богочеловеческой Любви, и Истины, и Жизни[31].

Такое основание исихастской гносеологии указано уже в самом Новом Завете, особенно в Евангелии от Иоанна, так как именно этот Апостол особенно часто провозглашает, что Христос есть *Истина, Жизнь, Любовь, Логос* и, как таковой, источник (по)знания. Приводя последнее обращение Христа к Апостолам (Ин. гл. 13–17), где повторяются и известные слова, что Христос «Путь, Истина и Жизнь», Апостол Иоанн указывает на следующую основополагающую позицию христианской гносеологии: «Сия же есть жизнь вечная, да знают (γινώσκωσιν) Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин. 17, 3). В этом характерном изречении, которое находится в фокусе исихастской философии, очевидно наличие

---

[29] См.: *Максим Исповедник*. Главы о любви: «Закон Христов – это любовь», а также святой Феофилакт Охридский: «Сам Христос есть любовь» (PG 124, 1088 A). См. также: *Епископ Николай (Велимирович)*. Кассиана. Наука о христианской любви. Мюнхен, 1952, особенно с. 64 и 74.

[30] *Максим Исповедник*. Главы о любви 1, 9 и Главы о богословии, 3, 37; PG 90, 964, 1193; см. также: *Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах. 4, 15, PG 3, 713: «Любовь (эрос) была божественной или ангельской, или духовной, или душевной, или физической, а мы ее рассматриваем как некую объединяющую когерентную силу, ибо она укрепляет общность».

[31] Об этом более подробно недавно писал православный богослов и философ Иоанн Зизиулас: Verite et Communio // «Irenikon» (Chevetogne, Belgique), 50, 1977; английский перевод в сборнике статей того же автора: Being as Communion. Лондон, 1985.

интеллектуального и духовного опыта о тождественности *познания и жизни*, но и тождественности их обоих с *общностью* с Богом во Христе, то есть с той *любовью*, о которой идет речь в широком и узком контексте этого изречения в Евангелии от Иоанна.

Ту же мысль мы находим не только у Евангелиста Иоанна, но и у других Апостолов, а затем вскоре и у всех других отцов-исихастов Восточной Церкви. Приведем лишь несколько примеров, которые, подтверждая евангельскую истину, показывают коммуникативный характер христианской гносеологии, унаследованной от Апостолов и восточных Отцов сербскими исихастами.

Основная характерная черта новозаветного христианского понимания познания (γνῶσις), которая присутствует и в приведенном изречении из Евангелия от Иоанна, состоит в том, что (по)знание соединено с *любовью*, то есть *знание* как *познание* (γνῶσις=ἐπίγνωσις, см. 1 Кор. 13, 12; 2 Кор. 4, 6; Еф. 3, 19; Фил. 1, 9; Кол. 1, 6; 3, 10) означает прежде всего *соединение* познающего с познаваемым. «Знание – γνῶσις – это нечто объединяющее познающих и познаваемых», – говорит Дионисий Ареопагит[32], а за ним почти то же самое повторяет и Максим Исповедник[33]. Об этом же говорил святой Григорий Нисский: «По свидетельству Священного Писания, *знать* (ἰδεῖν) отождествляется с *иметь* (ἔχειν), так как знание (γνῶσις) оказывается в общем владении *общности* (ἡ μετουσία), насколько это возможно»[34]. Тот же тезис повторяют и другие восточные Отцы, особенно исихастские авторы, такие, как Диадох Фотикский, Симеон Новый Богослов, Григорий Палама. Напомним здесь также об известном высказывании святого Саввы Сербского, который также подтверждает истину о том, что *любовь* – лучший метод *познания*:

«Нет ничего выше любви. Она вершина и совершенство всех добродетелей (к которым относится и истинное познание – *А.Е.*). Все остальные добродетели как бы члены духовного человека, а любовь – его глава и соединение всего тела (то есть живого существа). С любовью объединено и высокотворческое смирение, и милосердие, и человеколюбие, ради чего Бог и стал человеком»[35].

Последние слова этого изречения святого Саввы говорят о воплощении Христовом, то есть о соединении Бога и человека во Христе *по любви и человеколюбию*, что и является основой исихастской гносеологии, как мы увидим далее.

До какой степени мысль о тождественности *любви и познания* была воспринята исихастскими богословами и философами на православном Востоке, можно показать, исходя из высказываний Максима Исповедника, непосредственно следующих из Евангелия и свидетельств Апостолов Павла и Иоанна. В уже упомянутом сочинении «Главы о богословии и икономии» этот великий византийский философ и исихаст пишет:

«Богословы (то есть Святые Отцы) утверждают, что Бог и человек – взаимосвязанная *парадигма* (=подобия друг друга в любви); и насколько Бог

---

[32] О Божественных именах 7, 4; PG 3, 872.

[33] Главы о богословии, 7, 91; PG 90, 1388.

[34] PG 44, 1265 и 46, 176.

[35] Хиландарский типик святого Саввы, гл. 33; изд. В. Джорович. «Сочинения святого Саввы». СКА, 1928. С. 122.

из человеколюбия к человеку очеловечился, настолько для человека возможно себя Богу через любовь обожить. И Бог настолько человека умно подвигает к познанию Бога, насколько человек невидимого по природе Своей Бога воспринимает через добродетель (то есть посредством любви)»[36].

Из приведенного выше высказывания Максима Исповедника совершенно очевидно следует, что гносеологический метод и мера взаимного познания Бога и человека даются в *любви* (которую Максим со стороны Бога называет человеколюбием, а со стороны людей – любовью, что не влияет на суть изложенной здесь гносеологии).

Такие и подобные высказывания, которые отражают исихастскую гносеологическую позицию, часто встречаются у Максима и у других исихастов, а у самых истоков христианства так свидетельствовал Апостол Павел и другие Апостолы и Евангелисты. Например, у Апостола Павла есть известное, несколько парадоксальное высказывание в Послании к Галатам 4, 9, которое гласит: «Ныне же, познав Бога, или, лучше, получив познание от Бога» (γνόντες Θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ Θεοῦ – следует иметь в виду и более широкий контекст этого высказывания). Парадоксальность мысли в том, что, по Апостолу, нашему человеческому познанию Бога предшествует познание Богом нас, людей! Этим Апостол хочет указать на известную истину совокупного христианского опыта, проистекающую из живого и личного явления Божия во Христе и живого общения с Ним, а именно: Бог не может быть для нас, людей, ни в коей мере ни просто «объектом», ни «объектом познания», ибо Бог есть *Субъект* par excellence, Он всегда и извечно живая и подлинная Личность. Поэтому и познание личного Бога может быть только в свободном общении с Ним, в личной, любовной общности, когда для познающего познание неотделимо от самого познаваемого. Для исихастского гносеологического опыта само собой разумеется, что взаимодействие и общение человека с Богом может произойти только в условиях свободы, без какого-либо принуждения, а свобода должна быть любой формы – физической, нравственной, интеллектуальной, логической и т. д. А отношения в условиях свободы могут быть только *добровольными*, то есть отношениями, свойственными любви. Если по Новому Завету в Божием явлении и откровении миру и людям инициатива принадлежала Богу, потому что «в том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас», «потому что Он прежде возлюбил нас» (1 Ин. 4, 10 и 19), то тогда и вышеприведенные слова Апостола Павла (Гал. 4, 9) означают первичную инициативу Бога и в самом акте христианского, богочеловеческого познания. Познание происходит и осуществляется в любовной общности между Богом и человеком, но всегда эта любовь взаимная, а не односторонняя, ибо истинная любовь обязательно сопровождается межличностным общением и общностью, иначе она была бы односторонней или даже тиранической.

Впрочем, сам Апостол Павел в другом изречении ясно показывает, как следует понимать приведенное высказывание из Гал. 4, 9, когда пишет в Послании 1 Кор. 8, 2–3: «Кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего еще не знает так, как должно знать. Но кто любит Бога, тому дано знание от Него». Высказав эту мысль, Апостол не ставил своей целью принизить или

[36] Главы... 7, 74; PG 90, 1380; см. также 3, 27; PG 90, 1189.

совсем отказаться от знания как такового, но прежде всего выразить христианскую истину и опыт о прямой зависимости *познания от любви*, то есть об агапийном характере христианской гносеологии.

Так же понимал Апостола Павла и один из ранних исихастов, святой Диадох Фотикский (V век), который в своих «Гностических главах» (само название весьма характерно: речь, таким образом, идет о *гнозисе*=истинном (по)знании) пишет: «Тот, кто открытым сердцем *любит* Бога, тот *познан* от Бога. Ибо насколько кто-либо открытой душой восприемлет любовь Божию, настолько и сам будет в любви Божией»[37]. Следовательно, Диадох Фотикский тесно связывает *познание с любовью*. Разумеется, это имеет первостепенное значение, когда стоит вопрос о восприятии человеком *любви* к Богу и через это восприятие *любви* – *познании* Бога, но для исихастской гносеологии это и есть основа и исток, а также цель всякого иного познания, ибо только познание Бога дает полноту познания Истины, а познание Истины дарует подлинную и вечную жизнь.

В исихастской гносеологии утверждается, что без Бога невозможно познание Бога, так как у человека нет таких способностей или гностических возможностей, ни физических, ни метафизических, чтобы, заранее поставив перед собой такую цель, приобрести знание о Боге и, таким образом, прийти к истинному познанию Бога. Познание Бога со стороны человека, по исихастской гносеологии, может осуществиться, только если Сам Бог этого захочет, а Бог этого хочет – что показал Своим откровением – только в любви и свободе. Бог Свою свободу и ничем не ограниченную любовь проявляет в том, что является в мир и является человеку. Но Бог также ожидает и от человека, как субъекта познания, такой же свободной и беспредельной любви. Эта взаимная «необусловленная обусловленность» любви между Богом и человеком и есть то, что предполагают вышеприведенные слова Апостола Павла из Гал. 4, 9 и 1 Кор. 8, 3.

Гносеологический характер этих слов Апостола Павла: «... познав Бога, или, лучше, получив познание от Бога» и «Но кто любит Бога, тому дано знание от Него», – очевиден, но прежде всего сами высказывания Апостола Павла указывают на новое библейско-христианское содержание понятия *знания как познания*, то есть преимущественно на *относительный* характер *познания*, когда это понятие имеет *коммуникативный* характер, так как более всего выражает реальность *воссоединительного акта*, который объединяет познающего и познаваемого, как об этом говорит и Ареопагит в вышеприведенной цитате. Еще до Ареопагита (V век) о христианском, новозаветном содержании понятия *знания как познания* один из богословов знаменитой Александрийской школы (чье влияние на развитие исихазма хорошо известно) пишет:

«Понятие *знание как познание* – τῆς γνώσεως – имеет два значения: иногда относится к размышлению и обычному знанию, а иногда к *соединению и слиянию познающего с познаваемым* (τὸ ἡνῶσθαι καὶ ἀνακεκρᾶσθαι τὸν γινώσκοντα τῷ γιγωσκομένῳ). В соответствии с первым значением Бог знает всех людей, а не только добродетельных (...). А в соответствии со вторым значением утверждается, что Бог знает (в смысле *познает*) только праведников: «познал Господь Своих» (2 Тим. 2, 19), а других, бесчестных, Он не познал (...).

[37] Глава 14, изд. в серии Sources Chretiennes. 5: Oeuvres Spirituelles. Paris, (Cerf), 1966.

Итак, если кто-либо чинит зло, то Бог его не познает, а если кто отвратится от греха (и обратится к Богу), он будет познан Богом. Поэтому и говорит Апостол Павел: «Ныне же, познавши Бога, или лучше, получивши познание от Бога» (Гал. 4, 8–9)... Ибо если они не знали Бога, то и Бог их не знал. А когда они Его познали верой своей, тогда и Им были познаны»[38].

Из вышеприведенной цитаты нам становится яснее особый характер и метод патристической исихастской гносеологии: в ней человек и его познание уже не рассматриваются сами по себе, но определяются отношением и общением с Богом и другими людьми. Уже в самом акте *со-знания и по-знания* человек в этой гносеологии воспринимается в общности[39], в акте персонально-коммуникативного знания, что не является преимущественно «системой» понятий или идей, но прежде всего *отношением и общением* живых и личных существ между собой. Другими словами, в исихастской гносеологии познание осуществляется благодаря единению и соборной жизни, благодаря «близости и свойственности» (οἰκειότης), как говорит святой Кирилл Александрийский, основываясь при этом на словах Апостола Павла (Еф. 2, 19; οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ=*домашние* Богу, *свои* Богу) и добавляя, что в таком взаимном акте познания мы, люди, «уподобляемся (προσοικειούμεθα=становимся *своими*) живому и животворящему Логосу Христу»[40].

Итак, познание в исихастском опыте – это преимущественно не дискурсивный, спекулятивный акт и деяние, но прежде всего живое взаимодействие познающего с Познаваемым. Познание состоит не в нахождении, или открытии, или понимании одного всеобъемлющего «принципа» или «системы» понятий, которые «просветили» бы и успокоили наш человеческий разум, задача истинного познания и его реальное содержание – в том, чтобы весь человек оказался *лицом к лицу* с живой Истиной, чтобы он душой, умом и сердцем поднялся бы до высоты личной встречи с Живым и Истинным Богом во Христе, а эта встреча уже *общение и живое взаимодействие*, начало новой *жизни в единении* с Познаваемым, который одновременно остается и Познающим, ибо Живой и Истинный Бог никогда не превращается в «объект», но всегда остается Субъектом, как, впрочем, и человек.

Вера как общение с Богом – необходимое условие познания

Этот персональный, точнее сказать, интерперсональный характер исихастской гносеологии связан с основной истиной христианского откровения о *личном Боге и богоподобном* человеке (чья богоподобность преимущественно и проявляется в особенностях существования человека как личности).

---

[38] *Дидим Александрийский.* Комментарий к Псалмам: PG 39. 1264.

[39] Некоторые современные православные философы и богословы не без основания указывают на тот факт, что почти во всех международных языках слово *со-знание* означает как бы «коллективное» сознание, то есть участие более одного лица в акте познания. Православные богословы называют это *соборным сознанием*, особенно Иустин (Попович), который справедливо ссылается на Послание Апостола Павла к Ефесянам 3; 18–19: «Чтобы вы, укорененные и утвержденные в любви, могли постигнуть со всеми святыми... и уразуметь превосходящую разумение любовь Христову».

[40] PG 73, 1044 и 75, 485. См.: *Иустин (Попович).* Толкование Послания Колоссянам. Белград, 1986. С. 99: «Знание о Боге осуществляется жизнью с Богом», как в Кол. 1, 10: «Чтобы поступали достойно Бога... возрастая в познании Бога».

Исходя из такого христианского персонализма, еще раннехристианские мыслители, к примеру Ириней Лионский во II веке, утверждали в диалоге с эллинами, что одно дело знать *что-то*, а совсем другое – знать *кого-то*. Или, как говорил исихастский подвижник Марк Пустынник (V век): «Есть познание объектов, а есть познание Истины»[41].

Истина в христианском Откровении и из него проистекающем духовном опыте понимается прежде всего как личная реальность, реальность, подразумевающая личность: Истина есть Личность (Ин. 14, 6)[42]. Отсюда *познание Истины* идентично с жизнью в Истине, ибо истинное познание неотделимо от живой и личной соборной жизни в Истине. «Путь Истины есть любовь», провозглашает Максим Исповедник[43], а любовь и есть единение в живом общении с истинной Жизнью. Отсюда в новозаветных и вообще христианских текстах, особенно у исихастских авторов, так тесно связаны Истина и Любовь (например, Евангелие от Иоанна и 1 Послание Иоанна, Максим Исповедник «Главы о любви» и т. д.). Личное общение через любовь к Истине предполагает двустороннее участие – и познающего, и Познаваемого – и в том взаимном, межличностном, коммуникативном характере познания проявляется и начинается *содействие и сопереживание* человека и Бога, общее деяние и жизнь, что стало исторически реальным и возможным для человека в Богочеловеке Христе.

Основная предпосылка исихастской теоантропологической гносеологии состоит именно в восприятии этого принципа общения, *содействия и сопереживания* во Христе. Бог свободно и в любви явился и творил в мире и истории и далее проявляется во Христе (благодатью Духа Святого в Церкви), а человек отвечает на эту инициативу Божию своим свободным в любви откликом и содействием, сотрудничеством, *синергизмом*, как выражались православные исихастские богословы. Вопреки обыденному мышлению многих, особенно неправославных философов и богословов, Откровение Божие никогда и никоим образом не было односторонним и единоличным актом и деянием. По крайней мере в опыте православных исихастов оно никогда так не воспринималось. Напротив, Божие Откровение и явление, а также личное воплощение во Христе доподлинно предоставляло человеку возможность принять участие в Божием явлении и познании, любви Божией и Божественной жизни.

«Если Бог – Истина, и Любовь, и Жизнь, а человек сотворен по образу и подобию Божию» – это значит, что и человек как богоподобная личность на самом деле и на практике, а не только в теории, способен на восприятие Истины, на Любовь и Жизнь. Если «сама Истина побуждает человека к постижению Истины», как писал один из ранних исихастов святой Макарий Египетский[44], то в исихастском опыте для Бога как Любви, как Жизни, как Мудрости свойственно, чтобы Он и человека побуждал к тому же.

---

[41] О духовном законе. 120, в «Добротолюбии». Т. 1.

[42] См. более подробно: *Флоренский П.* Столп и утверждение Истины. М., 1914; *Иустин Попович.* Философские пропасти. Мюнхен, 1957.

[43] Главы о богословии. III. 37; PG 90, 1193.

[44] Гомилия 7, 3; PG 34, 525.

Опытом православных исихастов удостоверена библейская и новозаветная истина, что Бог потому и явился как Истина, Любовь, Мудрость и Жизнь, чтобы человек реально мог во всем этом участвовать, взаимодействовать, сопереживать. А лучшим доказательством и гарантией того, что человек способен реально, оставаясь человеком, участвовать в Божественных деяниях, является то, что Бог во Христе стал подлинным историческим *человеком*, чем подтвердил богоподобие человеческой природы и ее реальную возможность вместить в себе всего Бога или, как говорит Апостол Павел, «в Нем обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2, 9). Об этом свидетельствует, наряду с другими Отцами Церкви, один из великих исихастов Григорий Нисский в следующих словах:

«Если Бог – Истина, а истина – это свет и жизнь, тогда эти возвышенные и божественные наименования подтверждаются и евангельским благовестием о Боге, явленном нам во плоти (то есть об Иисусе Христе). Благодаря этому, наша жизнь в добродетели (то есть адекватное отношение с Богом в содействии и сопереживании. – *А. Е.*) приводит нас к познанию этих Света и Жизни, которые снизошли до нашей человеческой природы (в воплощенном Христе Богочеловеке)»[45].

Таким образом, согласно исихастской гносеологии и общехристианскому опыту, человеческое восприятие и со-деяние с открытой и явленной во Христе Истиной, которая есть Любовь, и Жизнь, и Мудрость, проявляется как *любовь*, но и как *вера*, которая является лишь другой стороной все той же реальности. Тем не менее необходимо напомнить, а то об этом обычно забывают, что для христианского исихастского опыта *вера* – это живая реальность, намного более широкая и всеобъемлющая, чем религия в обычном («общерелигиозном») смысле или даже «вера» в западно-христианском фидеистском смысле и значении. Прежде всего следует обратиться к новозаветной, евангельской истине, что *вера* – это преимущественно установление *отношений и общения* с Богом Живым и Истинным. Так, в новозаветных текстах вера во Христа идентифицируется с жизнью во Христе (Ин. 3, 15; 17, 3; Рим. 1, 17; Гал. 2, 20 и 3, 11 и т. д.). Затем провозглашается, что вера самым тесным образом связана с любовью и осуществляется через любовь и как любовь (см.: 1 Кор. 13, 13; 2 Кор. 13, 13; Еф. 6, 23 и особенно Гал. 5, 6: «вера, действующая любовью»; та же мысль проводится во многих трудах исихастских богословов)[46].

Другими словами, со стороны человека вера и есть реальное доказательство, что он свободно и в любви воспринимает явление Бога и призыв к любви Божией во Христе. Свидетельство Апостола Павла, а за ним и исихастских подвижников, что Христос *верою* вселяется в человека (Еф. 3, 17; Евр. 3, 14), только подтверждает истину христианского опыта, что «верою мы соединяемся с Богом»[47], то есть вера – это прежде всего *отношение и связь*, живое и истинное *общение и единая* жизнь человека с Живым и Истинным

---

[45] О жизни Моисея, PG 44, 332.

[46] Например, у святого Диадоха: «Всякому духовному созерцанию предшествуют вера, надежда и любовь... а любовь соединяет добродетелями душу с Богом... *вера через любовь и есть вершина добродетели*» («Гностические главы» 1 и 21).

[47] Макарий Египетский, PG 34, 872.

Богом. В гносеологическом смысле вера в христианском опыте – это исключительно важная, осознанная, *гностическая* сила (о чем особо свидетельствовал Евангелист Иоанн, к примеру, Ин. 6, 9; 1 Ин. 3, 19–24 и 4, 7–16, для которого, как известно слова *вера, познание, любовь и жизнь* чаще всего означали одно и то же, превращаясь, так сказать, в синонимы, как и для большинства исихастских писателей и богословов).

Таким образом, в гносеологическом смысле аутентично христианского, православно-исихастского восприятия вера – весьма важный фактор (хотя она не всегда в достаточной степени принимается во внимание) для такого нового явления и нового опыта, как христианство, что отражено в апостольских, святоотеческих и, следовательно, исихастских текстах, где в связи с *верой* используются выражения очевидного онтологического значения и содержания, как, например, «ипостась», «основа», «дух», «жизнь», «общность» (κοινωνία), «участие» (μετοχή) и другие (Евр. 11, 1 и 3, 14; 1 Кор. 10, 16–17 и 3, 11 и т. д.)[48].

Более того, для отдельных православных богословов на Востоке вера непосредственно отождествляется с Самим Христом, к примеру, у Игнатия Антиохийского (II век): «Совершенная вера есть Иисус Христос»[49], или у Максима Исповедника: «Христос есть ипостасная вера» и «Христос – ипостась будущих благ» (см. Евр. 11, 1)[50]. Разумеется, можно возразить, что такое расширенное понимание «веры» неправомочно, потому что в таком случае «вера» уже не означает *веру* в ее обычном смысле и значении. Но именно поэтому и необходимо утвердить эту основную истину патристического исихастского опыта – о нераздельности и неделимости целостного интегрального восприятия веры, о нераздельности и неделимости общности и единства жизни и познания между человеком как «субъектом» веры и Богом как его «объектом». Ибо вера – это и есть преимущественно тот самый *факт единения*, богочеловеческое деяние и акт живого восприятия и благодатного в любви сопереживания человека и Бога во Христе, благодатного в любви соприсутствия и богочеловеческого симбиоза (см. Гал. 2, 20; 1 Ин. 4, 9; Еф. 3, 16–19).

Особо необходимо обратить внимание на основное выражение Апостола Павла, а затем и исихастов: ἐν Χριστῷ = во Христе, что означает не только веру во Христа, но и совокупную реальность сущности и жизни христианина в единении с Богом во Христе на всех личных и соборных (=церковных) богочеловеческих уровнях. О том, какое содержание несет в себе понимаемая таким образом вера во Христа, мы можем до некоторой степени судить по следующей цитате из труда выдающегося исихастского богослова XIV века Григория Паламы – его известного сочинения «Триады» (2, 3, 45–46)[51]. Вот как Палама описывает восприятие христианской *веры* и ее богословское, сотериологическое и гносеологическое содержание:

---

[48] См. также: *G. W. H. Lampe.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961.

[49] Послание Смирнянам, 10, 2.

[50] PG 90, 332, 336, 1213.

[51] Полное название этого классического исихастского труда (который еще в средние века был переведен в Сербии) гласит: «В защиту священных исихастов» (издание «Сочинения» Григория Паламы – П. Христу. Фессалоники, 1962. Т. 1. С. 578–579).

«Теперь нам Бог явился во плоти, уверован в народах, проповедан в мире (1 Тим. 3, 16); закон благодати открыт всем краям земным; теперь мы обрели Духа Божия, дабы знать дарованное нам от Бога (1 Кор. 2, 12); теперь мы стали научены Богом (Ин. 6, 45) и учениками Утешителя (Святого Духа)... и имеем ум Христов (1 Кор. 2, 16) и очи духовные... Теперь мы научены не из размышления о тварности (то есть из природы), но от Самого Сына Божия, Который явился в силе, по Духу Святому (Рим. 1, 40. Нам теперь один Учитель – Христос (Мф. 23, 10)... Наше богопознание мы имеем от своего учителя Бога, ибо ни ангел, ни человек, но Сам Господь нас научил и спас. Мы больше не познаём Бога только по догадкам и предчувствиям – ибо таково познание Бога из тварности, но нам теперь явлена Сама Жизнь, Которая была у Отца и явилась нам (1 Ин. 1, 2), и Он возвестил нам: Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы (1 Ин. 1, 5), и верующих в Него Он сделает детьми света... и будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть (1 Ин. 3, 2)»[52].

Приведенный отрывок из сочинения этого великого исихастского подвижника и мыслителя определяет для нас почти все основные элементы исихастской гносеологии, хотя в этом тексте больше внимания уделяется тем элементам, которые прежде всего показывают божественную сторону акта

---

[52] Сошлемся еще на размышления современного православного богослова Владимира Лосского – известного автора многочисленных работ по исихастскому богословию. В своем исследовании «Вера и богословие» Лосский так резюмирует православный гносеологический опыт веры: «У Апостола Павла и у Отцов Восточной Церкви познание Бога соединено с личным общением и выражается как взаимоотношение – взаимоотношение человека с Богом и другими людьми (в Церкви). Вершиной богопознания является общение и соборность (единение), по слову Апостола: Знаю, что это так, так как сам познан (Богом). Эта тайна познания как общения неизвестна в греческой философии до появления христианского богословия. Богословие как выражение познания Бога находится здесь в тесной связи с Божественным Откровением, в котором инициатива принадлежит Богу, но это Откровение предоставляет человеку свободу выбора, свободный ответ вере и любви, что часто забывалось теологами протестантской Реформации. Вступление Бога на путь общения с нами вызывает и наше вступление в общение с Ним. Таким образом, богословский поиск (т. е. познание) предполагает предварительный приход Искомого, Того, Который нам уже явился и присутствует в нас. Оттого и говорит с полным правом Святой Евангелист Иоанн: Бог сначала возлюбил нас и послал Сына Своего. Это Его пришествие, это присутствие Его, понимается и принимается, усваивается верой, и оттого вера есть первичная и необходимая основа богопознания и богословской мысли... Вера – не психологическое состояние, это не простая верность: это благодатная онтологическая связь человека с Богом, связь внутренне объективная, связь, к которой верующий готовится до крещения и которая дается ему святым крещением и помазанием Духа Святого. Вера – дар, восстанавливающий и оживляющий глубинную, аутентичную природу человека. Принятие веры как дара предполагает наличие человеческой способности и свободы принять ее, а эта способность принятия и есть личная сущность человека, его природа сотворенная Богом для принятия и ассимиляции божественной жизни (жизни в Боге). Личность и природа человека будучи (ранее) жизнью без веры, т. е. жизнью в грехе, в унижении от своего состояния разобщенности с Богом, жизнью в рабстве у смерти, – оживает теперь присутствием и действием Духа Божиего. Таким образом, вера как онтологическая причастность (= единение) в Боге и с Богом уже включена в личную встречу с Богом Живым и Истинным, и поэтому она и является первым условием богопознания, богословского познания Бога» («Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата». № 101–104. Париж. 1979. С. 103–105) (цитата приводится автором в достаточно свободном изложении. – *Прим. ред.*).

и факта христианской *веры и познания*, то есть Божие самоинициативное любовное деяние и дарование *познания* через свободное общение с человеком в Церкви, во Христе, благодатной энергией Духа Святого. Именно такое участие Божественного Духа особенно подчеркивается в исихастской гносеологии, Духа, в начале снисшедшего и постоянно присутствующего в Церкви и через Христа и во Христе. Ибо в акте истинного познания Дух Святой безусловно необходим, Его благодатное участие очевидно и обязательно, потому что Бога нельзя познать без помощи Духа Божия (см. 1 Кор. 2, 11 и 12, 3). Об этом несколько позже мы еще будем говорить. Теперь же мы хотели бы обратиться к еще некоторым важным в исихастской гносеологии элементам участия и сотрудничества человека в акте и факте истинного христианского *со-знания* – συν-είδησις, о чем, как было сказано, свидетельствует Апостол Павел (Рим. 9, 1; 1 Тим. 1, 5 и 3, 9) и многие другие Отцы Восточной Церкви[53].

Преображение ума как необходимое условие познания

Основная предпосылка христианского исихастского *сознания*, то есть исихастской гносеологии, – это Божие самооткровенное, свободное и из любви явление и деяние во Христе Богочеловеке благодатию Духа Святого. Другая предпосылка, также необходимая, – это свободное в вере и любви сотрудничество человека в этом акте, в живом восприятии объединяющего *со-знания*, которое одновременно становится и общением, и сопереживанием, межличностной и всеобъемлющей *общностью* – истинной богочеловеческой communia – κοινωνία (1 Кор. 1, 9 и 10, 16–17; 2 Кор. 13, 13).

По сути, в исихастском учении оба указанных момента постигаются человеком только в подвиге личного приобщения к *новой жизни во Христе*, в которой обретается и новый «ум Христов» (1 Кор. 2, 16). Но в исихастской гносеологии указаны также обязательные условия этого обретения «ума Христова». Одним из основных условий является добровольное и искреннее смирение ума человеческого перед явленной во Христе тайной Божией, которая одновременно и наша тайна «во Христе», тайна человека и мира во времени и вечности (см. Кол. 1, 27 и 2, 2–3).

Центральное место в Библейском Откровении занимает воплощение и вочеловечивание Христа. Это событие коренным образом определило отношения между человеком и Богом и решило проблему истинного *познания* человеком Бога и реальности в целом. Согласно исихастскому учению, Откровение во Христе открывает и показывает уму человеческому, что то, чем он располагает по своему прирожденному или приобретенному знанию, – это, в сущности, всего лишь понятия или «идеи» и «принципы», которые появились и возникли во времени; то есть объекты этого мира, о которых размышляет ум человеческий, имеют свое начало, как и сам ум и его гностические возможности имеют свое начало и свои границы, между тем как пред ним и над ним возвышается всеобъемлющий и вечный Бог как Живая и Вечная Истина. Это Бог открыл человеку уже в Своем явлении ветхозаветному

---

[53] Например, *Климент Александрийский*. Строматы. 7, 8; PG 9, 473; Григорий Богослов. PG 37, 389 и др.

многострадальному Иову. Иов при этом, как всякий человек, не отказавшись от своих насущных философских и религиозных вопросов, все же понял, что человеку пред лицом Истины необходимо прежде всего великое *смирение*.

Однако это *смирение* в новозаветном Откровении и в исихастском опыте не сводится к пассивному уходу и к отстранению от подвига *сознания*, от смелости мысли и духовного подъема, оно означает истинную предрасположенность человека к свободному без какого бы то ни было принуждения восприятия вечной Истины. Истинное смирение, «глубина смиренномудрия», как выразился Симеон Новый Богослов, открывает душу и ум человека для безграничных богоданных и богоподобных возможностей в сердце человеческом, в потенциально всеобъемлющей душе человека. Поэтому и свидетельствует воистину великий исихаст Симеон:

«Глубина смирения и смиренномудрия низводит на человека просветление Духа Божия, а где присутствует просветление Духа, там и излияние света Божия и присутствие Бога в *мудрости и познании* Его тайн»[54].

Смирение как гносеологический фактор не означает в исихазме отрицание или принижение вербальных, логосных или рациональных способностей человека. Наоборот, они достигают своего полного развития в акте смиренной любви к Истине – Христу как источнику подлинного сознания, истинного спасительного живительного знания. «Тайны постигаются смиренномудрием», – говорил великий исихаст Исаак Сирин (VII век)[55]. О том же свидетельствует и Иоанн Златоуст: «Основа нашей христианской философии – смиренномудрие – ἡ ταπεινοφροσύνη»[56]. Особое внимание Златоуст уделяет таинственному событию явления и воплощения Христа как основе и образцу для нашего человеческого жизненного и философского смирения и смиренномудрия. О тайне смирения говорит уже Апостол Павел в Послании Филлипийцам (2, 5–11), а затем и в Послании Колоссянам (2, 8), указывая на «суетность», характеризующую тогдашнюю мирскую философию, которая чаще всего есть лишь мудрование «по преданию человеческому» и «по стихиям мира». Поэтому Павел, обращаясь к верующим, указывает на истинную «философию по Христу», то есть на *новую* христианскую философию «возвышенного смиренномудрия»[57].

Возможно, в этом заключается один из парадоксов православной исихастской гносеологии, что она о «философии по Христу» говорит именно в связи со смирением и покаянием = μετά-νοια (=*довразумление*), что преимущественно означает позитивное изменение и преображение человеческого ума пред Божественной Тайной.

Познание (или «со-знание») человека во Христе в соответствии с исихастским учением нельзя рассматривать только как некое дополнительное, второстепенное «украшение» или только как эпифеномен в христианском интеллектуальном и духовном восприятии и опыте, оно является существенным элементом в полноте духовного бытия христианина-исихаста и не только

---

[54] Катехизис 2, изд. Sources Chretiennes, 96, Paris (Cerf.), 1963. С. 258–260.

[55] Слово 20, греческое издание. Афины, 1895. С. 80.

[56] PG 51, 312.

[57] См.: *Святой Иоанн Синаит*. Лествица. Гл. 25; PG 88, 988–997 (сербский перевод Д. Богдановича. Белград, 1963. С. 141–149).

в этом мире и жизни. Но при этом необходимо также подчеркнуть, что вопрос *познания* в исихазме перестает быть лишь спекулятивным вопросом или всего лишь интеллектуальным актом человеческого ума. Для средневековых исихастов – это вопрос полноценной, истинной жизни или же духовной смерти, вопрос подлинного просветления или пребывания в духовной тьме. Поэтому нет ничего удивительного в том, что в исихазме начало новой христианской жизни и познания начинается с ума человеческого, с его «обращения» или «довразумления», то есть с покаяния.

Таким образом, истинное познание в исихастской гносеологии начинается с духовного довразумления (μετά-νοια=покаяние, как обычно переводится это выражение), то есть одновременно умного *преображения* и духовного *превращения* человека, перерождения всех его психофизических, а значит, и интеллектуальных, логосных (=умственных) способностей. Новая христианская, исихастская философия начинается и в дальнейшем развивается именно с этого благодатного «обновления ума», которое охватывает личность человека в целом, то есть с внутренней *интеллектуально-совестливой* «метанойи», с которой, как известно, и начинается новозаветное Евангелие и его благовествование о спасении человека (см. Мк. 1, 15: «...исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие»).

Но прежде чем говорить несколько подробнее о гносеологическом содержании и значении *покаяния как до-вразумления*, необходимо обратить внимание на единодушие исихастских подвижников в том, что подлинное начало истинной христианской жизни невозможно без опыта и переживания собственного покаяния. Ибо только так можно приобщиться богочеловеческому свету или просветлению *новой жизни и мышления* во Христе. Или, как сказано в Евангелии и Отцами Церкви, лишь покаяние – начало спасения человека, то есть восстановления его в *здравом и целостном* состоянии (слово σωτηρία происходит от σῶος=здоровый, цельный, отсюда и исихасты выражение σωφροσύνη понимают прежде всего как здравомыслие, по-старославянски *цело-мудрие, цело-мудренность*, а это свидетельствует не только об этическом, но и о гносеологическом значении этого слова).

В качестве иллюстрации приведем здесь мысль святого Марка Подвижника из его посвященного аскезе труда «О покаянии», где очевиден новозаветный смысл покаяния и его духовное и познавательное значение и возможности:

«Господь Иисус Христос, Божия сила и Божия Мудрость, промышляя богоподобно о спасении всех, разными догматами (то есть истинами как правилами жизни) поставил всем *закон свободы* и для всех определил одну главную цель, сказав: «Покайтесь». Из этого мы можем уразуметь, что все разнообразие Его заповедей сводится к одной цели – к *покаянию*, как Он и Апостолам более всего заповедовал, сказав: «Проповедуйте им: покайтесь, ибо приблизилось Царствие Небесное»... Христос знал, что Его слово имеет *силу* покаяния и *силу* Царствия Небесного, подобно евангельской *закваске* или подобно *семени* горчичному»[58].

[58] PG 65, 965.

Из приведенной цитаты можно сделать вывод, что покаяние в исихастском христианском учении рассматривается как динамичное восприятие нового образа жизни и деятельности и, следовательно, мышления и познания.

Мы могли бы привести еще целый ряд высказываний из аскетической исихастской литературы христианского Востока, где ясно говорится о покаянии как начале новой христианской жизни и нового познания, но и из приведенных уже цитат очевидно, что покаяние в исихастском опыте – не только обычный этический акт, не только нравственный акт «исправления», обусловленный грешным поступком или преступлением, но это всеобъемлющее личное деяние и переживание, которое в вышеприведенном тексте именуется «законом свободы» и «силой Царствия Небесного» (см. для первого: Иак. 1, 17–25, а для второго: Евр. 6, 1–6). Другими словами, евангельское новозаветное покаяние в исихастском опыте есть не только лишь «моральное раскаяние», но и реальное экзистенциальное начало благодатного перерождения всей человеческой личности, следовательно, и ее гносеологических способностей. «*Мета-нойя*» (довразумление=преображение ума) – это, по словам Апостола Павла, «*обновление ума*» (Рим. 12, 2), или «*обновление духа ума нашего*» (Еф. 4, 23), или еще определеннее: освобождение от «ветхого человека» в нас и внутреннее восстановление *нового человека,* «который обновляется в познании (ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν) по образу Создавшего его» (Кол. 3, 10), то есть по образу Богочеловека Христа. Следовательно, покаяние как свободный, осознанный и всеохватный подвиг одаренного речью и умом существа, каковым является человек, преображает и обновляет человека, обновляет прежде всего его умственные, интеллектуальные, логосные (=вербальные) возможности, ниспосланные человеку Творцом Логосом. До этого они были принижены и ослаблены, то есть повреждены отчуждением человека от истинной жизни Божией, погруженностью человека во грех и смерть, разрывом экзистенциального, жизненного и логосного (=вербального) единения с Богом Логосом и с Духом Животворящим и Дарующим Истину. Покаяние для человека, по свидетельству Иоанна Дамаскина, – это «возвращение из *неестественного* (παρά φύσιν) в *естественное* (κατὰ φύσιν) состояние», оно, по сути, представляет собой реабилитацию истинного, аутентичного человека и его богоподобных способностей, прежде всего гностических, или логосных[59].

Но прежде чем рассмотреть это важное исихастское свидетельство Иоанна Дамаскина, приведем свидетельство Апостола Павла об экзистенциальных и гносеологических последствиях, с одной стороны, отпадения человека от Бога Живого и Истинного и впадения во грех, а с другой стороны, его восстановления в истинной жизни и познании через покаяние и веру (второе осуществляется через восстановление общения с Богом Живым, что приводит к внутреннему экзистенциальному – жизненному = гностическому – обновлению и перерождению человека). Это – знаменитый тезис Апостола Павла об отчуждении человека, который, как известно, через Августина перешел в европейскую философскую мысль вплоть до Гегеля и Маркса.

О важной философско-антропологической теме «отчуждения» и «восстановления» человека великий Апостол народов пишет Ефесянам следующее:

[59] О православной вере 2, 30; PG 94, 976 (Kotter, 104).

«И вас, мертвых по преступлениям и грехам вашим... вы были в то время без Христа, отчуждены от общества Израильского... Бог, богатый милостью, по Своей великой любви, которою возлюбил нас, и нас, мертвых по преступлениям, оживотворил со Христом, – благодатью вы спасены... Посему я говорю и заклинаю Господом (=Христом), чтобы вы более не поступали, как поступают прочие народы, по суетности ума своего, будучи помрачены в разуме, отчуждены от жизни Божией, по причине их невежества и ожесточения сердца их... Но вы не так познали Христа; потому что вы слышали о Нем и в Нем научились, – так как истина во Иисусе, – отложить прежний образ жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях, а обновиться духом ума вашего и облечься в нового человека, созданного по Богу (по Христу), в праведности и святости истины» (Еф. 2, 1, 12, 4–5; 4, 17–18, 20–24).

В этой пространной цитате, раскрывающей новозаветную антропологию и гносеологию Апостола Павла (которые полностью восприняты исихазмом), он, с одной стороны, говорит и свидетельствует из собственной практики о том, что в новом богословии именуется «первородным» (или «прародительским», или «изначальным») грехом человека, а с другой – одновременно свидетельствует и о *спасении* человека из этого неестественного для него греховного состояния. Сразу бросается в глаза, что речь Апостола Павла в данном случае характеризуется не обычным «религиозным» или «морализаторским» языком, но преимущественно экзистенциальным, или, еще точнее, подчеркнуто христианским, новозаветным, то есть не иудейским – «законодательно-моральным», и не эллинским – «философско-этическим» языком. Апостол Павел в приведенной цитате говорит реалистичным (=экзистенциальным), жизненным и драматичным языком, поэтому речь у него идет об онтологическо-экзистенциальных состояниях: о смерти и воскрешении; об отчуждении от жизнеспасительной общности жизни, любви и праведности во Христе; о помрачении ума человеческого и невежестве; об ожесточении сердца ветхого человека (то есть о его окаменелости и невосприимчивости к живой Истине и Любви), – и о перерождении и, так сказать, внутреннем «перевоссоздании» в нового человека, то есть о человеческом спасении и новой жизни «в праведности и святости Истины», другими словами, в истинном познании. Несомненно, что речь Апостола Павла в приведенном отрывке – не только религиозно-этическая по своему характеру, но и исполнена философско-гносеологического содержания, однако эта гносеология является исключительно христианской, сотериологической, антропологично-христологической, литургическо-исихастской, и именно такие гносеологические идеи (с использованием приведенной выше терминологии Апостола Павла) мы встречаем во всей исихастской литературе на православном Востоке на протяжении Средних веков и в православной гносеологии Нового времени[60].

[60] Назовем здесь для примера только две работы нашего известного богослова и исихастского подвижника отца Иустина (Поповича): «Учение святого Макария Египетского о личности и сознании» и «Гносеология святого Исаака Сирина», опубликованные сначала на греческом языке (последняя работа и на французском); недавно обе работы были напечатаны и по-сербски под общим названием «Путь Богопознания» (Белград, 1987).

Здесь следует обратить внимание и на тот факт, что и для Апостола Павла, и для последующих исихастских авторов на православном Востоке этот важный вопрос о «первородном грехе» или «отчуждении» человека не оставался вопросом чисто «богословским» или «нравственным», даже в какой-то мере абстрактным, что обычно для новой европейской философской мысли. Реальность существования греха и смерти в человеческом существовании, реальное экзистенциальное *отчуждение* человека и человеческого общества в православном духовном опыте – это не только «богословский» или «нравственный» постулат некого внечеловеческого «догмата» или «закона», даже Божия, но живая и постигаемая опытным путем истина. Но она может быть реально воспринята только через личное общение человека с Живым и Истинным Богом, через глубокое *покаяние* как *перерождение* человека во Христе, то есть через логосное (=разумное) преображение всей личности человека и начало его новой благодатной жизни, спасения и логосности (=осмысления) во Христе Богочеловеке.

Парадоксально, но для христианского исихастского опыта безусловной истиной является то, что вся эта злонравная контрастность, то есть пагубность греха и смерти, ощущается уже тогда, когда человек только предчувствует новую жизнь во Христе. То есть грех и греховное помрачение человека и его логосных, гностических сил и возможностей воспринимаются не только как нравственное «преступление» или юридическое «нарушение» закона, равно человеческого или Божиего, но прежде всего как *экзистенциальная* неудача и поражение, как внутренняя духовная катастрофа. Но в предчувствии новой жизни эта *греховная катастрофа* ощущается не как нечто реально неизбежное и неотвратимое, но лишь как результат свободно и во грехе сделанного жизненного *выбора и состояния*, и именно это обстоятельство становится воистину трагическим и мучительным.

Важно подчеркнуть, что в своем первоначальном, исконно библейском и христианском значении слово «грех», как оно употреблялось Апостолами и Святыми Отцами Восточной Церкви, означало прежде всего «непопадание в цель» (ἀτευξία у Максима Исповедника) – «промах» и «неудачу», то есть экзистенциальное, ничем не вынужденное поражение человека, бесцельный, безуспешный, праздный (=суетный) и пустой, но свободный выбор и определение. Таким образом, в православном духовном опыте грех воспринимается прежде всего как личная неудача и поражение, а следовательно, как первородная общечеловеческая бесцельность, отчуждение и деструктивность, как трагическая гибель, распадение и умерщвление человеческой природы, как умирание в собственной, свободно выбранной, реальной (=экзистенциальной) бесцельности и безысходности. Такое в начале истории случилось с Адамом, родоначальником человечества, так же бывает со всяким, кто руководствуется грехом, или, точнее, кто порабощен и отчужден грехом и смертью во всем процессе истории рода человеческого.

Для аутентичного новозаветного антропологического восприятия, для благодатного исихастского опыта *грех* – это и личная, и общая драма человека и человечества, которая далее перерастает в трагическую поврежденность исконных человеческих предназначений и целей, заложенных Богом уже в саму природу человека, но оставленных им по свободному и независимому выбору. Однако грех как *промах* (ἁστοχία) и как *поражение* (ἀποτυχία)

при достижении цели свою собственную противоестественность, то есть свою пагубность и деструктивность, демонстрирует и выявляет уже в свете общения с Христом. Ибо, как указывает византийский исихастский богослов Николай Кавасила (XIV век), хотя человек в обычных условиях, как живой и лично-логосный образ Логоса Христа, «по природе, воле и мышлению стремится ко Христу»[61], это внутреннее стремление в человеке ни в коей мере не является навязанным и вынужденным, ибо этот естественный потенциал в полной власти свободной воли и независимости человека, поэтому человек может реально совершить грех и пойти против своей природы и своего богоданного назначения. Такое состояние человека Максим Исповедник описывает следующими словами:

«Когда человек грешит, он терпит поражение, паралогично (παραλόγως =нелогично) устремляясь к небытию (πρὸς τὸ μὴ ὄν φέρεται)... отдаляясь от собственных причины и начала, по которым, для которых и ради которых он сотворен; и оказывается в беспорядочном движении (=бесцельном кружении) и грубом беспорядке души и тела, ибо греховной устремленностью ко злу (ἡ πρὸς τὸ χείρον ἐκούσιος ῥοπή) он способствует *неудаче* (ἀποτυχίαν=ошибка, промах) на пути к истинной и праведной цели и причине»[62].

Но, по мнению Максима и других исихастов, именно в этом переживании греха, как трагически неверного выбора, определяющего неудачи и промахи, открывается внутренняя возможность *покаяния* человека, которое через акт и подвиг свободного, самостоятельного исправления и восстановления обеспечивает реальное духовное перерождение и обновление человека как живого образа Божия. По словам святого Максима, грех – это прежде всего «отчуждение человека от Бога, от других людей и от самого себя»[63]. Возможность избавления от греха заключена в самом человеке, как дарованная ему возможность восстановления во Христе единения с Богом и с другими людьми, то есть и с самим собой, также во Христе, как объединяющем коммуникативном богочеловеческом «жизненном пространстве» (что и означает уже упомянутое выражение Апостола Павла «во Христе» – основная «категория» новозаветной жизни и познания)[64]. Поэтому и говорит Симеон Новый Богослов:

«Бог от нас, людей, не требует ничего иного, но только, чтобы мы не грешили, и это касается не закона, а неизъяснимого сохранения в нас лика Божия и нашего высшего достоинства, в котором мы находимся, когда стоим (живем, пребываем) по природе (а не *беспрородно*, когда живем во грехе. – *А. Е.*), и, облачившись еще и в светлые одежды Духа (то есть в благодать), мы тогда стоим с Богом (во Христе) и Он с нами, и становимся обоженными сыновьями Божиими, отмеченными и осиянными светом знания Божия»[65].

---

[61] PG 150, 681.

[62] PG 91, 1084–1085.

[63] Схолия на Дионисия Ареопагита, PG 4, 144–145.

[64] Поэтому в Священном Писании, церковной гимнографии, исихастской литературе и православной иконографии Христа часто именуют Χώρα τῶν ζώντων = Земля живых, обитель живых, жизненный простор вечно живых.

[65] Главы... 1, 65; изд. Sources Chretiennes. 51. Paris (Cerf.), 1957. P. 58.

Из вышесказанного понятно, как и почему Иоанн Дамаскин мог сказать, что «покаяние – это возвращение из *неприродного (неестественного) в природное* состояние». Потому что *неприродное состояние* есть грех, переживаемый в христианском исихастском опыте как болезнь, как πάθος (=πάθησις=заболевание), как деструкция, как начало смерти и смертности (см. Иак. 1, 12–15 и особенно окончание стиха: «сделанный грех рождает смерть»), как лишение человека логосной (=осмысленной) жизни в Любви и Истине Божией. На гностическом уровне, по Апостолу Павлу и по православным исихастам, грех – это гордыня (=суетность), помрачение и болезнь умных сил и способностей логосоподобного (=христоподобного) ума и духа человеческого, «окаменелость» *сердца человеческого*, то есть умерщвление самого́ экзистенциального ядра духа и существа человека, неспособность к жизни, к единому бытию в Истине, Свободе, Любви и Мудрости Божеской и Богочеловеческой.

Следует отметить здесь интерес исихастских авторов на Востоке к фрагменту из Послания Апостола Павла Ефесянам (Еф. 4, 18: «Будучи помрачены в разуме, отчуждены от жизни Божией, по причине их невежества и ожесточения сердца их». На первый взгляд, указывают эти авторы, причина описанного Апостолом Павлом греховного состояния есть *невежество* «ветхого» человека («по причине их невежества»). Но то была бы всем известная эллинская идея, конкретно, тезис Сократа, что *невежество* – главный источник всякого зла, что зло проявляется, или рождается, на интеллектуальном уровне человеческого существа. Апостол Павел воспринимает эту эллинскую идею, но на этом не останавливается. На основании библейско-христианского опыта он делает заключение, что корни зла намного глубже, они проникли в более глубокие сферы существа и жизни человека, *в самое сердце* человеческое (которое, как известно, в Библии отождествляется с *корнем, стержнем и центром* человеческого существования, с *ядром* человеческой личности, так как из «сердца» проистекают все остальные психофизические возможности). Поэтому Апостол Павел и добавляет эту более глубокую этиологическую составляющую и самого́ «невежества», говоря об «ожесточении сердца», то есть самовластной человеческой неспособности к любви, к жизни в Любви-Свободе-Истине, которая и есть единственно аутентичная жизнь, достойная богоподобной личности человека.

Возможно, это опять прозвучит парадоксально, но из исихастского духовного опыта следует, что осознание (=понимание, состояние совести) человеком собственной греховности и вообще своей человеческой слабости и ограниченности ни в коей степени не примиряет его с таким состоянием и не лишает его активности. Напротив, если это искреннее переживание, проистекающее через живую веру, покаяние и любовь, то оно подвигает человека к поискам выхода из такого ненормального и неестественного состояния. Поэтому и говорит Максим Исповедник: «Кто снискал сознание собственной слабости, слабости своей человеческой природы, тот снискал и осознание силы и могущества Божия»[66]. А, например, Симеон Новый Богослов, исходя из тех же соображений, говорит, что человек только «покаянием свободно и добровольно выходит на свет... человеколюбия Божия»[67].

---

[66] Главы о любви, 2, 39.

[67] Катехизис 28; S. Ch. 113, 138.

Подоплека подобных религиозно-нравоучительных и гносеологических высказываний заключается в том, что в исихазме человек воспринимается и осознается как существо в общности, как «коллективное», «общественное живое существо»[68] и, как таковой, по *личностно-коммуникативному характеру* своей богоподобной природы, живет нормально и «функционально-спасоносно» только в общности с живым и личным Богом и с другими живыми и личностно определенными людьми. Лишь в этом *богочеловеческом* единении человек познает свою истинную природу, ее онтологическо-экзистенциальную «относительность», *релятивность*, ориентированность на другую богоподобную (=триединую) животворную коммуникативность, ее христианскую личностную «Истину как Общность», как бы выразился православный богослов Иоанн Зизиулас[69].

Необходимо упомянуть здесь еще об одном моменте, имеющем важное значение для исихастской антропологии и гносеологии и связанном с *покаянием* как предпосылкой такой гносеологии. На основе восьмой главы Евангелия от Иоанна (особенно стихов 12, 21, 24 и 31–36 и заключительных слов Христа: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными») знаменитый исихаст Святой Горы и всех Балкан святой Григорий Синаит (который воспитал целый ряд учеников, – сербских исихастов, известных в средневековой Сербии как «синаиты»)[70] высказал опять же парадоксальное антропологическо-гносеологическое суждение, исходя из собственного исихастского переживания. В своем известном сочинении «Главы в акростихе», чье полное название весьма характерно: «Речи о заповедях, догматах, пророчествах и обетованиях, о помыслах и страстях и добродетелях и еще об исихии и молитве»), этот синаитско-балканский исихаст пишет: «Если не познаем (γνῶμεν), какими нас сотворил Бог, тогда не сможем познать (ἐπιγνωσόμεθα), какими нас сделал грех»[71].

Эти слова Синаита очень важны для исихастской гносеологии по своей, так сказать, «обратной перспективе» (подобно обратной перспективе в православной иконографии, на которую исихазм оказал несомненное влияние). Таким образом, по Григорию Синаиту, истинное познание нашего настоящего состояния, состояния в греховном упадке, в отчужденности, в богоудаленности человеческой личности и человеческой природы невозможно без осиянности светом Лика Божия, то есть через восстановление богообщения, коим освещается и проявляется в нас исконно дарованная нам богоподобность в своих истинных, аутентично человеческих (=богочеловеческих) масштабах.

---

[68] *Василий Великий*. Обширные правила, 3: PG 31, 917. В том же контексте можно рассматривать и мысль современника Василия Великого, преподобного Макария Египетского: «Тяжело телу, когда оно остается только в своей природе, ибо тогда оно распадается и умирает. И тяжело душе, если она остается только в своей природе и только на свои дела (и деятельность) надеется, не имея общности с Божественным Духом, ибо такая (самоограниченная) душа умирает, не удостоившись вечной жизни, коей живет Бог» (Гомилии, 11: PG 34, 461; новое, переработанное издание. Берлин, 1964).

[69] См. примеч. 31.

[70] См. об этом: *Иеромонах Амфилохий (Радович)*. Синаиты и их значение в жизни Сербии 14 и 15 веков. Монастырь Раванница – Юбилей шестисотлетия. Белград, 1981. С. 101–134; *его же*: Основы православного воспитания. Братство Симеона Мироточивого. 1993. С. 275–316.

[71] Главы... 50; греческое изд.: Филокалия. Афины, 1961. Т. 4. С. 38.

Говоря языком Апостола Павла и других Апостолов и Отцов Восточной Церкви, уже в предвкушении *спасения* во Христе человек ощущает и осознает все свои прежние греховные уклонения и отчуждения от Бога Живого и Истинного. Другими словами, уже в опыте восприятия Божественной благодати Духа Святого можно увидеть всю нечеловеческую суетность и ужасающую пагубность греха и смерти, всю экзистенциальную опасность духовной, физической и метафизической пропасти, которая начинает открываться перед человеком с грехом и смертью без Бога (=без Христа).

Из всего вышесказанного становится понятно, почему исихастская гносеология отличается подчеркнуто коммуникативным характером и как и почему познание достигается и осуществляется посредством общения и единой жизни человека во Христе с Богом и с другими людьми и даже со всем творением. Ибо во Христе, как Творце всего и вся, охвачены и соединяются все начальные логосы всего, и Он как Церковью (=*Собором* всей тварности) объемлет конечные и неизбежные предназначения всех и вся[72]. Поэтому для исихастской философии только в Богочеловеке Христе возможно и реально живое лично-соборное единение и общение, а благодаря этому и познание как переживание, как *осознание=сопереживание*, ибо иначе никакое познание не приносит пользы, если оно или всего лишь сухое «знание», как, например, у эллинов, или некое «религиозно-субъективное» знание, как у иудеев.

Понимаемое таким образом познание не обесценивается, но и не ставится выше или вне человека и его истинной духовной сущности и самой жизни во вселичном и всежизненном отношении с другими живыми личностями. Поэтому и говорит Симеон Новый Богослов следующие слова, которые нас возвращают к важной мысли Максима Исповедника, с которой мы и начали это эссе, наше неискушенное путешествие по исихастским путям жизни и познания. Симеон, в частности, пишет:

«Невозможно иначе снискать несказанную и совершенную любовь к Богу, чем *по мере духовного знания*, оно же постепенно растет в душе, которая ежедневно *практически трудится и подвизается*»[73].

В приведенном отрывке из труда этого исихастского мыслителя и подвижника, кроме очевидной неразрывной связи *любви и знания*, провозглашается и особо подчеркивается жизненная важность и гносеологическая ценность человеческого *подвига* личной подвижнической жизни и практики. Вот почему, по общему мнению всех исихастов[74], только благодаря истинной жизни достигается истинное познание[75]. Для исихастских мыслителей очевидно, что без вселичного и всежизненного подвига во Христе не будет у человека ни праведной и полной жизни, ни подлинного спасения, ни истинного знания.

---

[72] См.: *Симеон Новый Богослов:* «Начало (есть) Христос, средина и совершенное заключение, ибо Он во всех, первых, средних и последних, как в первых. Ибо для Него в них нет никакой разницы, в Нем нет ни варваров, ни скифов, ни эллинов, ни иудеев, но все и во всем Христос» (Кол. 1, 18; 3, 11). Главы... 3, 1: S. Ch. № 51, 123.

[73] Главы... 1, 33.

[74] Например: *Святой Григорий Назианзин.* Слово. 20, 12; PG 35, 1080.

[75] Известная позиция святого Григория Богослова. См.: Слово. 2, 71; PG 35, 480, а также Слово, 27, 3.

Именно это и имел в виду Максим Исповедник, когда сказал, что «христианин *философствует (=живет подвижнической жизнью, подвижнически мыслит и созерцает)* по заповедям, догматам и вере. Ибо соблюдение заповедей Божиих избавляет ум от страсти, догматы приводят человека к познанию реальных существ и творений, а вера подвигает к созерцанию Святой Троицы»[76]. Этим Максим, как и только что процитированный Симеон Новый Богослов, как и другие исихастские подвижники и мыслители, хотел указать на необходимость полного включения в исихастскую гносеологию как *практической*, так и *гностической*, а также и богословской философии, то есть всех областей человеческого личного логосно-умного и всежизненного подвига. Таким образом очевидно, что в такой всеохватывающей христианской философии свое истинное место находит и все то, что ценно во всеобщей человеческой теории и практике как общечеловеческая ценность и достижение духа человеческого, причем особенно и преимущественно это относится к духовным ценностям, почерпнутым из многовекового эллинского и иудейского философско-религиозного наследия.

В исихастской гносеологии способности человека к познанию и полученное с их помощью знание и самопознание не принижаются и не отвергаются, но они в этой гносеологии рассматриваются скорее как элементы или знаки реальных человеческих способностей к разумному познанию, знаки активной человеческой восприимчивости к сотрудничеству и единению *жизни и со-знания* с явленным во Христе Живым и Истинным Богом. В этой гносеологии подлинное знание и истинная мудрость достигаются несомненно человеком свободным и умным, то есть являются достижением интеллектуального, логосного труда и подвига, но в еще большей степени достижением и плодом свободного человеческого *сотрудничества* в любви с Духом Святым, дарованным человеку Богом во Христе. Об этом говорится и в следующем важном фрагменте из труда святого Максима Исповедника, чьи высказывания относительно богословско-исихастского гносеологического опыта мы уже несколько раз приводили:

«*Назначение* (τέλος=цель, задача) *практической добродетели – добро*, а оно наполняет человека божественной энергией, к которой эта добродетель приводит *логосную часть души* по природе воли и чувства, и так практикуемая (созидаемая) добродетель показывает человеку всю красоту богоподобия. *А назначение (=цель) теоретической философии – Истина* как единственное всеобъемлющее знание (γνῶσις) всего, что от Бога, и к такому *знанию* стремится *очищенный ум*, оставив свои основанные на ощущениях суждения. В этом истинном знании воспринимается неизъяснимое достоинство божественного лика в человеке»[77].

Думаем, вышеприведенный подчеркнуто исихастский отрывок из богословско-антропологическо-гносеологических «Глав» святого Максима Исповедника совершенно ясно определяет основные характеристики православной исихастской гносеологии. Кроме того, эта мысль заслуживает дальнейшего философского и богословского исследования, и мы при случае займемся этим.

---

[76] См. выше примеч. 5.

[77] Главы о богословии... 5, 26; PG 90, 1269.

Пневматология как щит исихастской гносеологии

В начале нашего эссе в качестве своеобразного эпиграфа мы привели слова святого Симеона Нового Богослова: «Не знание свет, но свет знание». Теперь пришло время поговорить об этом несколько подробнее. Это классическое исихастское изречение, где говорится о *божественном свете* как источнике подлинного и спасительного знания, подводит нас и наше эссе к заключительным моментам православной исихастской философии и особенно к гносеологии. Иначе говоря, речь идет о *пневматологическом* (святодуховном) опыте, характерном для исихастской традиции на христианском Востоке с апостольских времен и до наших дней.

Действительно, для исихастов недостаточно сказать, что христианство – это «религия духа». Необходимо полностью осознать и особо подчеркнуть, что христианство, по сути, есть *религия Святого Духа*. Это в любом случае не одно и то же. Значение Святого Духа в христианской вере и жизни, в совокупной реальности Божественного Откровения настолько велико, что со времен Апостолов и восточных Отцов Церкви и до современных православных богословов мы можем с полным правом говорить и свидетельствовать, что без помощи и «силы» (=энергии, благодати) Духа Святого для нас, людей, невозможно восприятие ни Бога, ни Христа, ни Церкви, ни веры, ни другого человека или людей, ни вечной Истины и Жизни, а также подлинного знания.

Ибо уже в самом Евангелии сказано о Духе Святом: «Когда же приидет Он, Дух Истины, то наставит вас (Апостолов и христиан) на всякую истину» (Ин. 14, 17; 15, 26; 16, 13; 1 Ин. 5, 6). Таким образом, по свидетельству Апостолов и Отцов, человек только Духом Святым может осознать и воспринять Христа как живую Истину, как Богочеловека и Спасителя, так что Бог и человек могут возлюбить друг друга только «в Духе и Истине». Только с Духом Божиим можно жить в богочеловеческой Истине, в подлинной межличностной Любви, в вечной Жизни во Христе (Рим. 8, 2, 9; 1 Кор. 12, 3–14; Ин. 4, 23–24 и т. д.). Также и всякое подлинное, аутентичное и спасительное *познание*, всякое истинное и животворное *знание* достигается единственно в Духе Святом. По словам святого Макария Египетского, только «силой (=энергией) Духа Святого открывается всякое знание и только посредством такого знания подлинно познается Бог»[78].

Какова, по учению исихастов, конкретная роль Духа Святого, Его вечной силы=энергии=благодати, которая именуется и явлена *Божественным светом*, в подвиге человеческой жизни и познания, мы попытаемся вкратце прояснить в последующем изложении.

Основная истина христианской новозаветной антропологии состоит в том, что человек является *коммуникативным, общественным существом*, созданным Троичным Богом (Который есть Жизнь и Любовь) для истинного единения в Жизни и Любви: именно эта истина и составляет тайну Святого Духа Божия, реальность Его Божественной жизнетворной и любвеобильной благодати, что и есть Божественная сила вечной Жизни, Истины и Любви. Человек, по учению исихастов, сотворен Богом как психофизическая

[78] PG 34, 957.

личность, соединившая в себе душу и тело, но для его полной, аутентичной и вечной жизни, для совершенства и полноты ему необходимо добровольное, свободное сотрудничество и сожитие с Богом в Любви и Истине. Именно это сотрудничество и сожитие обеспечивает, определяет и предоставляет Дух Святой, Животворный и Утешительный, без Чьего дуновения (=духа) невозможна для человека ни истинная жизнь, ни познание. Поэтому и свидетельствует Ириней Лионский (еще во II веке), что только «там, где Дух Божий, там и человек живой»[79].

Великий византийский исихаст Симеон Новый Богослов называет Духа Святого среди прочих следующими характерными именами, которые показывают Его великое значение и роль в жизни и познании исихастского подвижника. Симеон воспользовался здесь молитвенной формой:

«Душа Святого Утешителя, Душа жизни и разума, Душа святости и совершенства, Душа благая, мудрая и человеколюбивая, Душа, Которая укрепляет и просвещает... Душа, дающая радость и любовь, целомудренность, мудрость и знание... Душа, Которая изъясняет тайну, Которая залог Царствия Небесного, Источник пророчества и учения, Сокрушительница греха, Подательница покаяния... Душа любви, мира, веры и терпения, Душа, горячо жаждущая любви и эту любовь дарующая, – Ты, Душа Святая, приди и вселись в нас, и останься нераздельно с нами, освящая нас и преображая и просвещая сердца наши»[80].

Из вышеприведенного молитвенно-поэтического текста святого Симеона очевидно, что он написан исходя из исихастского, пневматологического, *благодатного* опыта, как истинного плода сотрудничества Духа Божия и духа человеческого, сотрудничества в любви и единении, в межличностной работе, которая является не «моноэнергизмом», но *син-энергизмом*, содеянием и кооперацией живых и свободных личностей. Так это проявляется и свидетельствуется во всем Новозаветном Откровении, а значит, и в исихазме, как его аутентичном выражении и продолжении. Этот богочеловеческий синэнергизм характерен для реального жизненного, а также гносеологического отношения между Живым и Истинным Богом и живыми людьми, как богоподобными сынами Божиими.

Роль и деяние Духа Святого как любви, благодати, силы и Божественного *света*, по свидетельству исихастского духовного опыта, никогда не вступает в противоречие с устроением человека как личностного, свободного, логосного (=разумного) и активного существа. Напротив, Дух Святой только «подкрепляет нас в немощах наших», как говорил еще Апостол Павел, «Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными», так «что любящим Бога, призванным по *Его* изволению, все содействует ко благу» (Рим. 8, 26–28).

Эти слова Апостола и их дух, присутствующий в текстах всех исихастов, предвещает и открывает опытным путем обретенную исихастскую истину –

---

[79] Contra Haereses 5, 9, 1–3. См. также: *Симеон Новый Богослов*. Катехизис 15.

[80] Богословское слово 3; изд. S. Ch. 122, 156–8. – См. также: *Симеон Новый Богослов*. Этическое слово 9 (S. Ch. 129, 220): «Пусть никто не обманывается, что праздными и праздномудрыми словами сможет постичь Божественную тайну христианской веры без Духа Святого, Который таинственно нисходит и просвещает; а чтобы стать сосудом благодатных даров Духа Святого, необходимы чистота и смиренномудрие».

истину о всеохватности исихастской жизни и мысли через переживание и творческую практику *умно-сердечной молитвы* (καρδιακὴ νοερὰ προσευχή). На эту тему, тему «деятельной молитвы» в исихастской антропологии, гносеологии и богословии, можно было бы говорить очень много, но мы не будем теперь этого делать. Укажем лишь на несколько важных моментов исихастского религиозного (=благодатного) опыта и на те аспекты, которые имеют значение для гносеологии.

Так, например, Макарий Египетский пишет:

«Единение мистических энергий (Святого Духа) и соединение святого отношения к Богу и самого ума (человеческого) через неизреченную любовь к Господу бывает в молитвах тех, которые того удостаиваются»[81].

Согласно этому свидетельству, *молитва* является выражением (знаком) живого и любовного *общения* Бога и человека, но также и людей между собой, ибо, по учению исихастов, необходимо молитвой и любовью и призывать, и давать место Святому Духу, Который соединяет нас и Бога межличностно, а нас, людей, между собой во Христе. Ибо, как говорит тот же святой Макарий, «только Дух Святой дарует и учит истинной любви и братолюбию»[82]. Необходимо также подчеркнуть, что *искренняя (=чистая)* молитва, о которой, собственно, только и говорят восточные исихасты (и наш святой Савва в своей «Проповеди о правой вере»), только она, как и искренняя (=чистая) любовь, действием Духа Святого в ней и через нее *очищает ум и сердце* человека, дабы они стали прозрачными для подлинного познания, для полного восприятия (=созерцания: θεωρία) Истины. Поэтому Диадох Фотикский говорит:

«Когда божественный свет Духа начинает часто воздействовать на ум, тогда он становится весь прозрачный (διαφανής) и многое в себе созерцает в свете»[83]. То есть, добавляет тот же автор: «свет *истинного знания* (для нас, людей) в том, что в свете (ума) *мы видим дар Божественного Света*»[84].

Этот светодуховный дар и снискание человеком света, что достигается в сотрудничестве и со-молитве (συμ-προσευχή) подвижника Истины и Духа Истиноподателя (ибо одно с другим связано по принципу животворной богочеловеческой синергии), лишь еще больше развивает в человеке богоданные ему логосные (=интеллектуальные) и гностические способности и потенциалы прежде всего *агапийного (=любовного) и кинонийного (=общественного)* характера и назначения. Поэтому подвижник-исихаст не считает, что он живет, мыслит и познает «сам», «один», но всегда в радостной и любовной *общности* с Духом Святым (см. Флп. 2, 1; 2 Кор. 13, 13, а также Деян. 13, 28: ἔδοξε τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι καὶ ἡμῖν).

Это благодатное единение жизни и познания, это истинное пневматологическое συν-είδησις (=соборное знание) всегда осуществляется в богоданном *свете*, ибо оно невозможно без Духа Святого, Который и есть *Свет* Вечный и Божественный. Следует лишь вспомнить строфы Псалмов (а Псалмы, как известно, - это основа поэзии исихазма, рецептерпретированная

---

[81] Гомилия 40, 1: PG 34, 853.

[82] Гомилия 19, 8: PG 34, 648.

[83] Главы... 40.

[84] Главы... 85.

в исихастской гимнографии): «Яви нам свет лица Твоего, Господи!», «во свете Твоем мы видим свет» (Пс. 4, 7; 35, 10), а также соединить их с исихастским богословием *Фаворского света*, как основного благодатного и гносеологического переживания в византийско-сербском исихазме, и это позволит нам понять роль и значение света Духа Святого в православной гносеологии. Мы здесь не намерены останавливаться подробнее на анализе *фотологического (=мистагогическо-пневматологического)* характера исихастской гносеологии, мы лишь хотели бы подчеркнуть и отобразить этот весьма существенный момент. Важно также отметить, что эта *светоносная* общность жизни и познания для человека никоим образом не означает «порабощение» или некое обезличенное «экстатическое изумление» (как средневековые сербские переводчики чаще всего переводили выражение ἔκστασις), но истинное духовное освобождение, истинную духовную свободу для человека. Ибо, по учению исихастов, потому-то и свидетельствует Апостол Павел: «где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3, 17; см. также 4, 6).

Эта новая, новозаветная гносеологическая реальность основывается на реальности нового «Духа жизни во Христе», как свидетельствует тот же Апостол, ибо она освобождает человека от убийственных материальных и духовных оков «закона греха и смерти» (Рим. 8, 2; см. также Гал. 5, 1 и 6). Поэтому Духом Святым освобожденный и одухотворенный Его светом подвижник Истины постигает «мысль Духа » (τὸ φρόνημα τοῦ Πνεύματος – Рим. 8, 5–9), или, что то же самое, познает «ум Христов» (1 Кор. 2, 16). А что именно означает для исихастов с гносеологической точки зрения это постижение и познание «ума Христова», лучше всего объяснил Максим Исповедник в следующих словах:

«В мир (истинных подвижников) вселился ум Христов, но не лишая их собственных умственных способностей: ум Христов по самой своей принадлежности освещает способности их ума и приводит его работу к единству с собой»[85].

Так в Духе Святом, Который одновременно и *Дух Христов* (Рим. 8, 9, 14), человек, по учению исихастов, приходит к восприятию тайны и к *практическому (=добродетельному) и гностическому (=мистагогическому)* познанию, то есть к полноте спасительного *знания*, которое означает *жизнь*, истинную жизнь во Христе, в светоносной благодати Духа. Или, как в иных выражениях говорит Симеон Новый Богослов: «Нет другого ключа для *истинного знания*, кроме как через веру, даруемую *благодатью* Святого Духа»[86].

Эта духоносная и для человека духотворная, духопреображающая и животворная благодать, по богословско-философскому свидетельству и духовному опыту православных исихастов, является вечной и нетварной *светоносной энергией* Троичного Божества, посредством которой Бог во Христе явил и являет Себя в миру людям, что всегда происходит *присутствием и действием* Святого Духа. Эта божественная энергия в исихастском опыте всегда является как богоданный Свет, каким был «Фаворский свет» во время преображения Христова на горе Фавор перед Апостолами. Об этом у нас есть

---

[85] Ответы Таласию. 58; PG 90, 636. Об этом же более подробно у Г. Флоровского «Византийские Отцы 5–8 веков». Париж. 1933. С. 202.

[86] Катехизис. 33.

многочисленные свидетельства в исихастской литературе, поэтому мы теперь не будем задерживаться на этой теме. Важно лишь обратить внимание на следующее.

Этот *свет* Духа Святого исихасты воспринимают всегда как реально присутствующий в человеке *вечный, божественный, нетварный свет*, а не только как некую внутреннюю «рациональную просветленность», о чем, к примеру, думал и говорил Варлаам Калабрийский, противник исихастов в XIV веке, а также другие схоласты и гуманисты этого периода. Для православных исихастов Фаворский свет был вечной и нетварной божественной, сущностной *энергией* Самого Троичного Бога, которая отождествляется с тем, что в Библии обозначено вечной и нетварной Славой Божией, или вечным Царствием Божиим. «Царствие Небесное есть Свет Духа Святого, пребывающего в душе», как сказал один из ранних восточных Отцов[87]. Или, как еще определеннее сказал святой Макарий Египетский:

«Просвещение Духом Святым – это не только некое изъяснение смысла и просвещение благодатью, но это достоверное и постоянное просвещение *ипостасным (Божественным) Светом*»[88].

Говоря кратко, в исихастском богословии и гносеологии света речь идет о том, о чем сказано в приведенном в начале этого эссе изречении святого Симеона Нового Богослова: «Не знание – свет, но Свет (Божественный) – истинное знание».

Эта гносеологическая позиция, или, точнее сказать, благодатно-гносеологический опыт исихастских подвижников и мыслителей в Византии и средневековой Сербии, во всех отношениях представляет собой совершенно иные «гуманизм и просвещенность», чем хорошо нам знакомые европейские «гуманизм и просвещенность» нового времени (которые утвердились на тезисе, что «знание – свет», то есть на противоположных святому Симеону позициях. И можно с уверенностью говорить, что здесь мы обнаруживаем совершенно иную гносеологическую перспективу, «обратную» сравнительно с православной иконографией. Для православной гносеологии источник знания – в общении с Богом Живым и с живыми богоподобными людьми, причем это истинное познание достигается только в *чистоте сердца* (см. Мф. 5, 8: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят») и в *чистой (=искренней) любви* (Еф. 4, 15; 1 Ин. 4, 7–18), ибо только чистота сердца в богочеловеческой любви дает *чистоту ума*. В исихастской гносеологии, тесно связанной с библейской антропологией, речь идет, разумеется, о таком «сердце», которое – опора и суть живых и свободных, богоподобных человеческих *личностей*, очистившихся и преображенных во Христе для вечной и неизъяснимой Любви и Истины, для вечной Жизни в невещественном Свете Троичного Бога, «Который обитает в неприступном свете» (1 Тим. 6, 16). Такое очищение жизненной и «гностической» основы человеческой личности происходит прежде всего посредством практики добродетельных подвигов, включая подвиг и усилия воли и разума («логосно-сердечный» подвиг) человека и совершенствование любовью *в свете и присутствии (=светоносном присутствии и действии)* Духа Святого, то есть благодатным озарением, синергией, единением Духа Божия и духа человеческого[89].

---

[87] Doctrina Patrum, гл. 33; изд. F. Diekamp. Munster, 1907, 254.

[88] PG 34, 956.

[89] См.: *Симеон Новый Богослов*. Главы... 3, 29.

В этой благодатной общности или, как говорят православные исихасты, во вселичном и всежизненном сотрудничестве устремленного к Богу человека и человеколюбивого Бога *«во Христе» как «Обители живых»* (Χώρα τῶν ζώντων), созидаемой благодатной, в любви и свободе просвещающей энергией Духа Святого, – даруется, по учению исихастов, и истинное *познание* как соборное *сознание* («во Христе» и «со всеми святыми»), что намного возвышеннее, полнее и совершеннее, чем какое-либо иное философское или научное «знание» – «по преданию человеческому» и «по стихиям мира» (Кол. 2, 8).

Итак, в соответствии с исихастским учением, истинное предвкушение и восприятие человеком новой и обновляющей благодатной реальности одновременно становится *знанием-жизнью, знанием-любовью, знанием-общностью* Богочеловеческой и вечной жизни в извечной Истине. Это, по мысли исихастов, и есть истинная *философия* «по Христу» (Кол. 2, 8), логосная (сердечно-умная) любовь к Богу Логосу и логосоподобному (=богоподобному) человеку во Христе Богочеловеке как Вечной Мудрости, Пути, Истине и Жизни. Это, по словам Макария Египетского, «философия по Духу Святому»[90].

Завершим наши пролегомены к исихастской гносеологии словами великого исихаста с Балкан святого Григория Синаита:

«Знание Истины ищи прежде всего в ощущении благодати (Духа Святого), ибо остальное знание следует именовать лишь отпечатками понятий и доказательствами тварного мира»[91].

Добавим также слова сирийского исихаста святого Исаака:

«Ум, который обрел *мудрость Духа (Святого)*, подобен человеку, нашедшему корабль на бурном море; и, когда он садится в этот корабль, тот перевозит его из мира нынешнего и высаживает на остров будущего века. Ибо будущий век в этом мире ощущается, как малый остров в море; и кто к нему приближается и на него ступает, больше не мучается под ударами волн фантазии этого века»[92].

Заключительные слова двух великих православных исихастов демонстрируют эсхатологический масштаб исихастской гносеологии, но эта проблема ждет своего исследования в другом эссе.

---

[90] Более подробно см.: *Иустин (Попович)*. Проблема личности и познания по святому Макарию Египетскому // Путь Богопознания. Белград, 1987, особенно с. 86–102.

[91] Главы... 3; греческое издание: «Филокалия», Афины, 1961. Т. 4. С. 31.

[92] Слово 74, С. 284. – См. также: *Св. Исаак Сирийский*. «Что есть знание? – Ощущение жизни вечной. А что такое жизнь вечная? – Ощущение Бога» (или возможен другой перевод: «Восприятие Бога», «Восприятие Богом»). Слово 69; также то же издание. Афины, 1895. С. 272.

Диакон Михаил Желтов

Две византийские молитвы на перенесение святых мощей

Среди многочисленных сокровищ византийского Евхология кроме чинов, вошедших в позднейшие общепринятые богослужебные книги Православной Церкви, встречаются и такие, какие со временем были забыты. Один из таких чинов – последование «на положение (κατάθεσις) святых мощей», состоящее из двух молитв (Ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν, ὁ ἅγιος τῶν ἁγίων, ὁ Θεὸς τῶν ἀποστόλων καὶ βασιλεὺς τῶν μαρτύρων· и Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ διὰ τῶν καλλινίκων σου μαρτύρων καταγωνισάμενος τὸν ἐχθρὸν ἡμῶν διάβολον·). Эти две молитвы выписаны в пяти рукописях Евхология: Paris. Coislin. 213, 1027 г.[1], Vat. gr. 1970, XII в.[2], Hieros. Sab. 362 (607), XIV в.[3], Athen. Bibl. Nat. 2473, XV в., Athen. Bibl. Nat. 663, XV–XVI вв.[4] В четвертой из указанных рукописей обе молитвы включены в состав чина освящения храма (в его заключительную часть), в остальных они выписываются отдельно.

Первая публикация этих молитв по рукописи Hieros. Sab. 362 (607) (полностью; также опубликованы отдельные разночтения по рукописи Paris. Coislin. 213) была сделана еще А. А. Дмитриевским, а по рукописям Athen. Bibl. Nat. 2473 и 663 – П. Трембеласом, однако серьезное внимание молитвам впервые уделил в 1993 году лишь В. Руджери[5], предположивший, что обе молитвы являются неконстантинопольской альтернативой обычным константинопольским молитвам на положение св. мощей в составе чина освящения храма (то есть молитвам Κύριε ὁ Θεὸς

---

[1] Т. н. Евхологий Стратигия (по имени первого владельца рукописи). См.: *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 2: Εὐχολόγια. К., 1901. С. 993–1052; *Duncan J.* Coislin 213: Euchologe de la Grande Église. Diss.: Roma, 1983.

[2] Т. н. Россанский кодекс (см. о нем: *Jacob A.* Histoire du formulaire Grec de la Liturgie de saint Jean Chrysostome. Diss.: Louvain, 1968. P. 241). См.: *Korza K.* L'Eucologio di Santa Maria del Patire di Rossano: Codice Vaticano Greco 1970. Diss.: Roma, 1998.

[3] См.: *Дмитриевский.* Цит. соч. С. 295–320.

[4] См.: *Τρεμπέλας Π.* Μικρὸν Εὐχολόγιον. Τ. 2. Ἀθῆναι, 1998².

[5] *Ruggieri V.* Ἀπομυρίζω (μυρίζω) τὰ λείψανα, ovvero la genesi d'un rito // Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik. Bd. 43. S. 21–35. Wien, 1993.

ἡμῶν, ὁ πιστὸς ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ ἀψευδὴς ἐν ταῖς ἐπαγγελίαις σου· и Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ καὶ ταύτην τὴν δόξαν τοῖς ὑπὲρ σοῦ ἀθλήσασιν ἁγίοις μάρτυσι δωρησάμενος· соответственно)[6].

Мы считаем оба предположения Руджери – и о неконстантинопольском происхождении молитв, и об их изначальном предназначении именно для чина освящения храма, – ошибочными. Константинопольское происхождение молитв следует как из того, что они помещены в одном из *константинопольских* Евхологиев *par excellence* – Евхологии Стратигия Paris. Coislin. 213, – так и из того, что первая из двух рассматриваемых молитв (Ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν, ὁ ἅγιος τῶν ἁγίων, ὁ Θεὸς τῶν ἀποστόλων καὶ βασιλεὺς τῶν μαρτύρων·) совпадает, за исключением нескольких начальных строк, с константинопольской молитвой на начало шествия со св. мощами из чина освящения храма (Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ πιστὸς ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ ἀψευδὴς ἐν ταῖς ἐπαγγελίαις σου·). Ниже обе молитвы – «на положение св. мощей» и из константинопольского чина освящения храма – приведены вместе для сравнения; полужирным выделены буквально совпадающие выражения:

Молитва «на положение св. мощей» (по рукописи Vat. gr. 1970, XII в.)	*Молитва на шествие со св. мощами из константинопольского чина освящения храма (по рукописи Crypt. Gb. I, XI в.)*
Ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν, ὁ ἅγιος τῶν ἁγίων, ὁ Θεὸς τῶν ἀποστόλων καὶ βασιλεὺς τῶν μαρτύρων, τὸ καύχημα τῶν ἁγίων σου καὶ ὁ στέφανος πάντων τῶν εὐαρεστησάντων τῷ ὀνόματί σου· μνήσθητι ἡμῶν Κύριε ἐν τῇ εὐδοκίᾳ τοῦ λαοῦ σου, ἐπίσκεψαι ἡμᾶς ἐν τῷ σωτηρίῳ σου, χάρισαι ἡμῖν μνημονεύειν τῶν ἁγίων σου καὶ κοινωνεῖν αὐτῶν τοῖς παθήμασι.	
Ναὶ, **Κύριε ὁ Θεός,** **ὁ πιστὸς ἐν τοῖς λόγοις σου·**	**Κύριε ὁ Θεὸς** ἡμῶν **ὁ πιστὸς ἐν τοῖς λόγοις σου** καὶ ἀψευδὴς ἐν ταῖς ἐπαγγελίαις σου·
ὁ χαρισάμενος τοῖς ἁγίοις σου μάρτυσι **τὸν ἀγῶνα τὸν καλὸν ἀγωνίσασθαι,** **καὶ τὸν δρόμον τῆς εὐσεβείας τελειῶσαι,** **καὶ τὴν πίστιν τῆς ἀληθινῆς ὁμολογίας φυλάξαι·**	**ὁ χαρισάμενος τοῖς ἁγίοις σου μάρτυσι** **τὸν ἀγῶνα τὸν καλὸν ἀγωνίσασθαι,** **καὶ τὸν δρόμον τῆς εὐσεβείας τελέσαι,** **καὶ τὴν πίστιν τῆς ἀληθινῆς ὁμολογίας φυλάξαι·**
	αὐτός, Δέσποτα πανάγιε, ταῖς αὐτῶν ἱκεσίαις
παρακλήθητι καὶ χάρισαι ἡμῖν **τοῖς σοῖς** οἰκέταις **μέρος καὶ κλῆρον ἔχειν** **μετὰ** πάντων τῶν ἁγίων σου·	**παρακλήθητι καὶ χάρισαι ἡμῖν** **τοῖς** ἀναξίοις **σου** δούλοις **μέρος καὶ κλῆρον ἔχειν** **μετ'** αὐτῶν

[6] *Ruggieri.* Op. cit. S. 27–29.

ἵνα μιμηταὶ αὐτῶν γενόμενοι,
καταξιωθῶμεν τῶν ἀποκειμένων
<αὐτοῖς>[7] ἀγαθῶν·
χάριτι καὶ οἰκτιρμοῖς
καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ μονογενοῦς σου
Υἱοῦ,
μεθ' οὗ εὐλογητὸς εἶ·
σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ
ζωοποιῷ σου Πνεύματι,
νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν
αἰώνων. Ἀμήν.

ἵνα μιμηταὶ αὐτῶν γενόμενοι,
καταξιωθῶμεν καὶ τῶν ἀποκειμένων
αὐτοῖς ἀγαθῶν·
ἐλέει
καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ μονογενοῦς σου
Υἱοῦ,
μεθ' οὗ εὐλογητὸς εἶ
<σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ
ζωοποιῷ σου Πνεύματι
Νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν
αἰώνων. Ἀμήν>[8].

Впрочем, указанная молитва из константинопольского чина освящения храма встречается в греческих рукописных Евхологиях, отражающих неконстантинопольскую практику, в качестве самостоятельного текста – заамвонной молитвы на память святых мучеников[9]; замечательно, что в некоторых рукописях текст этой заамвонной молитвы имеет в своем начале прибавление, близкое к начальным словам молитвы «на положение св. мощей»[10].

Второе предположение Руджери, об изначальной принадлежности этих молитв чину освящения храма, не соответствует данным рукописей – в четырех из пяти содержащих обе молитвы рукописей они не связаны прямо с чином освящения храма, но, напротив, образуют отдельное небольшое последование «положения мощей».

Какому же священнодействию соответствуют эти две молитвы «на положение мощей»? По нашему мнению, эти молитвы первоначально предназначались для чтения в начале и в конце священнодействия перенесения св. мощей – в том случае, когда такое перенесение совершалось вне связи с освящением того или иного храма (а поскольку чин освящения храма также содержит священнодействие перенесения св. мощей, молитвы одного и другого чина тесно связаны между собой). Подтверждение этому предположению мы находим в армянских источниках[11] – сходное последование встречается в рукописях армянского Маштоца (Требника) под названием чина «на перенесение мощей» (армянский

[7] Слово присутствует в двух других (из пяти) рукописях, содержащих молитву.

[8] Окончание славословия в рукописи Crypt. Gb. I и выписано по другим рукописям чина (см.: Чин освящения храма и положения святых мощей в византийских Евхологиях XI века / М. С. Желтов, вступление, перевод и комментарии // Реликвии в искусстве и культуре восточно-христианского мира. М., 2000. С. 111–126.).

[9] См.: *Дмитриевский.* Цит. соч. С. 68; *Minisci T.* Le preghiere ὀπισθάμβωνοι dei codici criptensi // Bolletino della Badia greca di Grottaferrata. Grottaferrata, 1948. Vol. 2. P. 65–75, 117–126; 1949. Vol. 3. P. 3–10, 61–66, 121–132, 185–194; 1950. Vol. 4. P. 3–14 [здесь – Vol. 3. P. 185]; *Jacob A.* Les prières de l'ambon du Barber. Gr. 336 et du Vat. Gr. 1883 // Bulletin de l'Institut historique belge de Rome. Roma, 1966. Vol. 37. P. 17–51 [здесь – P. 36]; *idem.* Nouveaux documents italo-grecs pour servir à l'histoire du texte des prières de l'ambon // Ibid. 1967. Vol. 38. P. 109–144 [здесь – P. 130]. В том же значении славянский перевод этой молитвы выписан и в Требнике особого состава ГИМ. Син. 675, кон. XIV – нач. XV в. Л. 78 об. – 79.

[10] См.: *Minisci.* Op. cit. Vol. 3. P. 194; *Jacob.* Nouveaux documents... P. 135.

[11] Армянская литургическая традиция, первоначально основанная на традиции Каппадокии, развивалась в тесном контакте с богослужебной традицией Константинополя и Иерусалима, см.: *Желтов М. С., Никитин С. И.* Армянский обряд // Православная Энциклопедия. Т. 3. М., 2001. С. 356–371 (там же – библиография по вопросу).

чин состоит из псалма, чтений (прокимен, паремия, Апостол, аллилуиарий, Евангелие), диаконского прошения и священнической молитвы)[12]; что особенно важно, две греческие молитвы «на положение мощей» и прошение и молитва армянского чина «на перенесение мощей» имеют ряд содержательных параллелей.

Поскольку перенесение мощей вне связи с освящением храма – это редкое торжество, обе рассматриваемые молитвы нечасто выписывались в рукописях и не получили всеобщего распространения[13]. Ниже приводится греческий текст этих молитв согласно Россанскому кодексу (Fol. 212ᵛ–213ᵛ)[14], с указанием разночтений по остальным четырем рукописям[15], а также выполненный нами церковнославянский перевод молитв с указанием содержащихся в них библейских и святоотеческих цитат.

Εὐχὴ εἰς κατάθεσι[ν] τῶν ἁγίων λειψάνων.

Ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν, ὁ ἅγιος τῶν ἁγίων,
ὁ Θεὸς τῶν ἀποστόλων καὶ βασιλεὺς τῶν μαρτύρων,
τὸ καύχημα τῶν ἁγίων σου καὶ ὁ στέφανος πάντων τῶν εὐαρεστησάντων τῷ ὀνόματί σου·
μνήσθητι ἡμῶν, Κῦριε, ἐν τῇ εὐδοκίᾳ τοῦ λαοῦ σου, ἐπίσκεψαι ἡμᾶς ἐν τῷ σωτηρίῳ σου,
χάρισαι ἡμῖν μνημονεύειν τῶν ἁγίων σου καὶ κοινωνεῖν αὐτῶν τοῖς παθήμασι.
Ναὶ, Κύριε ὁ Θεὸς, ὁ πιστὸς ἐν τοῖς λόγοις σου·
ὁ χαρισάμενος τοῖς ἁγίοις σου μάρτυσι τὸν ἀγῶνα τὸν καλὸν ἀγωνίσασθαι,
καὶ τὸν δρόμον τῆς εὐσεβείας τελειῶσαι, καὶ τὴν πίστιν τῆς ἀληθινῆς ὁμολογίας φυλάξαι·
παρακλήθητι καὶ χάρισαι ἡμῖν τοῖς σοῖς οἰκέταις
μέρος καὶ κλῆρον ἔχειν μετὰ πάντων τῶν ἁγίων σου·
ἵνα μιμηταὶ αὐτῶν γενόμενοι, καταξιωθῶμεν τῶν ἀποκειμένων ἀγαθῶν·
χάριτι καὶ οἰκτιρμοῖς καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ,
μεθ' οὗ εὐλογητὸς εἶ·
σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι,
νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

1 εὐχὴ: εὐχὴ ἑτέρα S N; εἰς κατάθεσι[ν]: εἰς τὴν κατάθεσι P X, εἰς τὰ καταθεσία N. **7** σου: om. P S. **12** τῶν ἀποκειμένων ἀγαθῶν: τῶν ἀποκειμένων αὐτοῖς ἀγαθῶν S X. **14** εὐλογητὸς εἶ: σοὶ πρέπει δόξα P N X. **15** καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ: om. P N X.

[12] *Conybeare F. C.* Rituale Armenorum... Oxford, 1905. P. 242–243.

[13] Этим мы объясняем факт постепенного изменения статуса указанных молитв в рукописях от независимого последования (как в Россанском кодексе) до включения в чин освящения храма (рукопись Athen. Bibl. Nat. 2473) – переписчики Евхологиев, не зная первоначального содержания последования «положения мощей», но не желая опускать эти молитвы вовсе, пытались увязать их с хорошо знакомым им чином освящения храма.

[14] Грамматические ошибки (итацизмы) писца не отмечены.

[15] Сокращения шифров рукописей:
P = Paris. Coislin. 213, 1027 в.
S = Hieros. Sab. 362 (607), XIV в.
X = Athen. Bibl. Nat. 2473, XV в.
N = Athen. Bibl. Nat. 663, XV–XVI вв.

Εὐχὴ μετὰ τὴν κατάθεσι[ν] τῶν λειψάνων·

Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν,
ὁ διὰ τῶν καλλινίκων σου μαρτύρων καταγωνισάμενος τὸν ἐχθρὸν ἡμῶν διάβολον·
χάρισαι ἡμῖν τοῖς σοῖς οἰκέταις μέρος ἔχειν καὶ κοινωνίαν μετὰ τῶν ἁγίων σου,
δὸς ἡμῖν ἀγαπᾶν τοὺς ἀγαπῶντάς σε καὶ μιμεῖσθαι αὐτῶν τὸν ζῆλον καὶ τὴν ἐλπίδα,
ποίησον ἡμᾶς μαθητὰς τῶν ἀθλητῶν τῆς εὐσεβείας·
τῶν ἐκχεάντων τὰ ἑαυτῶν αἵματα ὑπὲρ τῆς ὁμολογίας
τοῦ μεγάλου καὶ προσκυνητοῦ ὀνόματος τοῦ Χριστοῦ σου·
καὶ καταξίωσον ἡμᾶς εὐχαῖς καὶ πρεσβείας αὐτῶν ἀντέχεσθαι
καὶ πίστεως καὶ τῆς ἀληθείας τοῦ λόγου σου,
διὰ τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ἐν τοῖς οὐρανοῖς
τοῖς ἠγαπηκῶσι τὴν ἐπιφάνειαν τοῦ Χριστοῦ σου·
ἵνα σοὶ εὐχαριστοῦντες καὶ σοὶ δουλεύοντες,
τύχωμεν τῶν ἐπουρανίων σου δωρεῶν·
ὅτι ἅγιος εἶ ὁ Θεὸς ἡμῶν,
καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν, τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι,
νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

1 εὐχὴ: εὐχὴ δευτέρα P, ἑτέρα εὐχὴ S, εὐχὴ γ΄ N, εὐχὴ ἑτέρα: X; μετὰ τὴν κατάθεσι[ν] τῶν λειψάνων: μετὰ τὴν κατάθεσι τῶν ἁγίων λειψάνων P N, om. S; S et X add.: λεγομένη ἔμπροσθεν τῆς ἁγίας τραπέζης. **6** ἀθλητῶν: ἀθλησάντων ὑπὲρ S X. **10** καὶ πίστεως: τῆς πίστεως P S N X. **13** σοὶ bis: om. X. **14** σου δωρεῶν: δωρεῶν σου S X. **16–17** καὶ σοὶ τὴν δόξαν etc.: καὶ ἐν ἁγίοις κατοικεῖς καὶ ἐν αὐτοῖς θαυματουργεῖς S.

Мл҃тва на положе́нїе ст҃ы́хъ моще́й.

Бж҃е о҆тє́цъ на́шихъ[16], **ст҃е ст҃ы́хъ, бж҃е а҆пл҃овъ и҆ цр҃ю҆ мч҃нкwвъ, похвало҆ ст҃ы́хъ твои́хъ**[17] **и҆ вѣне́цъ всѣ́хъ бл҃говоли́вшихъ и҆́мени твоемꙋ́. Помни́ на́съ, гд҃и, во бл҃говоле́нїи, наро́да твоего́, посѣти́ на́съ во спасе́нїи твое́мъ**[18]. **Да́рꙋй на́мъ ст҃ы́мъ твои́мъ помина́ти**[19] **и҆ стр҃те́мъ и҆́хъ прише́ствїа**[20]. **Е҆́й, гд҃и бж҃е, вѣ́рный въ словесе́хъ твои́хъ**[21], **даровавы́й ст҃ы́мъ твои́мъ мч҃нкwмъ по́двигомъ до́брымъ подвиза́тиса**[22], **и҆ тече́нїе бл҃гоче́стїа соверши́ти, и҆ вѣ́рꙋ и҆́стиннагw и҆сповѣ́данїа сохрани́ти: ꙋ҆моле́нъ бꙋ́ди и҆ да́рꙋй на́мъ, рабо́мъ твои́мъ, ча́сть и҆ насле́дїе и҆мѣ́ти со всѣ́ми ст҃ы́ми**

[16] Ср., напр.: Дан. 3, 52 [LXX]; 2 Пар. 20, 6 [LXX].
[17] Ср. Пс. 55.
[18] Пс. 105, 4.
[19] Ср.: 1 Мак. 12, 11.
[20] Ср.: 1 Пет. 4, 13.
[21] Пс. 144, 13b.
[22] Ср.: 1 Тим. 6, 12; 2 Тим. 4, 7.

твои́ми, да подража́тєліе тѣ́хъ бы́вше[23], сподо́бимсѧ предлежа́щихъ бл҃гъ[24]. Бл҃года́тїю и̑ щедро́тами и̑ чл҃вѣколю́бїемъ є̀диноро́днагѡ сн҃а твоегѡ̀, съ ни́мже бл҃гослове́нъ є̀сѝ, со прест҃ы́мъ и̑ бл҃ги́мъ и̑ животворя́щимъ твои́мъ дх҃омъ, ны́нѣ и̑ при́снѡ и̑ во вѣ́ки вѣ́кѡ́въ. А҃ми́нь.

Мл҃тва по положе́нїи ст҃ы́хъ моще́й[25].

Влко г҃ди бже́ на́шъ, и̑же добропобѣ́дными твои́ми мч҃ники[26] низпрове́ргнувый врага̀ на́шего дїа́вола[27], да́рꙋй на́мъ, рабѡ́мъ твои́мъ, ча́сть и̑мѣ́ти о҃бще́нїѧ со ст҃ы́ми твои́ми. Да́рꙋй на́м любѝти возлю́бльшихъ тѧ̀ и̑ рѣ́вности и̑̀хъ и̑ надѣ́мнїю подража́ти[28]. Сотворѝ на́съ оу҃ченикѝ пѡдви́жниковъ бл҃гоче́стїѧ[29], кро́вь свою̀ за и̑сповѣ́данїе вели́каго и̑ покланя́емаго и̑́мене хр҃та̀ твоегѡ̀[30] и̑злїя́вшихъ[31]. И̑ сподо́би на́съ, мл҃твами и̑ моле́ньми и̑̀хъ, держа́тисѧ и̑ вѣ́ры, и̑ и̑́стины сло́ва твоегѡ̀, наде́ждею, на нб҃се́хъ предлежа́щею[32] возлюби́вшымъ и̑авле́нїе хр҃та̀ твоегѡ̀[33], и̑́кѡ да тѧ̀ бл҃годаря́ще и̑ тѝ рабо́тающе оу҃лꙋ́чимъ пренб҃сныѧ дарова́нїѧ твоѧ̀. Ї҃и̑кѡ ст҃ъ є̀сѝ бже́ на́шъ, и̑ тебѣ́ сла́ꙋ возсыла́емъ, о҃ц҃ꙋ́ и̑ сн҃ꙋ́ и̑ ст҃о́мꙋ дх҃ꙋ́, ны́нѣ и̑ при́снѡ и̑ во вѣ́ки вѣ́кѡ́въ. А҃ми́нь.

---

[23] Ср., напр.: 1 Кор. 4, 16.

[24] Ср., напр.: *Joannes Chrysost.* In Gen. Hom. 38 // PG. 53. Col. 360.

[25] Рукописи Hieros. Sab. 362 (607) и Athen. Bibl. Nat. 2473 добавляют: «Читаемая перед св. трапезой».

[26] Сходные выражения часто встречаются в евхаристических молитвах.

[27] Ср.: *Eusebius Caesar.* De laud. Const. VI 21. // PG. 20. Col. 1355 ff.

[28] Ср.: 2 Фес. 3, 7.

[29] Ср.: 4 Мак. 17, 15 [LXX].

[30] Флп. 2, 10.

[31] Ср.: *Joannes Chrysost.* In sanct. Julianem mart. // PG. 50. Col. 667.

[32] Кол. 1, 5.

[33] 2 Тим. 1, 10.

Андрей Виноградов

Апостольские списки – «забытая» страница христианской литературы[1]

«Забытое произведение», «забытый автор» – на такие выражения уже привычно наталкиваешься в работах по патрологии, агиографии, гимнографии. И все же удивительно сознавать, что существуют целые «забытые» жанры церковной письменности. Парадоксально, но иногда причина этого забвения – существование крупного, обобщающего труда по теме, который создал впечатление ее изученности, ясности, исчерпанности.

Именно так дело обстоит со списками – литературно-научным жанром, восходящим еще к античности и пережившим два христианских тысячелетия. Объектами списков бывают как предметы неодушевленные (великие горы, реки), так и исторические персонажи (цари, императоры, патриархи). Однако наиболее близки и к Церкви, и к литературе списки пророков и апостолов. И если первые пришли к нам еще из иудейской традиции, то последние – плод развития христианского предания об именах, родственных связях, местах рождения, проповеди, кончины и погребения основателей Церкви, апостолов от 12-ти и от 70-ти.

Почему же эти тексты, восходящие уже к Новому Завету (см. ниже) и употребляющиеся до сих пор в церковном обиходе (например, в составе служебного Апостола), оказались на периферии научного исследования? Одна из причин заключается в том, что эти памятники характеризуются супервариативностью редакций и наличием множества рукописей на различных языках (вплоть до тохарского), что, несомненно, отпугивало многих, интересовавшихся этим вопросом. Так долго обстояло дело с восточными апостольскими списками, отрывочные упоминания о которых обобщил без углубленного изучения Феликс Хазе[2].

Но титан, поднявший всю эту громаду, в начале XX в. все же нашелся: сведения о греческих (и отчасти латинских) рукописях апостольских каталогов свел воедино Теодор Шерманн. Его перу принадлежат две книги: одна

---

[1] Настоящая работа выполнена при поддержке гранта Президента РФ по поддержке молодых ученых – кандидатов наук МК-2823.2004.6; в сжатом виде многие тезисы этой работы вошли в нашу статью «Апостольские списки» // Православная энциклопедия. Т. III. М., 2001. С. 121–124.

[2] *Haase F.* Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen. Leipzig, 1925. S. 45–51.

представляет собой издание греческих текстов[3], а другая – исследование, им посвященное[4]. Недостатки издания ощутил уже сам Шерманн: в его исследовании опубликованы списки, не вошедшие в первую работу. Однако же научный мир, одобрительно принявший эту поистине колоссальную работу, на том и успокоился. Сведения и, что опаснее, выводы Шерманна (прежде всего о происхождении апостольских списков не ранее VII–VIII вв.) повторялись без всякой критики на протяжении всего прошлого столетия, хотя уже в 20-х годах того же века появились новые находки, отодвигавшие начало существования апостольских каталогов как минимум до V в. Но только ближе к концу столетия появились ученые, которые не эпизодически, а планомерно стали заниматься этими памятниками. В области ориенталистики это был о. Мишель Ван Эсбрук, который издал около десятка различных редакций списков на нескольких восточных языках[5]. К сожалению, его скоропостижная смерть прервала эту важнейшую работу. На латинском Западе апостольские списки стали предметом внимания Франсуа Дольбо[6]. Им выполнены издания нескольких латинских и итальянских текстов. Кроме того, по его инициативе работу над новым изданием греческих списков недавно начала Брижит Мондрен.

Но, кроме недостаточной изданности, существует и другая, не менее острая проблема – проблема слабой изученности генезиса и структуры текстов. Как уже говорилось выше, старые датировки Шерманна теперь неприемлемы, но по поводу возникновения и распространения апостольских списков высказывался, причем в очень общих чертах, только о. М. Ван Эсбрук[7]. Шерманном была разработана типология списков, но и она требует существенных коррективов. Наконец, абсолютно не изученными оказались эти памятники как литературный жанр.

Задача нашей работы – дать обзор истории апостольских списков, их происхождения и распространения по христианской ойкумене. Не менее важным было выработать принципы классификации текстов и прояснить некоторые вопросы их взаимоотношений. Кроме того, мы хотели бы ввести в научный оборот ряд греческих списков. Очевидно при этом, что все наши выводы не имеют окончательного характера, учитывая грядущее появление издания Б. Мондрен. Однако, может быть, главнейшей нашей задачей было познакомить с этими интереснейшими памятниками русского читателя, ибо

---

[3] Prophetarum vitae fabulosae, indices apostolorum discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicata / Ed. Th. Schermann. Leipzig, 1907

[4] *Schermann Th.* Propheten- und Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen des Dorotheos und verwandter Texte // TU, 31/3. Leipzig, 1907.

[5] *Van Esbroeck M.* Une liste des apôtres dans le codex géorgien 42 d'Iviron // AnBoll, 86, 1968. P. 139–150; *Idem.* Deux listes d'apôtres conservées en syriaque // OCA, 221, 1983. P. 15–24; *Idem.* Neuf listes d'apôtres orientales // Augustinianum. 1994. T. 34. P. 109–199.

[6] *Dolbeau F.* Une liste ancienne d'apôtres et des disciples, traduit du grec par Moïse de Bergame // AnBoll. 1986. T. 104. P. 299–314; *Idem.* Liste latine d'apôtres et des disciples, traduit du grec // Apocrypha. 1992. T. 3. P. 259–279; *Idem.* Nouvelles recherches sur le «De ortu et obitu prophetarum et apostolorum» // Augustinianum. 1994. T. 34. P. 91–101; *Idem.* Une liste latine d'apôtres et des disciples, compilée en Italie du Nord // AnBoll. 1998. T. 116. P. 5–24.

[7] *Van Esbroeck M.* Neuf listes...; среди других обзорных работ следует отметить: *Soden H. von.* Die Schriften des Novum Testamentus. Gött., 1911. S. 361–398, и особенно: *Kany R.* Jünger // RAC. 1999. Lief. 148. S. 328–337.

при рассмотрении апостольской проповеди в отечественной литературе зачастую игнорируются или искажаются данные, связанные со списками апостолов.

Обычно апостольские списки классифицируют по «генеалогическим» типам, без учета их структуры и литературной формы. С нашей же точки зрения, для того, чтобы разобраться в запутанной картине этих памятников, необходима первоначальная формальная систематизация. По структуре, объему и содержанию апостольские списки можно разделить на краткие и пространные.

I. Краткие апостольские списки

К ***кратким*** относятся апостольские списки, состоящие только из имен апостолов (с возможным добавлением уточняющего эпитета или указания на родственные связи, служащего обычно для различения тезок). Они редко представляют собой самостоятельные произведения: это либо списки в составе других памятников, либо перечисления апостолов в качестве действующих лиц новозаветных (или квазиновозаветных) событий. Многие из этих списков являются к тому же неполными (содержат меньше 12-ти имен).

Иногда такие списки вычленяются из иконографических программ или порядка появления апостолов в литературном произведении. В последнем случае надо быть чрезвычайно осторожным, поскольку порядок следования имен мог создаваться ad hoc, для авторской реализации замысла. Поэтому сложно, например, оценить значение порядка апостолов в «Пистис Софие» (см. ниже).

Ввиду отсутствия в кратких списках других кроме имен сведений, для их классификации наибольшее значение имеет порядок следования этих имен. По такому критерию краткие апостольские списки делятся на несколько типов (за основу взята классификация Шерманна[8]).

а) **Новозаветный тип**. Восходит к Новому Завету, где имеется 4 списка 12-ти апостолов (в Деян – одиннадцати, без Иуды Искариота): Мф. 10, 2–4, Мк. 3, 16–19, Лк. 6, 16, Деян. 1, 13. Разницу между ними можно свести к следующим пунктам: а) место Андрея: 2-й в списке после Петра (у Матфея и Луки) или 4-й после Петра, Иакова и Иоанна; б) 6–8 места списка: Варфоломей, Фома, Матфей (у Матфея); Варфоломей, Матфей, Фома (у Марка и Луки); Фома, Варфоломей, Матфей (в Деяниях); в) имя 10–11-го апостола: Фаддей/Леввей (10-й у Матфея и Марка) или Иуда Иаковлев (11-й у Луки и в Деяниях); в последнем случае уже Ориген (In Rom. I 2) предположил, что эти имена относятся к одному и тому же лицу.

К тому же в различных рукописях и переводах Нового Завета встречается ряд противоречий. Во-первых, проблема Фаддея/Иуды осложняется тем, что рукописи и переводы Евангелия от Марка (и отчасти Евангелия от Матфея) дают 2 варианта имени 10-го апостола: Фаддей (греческие Александрийский и Ватиканский кодексы, сирийская Пешитто, коптский бохайрский перевод, Вульгата и др.) и Леввей (греческий кодекс Безы,

[8] *Schermann Th.* Propheten... S. 198–239.

старолатинские переводы). Эти разночтения были известны уже Оригену (Contra Cels. I 62).

Другую сложность представляет собой эпитет Симона: Кананит (Матфей, Марк) или Зилот (Лука, Деяния). Непонимание того, что второй есть лишь греческий перевод первого с еврейского, повлекло за собой появление Иуды Зилота в некоторых старолатинских переводах. Кроме того, в Евангелии от Иоанна, у которого список 12-ти апостолов отсутствует, в (21, 2) среди апостолов называется также Нафанаил, а Петр в Посланиях ап. Павла (1 Кор. 1, 12; 3, 22; 9, 5; 15, 5; Гал. 2, 9) называется иногда своим арамейским именем Кифа. Наконец, на протяжении всех Средних веков существовала путаница между тремя Иаковами: Зеведеевым, Младшим, или Алфеевым, и Братом Господним, который часто включался в состав апостолов от 70-ти[9].

Эти разночтения в апостольских списках Нового Завета объясняются двумя причинами. С одной стороны, некоторые апостолы действительно имели несколько имен (например, Симон-Кифа-Петр). Поэтому вполне возможно, что существовал один апостол, которого звали и Леввей, и Фаддей. С другой стороны, эти списки принадлежат еще живой традиции, это записи современников и для современников, которые легко понимали, о ком идет речь. Наконец, Лука, автор двух списков (в Евангелии от Луки и Деяниях), знал о большинстве апостолов только понаслышке и вполне мог смешать какие-то имена. В любом случае необходимо помнить, что именно новозаветные апостольские списки и, что немаловажно, именно их разночтения легли в основу всех последующих списков.

б) **Египетский тип**. В египетской (греческой и коптской) и эфиопской литературе нет самостоятельных апостольских списков, сведения об именах и порядке апостолов встречаются в нескольких раннехристианских памятниках. Частью эти списки неполны: так, в «Евангелии евионитов»[10] и «Пистис София» IV, 136[11] встречаются имена апостолов Фомы, Андрея, Иакова, Симона Кананита, Филиппа и Варфоломея; в «Книге Йеу»[12] – «апостолы Матфей, Иоанн, Филипп, Варфоломей и Иаков».

Полных списков с 11 именами сохранилось три: в «Апостольских постановлениях» (кн. I, пролог), в «Учении 11 апостолов» (идентичен), а также в эфиопском «Послании апостолов» (гл. 2 (13)) – здесь порядок имен отличается[13]. К особенностям этого типа относится перестановка на первые места двух евангелистов (в «Послании» – только Иоанна; ср. «Книгу Йеу») и включение вместо Фаддея и Иакова имен Нафанаила и Кифы, отдельного от Петра («Послание» также называет Иуду Зилота вместо Симона).

Впрочем, этот тип был, видимо, не единственным в данном ареале. Об этом свидетельствуют апостольские списки, которые воспроизведены на магических чашах из Хамбукола в Нубии (X–XI вв.)[14] и которые следуют

---

[9] Этой контроверзе даже посвящаются специальные разделы в апостольских списках: см., например, *Schermann Th.* Propheten... S. 232

[10] *Epiph.* Haer. III 39. 4.

[11] Pistis Sophia / Ed. C. Schmidt // NHSt. Leiden, 1978. Bd. 9. P. 706.

[12] The Book of Jeu. 3 / Ed. C. Schmidt // NHSt. Bd 13. P. 8

[13] Eine Elfapostelmoral oder die X-Rezension der «beiden Wege» / Hrsg. *Th. Schermann.* München, 1903. S. 16–18.

[14] *Hägg Th.* Magic Bowls inscribed with an Apostles-and-Disciples Catalogue from the Christian Settlement of Hambukol // Orientalia. N. S. 1993. Vol. 62. P. 376–399.

Евангелию от Матфея (в них лишь переставлены местами Иоанн и Иаков и заменен, как в Деяниях, Иуда Искариот на Матфия).

в) **1-й сирийский тип**, в котором Иуда Иаковлев предпочтен Фаддею, восходит не только к Евангелию от Луки и Деяниям апостолов, но и к сирийскому переводу «Пешитто» и к Татиану. Списков этого типа по-сирийски не сохранилось, но он представлен в «Деяниях Фомы»[15], чей греческий текст тесно связан с сирийской традицией, а также в диптихах греческой литургии св. Иакова, палестинской по своему происхождению[16].

г) **2-й сирийский тип** стоит ближе к сирийскому переводу Евангелий Фомы Харкальского, где в Евангелии от Матфея Фаддей заменяется на Леввея. Он засвидетельствован опять же только по-гречески, в Климентовых «Recognitiones» (I 55–62). Петр и Фома здесь перенесены в самый конец и добавлен (избранный вместо Иуды) Матфий, отождествляемый с Варнавой.

д) **3-й сирийский тип** следует Евангелию от Марка: в переводе апостольского списка этого Евангелия совпадают все сирийские версии. Он не встречается в кратких апостольских списках, но зафиксирован в пространном списке Бар Эбрея (см. ниже) и в монотематическом списке сирийского «Евангелия 12-ти апостолов» (см. ниже).

е) **4-й сирийский тип** представляет собой вариант согласования разночтений относительно ап. Леввея/Фаддея, а в остальном следует Евангелию от Матфея (с естественной заменой Иуды Искариота на Матфия). Он сохранился в «Апостольских постановлениях» (VI 14; VIII 4) с добавлением имен Павла и Иакова, брата Господня.

ж) **Старолатинский тип** основывается на том латинском переводе Евангелия от Матфея, где Фаддей заменен Иудой Зилотом (встречается также в эфиопском «Послании апостолов», см. выше), но следует порядку имен в Деяниях апостолов. Этот тип зафиксирован в «Хронографе 354 г.»[17] и на мозаике в баптистерии Православных в Равенне[18], где вторым, однако, стоит ап. Павел, что характерно для латинского литургического типа (см. ниже).

з) **Латинский литургический тип** апостольских списков отличают несколько признаков: появление на 2-м месте ап. Павла; перемещение ап. Филиппа на 8-е и ап. Фаддея на 12-е место, ап. Иакова Алфеева на 7-е (в позднейших латинских монотематических и комплексных списках ассоциируется с Иаковом, братом Господним; см. ниже). Своим названием он обязан тому, что распространен, прежде всего, в западной литургической традиции: в сакраментарии папы Геласия, в ряде миссалов и др. памятников (например, в приписываемой Августину 4-й беседе о Символе веры[19], без Павла). Наряду с этими двумя типами в латинской литературе изредка встречаются списки из Евангелия от Луки и Деяний апостолов, а также другие варианты[20].

и) **Византийский тип**. Краткие апостольские списки в византийской традиции довольно редки и не характеризуются каким-либо единством. Можно указать, например, на анонимный список «Имена апостолов»[21], следующий

---

[15] ΑΑΑ II 2. P. 99 f.
[16] *Schermann Th.* Propheten... 209–210
[17] MGH AA. T. 9/1. P. 133.
[18] *Deichmann F.W.* Ravenna. Bd. 1. S. 118 f.; Bd. 2/1. S. 38 f.
[19] PL. Vol. 39. Col. 2188–2190.
[20] *Schermann Th.* Propheten... S. 221–229.
[21] *Schermann Th.* Propheten... S. 215.

в основном Евангелию от Матфея, но содержащий в конце разночтения между 3 рукописями: А – Симон Кананит и Иуда Иаковлев (по Лк. и Деян.); В – Фаддей, он же Иуда, и Симон Кананит; С – Леввий, называемый Фаддей, и Симон Кананит. Кроме того, следует отметить, что неопубликованной остается часть апостольских списков в различных греческих рукописях[22].

Подводя итог, следует констатировать, что краткие апостольские списки являются, несомненно, древнейшими представителями данного жанра. Они восходят к Новому Завету и возникли не как самостоятельные произведения. Эта традиция инкорпорирования кратких списков в состав литературных сочинений, литургических текстов и иконографических программ продолжалась на протяжении всего Средневековья. Однако наряду с этим возникают и краткие апостольские списки как самостоятельные памятники, причем только на греческой и латинской, но не на восточной почве.

II. Пространные апостольские списки

Пространные апостольские списки отличаются от кратких добавлением к именам и прозвищам апостолов сведений об их происхождении, родителях, месте рождения, проповеди, смерти и погребении и т. п. В пространных списках могут затрагиваться как одна, так и несколько из этих тем. По способу изложения таких сведений пространные апостольские списки следует разделить на 3 класса.

1. **Монотематические** апостольские списки – по-видимому, самая ранняя стадия пространных списков. К имени апостола здесь может добавляться краткое указание на его:

а) **происхождение** из какого-либо города или колена (сирийское «Евангелие 12-ти апостолов»[23]);

б) **родителей** (греческий анонимный текст «Имена апостолов и их родителей»[24]);

в) **жен и детей** (4 армянских памятника[25]);

г) **место проповеди** (список из армянского перевода комментария Псевдо-Ефрема на Диатессарон[26]);

д) **вид и место кончины** (сирийский список L[27]; греческий список в Cod. Venet. Marc. gr. III, 1 (coll. 1002));

е) **основанную апостолом кафедру** (греческий список в Cod. Par. suppl. gr. 689[28]).

Иногда строгие критерии могут не выдерживаться, и монотематические списки переходят от одной темы к другой. Так, два латинских текста «О праздниках апостолов» в Martyrium Hieronymitanum (BHL 648) говорят то о месте кончины, то о месте погребения апостола.

2. **Политематические**. К этой категории относятся те апостольские списки, где затрагиваются несколько последовательно изложенных аспектов

---

[22] BHG 154f–h.

[23] Gospels of the Twelve Apostles / Ed. J. R. Harris. Camb., 1900. P. 26.

[24] BHG 157.

[25] См.: *Van Esbroeck M.* Neuf listes... P. 140.

[26] *Ephraem Syrus.* Commentarium in Diatessaron Tatiani / Ed. L. Leloire // CSCO 137/145. App. I.

[27] *Van Esbroeck M.* Neuf listes... P. 116–118.

[28] *Halkin F.* Une liste grecque des douze églises fondées par les apôtres // AnBoll. 86. 1968. P. 332.

(происхождение, затем профессия и т. д.). Таких памятников известно только два, причем оба надписаны именем святителя Епифания Кипрского.

Первый – это армянский текст в Cod. Matenadaran 871 (1680 г.)[29], состоящий из пролога, перечислений мест происхождения, мест и видов кончины апостолов и списка святых жен (по происхождению близок к комплексному 2-му сирийскому типу, см. ниже).

Второй – греческий список в Cod. Vat. Pian. gr. 47 (XII в.; опускает три последних раздела) и Vat. gr. 1974[30]. Он содержит материал по следующим рубрикам: имена и прозвища, братья и родители, профессии, контроверза с Иаковами, места проповеди, места кончины, этимология имен (некоторые из разделов касаются лишь отдельных апостолов). «Генетически» он относится к комплексному византийскому типу (см. ниже).

3. **Комплексные** апостольские списки, где аспекты жизни и деятельности отдельных апостолов излагаются вместе, в особом параграфе для каждого. В отличие от кратких списков, в оценке таких памятников важен не столько порядок имен (он зависит скорее от схемы, принятой в каждой отдельной традиции), сколько совокупность сведений, характеризующих тот или иной тип. Комплексные апостольские списки можно разделить на три типа.

а) **1-й сирийский тип**. Его особенностями являются указания на смерть и погребение ап. Андрея в городе Византии, проповедь ап. Филиппа в Писидии, смерть ап. Матфея в Габале, ап. Иакова Алфеева в Саруге и ряд других (подробнее см. табл. 1). К нему относится большинство сирийских списков: Lp, Le[31], Михаила Сирийца[32], Соломона Басрского[33], Бар Эбрея[34] и армянский 1-й список из Cod. Matenadaran 993[35]. В более отдаленном родстве с ним находятся также, по-видимому, сирийский список L[36] и армянский из Cod. Matenadaran 2678[37].

б) **2-й сирийский тип**. Его характерными чертами следует считать указания на смерть ап. Фомы в Каламине, погребение ап. Иакова Алфеева в Мармарике, мученичество ап. Симона Зилота в Боспоре и ряд иных (подробнее см. табл. 2). В сирийских источниках этот тип не зафиксирован, однако по содержанию очевидно, что его первоисточник имеет сирийское происхождение. 2-й сирийский тип был распространен не только на Востоке (армянский 2-й список[38]), но и на греческой (т.н. Греко-сирийский аноним и список в «Хронике» Псевдо-Симеона Логофета[39]) и латинской («De ortu et obitu prophetarum et apostolorum»[40]) почве. По-видимому, в определенном

---

[29] *Van Esbroeck M.* Neuf listes... P. 112–113.

[30] *Schermann Th.* Propheten... S. 232.

[31] *Van Esbroeck M.* Neuf listes... P. 141–147, 153–158.

[32] *Chabot J.-B.* Chronique de Michel le Syrien. T. 1/2. P. 146–147.

[33] The Book of Bee / Ed. E.A.W. Budge. Oxf., 1886. P. 103–106.

[34] *Gregorii Barhebraei.* Chronicon ecclesiasticum. I / Ed. J. B. Abeloos et Th. J. Lamy. Lovanii, 1872. P. 32 f.

[35] *Van Esbroeck M.* Neuf listes... P. 135–137.

[36] *Ibid.* P. 116–118.

[37] *Ibid.* P. 137–139.

[38] Écrits apocryphes sur les Apôtres / Trad. par L. Leloir // CCSA 4. Turnhout, 1992. P. 745–755.

[39] BHG 154b.

[40] *Dolbeau F.* Nouvelles recherches sur le «De ortu et obitu prophetarum et apostolorum» // Augustinianum. 1994. T. 34. P. 91–101.

родстве с этим типом находится и латинский «Breviarium apostolorum»[41], а также грузинский список в Cod. Ivir. georg. 42[42], но эта связь довольно опосредованная.

в) **Византийский тип.** Он отличается сведениями о проповедях ап. Петра в Малой Азии, ап. Андрея – скифам и рядом других черт. Его корни восходят еще к III в.: Ориген в комментарии на книгу Бытия[43] приводит сообщение о месте проповеди апостолов Фомы, Андрея, Иоанна, Петра и Павла. Впрочем, близость этих данных к позднейшим пространным спискам византийского типа не обязательно свидетельствует о существовании такого списка в III в. Это сходство может быть объяснено заимствованием при составлении списков информации из Оригена или Евсевия, тем более что Ориген, по сути дела, следуя церковному преданию, дает ответ на вопрос о месте проповеди протагонистов пяти апокрифических *Actorum maiorum* II в. Если же такой список (пусть и без иерархического порядка апостолов) все же существовал, то он мог быть создан и во II в., так как Евсевий дает цитату из утраченного текста Оригена в главе «О писаниях Паппия».

В самом же генезисе византийского типа можно выделить следующие этапы.

А) **Ранние списки.** Наиболее ранняя стадия византийского типа представлена списком в латинском Cod. Veron. 51 (V в.)[44]. Греческие эквиваленты этого памятника (Vat. gr. 1506, ошибочно интерпретированный Шерманном как рукопись D Псевдо-Ипполита (см. ниже)[45], Petropol. RNB gr. 211 и ряд других рукописей) показывают дальнейшее развитие традиции, добавляя новые сведения об апостолах. Так как латинский текст явно представляет собой перевод с греческого протографа, то последний должен датироваться приблизительно IV в.

Б) Новые сведения об апостолах кристаллизуются в т.н. **списке Псевдо-Епифания**. Последний распадается на четыре редакции, представленные следующими рукописями (по изданию Шерманна[46]): ACF^{1}O и S (Oxon. Bodl. Auct. E. 4. 11 и Sin. gr. 976, добавлены Дальбо[47]), EF, Bb и D. Первая из них – вероятно, наиболее древняя, т.к. в ней сохраняются даты по восточному календарю. Относительно 70 апостолов в этом и двух последующих списках см. ниже.

Датировка этого списка затруднена: Шерманн относил его к VII–VIII вв.[48] Однако, поскольку Псевдо-Епифаний, с одной стороны, воспроизводит ранние списки IV–V вв. (см. выше), а с другой – явно предшествует Псевдо-Ипполиту, возникшему ок. VII в. (см. ниже), то вполне вероятной кажется его датировка в пределах V–VI вв., т. е. недалеко от времени жизни святителя Епифания Кипрского. Последнему приписывается по крайней мере

[41] *Gaiffier B. de.* Le Breviarium Apostolorum (BHL 652) // AnBoll. 1963. T. 81. P. 89–116.

[42] *Van Esbroeck M.* Une liste... P. 139–150.

[43] Сохранилось у Евсевия (Hist. eccl. 3.1.1). Аргументы против сомнений Гарнака в аутентичности этого места см. в: *Ehrhardt A.A.T.* The Apostolic Succesion. London, 1953. p. 67f.

[44] *Turner C. H.* Primitive edition of the Apostolic Constitutions and Canons: an early list of apostles and disciples // JThSt. 1914. Vol. 15. P. 53–65

[45] *Dolbeau F.* Listes latines... P. 261. Note 8..

[46] Prophetarum... P. 107–117.

[47] *Dolbeau F.* Une... P. 303.

[48] *Schermann Th.* Propheten... S. 349–354.

еще два монотематических списка (см. выше) – однако все списки под именем Епифания являются, скорее всего, псевдоэпиграфами. Такое надписание возникло, очевидно, ввиду существования других списков (драгоценных камней, De mensis et ponderibus), приписывавшихся святителю Епифанию.

В) Следующей стадией в процессе эволюции византийского типа является т. н. **список Псевдо-Ипполита**[49]. Он восходит не к святителю Ипполиту Римскому, как утверждают некоторые рукописи, а, по-видимому, к Ипполиту Фивскому (VII в.). Автор всемирной истории, Ипполит был склонен к систематизации различных сведений, и данный список хорошо вписывается в рамки такой работы.

Список Псевдо-Ипполита известен в двух редакциях. Первая, представленная рукописями Par. gr. 1315, Flor. Laur. plut. LVI 13, Venet. Marc. 498 (coll. 432), Vatic. gr. 1914, Vat. Ott. gr. 414 (особый подвид этой редакции содержится в Cod. Flor. Laur. 56.14), вошла в состав сборника, основанного на вопросоответах Анастасия Синаита (протограф русского Изборника 1073 г.[50]). Данные параллельных списков патриархов в этом сборнике позволяют отнести составление этой редакции Псевдо-Ипполита к правлению патриарха Фотия или Николая Мистика. Другая редакция, сохранившаяся в Codd. Mosq. GIM gr. 430, Sin. gr. 267 и Sin. gr. 1807, дает несколько худшие чтения.

Сведения об апостоле Иоанне Богослове заимствовал из Псевдо-Ипполита в свою хронику Георгий Монах, причем пользовался он какой-то иной, лучшей редакцией текста. Таким образом, список должен датироваться, как минимум, VIII в., а в случае его принадлежности Ипполиту Фивскому, и VII в.

Г) Другой памятник, наиболее распространенный среди всех апостольских списков, – это т. н. **список Псевдо-Дорофея**[51] (также известен грузинский перевод[52]). Кроме собственно апостольского списка, в него включаются также житие св. Дорофея Тирского, которому приписывается сам каталог апостолов, перечень епископов Византия и др. Рукописи этого памятника отличаются полнотой передачи текста (см. табл. 3), хотя существует и отличающаяся по содержанию сокращенная редакция в Cod. Par. gr. 1261.

Список Псевдо-Дорофея еще более расширен по сравнению с Псевдо-Епифанием, причем особую роль в тексте занимает апостол Андрей. «Скифов, согдиан и саков» – область проповеди ап. Андрея у Псевдо-Епифания, Псевдо-Дорофей заменяет на «побережье Вифинии и Понта, Фракии и Скифии» – резюме итинерария апокрифических «Деяний ап. Андрея». В добавление к этому Псевдо-Дорофей приводит и явно константинопольскую легенду об Андрее, Стахии (его ученике и первом епископе Византия) и прочих его преемниках по кафедре. Эта вставка интерпретируется обычно как антиримская инвектива, цель которой – доказать если не превосходство, то по

[49] BHG 152z, 153a–d.

[50] *Бибиков М.В.* Византийский прототип древнейшей славянской книги (Изборник Святослава 1073 г.). М., 1996.

[51] BHG 151–152; Prophetarum... P. 131–160.

[52] *Van Esbroeck M.* Neuf listes... P. 127–132.

крайней мере равное значение константинопольского престола по отношению к Риму, и датируется в зависимости от представлений автора о церковно-политической ситуации в Византии то концом VIII в.[53], то временем Фотия[54].

Однако генезис памятника представляется более сложным. В основе каталога, несомненно, лежали списки учеников и апостолов, которые, вероятно, существовали некоторое время отдельно от основного текста каталога под именем Дорофея Тирского (наподобие списка Псевдо-Епифания). Затем в полемических целях этот текст был дополнен в столице биографией Дорофея, списком епископов Византия и некоторым числом местных константинопольских преданий (об Аргирополе, о храме у акрополя, о тиране Зевксиппе, о епископе Митрофане и т.п.) и в таком виде стал популярен в Византии. Эту неоднородность текста показывает и сопоставление состава рукописей (см. табл. 3).

Первые следы знакомства христианского мира с Псевдо-Дорофеем прослеживаются точно с X в. В самом же памятнике говорится, что он создан на основе древнего текста Дорофея (см. выше) в 525–526 гг. По сообщению Псевдо-Дорофея, во время визита римского папы Иоанна ему был предъявлен этот список, как свидетельство о древности константинопольской кафедры. Каль[55] показал, что этот визит, считавшийся прежде недостоверным, засвидетельствован у Марцеллина Комита и др. В любом случае, очевидно, что возник Псевдо-Дорофей значительно раньше X в.

г) **Анонимные списки.** Известны два анонимных греческих списка. Список девяти апостолов в Cod. Vind. theol. gr. 95 на самом деле заимствован из апокрифического жития ап. Андрея[56]. Список 15-ти апостолов (плюс Павел, Марк и Лука) в Cod. Vat. gr. 2156 в каждом параграфе дважды повторяет имя апостола, давая вначале сведения о месте рождения, родителях и профессии апостолов, а затем – о месте и виде их кончины. Генетически он восходит в первой части к монотематическому списку апостольских родителей (см. выше), во второй – к византийскому типу комплексных списков.

д) **Смешанные** апостольские списки. К ним в строгом смысле относятся, прежде всего, два греческих списка[57]. Каждый из них, как указано в заглавии, составлен по двум разным спискам – Псевдо-Ипполита и Псевдо-Дорофея, Псевдо-Ипполита и Псевдо-Епифания соответственно. Они свидетельствуют об иссякшем творческом потенциале византийской литературы,

---

[53] *Dvornik F.* Op. cit. P. 180. Дворник во многом основывался на Шерманне, считавшем, что Стахий не назывался епископом Византия в списке учеников у Псевдо-Епифания, так как эта часть в единственной рукописи A была утрачена. Однако находка Дальбо (см. выше о Псевдо-Епифании) показала, что об этом говорит уже список учеников Псевдо-Епифания, и это предание возникло, очевидно, еще в ранневизантийскую эпоху (см. также ниже).

[54] *Dolger Fr.* Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner // Byzanz und die europaische Staatenwelt. Speyer, 1959. S. 111–115; *Kahl G.* Op. cit. S. 45–46.

[55] *Kahl G.* Die geographischen Angaben des Andreasbios (*BHG* 95b und 102). Diss. Stuttgart, 1989. S. 39. Anm. 86.

[56] BHG 99a

[57] BHG 155–156

заинтересованной прежде всего в гармонизации сведений наиболее авторитетных источников. Однако в более широком смысле к этому же типу можно отнести и те памятники, где подобное смешение источников произошло без указания на них. Сюда относятся гармонизирующий список в греческом Синаксаре[58], армянский 2-й список в Cod. Matenadaran 993[59] и ряд других памятников.

Особую проблему представляют собой списки апостолов от 70-ти, или, иначе, **списки учеников** (Jungerkataloge). Во-первых, они не бытуют самостоятельно, но сопровождают списки апостолов от 12-ти. Во-вторых, не существует отдельных кратких списков 70-ти апостолов. На греческой почве древнейшим списком учеников следует считать текст Псевдо-Епифания. Ту часть, которой у Шерманна недоставало в рукописи A, Дальбо отыскал в близкородственном ей манускрипте O (см. выше, прим. 47). Таким образом, выяснилось, что Псевдо-Епифаний здесь, как и в списке апостолов, является основой для Псевдо-Дорофея. Отметим, что только у Псевдо-Дорофея список учеников предшествует списку апостолов: это связано с общей концепцией его произведения в основной редакции. Другая линия развития Псевдо-Епифания воплотилась в списке учеников Псевдо-Ипполита, аналогично апостольскому списку у двух этих авторов.

На восточной почве списки учеников засвидетельствованы, как минимум, четырежды: в сирийских списках L, Lp и Le, а также в арабском списке Абуль-Бараката[60]. Выяснение взаимоотношений между этими списками, равно как и их связи с греческими, – тема отдельного исследования.

Кроме того, существует ряд текстов, родственных апостольским спискам, но прямо ими не являющихся. Это прежде всего списки евангелистов, которые часто переписывались в составе служебных Евангелий. Иногда списки апостолов сопровождаются близкими по тематике текстами, например, заметкой Псевдо-Софрония о крещении апостолов.

В виде переводов с греческого апостольские списки попадают к славянам. Известны славянские переводы Псевдо-Епифания, Псевдо-Дорофея, Псевдо-Ипполита. Однако ни текстология, ни взаимоотношения их с греческими прототипами до сих пор не изучались.

Подводя итог нашего краткого обзора, следует отметить два момента. С одной стороны, апостольские списки чрезвычайно многочисленны и вариативны, так что зачастую не удается точно выделить их редакции и взаимоотношения между ними. С другой – весь этот объем преданий об именах, родине, родителях, месте проповеди, смерти и погребении апостолов до сих пор остается малоизученным. Между тем эти тексты – несомненно, ценнейший источник не только по вопросам генезиса агиографической литературы, но по истории Церкви вообще.

---

[58] BHG 154k.

[59] *Van Esbroeck M.* Neuf listes... P. 135–137.

[60] *Baumstark A.* Abûl-l-Barakâts nichtgrichisches Verzeichnis der 70 Jünger // OrChr, 1, 1901, S. 240–343.

Табл. 1. 1-й сирийский тип комплексных списков

Abbr.	Syr. M	Syr. Barhebraei	Arm. 2 Matenadaran 993	Syr. Lp	Syr. Le	Syr. Solomonis Basrensis	Syr. L	Arm. Matenadaran 2578
Petrus	1-Simon	1-Simon	1	1-caput apostolorum	1-Simon-caput apostolorum	1-Simon (Kepha)	1-caput apostolorum	12
patria	Nephtalim		Nephtalim	Nephtalim-Bethsaida	Nephtalim-Bethsaida	Nephtalim		
praedicatio	Antiochia, Roma	Hierosolyma, Antiochia, Roma	Antiochia, Roma	Hierosolyma, Antiochia, Roma	Antiochia, Roma	Antiochia, Roma		Phoenicia, Germanicea, Antiochia, Roma
mors	martyrium		Roma-Nero	Roma-Nero-crux inv.	Roma-Nero-crux	martyrium	Roma-Nero-crux inv.	
reliquiae				Roma				
Andreas	3		2-frater Petri	2-frater Simoni	2-frater [Simoni]	2-frater [Simoni]	4	5
praedicatio	Nicaea, Nicomedeia, Scythae, Achaia, Constantinopolis	Nicaea, Nicomedeia, Scythae, Achaia, Constantinopolis	Nicaea, Nicomedeia, Scythae, Achaia, Ephesus	Nicaea, Nicomedeia, Scythae, Achaia, litus, Byzantium	Scythae, Nicomedeia, Achaia, Byzantium	Scythae, Nicomedeia, Achaia, Byzantium		mediterranea Asiae, cynocephali, Constantinopolis, Thracia
mors	Constantinopolis	Constantinopolis		Byzantium-mortuus	Byzantium	Byzantium	Patrae-crux	Sparta Graeciae-Aegeates-crux
reliquiae				Byzantium	Byzantium	Byzantium		
Iacobus	4-filius Zebedaei	filius Zebedaei-frater Iohannis	3-filius Zebedaei	3-filius Zebedaei, frater Iohannis	7-frater Iohannis	4-frater Iohannis	3-filius Zebedaei	3-frater Iohannis.
patria	Zabulon		Zabulon	Zabulon-Bethsaida	Bethsaida	Bethsaida		
praedicatio			Hispania, Hierosolyma		Bethsaida	Bethsaida		Hispania, Occidens Hierosolyma
mors	Hierosolyma-Herodes Agrippa	Hierosolyma-Agrippa-occisus	Herodes	Hierosolyma-Herodes Agrippa	Herodes Agrippa-gladius	Herodes Agrippa-gladius	Hierosolyma -Herodes	Iaffa-Agrippa
reliquiaea	Aquar Marmaricae		Marmarica	Hierosolyma		Akar Marmicae		Hispania

Продолжение табл. 1

Iohannes	5-frater Iacobi	euangelista	4-frater Iacobi	4-euangelista	3-euangelista	3-filius Zebedaei	5-euangelista	
patria					Bethsaida-Zabulon	Zabulon		
praedicatio	Ephesus, Asia	Ephesus, Asia	Ephesus	Asia, Patrae, barbari, Pathmos, Ephesus	Asia, Pathmos-Tiberius,Ephesus	Asia, Pontus,.insulae, Ephesus		
mors			?-Traianus		Ephesus		Ephesus	
reliquiae	Ephesus			Ephesus	Ephesus	Ephesus		
Philippus	6		5	5	8	5		9
patria	Aser		Aser-Bethsaida	Aser-Bethsaida	Bethsaida-Aser	Aser		-
praedicatio			Africa	Phrygia, Pisidia, Pamphilia	Phrygia, Pamphilia, Pisidia			litus maris
mors			Pisidia	Pisidia-mortuus	Pisidia-mortuus			Hierapolis/ Mambidz'
reliquiae				Pisidia	Pisidia			
Bartholomaeus	7		6	6	11	8	6	6
patria	Issachar		Issachar-Adawir	Issachar-Ayn Dor	AinDor-Issachar	Issachar		
praedicatio			Parthia	Armenia Interior, Ardachir, Qartabul, Ardabin, Perozhormiz	Armenia Interior, Ardashir, Qatrabul, Ardabin, Phruhorman			Magiddo, Armenia
mors			Armenia Interior-Sanatruk	?-Herodes Armeniae	Hurastah Armeniae-crux		Arabyon Armeniae-excoriatus	Armenia Int-Sanata
reliquiae					Armenia			Armenia .
Thomas	8		7	7	9	6	7	5
patria	Iudas		Iudas	Iudas	Hierosolyma-Iudas	Iudas	-	-
praedicatio			Parthia, India, Media	Parthia, Media, India Interior	Parthia, Media, Huzistan, India			Saba, India Interior
reliquiae				Edessa	Edessa-Haban			Tcholian/Schah Dzundzr

Matthaeus	9		8	8	10-euangelista	7	8-euangelista	
patria	Issachar		Issachar-Nazareth	Issachar-Nazareth Galilaeae	Nazareth-Issachar	Issachar		
praedicatio			Iudaea	Palestina, Tyrus, Sidon, Arados, Gabala	Palestina, Tyrus, Sidon, Gabala			
mors			Gabala	Gabala-mortuus	Gabala-mortuus		Qabira Parthiae	
reliquiae			Antiochia, litus maris	Antiochia	Antiochia Pisidiae			
Iacobus Alphaeus	12	11	10	11	14	11		
patria	Manassia		Manassia	Manassia	Iordania-Manassia	Manassia		
praedicatio				Palmira, Callinicus, Kirkesion, Meskene, Batnan Sarug	Palmira, Circession, Callinicus, Batnan Sarug			
mors			Sarug	Batnan Sarug	Batnan Sarug			
reliquiae				Batnan Sarug	Batnan Sarug			
Simon Zelotes	10-Chananaeus		9	9-Chananaeus	13	10	10-Chananaeus	
patria	Ephraim		Ephraim	Ephraim-Galilea	Galilea-Ephraim	Ephraim		
praedicatio			-	Samosata, Parin, Claudia, Zeugma, Mabbug, Qenesrin	Samosata, Pharin, Zeugma, Haleb, Mabbug, Qennesrin, Cyr			
mors			Hama	Qennesrin?-mortuus	Cyr		oppidum Hebraeorum	
reliquiae			Cyr	Qennesrin?	Cyr			

Iudas Iacobi	11-Iudas/ Thaddaeus= Lebbaeus			10-	12-Iudas Iacobi/Thaddaeus/ Lebbaeus	9-Thaddaeus= Lebbaeus	11	
patria	Iudas				Hierosolyma-Iudas	Iudas		
praedicatio				Laodicea, Antarados, Arwad	Laodicea, Antarados, Arwad			
mors				Arawad-lapidatus	Arwad-lapidatus		Arebaw Armeniae-sacrificatus	
reliquiae				Arawad	Arwad			
Thaddaeus			10-Judas/Thaddaeus/ Lebbaeus				9-Lebbaeus/ Thaddaeus	
praedicatio			Assyria, Armenia					
mors			Biwroutia (Armenia Interior)-Sanatruk				Berenike Dalman (Delam)	
reliquiae			Edessa					
Matthias	14	12-pro Iuda		13-pro Iuda	16-pro Iuda			
patria	Ruben	Ruben		Ruben	Ruben			
praedicatio				Hellas, Sicilia, Agrigentum, Thessalonica, Hibernia	Hellas, Sicilia			
mors		anthropophagi		Sicilia	Sicilia			
reliquiae				Sicilia	Sicilia			
Paulus	2			-1			2	
patria	Beniamin							
praedicatio				Roma				
mors				Roma-Nero-gladius			Roma-Nero-gladius	
reliquiae				Roma				

Табл. 2. 2-й сирийский тип комплексных списков

Abbr.	Arm. Matenadaran 871	Lat. "De ortu et obitu"	"Gr.-Syr."	Gr. Symeonis Logothetae	Arm. monothem.	Lat. Barc. Univ. 574
Petrus	1	1-Simon/Petrus-filius Iohannis, frater Andreae, princeps apostolorum	1	1	1	1-Simon/Petrus-filius Iohannis, frater Andreae
patria	Nephtalim	Bethsaida Galileae	Bethsaida			Bethsaida Galileae
praedicatio	Antiochia, Roma	Antiochia, Roma	Antiochia, Roma			Roma
mors	martyrium	crux inv.	Roma-Nero-crux inv.	Roma-Nero-crux inv.	Roma-Nero-crux inv.	Nero-crux
reliquiae		Roma Vaticanus		Roma		
Andreas	3	3-frater Petrus	3-frater Simon Petrus	3-frater Simoni Petri	2	2-frater Petri
patria	Nephtalim					
praedicatio			Hellas			Scythae, Asia
mors	Patrae-Aegeas	Patrae Achaiae-Aigeates-crux	Patrae-Aigeates	Achaia. Patrae Peloponessi-Aigeates-crux	hortes Graeciae - Egiates	Patrae-crux
reliquiae		Patrae				
Iacobus	4	4-frater Iohannis	5-frater Iohannis, filius Zebedaei	4-filius Alphaei. frater Iohannis	3	4-filius Zebedaei, frater Iohannis
patria	Zabulon			Zabulon-Bethsaida		
praedicatio						Hispania, Occidens
mors	Hierosolyma	Herodes-decollatus	Herodes-gladius	Herodes-gladius	Hierosolyma-Herodes-gladius	Herodes-gladius
reliquiae						Achaia Marmaricae

Iohannes	5	5-filius Zebedaei, frater Iacobi, euangelista	4-frater Iacobi	4-euangelista	3-euangelista	3-filius Zebedaei
patria	Zabulon				Bethsaida-Zabulon	Zabulon
praedicatio					Asia, Pathmos (Tiberius), Ephesus	Asia, Pontus, insulae, Ephesus
mors	Ephesus-ipse	Ephesus	Ephesus	Ephesus-ipse	Ephesus	
reliquiae	Ephesus					Ephesus
Philippus	6	6	5	5	5	7
patria	Aser-Bethsaida Galilaeae	Bethsaida Galilaeae	Bethsaida		Bethsaida-Aser	Bethsaida Galilaeae
praedicatio					Phrygia, Pamphilia, Pisidia	Galilea, Gerapolis Phrygiae
mors	Hierosolyma	Hierosolyma Phrygiae Pacatianae-crux, lapidatus	Hierapolis-martyrium	Hierapolis-suspensus inv.	Epiphimes Hierapolis	Gerapolis Phrygiae
Bartholomaeus	7	7	8	10	11	8
patria						
praedicatio						Licaonia
mors	Arabiapolis Armaeniae	Abdiopolis Armaeniae Maioris-gentia-decorciatus	Arbanopolis Armaeniae-crux	Parthia -crux	Arabon Armaeniae.	Albanopolis Armaeniae Maioris-astriges-decollatus
reliquiae						Albanopolis
Thomas	8	8=Didymus	7=Iudas	7=Didymus	7	6-Didymus
patria			Nazareth	Nazareth		Iudas
praedicatio						
mors	Calamis Indiae-excoriatus	Calamina Indiae-lancea	India Palamitana	India Palamitana-pilum	Kalamad Indiae-gladius	Parthi, Medes, partes orientales
reliquiae		Edessa Osroenae			Edessa-Haban	Calamina Indiae-lancea

Matthaeus	12	19=Lebbaeus-publicanus-euangelista	10-publicanus, euangelista	6-euangelista, publicanus		10-Lebbaeus-euangelista
patria	Issachar-Nazareth					
praedicatio						Iud.,Maced.,Pers.
mors	Hellespontus	Side Parthiae	Ere Parthiae-lapidatus	Ere Parthiae-lapidatus		Aethiopia-martyrium
reliquiae	Berytus					Montes Parthiae
Iacobus Alphaeus	13	10	12	8	15	
patria	Manassia					
mors	Marmarica Indiae	Aci Armeniae-Marmarica	India, Marmarica	India Africae-iudei-lapidatus	Marmarikes Indiae	
Simon Zelotes	9	12	7	11	8	11-Zelotes/ Chananaeus
patria	Ephraim-Cana Galileae		Cana Galiliae	Cana Galileae		
praedicatio						Aegyptus, Hierosolyma
mors	Postoron	Bosphoron-barbari-decollatus	Bosporus Iberiae-gladius	Bosporus Iberiae-gladius	Bosphorus Superior-gladius	crux
Iudas Iacobi	10	13	11-frater Iacobi	11-Iudas Iacobi/ Thaddaeus/ Lebbaeus, filius Iosephi, frater Iacobi	9	12-frater Iac
patria	Iudas					
praedicatio						Mesopotamia, Pontus
mors	Rebekia-Blemmii	Rebecte Armeniae	Rebek blemmiorum-pilum	Rebek blemmiorum-pilum	Rebeslemon	
reliquiae						Berytus Armaeniae

Thaddaeus	11-Thaddaeus/ Lebbaeus	11-Lebbaeus= Thaddaeus			10	
patria	Simeon					
mors	ArtazArmeniae-Sanatruk				Armeniae.-Sanatruk	
reliquiae						Bernices Lybiae
Matthias					11-Matathias	13
patria						
praedicatio					respotacii	Iudea
mors					Berytus	
Paulus	2	2	2		12	2
patria		Giscalis Iudeae, Tarsus Ciliciae	Tarsus Ciliciae			Beniamin
praedicatio		Roma-Nero-decollatus	Hierosolyma, Illyricum			
mors			Roma		Roma-Nero-glad.	Roma-Nero-decollatus
reliquiae		Via Ostiensis				
Iacobus frater Domini					14	8-episcopus Hierosolymae
patria						
praedicatio						
mors					Hierosolyma-caput fractum	Hierosolyma-iudei-lapidatus
reliquiae					mons Olearum-cum Simone	

Табл. 3. Состав Псевдо-Дорофея в рукописях (по изданию Шерманна)

Части	Наличие	Отсутствие
Заголовок 1	a^{1}B^{1}bDEec^{1}Ecfp	
Заголовок 2	Все	
Житие Дорофея	Все	
Пролог к списку 70		BB^{1}
Список 70	Все	
1 эпилог к списку 70		Dd^{2}
2 эпилог к списку 70		BB^{1}bDd^{2}
Пролог к константинопольской легенде		Aaa^{1}BB^{1}bC^{1}Dd^{2}N
константинопольская легенда		Aaa^{1}BB^{1}bC^{1}Dd^{1}d^{2}dN
Конец эпизода с папой		Aaa^{1}B^{1}C^{1}Dd^{1}d^{2}dN
Список 12		D
дополнительные легенды		Aaa^{1}ADE
эпилог	BB^{1}B^{2}CC^{1}cd^{2}Ep	

Екатерина Ендольцева

Становление иконографии святых апостолов Иоанна и Иакова Зеведеевых

Изображение двенадцати апостолов часто встречается уже на начальных стадиях развития христианского искусства. В Средневековье же образ каждого из них приобретает определенные черты, формирование которых связано с развитием их культов. Апостолы занимают одно из важнейших мест в истории христианского искусства, и в связи с этим особенно интересным кажется проследить процесс перехода от изображения двенадцати апостолов как единого целого к изображениям, в которых образ каждого из них обретает свою характерную иконографию. В настоящей статье мы будем рассматривать период от начала IV до конца VI века, что позволяет охарактеризовать лишь два первых этапа на этом пути. Подробному анализу и определению хронологических рамок второго из них посвящено данное исследование.

Что касается первого этапа (нач. IV века), то результатом его является формирование образов апостолов Петра и Павла. Эта тема была подробно исследована прежде всего представителями и последователями «римской археологической школы»[1], а также французскими, испанскими и английскими археологами, работавшими в Риме[2]. Подробный анализ имеющихся изображений был проведен еще в конце XIX – начале XX веков немецким археологом П. Фикером[3], тогда же была установлена связь между древнейшими изображениями апостолов и современными им письменными источниками[4].

Относительно других апостолов из числа двенадцати нужно отметить, что с начала VI века уже появляется определенный образ для изображения апостола

---

[1] *Bisconti F.* L'abbraccio tra Pietro e Paolo ed un affresco inedito del cimitero romano dell'ex vigna Chiaraviglio // Corso di cultura sull'arte ravennate e byzantina. Ravenna, 1995. Vol. 42. P. 73–92; *Testini P.* Gli apostoli Pietro e Paolo nella piu antica iconografia cristiana // Studi Petriani. Roma, 1968; *Testini P.* Osservazioni sull'iconografia del Cristo in trono fra gli apostolic // Rivista dell'institutto nazionale d'archeologia e storia dell'arte. 1963. Anni XX e XXI; *Fiocchi Nicolai V., Bisconti F., Mazzoleni D.* Les catacombes chrétiennes de Rome. Turnhourt, 2000.

[2] *Pietri Ch.* Roma Cristiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte II (311–440). Rome, 1976; *Sotomayor M.* San Pedro en la iconografia paleocristiana. Grenada, 1962; *Huskinson J.M.* Concordia apostolorum. Oxford, 1982.

[3] *Ficker P. J.* Die Quellen für die Darstellung der Apostel in der altchristlichen Kunst. Altenburg, 1886.

[4] *Weis-Libersdorf J. E.* Christus und Apostelbilder. Einfluss der Apokryphen auf die ältesten Kunsttypen. Freiburg im Breisgau, 1902.

Андрея (седые «пламенеющие» волосы и борода, широко раскрытые глаза). Описанию и объяснению выделения Андрея из числа остальных апостолов посвящена работа австрийской исследовательницы Р. Пиллингер[5].

Процесс становления иконографического облика других апостолов в раннехристианский период до сих пор специально не исследовался, хотя еще И. Вайс-Либерсдорф отмечал, что апостола Иоанна часто изображали молодым и безбородым, особенно в сценах земной жизни Христа[6], и приводил богословскую интерпретацию этого образа[7].

Мы попытаемся подробно проследить этапы формирования иконографических типов апостолов Иоанна и Иакова Зеведеевых. Понять же их причины может помочь сопоставление изобразительного материала и письменных свидетельств того времени.

Начнем с рассмотрения сохранившихся памятников изобразительного искусства. Так, на рисунке[8] несохранившейся мозаики[9] апсиды римской базилики Санта Агата деи Готи[10], где представлены двенадцать апостолов вместе с Христом (их имена написаны латинскими буквами[11]), легко узнаются по характерным чертам лиц только Петр и Павел. Изображения же апостолов Иоанна и Иакова Зеведеевых, а также ап. Андрея отличны от аналогичных изображений на более поздних памятниках[12].

Также и на мозаике в куполе баптистерия православных, выполненной, вероятнее всего, при епископе Неоне (472 и 473/74 гг.), где апостолы предстоят в торжественной процессии вокруг образа Крещения Христа[13], их лица уже достаточно индивидуализированы, Новостино легко узнаются лишь святые Петр и Павел. Лицо же апостола Андрея еще не приобрело тех черт, которые впоследствии будут характеризовать «византийский тип» этого святого[14].

Первый из известных нам памятников, где Андрея, Иоанна и Иакова Зеведеевых (вместе с Петром и Павлом) можно узнать среди прочих апостолов именно благодаря чертам их лиц, – это Архиепископская капелла (monasterium sancti Andreae apostoli) в Равенне (494–519), которая, согласно сообщениям письменных источников, была изначально освящена во имя апостола Андрея[15]. Оплечные изображения двенадцати (imago clipeata) представлены на сводах

---

[5] *Pillinger R.* Der Apostel Andreas. Ein Heiliger von Ost und West im Bild der Frühen Kirche. Wien, 1994.

[6] *Weis-Libersdorf J. E.* Op. cit. S. 116.

[7] Ibid. S. 121.

[8] *Waetzoldt S.* Die kopien des 17 Jahrhunderts nach Mosaiken und Wandmalereien in Rom. Wien-München, 1964. P. 28.

[9] Могла быть выполнена между 460 и 470 годами.

[10] *Ihm C.* Die Programme der christlichen Apsismalerei. IV–VIII Jhdt. Stuttgart, 1992. S. 153f.

[11] Иаков Алфеев, Симон, Иаков, Иуда, Филипп, Павел, Петр, Андрей, Иоанн, Фома, Матфей, Варфоломей.

[12] У апостола Андрея - короткие волосы и борода, апостол Иаков молод и безбород, в то время как Иоанн показан старцем с длинной бородой и волосами.

[13] Варианты интерпретации этой композиции см.: *Engemann J.* Die Huldigung der Apostel im Mosaik des ravennatischen Ortodoxen-Baptisterium // Beiträge zur Ikonographie und Hermeneutik. Festschrift N. Himmelmann. Mainz, 1989. S. 481–489.

[14] *Pillinger R.* Op. cit. S. 10.

[15] *Deichmann F.W.* Ravenna, Haupstadt des spätantiken Abendlandes. II. Kommentar. 1 Teil. Wiesbaden, 1974. S. 198.

апсиды и со стороны входа по обе стороны от Христа. Медальон – традиционно наиболее подходящая форма для «реальных или идеализированных» портретных изображений[16]. Лица апостолов Петра и Павла вполне типичны, в то время как апостол Андрей впервые индивидуализирован, как и на большинстве более поздних памятников («пламенеющие» седые волосы и борода)[17]. На этой же



Ил. 1. Апостолы Иаков и Иоанн.
Мозаика на северо-восточном своде Архиепископской капеллы в Равенне

мозаике апостол Иоанн показан молодым и безбородым (ил. 1). Хотя имена двух Иаковов не уточнены, однако место, занимаемое одним из них (рядом с Иоанном), свидетельствует о том, что это – Иаков Зеведеев. Он немного старше брата, у него есть небольшая борода и усы черного, как и волосы, цвета (ил. 1).

В Сан-Аполлинаре Нуово, дворцовой церкви Теодориха († 526), апостолы представлены в сценах христологического цикла. Хотя их имена не обозначены, черты лиц Петра, Павла и Андрея можно без труда выделить среди других в большинстве сцен этого цикла. Кроме этого, следует отметить, что в целом ряде изображений (Чудо в Кане, Исцеление двух слепых, Воскрешение Лазаря, Исцеление расслабленного, Исцеление бесноватого, Исцеление расслабленного в Вифезде, Отречение Петра) Христос изображается в сопровождении двух учеников, один из которых имеет небольшую черную бороду, а другой безбородый. В остальных сценах эти же двое учеников всегда изображаются среди апостолов: их имена можно идентифицировать в сцене Умножения хлебов (ил. 2). Вместе с Христом здесь изображены четверо учеников, в двоих из них по описанным признакам узнаются Петр и Андрей (по левую сторону от Христа), а среди двух остальных (по правую сторону от Него) – один молодой и безбородый, походящий, таким образом, на Иоанна, другой – с небольшой черной бородой – напоминает Иакова Зеведеева (такого, каким он показан в церкви Сан-Витале). Те же два апостола

[16] Ibid. S. 203; на своде апсиды: Иоанн, Иаков, Павел, Петр, Андрей, Филипп; над входом: Иаков, Фаддей, Симон, Фома, Матфей, Варфоломей.

[17] *Pillinger R.* Op. cit. S. 11.

присутствуют среди двенадцати вместе с Христом в Гефсиманском саду[18] (справа налево – первый и второй). В сцене Поцелуя Иуды[19] они же стоят сразу за Петром. Похожие черты лица имеют два ученика, идущие в Эммаус[20]. Их можно выделить среди апостолов и в сцене Явления Христа ученикам[21] (второй и четвертый за Петром).



Ил. 2. Умножение хлебов.
Мозаика центрального нефа церкви Сан-Аполлинаре Нуово в Равенне

На мозаиках другой равеннской церкви, Сан-Витале (между 537/38 и 544/45), апостолы так же, как и в Архиепископской капелле, представлены в медальонах с надписанными именами. Как и на предыдущих изображениях, черты лиц святых Петра, Павла и Андрея легко узнаваемы, Иоанна также (молод и безбород). Что касается Иакова Зеведеева (медальон с его изображением располагается между медальонами апостолов Павла и Филиппа), то он похож на одного из двух учеников справа от Христа в сцене Умножения хлебов из церкви Сан-Аполлинаре Нуово (у него также небольшая борода и волосы черного цвета) (ил. 3).

[18] *Berchem M., Clouzot E.* Mosaiques chrétiennes du IV au X siècle. Genève, 1924. Fig. 160.
[19] Ibid. Fig. 161.
[20] Ibid. Fig. 170.
[21] Ibid. Fig. 171.

Еще один равеннский памятник, на мозаиках которого представлены фигуры двенадцати апостолов, – это баптистерий ариан. Неоднократно реставрированные мозаики купола относятся в своей самой ранней части к первой половине VI века[22]. Очевидно, что данная композиция во многом повторяет композицию в куполе баптистерия православных. Хотя изображения апостолов в данном случае не подписаны, из них можно выделить Петра, Павла и Андрея. Среди



Ил. 3. Апостолы Павел и Иаков.
Мозаика триумфальной арки в церкви Сан-Витале в Равенне

других апостолов есть несколько молодых, походящих на тип апостола Иоанна, когда он изображен вместе с Христом[23], а также несколько апостолов более старшего возраста с черными волосами и бородами (тип, используемый при изображении Варфоломея или Иакова)[24]. Учитывая, что на большинстве изображений апостолы Иоанн и Иаков Зеведеевы показаны вместе и на местах, близких к первоапостолам и Христу (обычно не дальше четвертого и пятого), можно с большой долей вероятности идентифицировать их как третьего и четвертого после апостола Петра.

Фриз над триумфальной аркой базилики в Паренцо (Истрия), построенной при епископе Евфросине (535–543), подвергся реставрации, в результате чего фигуры апостолов (особенно в той части, которая находится ниже красной линии) утратили свою первоначальную форму[25] (ил. 4). Мозаики этой церкви во многом перекликаются по стилю с равеннскими постройками первой трети VI века. Апостолы расположены на этом фризе по обе стороны от фигуры Христа[26]. Петр, Павел и Андрей также узнаваемы. Иоанн представлен молодым

[22] Ibid. P. 171.
[23] Ibid. Fig. 219: третий, восьмой и одиннадцатый после Петра.
[24] Ibid. Fig. 219: четвертый, шестой, девятый после Петра.
[25] Ibid. Fig. 178.
[26] В следующем порядке: Симон, Фома, Варфоломей, Иаков, Андрей, Петр, Павел, Иоанн, Филипп, Матфий, Иаков Алфей, Иуда.

и безбородым. Оба апостола Иакова также показаны молодыми, однако Иаков Зеведеев имеет небольшую черную бороду. Эта черта ставит данное его изображение в один ряд со сходными в Сан-Аполлинаре Нуово и в Сан-Витале в Равенне.

Другой пример, когда двенадцать апостолов и четыре евангелиста изображены погрудно в медальонах (так же, как в Архиепископской капелле и в церкви Сан-Витале в Равенне) – это церковь Панагия Канакария в Литранкоми на Кипре (520–



Ил. 4. Фриз над триумфальной аркой базилики в Паренцо. Истрия.

530). Их имена написаны по-гречески. Медальоны расположены вокруг центрального образа Богоматери, три из них не сохранились[27]. Вероятнее всего, что в двух утраченных медальонах были представлены Петр и Иоанн, а в третьем – крест[28].

Что касается апостолов Павла и Андрея, они имеют известные по другим памятникам черты лица.

Тот же самый тип изображения двенадцати апостолов и евангелистов (в форме *imago clipeata* по обе стороны от погрудного изображения Христа) появляется в мозаиках монастыря святой Екатерины на Синае (548–560/65)[29]. Медальоны, изображающие двенадцать апостолов и шестнадцать пророков, расположены вокруг центрального изображения Преображения в конхе апсиды. В двух дополнительных медальонах представлены наиболее влиятельные деятели монастыря (на момент выполнения мозаики): игумен Лонгин и диакон Иоанн[30]. Изображения 9апостолов находятся в медальонах верхнего ряда[31], их имена написаны по-гречески. Следует отметить отсутствие апостолов Петра, Иоанна и Иакова, которые изображены в полный рост в центральной сцене Преображения (ил. 5). При этом черты лиц Петра, Павла и Андрея (в медальоне) остаются теми же, что и в вышеописанных памятниках: Иоанн неизменно представлен молодым, Иаков Зеведеев имеет черную, раздвоенную на концах бороду и волосы того же цвета.

Иной тип изображения двенадцати апостолов представляет миниатюра «Избрание Матфия»[32] (л. 1 об.) из Евангелия Раббулы сирийского происхождения,

---

[27] В следующем порядке: Фома, Марк, Иуда, Матфей, Андрей, Павел, ?, ?, Филипп, Лука, Иаков, Варфоломей.

[28] *Megaw A.H.S., Hawkins E.J.W.* The Church of the Panagia Kanakaria at Lythrankomi in Cyprus. Its Mosaics and Frescoes // DOS, 14. Washington, 1977. P. 84.

[29] *Weitzman K., Frosyth G.* Sinai und das Katahrinen Kloster. Stuttgart, Zurich, 1982.

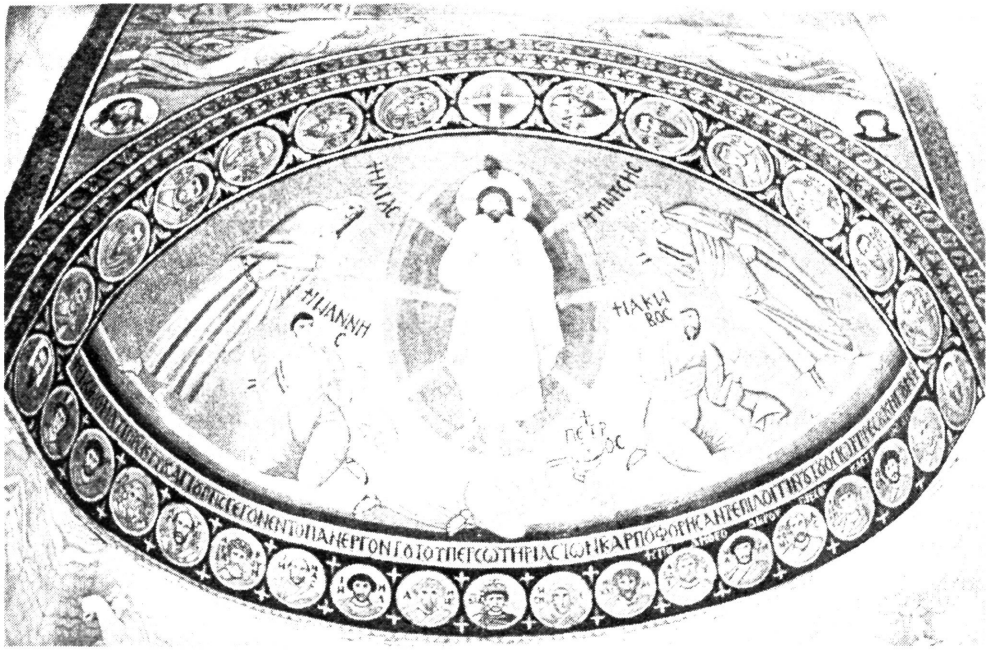
[30] *Berchem M., Clouzot E.* Op. cit. P. 184.

[31] Слева направо: Лука, Симон, Иаков, Марк, Варфоломей, Андрей, Павел, Филипп, Фома, Матфей, Фаддей, Матфий.

[32] Деян. 1, 15–26.

датируемого 586 г[33]. Апостолы могут быть идентифицированы благодаря надписям, сделанным по-сирийски[34] (ил. 6). Лица Петра, Андрея и Иоанна, как в большинстве вышеперечисленных случаев, узнаваемы. Иаков Зеведеев (если его идентификация верна) походит на свое изображение на большинстве мозаик, он несколько старше своего брата Иоанна, имеет короткую черную бороду.

Другая миниатюра того же Евангелия (л. 14 об.) изображает сцену Сошествия Святого Духа. Двенадцать апостолов окружают фигуру Богоматери. В отличие от миниатюры «Избрание Матфия» здесь изображены три седых апостола. Двое из них – апостолы Петр и Андрей, идентификация третьего спорна. Апостол, находящийся слева от Богоматери, очевидно, Павел, в то время как молодой апостол слева от Андрея – скорее всего, Иоанн. Среди остальных трое апостолов молоды и безбороды, четверо других имеют небольшие черные бороды. То же соотношение безбородых апостолов и апостолов, имеющих бороды, сохраняется и на миниатюре, изображающей «Избрание Матфия»[35]. Напротив, это соотношение изменяется в том случае, если принять версию Ренаты Пиллингер[36], согласно которой третий седой апостол – Иоанн.



Ил. 5. Преображение.
Мозаика в конхе апсиды собора в монастыре св. Екатерины на Синае

[33] *Cecchelli C., Furlani F., Salmi M.* The Rabbula Gospels. Facsimile Edition of the Miniatures of the Syriac Manuscript Plut. I. 56 in the Medicaen-Laurentian Library Edited and Commented // Monumenta Occidentis. I. Olten-Lausanne, 1959.

[34] Слева направо: Петр, Фаддей (?), Иаков, Варфоломей, Андрей, Иоанн, Филипп, Матфей, Симон (?), Иаков Зеведеев (?), Фома.

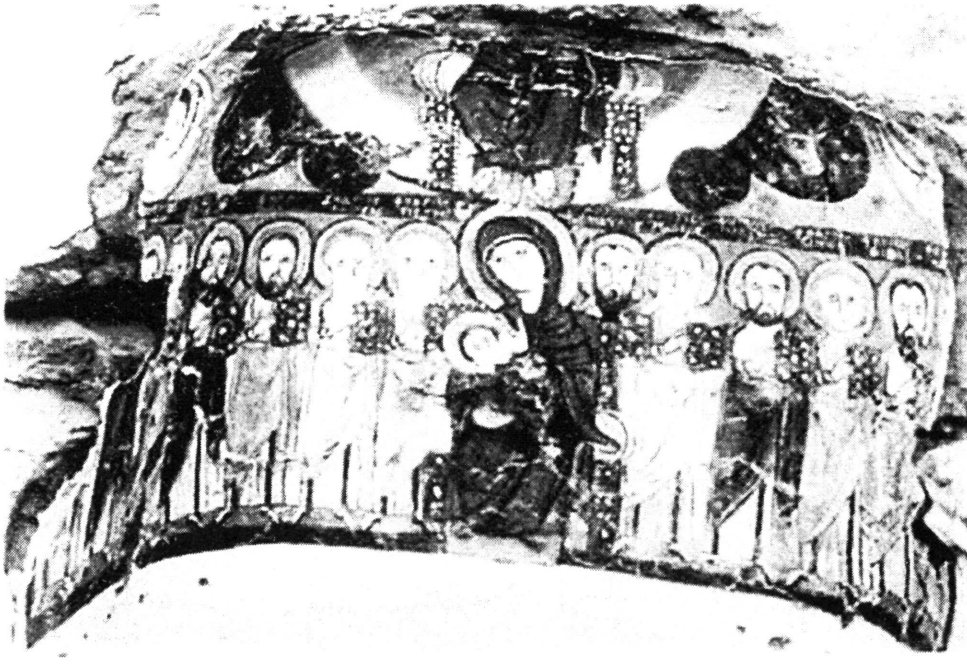
[35] В этом случае третьему седому апостолу на миниатюре «Сошествие Святого Духа» соответствует один из апостолов с черной бородой на миниатюре «Избрание Матфия».

[36] *Pillinger R.* Op. cit. S. 17.



Ил. 6. Миниатюра «Избрание Матфия» (л. 1 об.). Евангелие Раввулы

Обратимся теперь к примеру монументального изображения апостолов в коптском искусстве. Среди вариантов одного и того же иконографического типа можно привести фрески монастыря в Бауите (Египет), датируемые концом VI – началом VII века (капеллы XVII[37], XLII[38] и залы 6[39], 20[40]). Двенадцать апостолов окружают фигуру Богоматери в нижнем ряду, в то время как в верхнем ряду представлен один из вариантов сцены Богоявления[41] (во всех случаях апостолы стоят вокруг Богоматери, восседающей на троне[42]). Лица апостолов отличаются друг от друга на всех четырех вариантах изображения, однако только на двух из них (капелла XLII и зал 6) имена их подписаны по-гречески. Лица апостолов на фреске капеллы XLII (ил. 7) менее персонифицированы, чем в зале 6. На первой фреске лица апостолов Петра и Павла узнаются, тогда как черты апостола Андрея нетипичны для этого времени. Его лицо походит более на то, которое можно видеть в баптистерии православных. Изображения других апостолов также отличны от аналогичных изображений в проанализированных выше памятниках, начиная с Архиепископской капеллы (например, апостол Иоанн показан с бородой, а два апостола Иакова походят друг на друга).



Ил. 7. Фреска в конце апсиды капеллы XLII из монастыря в Бауите. Каир, Коптский музей

[37] *Iacobini A.* Visioni dipinte. Immagini della contemplazione negli affreschi di Bawit. Viella, Rome, 2000. Fig. 15.

[38] Ibid. Fig. 22–23.

[39] Ibid. Fig. 31.

[40] Ibid. Fig. 32.

[41] *Clédat J.* Le monastère et le nécropole de Baouit 1–2 // MIFAO 12 et 39. Kairo, 1904–1916.

[42] В капелле XLII слева направо: ?, ?, Иаков, Иоанн, Андрей, Петр, Павел, Матфей, Иаков, Симон, Фаддей, ?; в зале 6: Фома, Варфоломей, Филипп, Андрей, Петр, Иоанн, Иаков, Иаков Алфеев, Симон, Фаддей, ?, ?.

Что касается фрески зала 6 (ил. 8), то на ней не представлен апостол Павел, а на втором месте (слева от Богоматери) находится Иоанн. Лица же Петра и Андрея вполне типичны и узнаваемы. В то же время Иоанн, хотя и показан с небольшой бородой, явно моложе всех остальных апостолов. Лицо апостола Иакова Зеведеева, в общем, повторяет тип, намеченный в мозаиках Архиепископской капеллы, церкви Сан-Витале, церкви в Паренцо, на Синае и на миниатюре «Избрание Матфия» в Евангелии Раббулы. У него черные борода, усы и волосы. Что касается остальных апостолов, то создается впечатление, будто чередование цвета их волос и однообразие черт лиц носит чисто декоративный характер[43].

Пример похожей композиции (очевидно, александрийского происхождения[44]) представляет тканая икона из монастыря святой Екатерины на Синае. Богоматерь восседает на троне в окружении двух святых воинов[45]. В верхнем ряду расположен образ Богоявления. По краям иконы представлены медальоны с изображениями апостолов. Их последовательность несколько необычна[46]. Петр, Павел и Андрей выделяются среди других. Иоанн не имеет бороды, а апостол Иаков, как и на многих проанализированных выше памятниках, имеет небольшую черную бороду, усы и волосы того же цвета.



Ил. 8. Фреска в апсиде зала 6 из монастыря в Бауите. Каир, Коптский музей

[43] Слева от Богоматери: Иаков Алфеев сед, Симон с черными волосами и бородой, Фаддей показан седым; следующий за ним апостол с черными волосами; последний апостол вновь седой. Тот же самый декоративный принцип сохраняется и в правой части изображения: Филипп с черными волосами и бородой, Варфоломей сед; Фома показан с черными волосами, следующий за ним апостол вновь седой, а последний в этом ряду апостол имеет черные волосы.

[44] *Iacobini A.* Op. cit. P. 171–213.

[45] Age of spirituality / Ed. *Weitzmann K.* New York, 1978. N. 478.

[46] Слева направо: Варфоломей, Петр, Матфей, Иоанн, Фома, Марк, Филипп, Иаков, Лука, Павел, Матфий, Андрей.

Рассмотрим далее памятник, на котором также представлены все двенадцать апостолов: он происходит из Сирии или из Константинополя и датируется 565–578 гг.[47] (ил. 9). На серебряном блюде изображена сцена Причащения апостолов, имена которых не обозначены. Христос изображается два раза: он обращается к каждой из двух групп апостолов (по шесть человек). Среди апостолов справа от Христа легко узнаются Петр, Павел и Андрей. Среди трех оставшихся фигур один апостол молод и безбород (очевидно, Иоанн), два других имеют бороды (один из них явно идентифицируется как Иаков Зеведеев). Что касается апостолов левой группы, то они все имеют бороды и их лица мало отличаются друг от друга.

Следующий пример оплечных изображений апостолов, заключенных в медальоны, встречается на оборотной стороне ампулы Монца № 3, датируемой вместе



Ил. 9. Серебряное блюдо. Dumbarton Oaks collection. Вашингтон

[47] Age... N. 547.

с прочими ампулами этого типа VI веком[48]. Медальоны расположены вокруг изображения Гроба Господня. Имена апостолов не указаны, но, как и в предыдущем случае, характерные черты лиц некоторых из них делают идентификацию возможной. Медальон, в котором представлен апостол Андрей, как и на мозаике в Синайском монастыре, находится на первом месте от Христа (справа). В следующем медальоне представлен Павел, на первом же месте слева от Христа располагается медальон с изображением Петра. Следующий за Павлом апостол имеет короткую бороду. Среди апостолов, представленных в оставшихся медальонах, двое молоды и безбороды, а все остальные – с бородами. Данная схема также позволяет, хотя и с некоторой долей условности, идентифицировать апостолов Иоанна (один из молодых апостолов в медальоне, ближнем к Христу) и апостола Иакова Зеведеева (в медальоне, следующем за медальоном Павла).

Оборотная сторона ампулы Монца № 9[49] представляет сцену «Неверие Фомы». Апостолы расположены в два ряда, по шесть фигур в каждом. Те, кто стоит в верхнем ряду, порядком и последовательностью повторяют первый ряд апостолов на миниатюре «Сошествие Святого Духа» из Евангелия Раббулы. Так, по обе стороны от Христа расположены Петр и Павел, далее находятся Андрей и апостол с бородой. Среди двух апостолов, находящихся на краях ряда, один молод и держит книгу (очевидно, Иоанн); другой, имеющий небольшую бороду, напоминает Иакова Зеведеева.

Оборотная сторона ампулы Монца № 10[50] изображает Вознесение. Апостолы, располагающиеся в два ряда вокруг Богоматери, находятся в нижней части композиции. Два апостола по обе стороны от центральной оси – Петр и Павел. Андрей – справа от Павла. Рядом с Петром стоит молодой апостол с книгой (Иоанн), сразу за ним находится апостол с небольшой бородой (Иаков Зеведеев).

Важно отметить, что структура группы из шести апостолов, либо стоящих в том же ряду, что Христос или Богоматерь[51], либо располагающихся справа от Христа[52], сохраняется[53], тогда как лица оставшихся шести апостолов различны на разных памятниках. Это наблюдение позволяет с большой долей уверенности идентифицировать на разных памятниках Иоанна и Иакова Зеведеевых среди апостолов первой группы.

Интересный пример подбора персонажей дает энкаустическая икона святого Петра, происходящая из монастыря святой Екатерины на Синае и датируемая второй половиной VI – началом VII века; скорее всего, она относится к Константинопольской школе[54]. В центральной части представлен апостол Петр, держащий крест. В медальонах, расположенных над его головой, – погрудные изображения Христа, Богоматери и молодого апостола, идентифицируемого относительно уверенно как Иоанн[55].

Подводя итог всему вышесказанному, следует еще раз подчеркнуть, что, несмотря на появление во второй половине V – начале VI века более или менее

---

[48] *Grabar A.* Ampoules de Terre Sainte (Monza-Bobbio). Paris, 1988. N. 3. Pl. IX.

[49] Ibid. Pl. XV.

[50] Ibid. Pl. XVII.

[51] Ампулы 9 и 10, миниатюра «Сошествие Святого Духа» из Евангелия Раввулы.

[52] Серебряное блюдо из Константинополя.

[53] Всегда выделяются Петр, Павел и Андрей; среди трех оставшихся апостолов один безбородый, другой – с небольшой бородой.

[54] Age... N. 488.

[55] Ibid. P. 543.

индивидуализированных образов апостолов с подписанными именами (рисунок с несохранившейся мозаики церкви Санта Агата деи Готи, мозаики баптистерия православных и Архиепископской капеллы), можно говорить о формировании иконографического типа (наряду с апостолами Петром, Павлом[56] и Андреем) только для апостолов Иоанна и Иакова Зеведеевых.

При этом Иоанн, когда он изображается в период земной жизни Христа или в сценах, происходящих сразу после Вознесения, однозначно имеет вид молодого и безбородого юноши (или с бородой явно более короткой, чем у других апостолов), тогда как Иаков Зеведеев обычно изображается старше брата, с короткой черной бородой[57], иногда с усами того же цвета[58].

Здесь также важно подчеркнуть, что на большинстве изображений (в особенности с конца V века) апостолы Иоанн и Иаков Зеведеевы занимают места, наиболее близкие ко Христу (или заменяющему Его образ символу). Следует особо отметить одновременность появления персонифицированных образов апостолов Андрея, Иоанна и Иакова Зеведеева. Только на тех памятниках, где черты лица апостола Андрея узнаваемы, Иоанн и Иаков Зеведеевы также походят на свои вышеописанные типы. Эту особенность проще всего отметить при сравнении рисунка с мозаики церкви Санта Агата деи Готи и мозаики баптистерия православных с мозаиками Архиепископской капеллы (где апостол Андрей впервые изображается с индивидуальными чертами лица)[59]. Сравнивая фрески зала 6 и капеллы XLII монастыря в Бауите, мы приходим к тому же выводу.

Те же особенности в изображении апостолов Петра, Андрея, Иоанна, Иакова Зеведеевых и иногда Павла прослеживаются и на памятниках, где их имена не подписаны[60].

Письменные свидетельства

Выводы, сделанные на основе анализа изобразительного материала, могут быть подтверждены и развиты благодаря письменным свидетельствам.

Так, во второй книге «Церковной истории» Евсевий Кесарийский излагает известные в его время[61] сведения относительно апостолов. Он постоянно подчеркивает значение, которое имели для первоначальной Церкви именно Петр, Павел, Иоанн и Иаков (правда, по большей части Иаков, брат Господень), и указывает на их высокое место в иерархии апостолов: «Иакову Праведному, Иоанну и Петру Господь после Воскресения передал знание, они же передали его остальным апостолам, остальные же апостолы семидесяти...»[62]. Иаков Зеведеев также неоднократно упоминается во второй книге «Церковной истории»: «Было же два Иакова: один, Праведный, сброшен с крыши и забит до смерти скалкой

---

[56] См.: *Testini P.* Op. cit.; *Huskinson J.* Op. cit.

[57] В церкви Сан-Витале и в церкви в Паренцо.

[58] В Архиепископской капелле, монастыре святой Екатерины на Синае, на миниатюре «Избрание Матфия» из Евангелия Раввулы, на фреске зала 6 монастыря в Бауите, на тканой иконе с Синая.

[59] *Pillinger R.* Op. cit. S. 29.

[60] См. сцены христологического цикла из Сан-Аполлинаре Нуово; миниатюру «Сошествия Святого Духа» из Евангелия Раввулы; ампулы 9, 10, 11; серебряное блюдо со сценой Причащения апостолов.

[61] *Евсевий Памфил.* Церковная история // Богословские труды. 23. М., 1982. С. 134.

[62] Там же. С. 136.

валяльщика, другому отрубили голову»[63]. В девятой главе второй книги детально описывается мученическая кончина Иакова Зеведеева.

С другой стороны, в начале третьей книги, в том месте, где рассказывается о благословении апостолов и о землях, в которых они проповедовали, упоминаются только Фома, Филипп, Андрей, Иоанн и Петр[64].

Что касается апостола Иоанна, то количество легенд и сказаний, переданных святым Климентом Александрийским и святым Иринеем относительно позднего периода его жизни в Эфесе, свидетельствует о широкой известности этого апостола в восточно-христианском мире[65]. Письменная традиция, касающаяся его жизни, чрезвычайно богата, причем складывается она главным образом в Сирии и Малой Азии. Так, в «Деяниях апостола Иоанна»[66], апокрифе II века, он описывается как человек преклонного возраста и седой[67]. Также святой Григорий Чудотворец описывает его как человека пожилого и очень почтенного[68]. Подобным же образом он представляется седым старцем, когда диктует текст Евангелия своему ученику Прохору[69].

Однако в ряде свидетельств дается другой вариант изображения апостола Иоанна, где он описывается молодым человеком. Все эти свидетельства относятся к начальному периоду деятельности апостола (при жизни Христа или во время, непосредственно следующее за Его кончиной). Этот образ Иоанна имеет свою собственную историческую и даже богословскую основу[70]. Так, в «Деяниях Иоанна» есть упоминание о том, что апостол был призван Христом в ранней молодости и что Христос помешал его предполагаемой женитьбе[71]. У блаженного Иеронима (Adv. Iovinian. I, 26) также встречается указание на то, что Иоанн при жизни Христа был совсем молод[72]. В этом контексте важную роль играет девственность (παρθενία) Иоанна (Tertullianus. De monogam. 17[73]).

Те же самые характеристики апостола, его непорочность и молодость, подчеркиваются в «Истории Иоанна Зеведеева, апостола и евангелиста»[74] – сирийском тексте, созданном под влиянием гностических учений: «Он, молодой телом, но превознесенный над всеми своими собратьями, святой непорочный Иоанн»[75].

Апостол Иаков Зеведеев часто упоминается вместе со своим братом. Прежде всего Иаков был призван вместе с братом и потому разделяет вместе с ним и с двумя другими апостолами, Петром и Андреем, славу первозванных[76].

---

[63] Там же. С. 136.

[64] *Евсевий Памфил.* Церковная история // Богословские труды. 24. М., 1982. С. 97.

[65] Там же. С. 107.

[66] Acta apostolorum apocrypha. II. 1 / Ed. *Lipsius R. A.* et *Bonnet M.* Lipsiae, 1898. P. 165–166, 196–198, 199–200.

[67] *Ficker P.J.* Op. cit. S. 32.

[68] Ibid. S. 32.

[69] Acta Ioannis / Ed. *Zahn T.*. Erlangen, 1880. P. 154.

[70] *Weis-Liebersdorf J.E.* Op. cit. S. 121.

[71] *Lipsius R.A.* Die apocryphe Apostelgeschichten. I. Braunschweig, 1883. S. 65.

[72] *Ficker P.J.* Op. cit. S. 33.

[73] *Weis-Liebersdorf J.E.* Op. cit. S. 121.

[74] *Wright W.* Apocryphal Acts of the Apostels. II. London. 1871. P. 3–60.

[75] Ibid. S. 10: «He then, a youth in his body, but exalted above the whole garland of his brethren, the holy Virgin John» (пер. автора).

[76] Мф. 4, 18; Мк. 1, 16; Лк. 5, 1; Ин. 1, 35.

Кроме того, Иаков Зеведеев упоминается в евангелиях вместе с Иоанном и Петром как свидетель Преображения[77]. Эти же трое апостолов сопровождали Христа в Гефсиманию[78].

В то же время в одном из самых ранних месяцесловов, известном по сирийской рукописи 411–412 годов[79], два апостола[80] имеют общий день памяти (27 декабря). Также в Карфагенском календаре[81], который, скорее всего, датируется концом V – началом VI века[82], тот же самый день (27 декабря) посвящен памяти Иоанна и Иакова Зеведеева, претерпевшего мученическую кончину при Ироде. В том же календаре днем памяти апостола Андрея указывается 30 ноября. Апостол Иаков Зеведеев получает собственный день памяти не раньше конца VI века (в сакраментарии папы Григория[83]).

В то же время чрезвычайно высокий статус первозванных апостолов в христианском мире подтверждается и их положением в апостольских списках, начиная с самых ранних версий. К примеру, в Веронском кодексе V века (cod. Veron. LI)[84] два брата занимают третье и четвертое место после Петра и Андрея.

В целом, в списках, упоминаемых в евангелиях, разница в положении первых четырех апостолов минимальна: Андрей упоминается вторым после Петра (у Матфея и Луки) или четвертым после Петра, Иакова и Иоанна; Иоанн – после Иакова (в евангелиях) или перед ним (в Деяниях)[85]. В любом случае, Иоанн и Иаков никогда не занимают места ниже пятого (если включается Павел, занимающий второе место[86])[87].

С другой стороны, характер отношений между апостолами Иоанном и Андреем до некоторой степени поясняется текстом памятника, происходящего из Рима и датируемого примерно 200 годом, так называемым Каноном Муратори (cod. Ambros. J 101, палимпсест VIII века). Этот документ, содержащий комментированный каталог текстов Нового Завета, был опубликован кардиналом Муратори в 1740 г. В том месте, которое касается истории написания Иоанном его Евангелия, упоминается и апостол Андрей: «Четвертое Евангелие принадлежит Иоанну, [одному] из учеников. Своим близким ученикам и епископам, умолявшим его [написать], он сказал: «Поститесь со мной три дня, начиная с сегодняшнего, и что откроется каждому да расскажем это друг другу». В ту же ночь открылось Андрею, [одному] из апостолов, что Иоанн должен написать обо всем от своего имени, а другие – все это проверить»[88].

---

[77] Мф. 17, 1; Мк. 9, 2.

[78] Мф. 26, 37; Мк. 14, 32; Лк. 22, 39.

[79] *Сергий, архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Восточная агиология. I. Владимир, 1901. С. 616.

[80] Иоанн и Иаков, брат Господень, первый епископ Иерусалима.

[81] Acta Sanctorum. Nov. II. 1. Bruxelles, 1894. P. LXX.

[82] *Сергий, архиеп.* Цит. соч. С. 594.

[83] *Lietzmann H.* Die drei altesten Martyrologien. Bonn, 1911.

[84] *Capelle D. B.* La liste des apôtres dans un sermon de Maximin // Revue bénédictine. XXXVIII, janvier. 1926. P. 5.

[85] *Виноградов А.Ю.* Апостольские списки // Православная энциклопедия, 3. Москва, 2001. С. 122.

[86] Там же. С. 122.

[87] Prophetarum vitae fabulosae, indices apostolorum discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicata / Ed. *Schermann T.* Leipzig, 1907.

[88] PL 3, 177A–179A: «Quarti Evangeliorum Joannis ex discipulis. Cohortantibus condiscipulis et episcopis, suis dixit: Conjejunate mihi hodie triduo, et quid cuique fuerit revelatum, alterutrum

Другое важное свидетельство, доказывающее особую известность апостолов Андрея, Иоанна и Иакова, относится к иконоборческому периоду[89]. Здесь зафиксированы размышления св. Епифания Кипрского над иконографическим каноном этих апостолов, относящиеся еще к концу IV века. Фрагменты текста реконструированы на основе послания Никифора (Adv. Epiph., XIX, 86)[90]. Так, Епифаний, опечаленный отсутствием канона для изображения некоторых святых, указывает на необходимость такого канона (в первую очередь для апостолов Петра, Андрея, Иакова и Иоанна[91]).

Итак, анализ изобразительного материала позволяет говорить о начале процесса индивидуализации апостолов из числа двенадцати (исключая Петра и Павла, традиция изображения которых появляется еще в начале IV века) уже со второй половины V века, в то время как фиксация их иконографического облика относится к началу VI века[92]. Лики апостолов Андрея, Иоанна и Иакова Зеведеевых прежде других приобретают свои характерные черты[93]. Что касается Андрея и Иоанна, то об их известности свидетельствует, помимо «Церковной истории» Евсевия Кесарийского, тот факт, что уже в наиболее ранних мартирологах они имеют собственные дни памяти, а также их высокими местами в апостольских списках (не ниже четвертого и пятого).

Апостол Иаков Зеведеев в большинстве случаев упоминается вместе со своим братом. Также и в евангельских эпизодах призвания первых четырех апостолов и Преображения, проиллюстрированных в мозаике[94], они присутствуют вместе. Их праздник (27 декабря) также был общим вплоть до конца VI века.

При анализе их иконографических типов следует отметить, что на формирование образа апостола Андрея, видимо, повлияла этимология его имени[95]. В отношении апостола Иоанна можно сказать, что целый ряд источников, в которых подчеркивается его молодость и непорочность, определяют черты его лица. Этот тип характерен лишь для сцен, где присутствует Христос (или его символ) или Богоматерь.

Таким образом, нам кажется возможным говорить о втором этапе[96] в процессе формирования образов апостолов из числа двенадцати (когда они изображаются вместе), в ходе которого определяются и фиксируются лики апостолов Андрея, Иоанна и Иакова Зеведеевых. Происхождение большинства письменных свидетельств указывает на необычайно широкую известность этих апостолов прежде всего в восточных провинциях Византийской империи (Сирия и Малая Азия). При этом кажется маловероятным, чтобы описываемый процесс был связан с особым

---

nobis enarremus. Eadem nocte revelatum Andreae ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis Joannis suo nomine cuncta describeret. Et ideo licet varia singulis Evangeliorum libris principia doceantur, nihil tamen differt credentium fidei, cum uno ac principali spiritu declarata sint in omnibus omnia...».

[89] *Holl K.* Gesämmelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. II. Tübingen, 1928. S. 361. Frag. 24.

[90] *Pitra J.B.* Spicilegium Solemniense. IV. Paris, 1891. P. 292.

[91] Frag. 23: *Megaw A. H. S., Hawkins E. J. W.* The Church of the Panagia Kanakaria at Lythrankomi. 1977. P. 110. Note 462.

[92] Впервые в Архиепископской капелле.

[93] Здесь необходимо отметить, что визуальные типы апостолов Петра и Павла были уже зафиксированы к этому времени.

[94] Апсида церкви св. Екатерины монастыря на Синае.

[95] *Pillinger R.* Op. cit. P. 35.

[96] Первый этап относится, видимо, к началу IV века и связан с процессом формирования образов Петра и Павла.

почитанием апостола Андрея в Константинополе, формирование которого относится к более позднему времени[97]. Скорее всего роль всех трех апостолов в этом процессе была одинакова. Решающее же значение, по-видимому, имело их частое и поименное упоминание в ключевых эпизодах Евангелий[98].

Список иллюстраций

1. Апостолы Иоанн и Иаков. Мозаика на северо-восточном своде Архиепископской капеллы. Равенна. (*Deichmann F. W.* Ravenna. Haupstadt des spätantiken Abendlandes. II.2. Wiesbaden, 1976. Abb. 237).

2. Умножение хлебов. Мозаика в центральном нефе церкви Сан-Аполлинаре Нуово. Равенна. (*Deichmann F. W.* Ravenna. Haupstadt... Abb. 156).

3. Апостолы Павел и Иаков. Мозаика триумфальной арки церкви Сан-Витале. Равенна. (*Martinelli P. A.* La Basilica di San Vitale a Ravenne. Ravenne. 1997. P. 123).

4. Фриз над триумфальной аркой базилики в Паренцо.

5. Преображение. Мозаика в конхе апсиды в монастыре святой Екатерины на Синае. (*Weitzmann K.* Mount Sinai's Holy Treasures // National Geographic, January, 1964. P. 109).

6. Миниатюра «Избрание Матфия». Евангелие Раввулы. Л. 1 об. (The Rabbula Gospels. Facsimile Edition of the Miniatures of the Syriac Manuscript Monumenta Occidentis Plut. I, 56 in the Medicaen-Laurentian Library / Ed. and comm. by *Cecchelli C., Furlani F., Salmi M.* // Monumenta Occidentis 1. Lausanne, 1959).

7. Фреска в апсиде капеллы XLII из монастыря в Бауите. Каир, Коптский музей. (*Iacobini A.* Visioni dipinte. Immagini della contemplazione negli affreschi di Bawit. Rome, 2000. Fig. 22).

8. Фреска в апсиде зала 6 из монастыря в Бауите. Каир, Коптский музей. (*Iacobini A.* Visioni dipinte. Immagini della contemplazione negli affreschi di Bawit. Rome, 2000. Fig. 31).

9. Серебряное блюдо. Dumbarton Oaks collection. Вашингтон. (Catalogue of the Byzantine and Early Medieval Antiquities in the Dumbarton Oaks Collection, I / Ed. by *M. C. Ross*. Washington D. C., 1962. no. 10).

---

[97] Там же. С. 109.

[98] В частности, эпизоды призвания апостолов, Преображения и моления о Чаше.

«ДЕЛО ОБ АФОНСКИХ МОНАХАХ» в Канцелярии Святейшего Синода Российской Церкви

(РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. I, II, III, IV, V, VII, VIII)

Материалы подготовлены к печати епископом Венским и Австрийским Иларионом

Настоящая подборка материалов из Российского Государственного Исторического Архива Российской Федерации (РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. I, II, III, IV, V, VII, VIII) продолжает начатую в предыдущем номере «Богословских трудов» публикацию архивных документов, посвященных истории имяславских споров в России начала XX века.

При подготовке текстов к печати мы пользовались теми же принципами, что были приняты нами при публикации архивных материалов в приложении к книге «Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров» (СПб., 2003). Материалы расположены, по возможности, в хронологическом порядке. Нумерация архивных документов принадлежит нам. Во всех документах сохранена орфография и пунктуация оригинала; исправлены лишь явные опечатки и описки. Рукописные документы и вставки набраны курсивом.

Благодарим сотрудника РГИА Н. Крылова и Н. Тихонову за помощь в подготовке данных материалов к публикации.

Епископ Венский и Австрийский Иларион

СОДЕРЖАНИЕ

118 Рукописный доклад архимандрита Мисаила о событиях в Свято-Пантелеимоновом монастыре 168

119 Ходатайство монаха Дометия (Камяка) в Святейший Синод 174

120 Донос иеромонаха Кирика на монаха Сергия 189

121 Копия записки директора канцелярии обер-прокурора Святейшего Синода В. И. Яцкевича обер-прокурору В. К. Саблеру 190

122 Рапорт секретаря Харьковской духовной консистории И. Самойловича обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 24 июля 1913 года 191

123 Рапорт директора канцелярии обер-прокурора Святейшего Синода В. И. Яцкевича исполняющему обязанности обер-прокурора П. С. Даманскому от 25 июля 1913 года 192

124 Список имяславцев, подлежавших задержанию в Одессе 200

125 Предложение исполняющего обязанности обер-прокурора Святейшего Синода П. С. Даманского Святейшему Синоду от 26 июля 1913 года 201
126 Рапорт митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Владимира Святейшему Синоду от 29 июля 1913 года 202
127 Определение Святейшего Синода № 6731 от 29 июля 1913 года 203
128 Письмо игумена Свято-Пантелеимонова монастыря архимандрита Мисаила Государю Императору Николаю Александровичу от 29 июля 1913 года 203
129 Рапорт архиепископа Гродненского и Брестского Михаила Святейшему Синоду от 9 августа 1913 года 204
130 Рапорт епископа Белостокского Владимира архиепископу Гродненскому и Брестскому Михаилу от 9 августа 1913 года 206
131 Рапорт архиепископа Гродненского и Брестского Михаила Святейшему Синоду от 4 сентября 1913 года 208
132 Предложение обер-прокурора Святейшего Синода В. К. Саблера Святейшему Синоду от 7 сентября 1913 года № 9557 209
133 Предложение обер-прокурора Святейшего Синода В. К. Саблера Святейшему Синоду от 7 сентября 1913 года № 9560 209
134 Рапорт архиепископа Ставропольского и Екатеринодарского Агафодора Святейшему Синоду от 18 сентября 1913 года 210
135 Телеграмма епископа Новомиргородского Сергия Святейшему Синоду от 20 сентября 1913 года 214
136 Письмо Святейшего Синода Российской Церкви Святейшему Патриарху Константинопольскому Герману от 11 октября 1913 года 215
137 Рапорт архиепископа Ставропольского и Екатеринодарского Агафодора Святейшему Синоду от 16 октября 1913 года 217
138 Письмо представителя Российской Церкви в Константинополе архимандрита Ювеналия обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 12 ноября 1913 года 218
139 Секретная телеграмма российского посла в Константинополе М. Н. Гирса от 4/17 декабря 1913 года 218
140 Письмо товарища министра иностранных дел обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 26 декабря 1913 года 219
141 Письмо товарища министра внутренних дел обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 9 января 1914 года 220
142 Письмо игумена Свято-Андреевского скита на Афоне архимандрита Иеронима Государю Императору Николаю Александровичу от января 1914 года 221
143 Объяснение игумена Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне архимандрита Мисаила от 10 марта 1914 года 222
144 Письмо из Одесской таможни в Департамент таможенных сборов от 19 марта 1914 года 225
145 Акт за подписями священника Владимира Шаворского, протоиерея Иоанна Стрельбицкого и протоиерея Мелетия Шаравского от 30 марта 1914 года 227
146 Свидетельство монахов Свято-Андреевского скита на Афоне от 3 апреля 1914 года 228
147 Свидетельство инока Свято-Андреевского скита иеромонаха Софрония от 5 апреля 1914 года 229
148 Свидетельство инока Свято-Андреевского скита монаха Фортуната от 8 апреля 1914 года 231
149 Журнал заседания Святейшего Синода от 16 апреля 1914 года № 3225 232
150 Журнал заседания Святейшего Синода от 16 апреля 1914 года № 3226 233
151 Журнал заседания Святейшего Синода от 16 апреля 1914 года № 3227 234

152 Журнал заседания Святейшего Синода от 16 апреля 1914 года № 3236 235
153 Журнал заседания Святейшего Синода от 19 апреля 1914 года № 3331 236
154 Уведомление канцелярии Святейшего Синода секретарю Святейшего Синода П. Н. Судницыну от 20 апреля 1914 года 237
155 Журнал заседания Святейшего Синода от 22 апреля 1914 года № 3479 238
156 Донесение Московской Синодальной Конторы Святейшему Синоду от 24 апреля 1914 года по делу о пяти афонских монахах: Антонии (Шумских), Варсонофии (Алексееве), Константине (Янкове), Далмате (Давымуке) и Парфении (Давымуке) 240
157 Донесение Московской Синодальной Конторы Святейшему Синоду от 24 апреля 1914 года № 1261 по делу о монахах Петре (Латухине) и Андрее (Кучине) 243
158 Донесение митрополита Московского и Коломенского Макария Святейшему Синоду от 28 апреля 1914 года 244
159 Предложение обер-прокурора Святейшего Синода В. К. Саблера Святейшему Синоду от 30 апреля 1914 года по записке Государя Императора Николая Александровича от 15 апреля 1914 года 246
160 Донесение Московской Синодальной Конторы Святейшему Синоду от 4 мая 1914 года по делу об афонских иноках Савватии (Сальникове) и Сергии (Гуминском) 247
161 Донесение Московской Синодальной Конторы Святейшему Синоду от 8 мая 1914 года по делу об афонских иноках Иннокентии (Коковихине) и Нарциссе (Баканове) 248
162 Донесение Московской Синодальной Конторы Святейшему Синоду от 8 мая 1914 года по делу об афонских иноках, отказавшихся явиться на суд Синодальной Конторы 250
163 Журнал заседания Святейшего Синода от 10 мая 1914 года № 4136 254
164 Журнал заседания Святейшего Синода от 12 мая 1914 года № 4135 258
165 Рапорт архиепископа Херсонского и Одесского Назария Святейшему Синоду от 12 мая 1914 года 259
166 Акт афонских монахов от 17 мая 1914 года № 4136 260
167 Выписка из журнала заседания Святейшего Синода от 19–23 мая 1914 года № 27 263
168 Журнал заседания Святейшего Синода от 23 мая 1914 года № 4572 264
169 Письмо обер-прокурора Святейшего Синода В. К. Саблера митрополиту Московскому и Коломенскому Макарию от 24 мая 1914 года № 4136 266
170 Депеша российского посла в Константинополе М. Н. Гирса от 26 мая 1914 года 267
171 Письмо обер-прокурора Святейшего Синода В. К. Саблера архиепископу Херсонскому и Одесскому Назарию от 28 мая 1914 года 268
172 Прошение инока Свято-Андреевского скита монаха Климента митрополиту Санкт-Петербургскому и Ладожскому Владимиру от 30 мая 1914 года 269
173 Письмо иеромонаха Силы (Ершова) епископу Верейскому Модесту от 1 июня 1914 года 271
174 Рапорт митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Владимира Святейшему Синоду от 2 июня 1914 года 272
175 Письмо епископа Верейского Модеста обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 3 июня 1914 года 273
176 Письмо епископа Верейского Модеста обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 5 июня 1914 года 273

118

Рукописный доклад архимандрита Мисаила о событиях в Свято-Пантелеимоновом монастыре

Доклад иноков Афонскаго Русскаго Пантелеимонова монастыря о причинах и последствиях религиознаго спора о обоготворении имени «Иисус».

До выхода в свет известной книги Кавказскаго пустынника, схим. Илариона «На горах Кавказа», автор ея обращался в 1908 г. к одному из старцев-духовников нашей обители Иеросх. Агафодору с просьбою: просмотреть его сочинение и обратить, главным образом, строгое внимание на его мнение о обоготворении им имени «Иисус», что «в имени «Иисус» находится Сам Господь наш Иисус Христос всеми Своими совершенствами, качествами и свойствами. А потому имя сие «Иисус Христос» есть Сам Он, дражайший Искупитель наш Господь»...

И. Агафодор, по просмотру сочинения, послал последнее в Русский Ильинский Скит, своему духовному другу схимонаху Хрисанфу, прося его дать свой отзыв на вопрос автора. По истечении некотораго времени означенные старцы решили со взаимнаго согласия ответить на вопрос сх. Илариона уклончиво, не предрешая своим мнением по существу вопроса догматическаго характера, ссылаясь на его важность и на решение его только св. Церковью, – тем более, что сх. Иларион (как он сообщал) обращался со своим вопросом к трем иерархам, из которых ответил только один и то укоризненно.

Не смотря, однако же, ни на укоризну святителя, ни на братский совет вышеозначенных старцев оставить «богословие», сх. Иларион издал свою книгу и, увы, посеял семена будущей великой духовной смуты!

Экземпляры новой книги появились, конечно, и на св. Афоне. Началось чтение. Стало являться недоразумение, споры. Не замедлила появиться рецензия на новую книгу, составленная Ильинским старцем, сх. Хрисанфом. Мнения монашествующих разделились: одни были на стороне сх. Илариона, другие, более осторожные к новшеству, стали искать разрешения религиознаго недоумения у лиц, более компетентных в богословии: у Архиепископа Антония Волынскаго, который учение кавказскаго проповедника назвал ересью, к рецензии-же сх. Хрисанфа отнесся с одобрением, – и у Вселенскаго Патриарха Константинопольскаго Иоакима III (ныне усопшаго), который грамотою своею от 12 Сентября 1912 г., за № 8522, на Игумена нашей обители, Архим. Мисаила, запретил всем русским инокам на Афоне чтение книги «На горах Кавказа», назвав учение в ней о обоготворении имени «Иисус» безсмысленным и богохульным.

Казалось, довольно было-бы означеннаго авторитетнаго отзыва об учении сх. Илариона, чтобы положить конец всем спорам; но вышло противное: «Иларионовцы», увлеченные духом самомнения и духовной гордости не вняли сему гласу Церковной власти, но, надмеваясь над оной, дошли до такой дерзости, что назвали означенных духовных особ еретиками!..

Споры и вражда новых исповедников к старым увеличивалась. Увещания о. Игумена и духовников к своим духовным чадам «богословам» о повиновении патриаршей грамоте, указания им на правила св. Вселенских Соборов,

запрещающия кому-то ни было произносити, или писати, или слагати иную веру, кроме определенныя от св. Отцев, и о наказании непослушных (прав. 7, 3-го Вселенск. Собора), – не оказывали ни малейшаго благотворнаго умиротворяющаго влияния на ожесточенных ревнителей повшества: последние отвечали враждебным отношением, как к своему Игумену, так и к остальному братству – шакомудрствующим, называя их еретиками, богоотступниками, христопродавцами и другими неподобными словами.

Пользуясь случаем религиознаго смущения, не замедлила открыть свои действия партия злонамеренных людей, решившихся, под личиною благочестия и ревности, якобы о славе имени Божия, повести иную борьбу, на почве революционнаго характера, за идею правления обители, – идею давно и зело ими желанную: взять в свои руки власть правления. С этою целью стали устраиваться ими тайныя собрания и совещания, где и постановили приступить к изгнанию некоторых соборных старцев (Иеросх. Агафодора и Вероника), которые были, т. ск., устоями монастырскаго правления, а также изгнать и сместить на более низкия и тяжелыя послушания и других старцев и людей, более влиятельных в обители, и наметили, будто-бы, новаго игумена, из своей среды, – фактора их преступных замыслов. Изгнание намеченных лиц было решено произвести ночью: прийти в келлию осужденнаго и, в чем он есть, вывести за монастырскую порту (ворота). Были слухи, что подобный самосуд мятежники решили проделать и над о. Игуменом и о. Наместником, и, для большаго посрамления, хотели вывести их за порту днем на... рогоже!

Чем-бы кончился намеченный самосуд – Бог весть; но на счастие прибыл неожиданно на Св. гору и остановился в нашем монастыре секретарь Русскаго Консульства в Солуне, Г. Щербина, приехавший на Афон по делу безпорядков в Андреевском скиту. Было-ли ему поручено произвести следствие и в нашей обители, просившей помощи у Русскаго Посла в Кон-поле о подавлении мятежа, – неизвестно, но о. Игумен счел нужным ознакомить его с неблагоприятным настроением братства в обители и просил его оказать свои услуги к умиротворению последняго, Г. Щербина согласия.

На другой день, 22 Января состоялось совещание в соборном Покровском храме, в которой собралось многочисленное братство, соборные старцы, о. Игумен и Г. Щербина. По окончании краткаго молитвословия, Г. Щербина обратился со словом к братии. Говорил долго и убедительно. Приглашал братство к миру и взаимной любви, напоминал о монашеском смирении и св. послушании Игумену и монастырской власти, указывал на порядок решения спорных религиозных вопросов высшей шистанцией Церковной власти – Св. Синодом. Но увы! – Семя добраго совета падало на каменистую почву гордых сердец, ожесточенных против истины – «новоисповедников». Ораторы монастырской анорхической партии, противореча и с шумом прерывая речь Г. Щербины, предъявляли свои излюбленныя требования: удалить, якобы для общаго мира в обители, вышеозначенных лиц правления, а именно Иеросх.: Агафодора и Вероника и других, обвиняя их в распространении рецензии сх. Хрисанфа (Ильинскаго), одобренной, как сказано выше, Архиеп. Антонием Волынским.

Г. Щербина заявлял о недопустимости насилия в таком деле и св. месте – обители. Совещание продолжалось около 2-х часов и не привело ни к какому решению. – Г. Щербина в тот-же день уехал в Андреевский скит и пред

отъездом предупредил о. Игумена не делать собрания в его отсутствие, во избежание могущих быть каких-либо безпорядков.

Но не так решила противная партия. Пользуясь отсутствием Г. Щербины, предводители анархистов оповестили своих единомышленников о назначении ими (самовольно) на следующий день собрания, о чем будет дано знать ударом в колокол.

Действительно, 23 Января в 4 часа дня раздался звук колокола. Братия поспешила в собор. Приглашен был о. Игумен и старшая братия. Впереди встали главари и участники заговора. – Отцу Игумену было вручено ими свое новое «исповедание» о имени Иисус и постановление об изгнании старцев и братий обители (Иеросх: Агафодора, Вероника, Кирика, Алексия, сх.: Леона, Пинуфрия и мон. Денасия), и приказано, под угрозою печальных последствий, в случае сопротивления их требованию, во всеуслышание прочитать оныя и подписать. Конечно, дерзость с одной стороны, страх и малодушие с другой, сделали свое дело: беззаконное требование было исполнено: акт об изгнании был подписан.

Не избежал суда своих лжечад и сам о. Игумен: он был лишен власти. По инициативе распорядителя собрания, мон. Иринея (певчаго), тут-же на собрании, были избраны 12 новых соборных старцев, которые, по ранее намеченному плану действий, не замедлили показать свою власть: по расходе собрания, они все направились к о. Игумену и отобрали от него монастырскую печать, ключ от кассы, а также и более важныя монастырския бумаги.

И так, одержана была победа над послушными чадами Св. Церкви, ея противниками, – людьми, заглушившими в себе голос совести и изгнавшими из сердца своего страх Божий и братскую любовь, дерзкими глумителями над правдою Божиею и судом Церкви, постыдно поправшими свои священные иноческии обеты. И за что? – За самочинное богословие, за непослушание Св. Церкви, за преступное осуществление своих заветных идей – любоначалия!

Ликованию победителей не было конца. Они пели благодарственный молебен. Но этого было мало. Молебен не мог удовлетворить апогея их радости: они запели… пасху!

Как одна сторона торжествовала, другая, побежденная, тяжко вздыхала и проливала горькия слезы… И как не плакать! – Где искать истину? Где обрести защиту? – Церковные представители поруганы, светская власть оказалась безсильною (и, можно сказать, невнимательна), т.к. на неоднократную просьбу о. Игумена к Г. Щербине: наказать мятежников, произведших переворот в религиозном деле и в управлении обители, последний отвечает только одно: у Вас все благополучно, все благополучно!

И удивляешься: человек несколько дней тому назад проповедывал братству о послушании монастырской власти, о недопущении насилия на почве религиознаго сомнения и в св. месте, о разрешении духовных вопросов только высшею Церковною властью…, а теперь, узнав о совершившемся в обители: и насилии, и о самочинном решении религиознаго вопроса, и об изгнании соборных старцев, говорить, противореча сам себе: у Вас все благополучно.

Что за причина такому противоречию? Не кроется-ли она в симпатии к монастырским бойцам, главари коих частенько и подолгу посещали Г. Щербину?..

Что-же будет дальше?!..

«Боже, в помощь нашу вонми; Господи, помоги нам …». Человеколюбче не закосни! Аминь.

Добавление к докладу.

Ввиду все более распространяющагося волнения среди братства нашей св. обители (особенно по приезде на св. гору синодальнаго миссионера, игумена Арсения, который сначала в своих проповедях обличал учение схимонаха Илариона – автора книги «На горах Кавказа» и ея апологета иеромонаха Антония Булатовича, – по приехав в Андреевский скит встал во главе Иларионовцев – Булатовцев, я считаю своим долгом довести до Вашего сведения нижеследующее: Большинство братии нашей св. обители стоит на стороне Иларионовскаго заблуждения, уже дважды осужденнаго великой Христовой Церковью. Переход же миссионера Арсения на их сторону только больше подлил масла в огонь; он (Арсений) своим авторитетом «синодальнаго миссионера», воодушевил заблуждающихся и поколебал некоторых доселе остававшихся верными св. Церкви.

Главная цель главарей религиознаго разделения в нашей св. обители есть племенное различие между русскими и малоросами и захват последними монастырской власти в свои руки, для чего они и создали религиозный вопрос, чтобы под защитой имени Божия привести во исполнение свои преступныя цели, т.е. путем революции сменить игумена, наместника и прочих старцев и самим стать во главе монастырскаго правления.

Возбужденная прокламациями миссионера Арсения братия нашей св. обители стала сильно волноваться, а главари сделали заговор на утро понедельника (29 апреля) выгнать из обители игумена, наместника и с ними до 100 человек братии не согласной с их заблуждением – преимущественно великоросов, т.е. русских. Только своевременное раскрытие их заговора и прибытие части Греческаго гарнизона спасло обитель от сильнаго бунта, так как телефонные провода на Дафну и Корею были в нескольких местах порваны, замысел бунтовщиков очевидно был злодейский.

Видя прибытие в обитель солдат, главарь монах Ириней пришел к Игумену и стал требовать – созвать, сегодня или завтра собор всей братии для устройства подписки, кто за имя Божия, а кто за Игумена. Игумен заявил, что созывать собора нет благословения, потому что на днях приедет Священный Кинот (верховное духовное управление св. горы) объявить присланную уже от Патриарха граммоту.

На 1-е Мая (всемирный праздник всех социалистов-забастовщиков) нашими бунтовщиками назначен был самочинный собор без воли и благословения Игумена и, по заранее намеченному плану, при ударе в большой колокол одни должны были бежать к Игумену и наместнику, тогда как другие в синодике к кассе и телефону, но и этот заговор был открыт, а на колоколе был поставлен солдат. Тогда заговорщики ударили несколько раз в колокол, которым подается повестка к Церковному богослужению и собрались в Покровский Собор. Начался молебен, который служил иеромонах Филарет один из главарей революции, а другой главарь иеродиакон Игнатий в облачении с амвона стал читать прокламацию, в которой говорилась, что имя Иисус есть Сам Бог и они будут защищать свое вероисповедание до последняго издыхания. На этом их самочинном соборе не было ни игумена ни наместника и никого из более благоразумных старцев и братии, а только одни бунтовщики.

После молебна началась подписка под следующее вероисповедание: верую во имя, Сына Божия, Иисус, что оно есть Бог, равно, как имя Отца и имя Святаго Духа. Так как в соборе подписались не многие, то бунтовщики ходили по келлиям, принуждая под угрозою изгнания из обители к подписи и даже употребляли такой обман, что будто-бы игумен и наместник подписались в своих келлиях, что и было заявлено игумену некоторыми попавшими в этот обман монахами.

Бунтовщиками при устройстве самочиннаго собора и установления новаго догмата веры, были нарушены все церковные и гражданские законы. Первое: Священными и божественными канонами, св. Церкви, воспрещено всем, кроме архиереев, разсуждать о догматах (64 прав. VI вселенскаго и 19 прав. Халкидонскаго соборов); во вторых: Каждый монастырь, кроме повиновения власти Церковной, подчиняется и власти Гражданской, а потому бунт против Игумена – есть бунт и против Гражданской власти, что недопустимо.

2 Мая ожидалось прибытие в наш монастырь Священнаго Кинота часов в 8 по полудни (по восточному времени). Бунтовщики в 5 часов хотели запереть обе порты и не пустить в монастырь Священный Кинот, намереваясь выгнать из обители игумена и захватить кассу в свои руки, только прибывшие к порте солдаты не допустили закрыть порту (ворота обители) и Священный Кинот прибыл в монастырь. Некоторые заговорщики выражали сожаление, что не удалось захватить кассу – солдаты помешали.

3 Мая Священный Кинот в присутствии Игумена и Наместника прочитал собравшейся в Покровский собор братии Патриаршую граммоту, которой осуждалось новое учение об имени «Иисус», как хульное и еретическое, и братия приглашалась подпискою оповергнуть свое заблуждение. Тогда монах Ириней и прочии главари подняли в соборе шум, убеждая братию не подписываться под Патриаршую граммоту, только уход игумена и Священнаго Кинота предупредили скандал, причем еще при чтении Патриаршей граммоты многие из бунтовщиков посылали проклятие Священному Киноту, называя Патриарха, Свящ. Кинот, Игумена, Наместника и прочих, несогласных с ними братий еретиками и жидами.

На другой день 4 Мая Священный Кинот еще раз в соборе просил братию покаяться пред Св. Евангелием и св. Крестом и подпискою оповергнуть свое заблуждение, при чем предлагалось, кто желает подписаться под Патриаршую граммоту и кто против ея, дабы разделить тех и других.

Но мон. Ириней и иеромонах Варахия просили прочитать вчерашнее увещание св. Кинота и Патриаршую граммоту, мотивируя свою просьбу тем, что вчера не все были в соборе. Священный Кинот передал свое обращение к братии мон. Ирипею, который заставил своего сообщника иерод. Игнатия читать его. И только лишь чтец дочитал до слов, что учение об имени Иисус разбиралось в Богословской Патриаршей школе в Халки собранием профессоров в 8 оффициальных заседаниях, как Ириней остановил чтеца и стал глумиться над учением Св. Церкви и Патриаршей граммотой говоря: слышите, братия! – в Халки; что такое Халки мы не знаем, нам покажите из Святых Отцов, а Халки мы не признаем, и пытался вступить в прения со Свящ. Кинотом; ему в этом помогал иеромонах Варахия. Тогда, гостивший в нашей св. обители, ученый иеромонах Пантелеимон попросил

слова и стал увещевать братию покаяться, объясняя, что существо Божие, которое непостижимо, и имя нужно разделять. На его слова из толпы заговорщиков послышались слова – безумец; а когда он (иеромонах Пантелеимон) стал объяснять, что само имя никак не может быть названо Богом, тогда поднялся в соборе сильный шум и ему пришлось скорее уйти, так как грозила опасность быть избитому (если не убитому).

Иеромонах же Варахия закричал братии: видите, какие Халкинские богословы! ученые еретики! В храме поднялся невообразимый шум и священному Киноту пришлось скорее уйти, не исполнив своей миссии. По выходе из собора живописец Антоний грозил застрелить игумена.

А так как, выходя из подчинения высшей духовной власти и позволяя дерзкое глумление над учением Св. Церкви, непослушныя и гордыя чада ея должны быть, в силу священных канонов св. горы, удалены из ея пределов, согласно патриаршаго постановления, то наша обитель просит русское правительство оказать надлежащее содействие св. Церкви в очищении нашего Священнаго места от еретиков в особенности и от монастырских мятежников-малоросов в частности, устроивших, как сказано выше из за преступных целей – захвата русской власти, управления обителью, в свои руки – многие безпорядки и нестроения в мирной жизни братства, которое и доселе находится в страхе и трепете от своих лжебратий.

Допуская принятие покаяния всеми заблудившимися, нужно иметь в виду, что монастырские мятежники (список которых при сем прилагается), произведши безпорядки не на почве религиознаго сомнения, а революционнаго характера, – которые давно ими подготовлялись, только не было уважительной причины начать открытую революцию, – не должны оставаться в обители и по принесении ими покаяния, которое даже может быть и лицемерно. Они (мятежники) непременно должны быть удалены из обители согласно канонам Св. Церкви и Патриарших граммот Патриарха Калиника 1803 г. Патриарха Константия 1833 г. и Патриарха Иоакима 1875 г. данных нашему монастырю при утверждении игуменов Саввы, Герасима и Макария, а также и на основании гражданских законов, чтобы своей зловредной пропагандой не заражали братию ищущую своего спасения.

Если же их оставить в обители, то они усмиренные мятежники, почуяв себя сильными в обители, особенно отсутствием гражданской власти, примутся опять за выполнение своих давно задуманных властолюбивых целей и тем могут в конец разорить св. обитель. Необходимо их раз навсегда обезвредить. О чем горячо просит Вас наша святая обитель.

Игумен Русскаго монастыря св. Пантелеимона Архимандрит Мисаил со всею о Христе братиею.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. VII. Л. 150–156.

119

Ходатайство монаха Дометия (Камяка) в Святейший Синод

В СВЯТЕЙШИЙ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩИЙ СИНОД.

Представление объяснения и ходатайства по доверию и усиленной просьбе чрез монаха Дометия (КАМЯКА) от более 600 Пантелеимоновской и Андреевской Свято-Афонских обителей монахов, при ужасном насилии и избиении изгнанных со Св. горы Афонской и вывезенных в град Одессу для раскассирования их по бывшим местам жительства.

Творим земное поклонение пред Святейшими Архипастырями, заседающими в настоящее время в Святейшем Синоде, и сыновне молим выслушать как-бы непосредственно из наших уст истинное сие изложение нашего православнаго исповедания и всеблаговейнейшаго почитания имени Божьяго и имени Господа и Бога и Спаса Нашего Иисуса Христа, а также истинное объяснение всего происходившаго, гораздо раньше и теперь происшедшаго на Св. горе Афонской во Св. обителях наших и с нами самими. Всесмиреннейше также молим принять наше церковное, иноческое ходатайство по всему нашему делу и милостивно со снисхождением отеческим воззреть на сие наше письменное представление, составленное нами, простыми иноками, с неприкровенной правдою и желанием только славы Божией и пользы всей Церкви и Святым нашим обителям.

«Исповемся Имени Твоему, Господи, яко благо, яко от всякия печали избавил мя еси и на враги моя воззре око мое» (Псал. 83).

Вознамерились, к общему величайшему горю и прискорбию, некоторые члены Синода, а именно Архиепископ Антоний Волынский, начавший еретическое смущение и хуление на имя Господа Нашего Иисуса Христа, а второй – Архиепископ Никон с учителем Троицким при помощи Константинопольскаго посла и консула Щербинова, воинскою силою и оружием подчинить и покорить Афонских отшельников и монахов под свое ложное учение подобно Патриарху Феофилу во времена Св. Иоанна Златоуста.

Начало же зла и корень его (возникновение названнаго нами еретическаго учения и возмущение афонских иноков) произошли таким образом.

Несколько лет тому назад были посланы именуемые ученики Архиепископа Антония Волынскаго (так они называли себя), для возмущения простых монахов, живущих ради Бога и спасения своей души и получивших от Бога за благочестивую жизнь дар умиленной молитвы, духовной премудрости и разума. У подвижников искони был обычай: по исполнении церковнаго правила, непрестанно заниматься молитвой Иисусовой – «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешнаго», т.е. иноки старались жить по учению Спасителя Иисуса Христа, который заповедал непрестанно бодрствовать и

молиться, «да не внидете в напасть»; а также Св. Апостолы и все Св. Отцы учили молиться и постоянно быть умом, мыслями и сердцем в молитве, что и составляет молитвенно-сердечную беседу с Богом.

Массонские же ученики, получившие силу от сочувствия Антония Волынскаго, поддерживаемые на Афоне своими учителями, а именно: иеромонахом Феофаном, иеромонахом Алексием Киреевским, монахом Хрисанфом и монахом Динасием, (присвоившим себе, между прочим, незаслуженныя им при том чужия прозвища – «Святогорец» «Афонит»), – упомянутые ученики Архиепископа Антония, – а для Афонской иночествующей молодежи – учителя, – проповедывали уже несколько лет тому назад, как нам известно и приходилось слышать от них в 1906 году, что Имя Господа нашего «Иисус Христос» есть простое человеческое имя, но они, т.е., массонские ученики тогда держали еще свое учение в тайне. Когда же пустынник Иларион издал книгу под заглавием «Беседа двух старцев на горах Кавказа», в которой он от своего духовнаго опыта, а также из творения Св. Отцов внушает всем подвижникам не оставлять монашескаго духовнаго делания – молитвы Иисусовой, тогда книгу эту с духовной радостью, приняли все отшельники и монахи, живущие в монастырях по благочестию. Вышеупомянутая книга «Беседа на горах Кавказа» была издана двумя изданиями Московскими, а третье издание было издано Киево-Печерской Лаврой.

Но враг человеческаго рода, ненавидящий добро, подобен псу; он более бросается на тех людей, которые ходят с палкой, как угрозой в руках против него; он воздвизает бури и досаждает тем людям, которые носят в сердце своем, в уме и на устах своих чистую и святую молитву и добродетель. В таком же порядке поступили и бесовские массонские ученики: они возъярились на книгу «Беседа на горах Кавказа» и назвали ее еретическою, а почему именно еретическою «да потому, говорят, что они уж очень восхваляют Имя Иисуса Христа и называют Его Богом». Вот, и подняли бурю массонские ученики, т.е., инок Хрисанф Ильинскаго скита с пустынником иеромонахом Феофаном, Алексием Киреевским и иноком Динасием и привлекли к своему учению Архимандрита Андреевскаго Скита Иеронима, написали рецензию на книгу о. Илариона и послали ее своему учителю Архиепископу Антонию Волынскому, который отпечатал в журнале «Русский Инок» за 1912 год в №№ 4, 5 и 6. Все подвижники смутились за таковую печать и послали к Архиепископу Антонию против редактора журнала «Русский Инок» просьбу, чтобы редактор вновь и лучше разсмотрел бы книгу, не случилось ли в его отзыве ошибки; но он вместо того, чтобы проверить свою ошибку, повторил ее вновь в №№ 10 и 15. Тогда иноки отыскали иеросхимонаха Антония Булатовича и стали просить вступиться в защиту Святого Имени Иисуса Христа. Когда же иеросхимонах Антоний Булатович просил письмом Архиепископа Антония Волынскаго хорошо проверить богохульныя статьи в журнале «Русский Инок», то Архиепископ Антоний вместо того, чтобы сознаться в своих ошибках, дал телеграмму и такой письменный ответ: «все почитающие Имя Иисус, как Бога, – хлысты». Тогда и Антоний Булатович дал строгий ответ и в доказательство и защиту преслад чайшаго имени Иисуса Христа издал книгу «Апология», в которой имеется из Библии, Св. Евангелия, Апостольских посланий, церковных правил, из писаний Св. Отцов и учителей

Церкви огромное множество доказательств, что Имя Иисус есть как бы Сам Господь Бог, Иисус Христос. Но, вот, некоторые малосведующие монахи, по направлению своему сущия массонския ученики, со своими учителями стали возражать и протестовать вовсе не с целью выяснения истины, а нарочно для унижения и хуления имени Божия, чтобы этим досадить прочей братии – благоговейным чтителям имени «Иисус». Они утверждали, с голоса своих учителей, что будто бы при таком взгляде Господь ограничивается в имени Бог или Иисус Христос. Нет, Бог неограничен, а Бог вездесущий, неописуемый и неприступный даже небесным силам; Бог по велицей Своей благости неотступно присутствует в своих именах, как и благоволил сказать Духом Своим: «всяк, иже призовет имя Господне, спасется»; а не сказал ведь: «если кто имя Мое призовет, то приду». Затем, когда Господь Иисус Христос пребывал на земле плотию и именем Своим, то творил чудеса по власти, как истинный Бог, повелевая напр.: «Возстани и ходи», – и он очищается; Лазарю повелевает выйти из гроба, – и он выходит, и пр. А когда посылал св. апостолов, то дал им власть творить чудеса именем Его – Иисуса Христа. Книга «Деяний Апостольских» в разнообразных случаях и примерах раскрывает именно божественную чудотворную силу имени Иисуса Христа через св. апостолов. Поэтому книга «Деяний Апостольских» и читается в церкви у Св. Плащаницы и в течение всей Пятидесятницы для свидетельства, что Божество и человечество Иисуса Пребожественнаго не только не разделимы в Нем, но и препрославленны Славою Отца Его небеснаго, которую по Божеству имел Он у Отца предвечно. «Прежде мир не бысть»... Посему Иисус, как Вездесущий Бог и Всемогущий, обещал неотступно и везде пребывать с людьми, как и поется тропарь пасхальный: «Во гробе плотский, во аде же с душею яко Бог, в раи же с разбойником и на престоле был еси, Христе, со Отцем и Духом вся исполняяй неописанный». «Аз с вами и никто же на вы» (тропарь Вознесения). Итак, смотри, Господь Иисус Пребожественный одновременно везде пребывает, как истинный Бог; а если тварь хочет постигнуть Творца своего, «во плоти пришедша», т.е. человек временный и тленный, как мы ничтожные, ученые и неученые, силимся описать неописуемаго, постигнуть непостижимаго и ограничить неограниченнаго, то от этой дерзости нашей небо ужасается и земля трепещет; ибо мы безумно и дерзко силимся разделить Божество и человечество в Иисусе Пребожественном. Посему нам не подобает выше того мудроствовать, что открыто самим Богом или Духом Святым, через св. апостолов и богопросвещенных мужей, а должны всему безотступно и безизменно с твердою верою верить тому, чему сам Господь учил, Его Святыя апостолы, пророки и св. отцы. И мы, афонские монахи, простецы, просвещенные не книжническим богословием по ученическим лекциям и книжкам академии и семинарии, удаляющихся к прискорбию сказать, все более и более от православия, как и греческая, в особенности Халкидонская высшая богословская школа, а непосредственно просвещенные слушанием слова Божия, житий святых, толкований Св. отцов, читаемых в обителях афонских, чтением подвижнических опытных писаний св. отцев – подвижников в довершении же слушанием богатых духом и смыслом, и богопросвещенным разумом церковных молитв и песнопений, – мы никак не можем принять

нечестиваго учения вторгшихся в афонскую братию книжников – «богословцев» силящихся своим подлым и гнусным плотяным умом копаться в Божественном домостроительстве, дерзко и безумно разделять в обожествленной богочеловеческой природе Господа Иисуса человеческое от Божескаго, когда уже «Препрославленный Господь Иисус славно бо прославися» – силящихся и Божеское (а для подлых и плотских умников – богословцев – человеческое) имя Иисус отделить от Божескаго лица Господа Иисуса и бросить его в ряды обычных имен человеческих, силящихся (о дерзкое коварство душевных богословов) и в страшном Святейшем Таинстве Пречистаго Тела и Крови Христовых видеть и признавать с книжническою по фарисейски – слепою умственною точностью только лишь тело и только лишь кровь Христа Иисуса, а не всего Христа: забывают нечестивые, что кроме слов: «Сие есть Тело Мое»... «Сия есть кровь Моя» Господь сказал еще: «Ядый Мя (всего Меня Христа Бога в благодатном таинстве), жив будет во веки».

На таком же душевно-богословском нечестии построены и все разсуждения мирского учителя духовнаго учителя Троицкаго, составившаго – за подписью Преосвященнаго Никона, – подлую и нечестивую во многих своих частях книжонку: «Великое искушение около святейшаго Имени Господня». Все это намеренно составлено для поддержания мнимаго достоинства (за отсутствием всякаго подвига) и мнимаго авторитета (за отсутствием влияния на большинство афонскаго братства) помянутых выше пришельцев-смутьянов – Феофана, Хрисанфа и др. Эти смутьяны давно уже смущают и производят брожение посреди братии, возстанавливают одну часть братства против другой; но пока Архиепископ Антоний не вмешивался в наши домашние раздоры и споры, ничего между нами особенно жестокаго не происходило; его вмешательство сделало дерзкими ученых пришельцев-богословцев и их учеников, и они всячески стали издеваться над нами «богославцами» (назовем себя так мы, составляющие большинство иноков св. горы), называя нас «иисусиками», «сусынятами» и т.п. «Мы в одну секунду можем уничтожить вашего Бога», дерзко и богохульно вопили они, стирая написанное мелом Божеское имя «Иисус» и т.п. Эти издевательства, нанося духовную обиду и оскорбление, разжигали страсти негодования и возмущения; отсюда и происходили частыя столкновения, как это было, нужно сказать, и в ранние века христианства... Слишком опасно было бы в таких случаях сразу стать церковной власти на одну какую либо сторону. А между тем Член Святейшаго Синода Архиепископ Антоний сразу стал на сторону своих «богословцев», которые не правы уже были и по одному тому, что первые начали с наглостью и лукавой язвительностью издеваться над нами «богославцами» и над нашим духовным, богомысленным мнением об имени Иисус, о таинстве Евхаристии и т.п. Архиепископ Антоний особенно усилил нашу общую вражду своей телеграммой на Афон: «все почитающие имя Иисус за Бога, – хлысты». А когда Архиепископ Антоний, пользуясь в Синоде особым влиянием настоял, чтобы Синод оффициально заклеймил наше мнение наименованием «ереси», тогда «жидовствующие богословцы», как мы их называли иногда, пришли в неописуемый восторг, готовы были вылезть все на купол храма и оттуда произнести проклятия на смиренных и попошаемых

«богославцев», затем приезд, обхождение и речи Преосвященнаго Никона окончательно взбаламутили все наше духовно-иноческое море; как ревности по Бозе, так и страстей человеческих. Но и в этом последнем состоянии и брожении нашего моря, если бы Преосвященный Никон не поверил подметным письмам «богословцев» и не потребовал солдат для поддержания своего авторитета, дело дальше волнений домашних, хотя бы и острых столкновений – в виде взаимной потасовки – отнюдь бы не пошло. Но возвратимся к последовательному описанию подготовлявшейся смуты, наделавшей столько небывалых доселе, ужасающих и потрясающих душу бедствий на св. горе Афонской.

II.

Массонские ученики «богословцы» постарались всеми мерами привлечь архимандрита Пантелеимоновскаго монастыря Иеронима, иеромонахов Агафодора, кирика и других чернецов в их общую шайку. Вот, некоторые из них, как указано нами выше, стали произносить хулу на Имя Божие: напишут на бумаге слово «Иисус», спрячут бумажку в карман и говорят: «вот, я вашего Бога спрятал в карман»; или как нами уже сообщалось в первом отделе; напишут на стенке имя «Иисус» и сотрут. Так они издевались постоянно над именем Божиим, отчего и получили от нас наименование «имяборцев».

Когда же игумен Андреевскаго скита стал издеваться и хулить имя Бога и Господа Иисуса Христа, монахи, которые защищают и славят имя Божие, получившие название «имяславцев» собравшись вместе, приступили к игумену Иерониму, говоря: «если ты кощунствуешь и издеваешься над именем Божиим, и творишь насмешки над нами за то, что мы славословим имя Божие, то ты не можешь управлять нами; посему, перестань хулить имя Божие или уступи место другому». Но его сторонники и хулители набросились на имяславцев; но так как имеславцев оказалось 300 человек против 30 имяборцев, поэтому имяславцы удалили имяборцев из монастыря и поселили на «метохе» (хуторе). Вот и стали тогда наши массонные ученые монахи кричать, что произошел бунт, писали в Россию и разжалобили Архиепископа Антония.

В Пантелеимоновском монастыре таким же порядком монахи имяславцы потребовали от своего игумена, чтобы он сам перестал хулить имя Божие и остановил хулителей должным распоряжением и запрещением. Игумен дал подписку, что впредь не станет хулить имя Божие, но другим хулителям не положил запрета. Тогда монахи своим собственным судом удалили из обители хулителей, а именно Иеромонахов Алексия Киреевскаго, Агафодора, Кирика и монахов – Динасия (незаконно подписывающагося Святогорцем, Афонитом), затем Леона, с запрещением им проповеди, и все было успокоилось в обителях.

Только хулитель монах Хрисанф в Ильинском скиту оставался на месте; из чего видно, архимандрит Ильинскаго скита Максим и его старшая братия были согласны с хулителями, а те из меньшей братии, которые не согласились хулить имя Господа Иисуса Христа, таковых удалили из Скита.

Настоятели же архимандрит Андреевскаго скита с архимандритом Пантелеимоновскаго монастыря стали на темной и лукавой стезе работать

политикою и деньгами, усиливаясь постановить на своем злом замысле оправдать и защитить богохульныя измышления; они созвали собор старцев из 17 греческих монастырей, по одному человеку; предварительно за это щедро наградивши их; а так как греки не были подробно знакомы с этим делом, то некоторые из них и согласились сообща написать жалобу Патриарху Константинопольскому на происходящия волнения. С этою жалобою и отправился иеромонах Кирик в Константинополь, где и стал просить Патриарха подписать их опровержение на книгу «Беседа на горах Кавказа»; но в сущности Кирик не разъяснил самаго дела да и не мог разъяснить, потому что, не знал греческаго языка, а через переводчиков можно всегда в чем нибудь и покривить, что и случилось. Нам известно, только, что до 50000 рублей Кирик израсходовал на сие дело в Константинополе. Из Одессы же он от Дубинево на несколько сот рублей было потребовано телеграммою черной икры для подарков, чтобы только угодить Патриаршей канцелярии, по каковой причине и получено было некоторое согласие.

Вследствие этих происков раздор усилился и более слабосильные примкнули к имяборцам (или богословцам), на что и просили имяславцы церковнаго суда. Вместо же суда как известно собралось по сему делу в Синоде несколько Членов а во главе Антоний Волынский, который сам весьма был заинтересован, как зачинщик сего раздора и богохульнаго размышления. В Синодальном же собрании он был сам и оратор и судья, а к нему присоединился Архиепископ Никон, который и привел в исполнение замыслы и планы Антония.

III.

Преосвященный Никон прибыл в город Одессу 28 мая сего года; посетив Афонския подворья, он в Пантелеимоновском Подворье, в церкви стал говорить слово, в котором делал выводы противные имени Божьему и учению Св. апостолов и св. отцов. Так, он самаго себя называл церковью непорочною (как папа) и стал говорить, что никто не может спастись ни подвигами, ни постом, ни молитвою если не пребудет при церкви. Вслед за тем позволил себе хулить и уничижать имя Бога и Имя Господа Иисуса Христа; он пред всеми произнес отречение, что имя Бог – не Бог; Имя Иисус Христос тоже не Бог, т.е. не Божество, а что-то обыкновенное человеческое. Тогда три монаха Доментий, Варсонофий и Серафим не могли более переносить слышенных хульных словес, выступили, испросив благословения говорить в защиту имени Божия.

Возражение монахов «ах, Владыка, зачем хулится Имя Божие, которым нам подобает спастись; потом церковь наша не составляется не из одного Вас, а из всех верующих в Бога, славимаго во Святой Троице, Бога Отца, Сына и Святаго Духа, и признает Главою Церкви Христа и Иисуса Господа Славы, Архиерея Великаго, прошедшаго Небеса»...

Вопрос Архиепископа Никона: «кем хулится Имя Божие?»

Ответ монахов: «теми хулится Имя Иисуса Христа, кто приравнивает Его к человеческому ничтожеству и называет непредвечным искупителем и Спасителем Мира и сим хулится Бог».

Ответ архиепископа Никона: «конечно, Иисус Искупитель непредвечный, а только имя взял впоследствии, после своего рождения».

Возражение монаха: «неправду говорите; Иисус Христос вчера и днесь, той же и во веки, говорит апостол. «На конец же веков в плоть оболкийся». Христос явился во времени лишь для человеческаго рода, а не для Отца Небеснаго, для Него Он – Предвечный Младенец, как именует Его песнопение: Отроча младо нас бо ради родися Превечный Бог.

Итак, Иисус есть пребожественный и Предвечный Сын Божий и Искупитель мира, равный Богу Отцу и Духу Святому, всесовершенный Бог по ипостасному Божеству и по человечеству: «Богочеловек – Христос Иисус; сый и прежде сый, явлейся яко человек; род же Его, кто есть исповесть»...

Поэтому прегрешившие прародители наши еще в раю, после падения своего, получили от Бога обещание о ниспослании Спасителя мира: «Семя жены (следовательно – Иисус Христос) сотрет главу змия», избавит, следовательно, от мучительства дьявола, т.е. спасет, как Искупитель Спаситель Иисус.

Иов многострадальный восклицал: «Я верю, Искупитель мой жив».

Святой Дмитрий Ростовский пишет в слове на первое Января, что Имя Иисус существовало предвечно, а только хранилось Оно в тайне, как миро в сосуде, были указания монахами и еще некоторыя места из священнаго писания и песнопений церковных.

Тогда архиепископ Никон сказал: «довольно, придите ко мне на квартиру».

Когда же монахи хотели проститься и принять благословление от архиепископа Никона, он вышел на солею и, приподнявши руку, провозгласил: «если отречетесь от своего мнения и признаете, что Имя Бог не Бог, и Имя Иисуса не Бог, тогда я вас благословлю». Но его слова всем стали страшны и никто не отрекся от Имени Божия.

Архиепископ Никон никого не благословил и ушел из церкви. Мирской человек учитель Троицкий при выходе из церкви выдал о. Настоятелю несколько экземпляров брошюры под заглавием «Великое искушение» и проч.

Когда же о. Настоятель Пантелеимоновскаго подворья роздал брошюры, то монахам удалось немного просмотреть эту книгу, в которой они увидели примечание, взятое из иудейскаго талмуда, возмутительнейшее по своей гнусности и Богохульству. Заметили они и объяснение Таинства Причащения и многое другое; возмутились до глубины души от «великаго искушения» онаго.

Архиепископ Никон, посетивши другия подворья, и возвратившись в Епархиальный дом потребовал по телефону трех монахов, которые выступали говорить в защиту Святейшаго Имени Иисуса Христа. Монахи пришли в Епархиальный дом и были проведены швейцаром в сад, где Архиепископ в присутствии учителя Троицкаго и Настоятелей Пантелеймоновскаго и Андреевскаго подворьев, пил чай и ожидал прибытия монахов, по прибытии монахи сделали обыкновенный земной поклон Архиепископу Никону, чтобы принять благословение, но Архиепископ не дал благословения, а сказал так: «если дадите подписку, что имя Бог - не Бог, и имя Иисус Христос – не Бог, то тогда благословлю вас».

Ответ монахов: «простите, Владыко, подписки для того, чтобы похулить имя Божие мы дать не можем, так как всякое благословение дается

именем Божиим и тогда невидимо сам Иисус Христос благословляет; если же вы признаете, что имя Иисуса Христа равно прочим человеческим именам, или вы как ровняете в этой брошюре имя Иисуса Христа с тенью апостола Петра, то в таком случае – чьим же именем будете благословлять: Божьим или человеческим»...

В защиту Пресвятого Имени Божия привожу доводы.

Сам Господь Иисус Христос учил своих учеников молиться так: «Отче наш, иже еси на небесех, да святится Имя Твое... В псалме поется: «Хвалите Имя Господне; Буди Имя Господне, благословенно от ныне и до века; Благослови душе моя Господа, Благослови вся внутренняя Имя Святое Его». Царь Соломон, когда создал храм имени Божию, то молился, чтобы постоянно в нем пребывало имя Божие.

Сам Господь наш Иисус Христос сказал: что где соберетесь два или три во Имя мое, т.е. чтобы просить славословить или благодарить Его, там и Аз; кроме того он сказал, что именем Моим больных исцеляйте, мертвых воскрешайте и пр. Потом за Имя Мое будете гонимы.

Святой Апостол Петр в день Сошествия Святого Духа крестил 3000 народу во имя Иисуса Христа, а также исцелил хромого, который лежал при входе в храм; Он сказал, что серебра и злата нет у Меня, а что имам, то даю. «Во имя Иисуса Назорея: возстани и ходи»; хромой тотчас встал и начал ходить. Савл, бывший иудеем и гоняше Церковь Божию, когда шел в город Дамаск, с тем же намерением, то на пути осиял его свет, так что он от страха пал на землю и послышался голос: «Савле, Савле, что ты гонишь Меня, Аз есть Иисус, котораго ты гонишь». От небеснаго света Савл ослеп, а когда привели Савла в Дамаск, и св. Апостол Анания крестил его во имя Иисуса Христа, с наречением имени Павла, тогда он прозрел телесными и душевными очами и стал славным и всехвальным апостолом, который и проповедывал Имя Иисуса Христа среди язычников и говорил что нет другого имени под небом, которым нам подобает спастись, и о имени Его поклониться всякое колено небесных и земных преисподних.

Так разве можно такое чудное и пресвятое и пренебесное имя назвать человеческим и сравнивать Его с тенью человека, хотя бы и святого.

Когда Св. апостол Павел шел в Иерусалим и его предупреждали, чтобы для сохранения своей жизни он не шел туда то св. Апостол Павел сказал: «Оставьте, я готов за имя Иисуса Христа пострадать и умереть».

Замечание учителя Троицкаго: «Вы сказали из псалмов «Хвалите имя Господне», перевести правильно значит: «Да славится Бог». Возражение монахов «для нас все едино, и мы согласны вместо имени Господня, сказать Бог».

Учитель Троицкий: «вы говорите, что св. апостолы творили чудеса то знайте, что они творили их благодатью а не просто именем, так как если правильно перевести выражение Евангелия, то выходит – благодатию»...

Возражение монахов: «что же ты говоришь не правду, ведь не сказал же Господь, что творить чудеса будете благодатию, а «именем Моим»; а что ты и некоторые другие признаете неправильным перевод Евангелия, значит по сие время не было грамотных людей. Только вы, некоторые, оказываетесь грамотными и дерзаете порочить Священныя книги, по которым по всей России тысячи людей спаслись. Посему коль скоро вы собираетесь

переправлять Евангелие, ради своего учения, то оно таким образом оказывается новым учением, которое мы и отметаем как противоевангельское. Смотри, что сказал Святой Великий Чудотворец Спиридоний Тримифунский, когда Св. Трифилий заменил в своей проповеди одно слово только «Одр» словом: «ложе»; Св. Спиридоний сказал: «ты не умнее того, кто написал «одр». Значит и никакой перемены и не должно быть в Священном Писании.

Архиепископ Никон: «Святой Спиридоний сказал это для смирения, а чудеса он творил верою».

Возражение монаха: «Вера без дел мертва, и Господь не сказал, что будете творить чудеса просто верою, а Именем Моим. Можно допустить, что верою творились чудеса, но только именно верою во Имя Иисуса Христа или в Слово Господне, т.е. верою во всемогущество и всесовершительную силу имени Божия и слова Божия».

Архиепископ Никон: «довольно, будет потому что монахам по богословию запрещается толковать, а просто вы подчинитесь церкви грекороссийской и наша Церковь непорочная, и будьте спокойны: я все ваше беру на себя. Я есмь церковь...»

Возражение монахов: «удивляюсь вашему дерзновению, что Вы себя называете церковью непорочною и от имени всероссийскаго собора всех православных епископов действуете одни, -- ну допустим два или три, так как в составлении Синодальнаго постановления, можно сказать, участвовали именно только Вы с архиепископом Антонием Волынским, который сам же и начал сие великое смущение и хулу на Имя Господа Иисуса Христа. Вы напрасно заставляете нас первых подписываться. На счет Церкви, как Христоваго Тела, скажу в добавок два слова, что церковь у нас только тогда правильная, истинная, когда мы все и старшие и младшие члены церкви признаем Единым Главою Ея Христа Иисуса, а все без исключения истинно верующие суть члены церкви; конечно, епископы, и иереи – это старшие члены и пастыри, а прочие люди православные суть младшие, но и эти младшие члены по принадлежности к Единому Телу Христову и по живой истинной вере в Него суть неотделимые и одинаково правомочные в отношении исповедания веры и благочестия, как все другие. Ведь, было же время, что Патриархи, папа Римский и епископы были еретики...»

Архиепископ Никон: «Как, и я еретик?»

Возражение монаха: «На Вас не говорим Владыка, что Вы именно еретик, а только утверждаем, что были и могут быть таковые. Сказано также в древних писаниях, что последнее время похулится Имя Иисуса Христа, и хулители победят избранных Его. И вот архиепископ Антоний в своем журнале уничижает Имя Господа Нашего Иисуса Христа и приравнивает к твари, чем и хулит и называет верующих во Имя Иисуса Христа хлыстами».

Архиепископ Никон: «И я назову хлыстами верующих, как в Бога, во Имя Бога и во Имя Иисуса Христа».

Возражение монахов: «сие странно и ужасно Владыко; мы считаем хлыстами людей, не верующих во Имя Иисуса Христа, а Вы нас таковыми считаете людей верующих. Посему Вы назовете и прежде верующих людей, несколько веков назад, тоже хлыстами; в этом мы никак не согласны с Вами. Наоборот, превращающие истинную веру во Имя Господа суть хлысты, ибо

склоняются к язычеству, как Ренан, Фаррар и др. Вот возьмите пример: весь акафист Спасителю с каноном умилительным – они всецело сотканы из одного лишь сладчайшаго Божескаго Имени Иисус; и какое богатство духовное и какая великая сила этих молитвенных возглашений; 20 декабря празднуется память Священномученика Игнатия Богоносца, который говорил, что я Бога ношу в своем сердце; когда же растерзали его звери и сердце осталось, язычники говорили: «надо посмотреть где он носит Бога». Когда разрезали сердце нашли написанное золотыми буквами Имя «Иисус Христос».

Учитель Троицкий: «вы почитаете золотыя буквы за Бога?»

Возражение монахов: «удивляемся Вам и вашим странным словам и непониманию. Кто же вам говорит, что мы почитаем за Бога золотыя буквы или, как вы говорите вообще буквы – звуки. Нет, мы не почитаем за Бога ни буквы, ни звуки; а Того почитаем за Бога, Кого словом называем или Именем возносяще горе ум и сердце и который по велицей Своей благости, как Бог, не отделяется никогда от Своего Божескаго Слова и Своих Божеских Имен: Бог, Иисус Христос, Господь Вседержитель, Спаситель, Саваоф и пр.»

Архиепископ Никон: «Поэтому значит, у вас Богов много, вы если не буквы и звуки – то слова почитаете за Бога».

Возражение монахов: «Весьма удивляемся Вам; сами именуете себя церковью, а и по сие время не могли познать истиннаго богословия. Святой Апостол Иоанн Богослов первее всех возгремел: вначале было Слово, Слово было у Бога и Слово было Бог; «Им же вся Быша, и пр.». Таким образом и Слово Божие и Имя Божие есть непосредственное отображение предвечнаго ипостаснаго Слова, есть луч Божества, Его сияние или как мы говорим, есть Божество; и иначе думать значит думать не право, или нечестиво. Св. Андрей Критский на толкование Апокалипсиса толкует, какое Св. апостол Иоанн приложил имя Богу – «Слово» (см. выше). Что обвиняете нас в многобожии, то это, осмеливаюсь сказать дерзко и с ревностью: это злейшая неправда ваша. Мы веруем и неизменно исповедуем, так как Святая Церковь приняла от Святых апостолов по сошествии на них Святаго Духа, и как было утверждено Св. Вселенскими соборами, а также и соборами поместными и Св. отцами, что Бог один, а в трех лицах или ипостасех познается: Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святый и не три Бозе, а един Бог по существу, но троичен в лицах, что и познаем мы во первых из Евангелия, во вторых, из многообразных благ духовных и вещественных, получаемых нами от каждаго лица. Это тайна истиннаго Богопочитания прекрасно изложена в акафисте Пресвятой Троице, составленном покойным Архиепископом Иннокентием. Нами же, как разумными существами славится Бог в разных умопредставляемых именах Божиих, как они Богу искони присущи. По велицей Своей благости Господь Бог Своими именами ради людей своих не разлучно пребывает для видимаго некоего или умосозерцаемаго, духовно-разумнаго общения с ними, подобно тому, как в таинствах являет Он некое благодатное общение с людьми своими, для их освящения своим существом и естеством, сиречь благодатию. Посему, для нашего духа, для ума и сердца имя Божие Пресвятое и пресладчайшее как бы есть само Божество, как бы Сам Господь Бог.

Сие не токмо не отрицаем, а всемирное исповедуем яко чтим и поклоняемся как Богу, так и Его обожаемому и достопоклоняемому имени. Кому нужно умаление сего обожательнаго поклонения и почитания Пресвятаго и Пренебеснаго Имени Божия... Впрочем, к сему главнейшему вопросу мы возвратимся еще особо. Посмотрите, на стороне благоговейнаго обожания и почитания имени Божия все св. пророки, апостолы, мученики, вселенские и поместные соборы, священное писание, священное предание и все святии Отцы, и свято пожившие подвижники вплоть до Отца Иоанна Кронштадтскаго. Но прошу вас, приведите хотя одну статью только не из талмудов жидовских, как есть в ваших брошюрах, что даже страшно смотреть на них. Сохрани Господь, каждаго человека и всякую тварь подумать о сем, что вы дерзнули поместить в своей брошюре; а дайте определенное указание из священнаго Писания или Предания, или из Св. Отцев, а не мистических как у вас там принято говорить иностранными словами, чтобы опутать простых людей. Отвечайте прямо, где сказано, что имя или слово Бог не есть Божество или имя Иисус Христос, и что обожать сии имена составляет великий грех и есть ересь».

Архиепископ Никон: «Но сие время не было никогда о сем вопроса; посему и не находится в священном писании или в писании Св. Отцев, а, вот, недавно так обсудила греческая и российская Церковь, как я вам сказал, а Церковь непогрешима».

Возражения монахов: « не Церковь обсуждала сей вопрос, а только два или три члена Святейшаго Синода подняли все это ужасное движение, к величайшему огорчению всего православнаго мира. Патриарх Греческий не знает хорошо русскаго языка, а через переводчика может случиться ошибка или намеренное искажение передачи его настоящаго мнения. В России же только вы с Антонием Волынским, да еще один-два епископа не больше с вами единомышленные которые, не можете вы составить церковь, потому что несколько человек за всю церковь не могут отвечать, так как здесь касается самой вечной жизни человеческой и спасение души. Ваше учение есть новшество. Посему и не принимаем его и подписи для унижения и похуления имени Божия отнюдь не дадим и ваше предложение отметаем, и хотя бы пришлось нам за имя Божие или Иисуса Христа пострадать и на смерть идти, и то не согласны будем с вами похулить Спасителя и Создателя своего, пред Которым Ангелы и Архангелы, херувимы и серафимы со страхом и трепетом предстоят, славословят и служат Ему. Вас же просим лишь об одном: если хотите водворить истинный мир на Афоне, то судите о случившемся искушении правильным Судом согласно догматам, согласно Священному Писанию, писания Св. Отцев и подвижников благочестия при том, – не два или три человека а Собором или хотя с четырьмя или семью епископами, не принадлежащими к Синоду и не участвовавшими в возбуждении сего дела».

Архиепископ Никон: «Я не с тем еду, чтобы судить, а исполнять уже готовое постановление, если «имяславцы» не согласятся со мною, то будут выселены со Святой горы Афонской и раскассированы»...

Возражение монахов: «таковым постановлением не можете водворить ни мира, ни порядка, а только произведете большой раздор и разделение Церкви». С тем и разошлись.

IV.

Для полноты сообщения о начавшемся движении за Имя Господа Иисуса Христа и против сего сладчайшаго Имени, постараемся вкратце изобразить и представить потрясающий конец перваго административнаго похода против благоговейных почитателей и обожателей Имени Господа Иисуса Христа – иноков св. горы Афонской.

Подробное сказание о походе преосвященнаго Никона и о приезде его на св. гору Афонскую будет изложено, как нам известно, в целой особой книге с летописными точными записями и описаниями. Здесь же мы вкратце представим ужасающую картину невообразимаго погрома и разгрома величайшей из святынь православия, – русской, пока, части святой горы Афонской. Изложение сие будет составлено по искреннейшим простодушным и правдивейшим разсказам монахов которые носят язвы и следы ударов, полученных за Имя Божие от солдат по распоряжению Епископа Никона и консула Щербинова.

5 и 6 июня 1913 года на пароходе «Донец» прибыл Архиепископ Никон на Св. Афонскую гору и был встречен в Пантелеимоновском монастыре с честью; в соборе обители он говорил слово, которое первоначально монахи слушали со вниманием и были рады, думая, что он привез истинный хлеб богопознания и истинный мир братству иноческому, но оказалось, увы – не мир, а разделение, не хлеб, а камень, когда он в слове своем стал утверждать, что Иисус Христос по своему Имени Спасителя Мира не предвечный и что Имя Божие не Божество, имя Иисус Христос нельзя обожать оно не Бог, а просто человеческое имя, то монахи слыша хульныя слова на имя Божие, оставили его с несколькими его сторонниками и ушли из церкви, чтобы не слышать не подобающих хульных словес.

Архиепископ Никон, видя, ушедших монахов, ушел на пароходе «Донец», раздавши свои или составленныя учителем Троицким брошюры. Монахи просмотрели брошюры и несколько дали солдатам на том же пароходе. Некоторые из солдат, увидевши хульныя выражения, стали против Никона.

Видя, что брошюры усиливают раздор против епископа Никона, настоятель Архимандрит Михаил стал от монахов требовать брошюры обратно и даже платил по черску, т.е. по 45 к. за брошюру, лишь бы кто нибудь доставил брошюры и представил Архиепископу Никону, а он их топил в море. На второй день по приезде Преосвященный Никон потребовал на пароход несколько человек со стороны «имяславцев или богословцев» и заставлял подписаться под отречением, но они не захотели подписаться под его хульной грамотой. Тогда Никон хотел арестовать их, но ему не удалось. Когда же хотел, взявши солдат с парохода «Донец» ехать в монастырь, чтоб там арестовать некоторых монахов, то капитан парохода, опасаясь за своих солдат, чтобы солдаты видя неправду, сами бы не подняли вопроса или возмущения по поводу сего ужаснаго поступка Никона – своих солдат не дал; не дали своих солдат также и греческие начальники. Тогда Никоном были потребованы от посла 125 человек солдат, из которых большинство были татары, чтобы получше колотить неповинных монахов. Когда прибыли солдаты, Никон поручил команду консулу, а консул приказал солдатам, чтобы они слушали Никона и монахов отступников

от Иисуса Христа и чтобы делали то, что будет приказано Преосвященным Никоном и его помощниками пособниками.

Отступники же ходили по монастырю, и разставивши солдат по коридорам и у ворот, хотели как нибудь вызвать имяславцев к бунту, чтобы затем штыками переколоть их.

«Имяславцы», есть правая сторона благочестивых монахов; хотя их было 1200 человек против ничтожной шайки 60 иноборцев, но они терпели ради Бога все издевательства, а словами из Священнаго писания разсевали имяборческую ересь.

Когда стали некоторых монахов имяславцев арестовывать, то все братия собрались, которых оказалось более тысячи, и говорили: «если хотите арестовать то всех нас забирайте, куда хотите, или убейте нас; но от Бога и Его Пресвятаго имени мы не отречемся. Конечно монахи, при этом ужасном искушении, готовились к смерти постом и молитвою. Вся огромная семья трепетных иноков 1200 человек стояла в ожидании бед и испытывали такое состояние как при жесточайшем нападении врагов: ужас и благоговение, гнетущий страх и умиление постоянно смешивались или сменяли друг друга. Вся картина была и гнетуще печальной и вместе торжественной. Один иеросхимонах, о. Николай, в епитрахили взял святую икону Божией Матери, точно также и все прочие иеросхимонахи, иеромонахи и монахи взяли, кто крест, а кто икону с тем, чтобы, когда будет приказано им то без прикословия идти на пароход под арест. Но солдаты, по подстрекательству некоторых отступников чернецов думая, что монахи приготовились к бунту стали сами в строй, держа ружья на готове; некоторые в это время открыли водопроводные трубы и из пожарной кишки стали окачивать монахов водою и сбивать их с ног; окачивали их более трех часов; сбивши с ног передних, до сотни человек, их бьют затем прикладами и топчут ногами; а потом поднимают, хватают за волосы и одежду и тащат по двум лестницам вниз с третьяго этажа. На первой лестнице бьют прикладами и вырывают из рук святые иконы и кресты и бросают под ноги, а на второй лестнице прогоняют через строй дюжми солдатскими кулаками. Угнавши избитых монахов, они опять берутся за следующих. Монахи же на другой стороне, за это время, успевают прочитать вечерню и три акафиста, некоторые же от ужаса плакали и рыдали, так что сами солдаты впоследствии, когда все кончилось и они пришли в себя, удивлялись такому терпению, они говорили при этом, что им солдатам было приказано бить монахов как можно жесточе, но если бы кто нибудь только из монахов тронул солдата то приказано было – тогда переколоть всех. Загнано было 646 человек на пароход; из них оказалось 30 человек очень сильно израненными и избитыми, тогда на пароходе распорядились взять больных обратно с парохода; для этого перевезав раны избитым и израненным вторично потащили их на берег, хотя они умоляли, чтобы не отправляли их пароходом в монастырь. Просьба их была отвергнута. Даже еще до выгона на пароходе некоторые монахи, даже и иеросхимонахи, были так избиты и изранены, что не могли сами следовать на пароход, а им делали перевязку на берегу. Греческие солдаты передовали, что 4 человек видели убитыми.

За письмами был установлен строжайший контроль, чтобы никто из «имяславцев» не мог сообщить кому нибудь о сих ужасающих поступках.

Когда же на пароход взяли 616 человек, а остальные монахи в таком же количестве, т.е. 600 человек – которых консул не приказал брать на пароход – остались на берегу, то эти последние ужасно скорбели. После всех пережитых ужасов, родная св. гора Афон стала представляться для них хуже басурманской стороны...

Пароход по прибытии в г. Одессу с Афонскими монахами остановился на рейде, не приставши к берегу. Первоначально днем несколько человек выгрузили для отправки на вокзал. Людей из г. Одессы вышло так много, что полиция не могла разогнать их; они вопрошали: «за что вы их привезли сюда». Полиция, чтобы не смущать народ, возвратила монахов на пароход, и их отправляли уже ночью, когда не было народа.

Монахов доставляли в Бульварный участок, а там отнимали все книги, т.е., св. Евангелие, Псалтырь и др., – а также св. иконы, хуже чем у арестантов. С монахов затем снимали монашескую одежду и одевали в пиджаки. Потом по казенному тарифу отправляли каждаго на свою родину. У многих уже не осталось ни роду ни племени, так как прошло лет 20 или 40, как поселились они на св. горе.

Еще к удивлению, по всем газетам прошел слух, что Архиепископ Никон, нашел на св. Афонской горе 36 человек преступников Российских и бежавших за границу, но ведь из них т.е. из числа вышеупомянутых есть иеросхимонахи, схимонахи и монахи, живущие по 30 и 20 лет и по несколько раз были в России на Афонских подворьях, именно в Москве и Одессе на послушании и никогда не были замечены в сем деле, а сейчас когда они подписались под богохульную грамоту Никону, да еще и дерзали говорить с ним, посему и оказались и с парохода Потемкина. А в сущности смену против правительства, то тому ничего не значит дать и хульную подпись на имя Божие, чтобы жить спокойно на Афоне, а кто давал подпись, то с тех Архиепископ Никон не спрашивал кто он таков.

От всего виденнаго и слышанного ужас цепенит все существо человека. Избави Господи, людей Твоих от лютаго сего искушения и несказаннаго безчеловечия... От нас же да будет Господу Богу нашему Иисусу Христу слава со Отцем и Святым Духом во веки. Аминь.

Из всего изложеннаго можно усмотреть, что ни в беседах на подворьях, ни в самих обителях на Афоне, ни Преосвященный Никон, ни учитель Троицкий несмотря на желания монахов не объяснили, кому это и для какой цели, с такими ужасами насилия над монахами при ужасающем разгроме величайших обителей, истинных светочей и оплота православия, понадобилось, вдруг, добиваться непременно уменьшения существовавшаго доселе столько веков великаго и преславнаго, по достоянию, обожательнаго почитания или Божескаго поклонения, Пресвятому Имени Бога и Господа Нашего Иисуса Христа, при нерушимом сохранении всех догматов и всего учения Православной Христовой Церкви. Пусть не называют такое почитание «догматом»; пусть оно существует без этого наименования, как и существовало доселе, до 20 сего нашего века. Пусть и отец Иларион и о. Антоний Булатович проявили в сем пункте чисто словесном книжническом, скажем так, излишнее усердие, не имея права возводить то или иное мнение в догмат и только и на этом следовало бы исчерпать все недоумение или все это маленькое ничтожнейшее, чисто духовное искушение, проходившее,

нужно заметить, столько лет незамеченным, так что книга-то о. Илариона: «На горах Кавказа» вышло уже третьим изданием. Притом сама себе книга эта ничто иное, как сборник назидательных и поучительных бесед о духовном и нравственном подвижничестве и ничего, кроме величайшей пользы она не могла и никогда не может принести... Но, вот, захотелось мнимым «святогорцам» и «Афонитам» – ученым монахам, без малейшаго афонскаго подвижническаго духа и без всякой духовной и нравственной добродетели вторгнувшимся на св. гору Афонскую в семью афонских иноков, захотелось им, по зависти, самолюбию и недовольству на самаго о. Илариона, добиться, при помощи своего покровителя и учителя Архиепископа Антония, – чтобы книга: «На горах Кавказа», вышедшая уже третьим изданием, была воспрещена к печатанию: и для них сделал это их покровитель. Но гордым самолюбивым мнимо – афонитам показалось и этого мало: они стали с чисто демоническим упорством добиваться, при содействии того же Архиепископа Антония, и добились того, чтобы и общее основное учение подвижническое, изложенное в книге о. Илариона, о превысоком и обожательном почитании Имени Господа Иисуса Христа и Божескому Ему поклонении было признано и названо «ересью», вместо того, чтобы гораздо проще и скорее по братски и по домашнему исчерпать это, как мы сказали, маленькое и весьма ничтожное недоумение или духовное искушение. Вместо такого именно мирнаго разрешения происшедшей распри, злобные и мстительные мнимо–афониты добились, наконец, того, чего и сам правда сильно желал Архиепископ Антоний, – чтобы все громаднейшее большинство иноков св. горы Афонской было подвергнуто административному преследованию, как политические преступники, за исконное у них, и у всех монахов, и у всех православных христиан всеблаговейное и обожательное почитание и божеское поклонение Имени Господа Иисуса Христа, как бы самому Его Божеству и воспринятому в Божество и обоженному Его человечеству. Вдруг грубое и жестокое чисто политическое и полицейское преследование истребило, вдруг, всякое единение Духа среди братии и всякий союз мира, тогда, как от внезапнаго землетрясения вдруг произошло жесточайшее разделение величайшее разрушение, как великих обителей афонских, так и многих сотен глубоко–благочестивых и истинно благоустроенных духовных жизней иноческих, выброшенных затем из вековой и родной непоколебимой пристани в самую бурную пучину моря житейскаго, и произошло это повторяем от давнишней, а в последнее время особенно сильно возгоревшейся злобы и ненависти небольшой кучки мнимо–афонитов, вместе с Архиепископом Антонием яростно возставших против скромных и смиренных афонских иноков простецов... но, при помощи Божией и Царицы Небесной, верховной Хранительнице Афона, верится, что еще возможно возстановить все, так еще недавно разрушенное и дивное молитвенное строение и жизнь иноческую на Афоне, если принять, конечно, к тому истинныя о Господе духовно–пастырския меры и средства, и при том вскоре неотложно. Мы с своей стороны всесмиреннейше просим поручить 1. Епископу Феофану Полтавскому, 2. Епископу Гермогену (бывшему Саратовскому), 3. Епископу Трифону (викарию Московской митрополии) и 4. Епископу Тихону (Уральскому) с четырьмя Пресвитерами по их выбору, вновь переследовать все дело с самаго начала его возникновения; для этой цели собрать где либо в одном из русских

монастырей всех вывезенных в Россию афонских монахов; и одни Архипастыри с ними будут вести духовныя беседы, при участии Пресвитеров, и молиться а также тщательно разспрашивать обо всем произшедшем на Афоне. Другие Архипастыри с двумя Пресвитерами могут отправиться на Св. гору Афон и там вести духовно-пастырския беседы и молиться с иноками афонскими; и когда таким образом обе расторгнутыя части Святогорскаго братства будут достаточно подготовлены к общению, тогда, и возсоединить их вновь отправивши вывезенных афонских монахов в сопровождении Архипастырей и Пресвитеров, как их духовных врачей вновь на св. гору Афонскую. Буди, буди сие милостию Божиею и помощью Царицы Небесной...

О сем всесмиреннейше и ходатайствуем перед Святейшим Синодом, дабы вскоре прекратилось великое оное искушение и бедствие, могущия, да не будет сего – разделить и всю верующую Россию на две расторгнутыя части.

Мон. Дометий

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. V. Л. 41–52.

120

Донос иеромонаха Кирика на монаха Сергия

Пантелеимоновскаго монастыря.

17. СЕРГИЙ, монах;

в мире Семен Епифанов Гуминский, крестьянин Подольской губернии, Ямпольскаго уезда, Комаргородской волости, села Антонополя, проживает по месту приписки; упорный, обращался в Святейший Синод с письменными исповеданиями веры.

К 1-му пункту. Мне не известно.

Ко 2-му пун. На это могут ответить из монастыря послужными списками.

К 3-му пункту. Подписывался к вероисповеданию ими самими измышленному. Эти исповедные листы они взяли с собою на пароход «Херсон» и на пути уничтожили их, часть же уцелела и препровождена сюда Херсонскою Духовною Консисториею, и часть осталась в монастыре, от куда могут прислать. Руководил другими и всячески восставал против Патриаршей грамоты и против Синодальнаго Российскаго постановления и против Игумена своего. Отказался от подписки к Патриаршей грамоте и от Синодальнаго постановления к чему уговаривал и других, отказ свой мотивировал тем, что-де Патриарх и Российский Синод и Святогорский Кинот ересь проповедывают своими посланиями, а потому все, кто с ними согласен – еретики. Свидетелями его деяний был я, о других деяниях его я знал от Игумена, и знает хорошо монах о. Зосима, проживающий ныне в Москве при Афонской часовне, он видел, как происходило его злодеяние на монастырской метохе. В случае надобности для допроса монаха о. Зосиму можно вызвать *и спросить м. Иоакима очевидца живущ. в Москве при Афонск. подворьи.*

К 4-му пункту. Не послушанию его, как Св. Патриарху, так Св. Синоду и Архиепископу Никону и о. Игумену я был свидетелем и все те кои ныне

находятся в монастыре. Не послушание это между прочим выражалось тем, что он как сам кричал так и других уговаривал не подписываться к грамоте Патриарха и постановлению Св. Синода, говоря, что это ересь и есть пришествие антихриста.

К 5-му пункту. Уговаривал других не произносить положеннаго возношения имен Св. Патриарха и Св. Синода, *и о. Игумена говоря и ..., что нельзя поминать еретика, составлял вероисповедание и упорно распространял – ... Цурикова безпокоил лично Преосвящ. Трифона (на Афоне).*

К 6-му пункту. Чинил насилия православным тем, что объявил во всеуслышание: все должны подписываться к нашему вероисповеданию, а кто не подпишется, того будем выгонять вон из монастыря. Подпись эта учинялась им и его сообщниками в Покровском соборе, где поставлено было 4 стола, бумаги, чернила, перья и аналой, а на нем крест и Св. Евангелие и формула вероисповедания (которая есть между бумагами, данными мною Господину Професору С.В. Троицкому) эту формулу должен был всякий прочесть, поцеловать св. крест и Евангелие и потом подписаться. К этому бунтовщиками его сообщниками было дано знать по условному знаку ударом в большой колокол, служба церковная была прекращена, паника была между всей братиею захватывающая дух и искали православные место куда бы бежать, но бунтовщики его сообщники оцепили все места проходов. Порезали телефон и телеграф в нескольких местах, и захватили почтовое отделение монастырское, и перехватывали письма и все что попадало в их руки, эти перехваченныя письма и телеграммы (между прочим и Архиепископа Никона тоже туда попали) потом находили, когда выбыли бунтовщики на пароходе «Херсон» по их келиям.

Иером. Кирик

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. V. Л. 286–286 об.

121

Копия записки директора канцелярии обер-прокурора Святейшего Синода В. И. Яцкевича обер-прокурору В. К. Саблеру

16 июля 1913 г.

Его Высокопревосходительству
Обер-Прокурору Святейшаго Синода

«Совещание признало необходимым принудительно снять волосы с прибывших на «Херсоне» Афонцев, монашеския одеяния снимаются. Владыки с предположением согласны. Прошу указаний. Яцкевич»

Верно: Коллежский Советник подпись

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. IV. Л. 10.

122

Рапорт секретаря Харьковской духовной консистории И. Самойловича обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 24 июля 1913 года

ЕГО ВЫСОКОПРЕВОСХОДИТЕЛЬСТВУ,
Господину Обер-Прокурору Святейшаго Правительствующаго
Синода Статс-Секретарю Владимиру Карловичу Саблеру.

Секретаря Харьковской
Духовной Консистории
Ивана Самойловича

РАПОРТ.

По имеющимся у Харьковскаго Епархиальнаго Начальства сведениям в первых числах июня с.г. прибыл из Афона в гор. Сумы и поселился в квартире своей матери жены генерала Булатович, в доме Копылева, именующий себя соборным старостою Афонскаго Андреевскаго скита иеросхимонах Антоний Булатович. Не явившись за благословением к Его Высокопреосвященству и вообще не сообщая Харьковскому Епархиальному Начальству о своем прибытии в пределы Харьковской епархии, Антоний Булатович не замедлил уже выступить в местной газете «Сумской Вестник» с письмом в редакцию, относящимся к известному религиозному движению «имяславцев» на Афоне. В своем письме, пропечатанном в газете «Сумской Вестник» от 9 июля с.г., Антоний Булатович выражает свое несогласие с определением Святейшаго Синода и Вселенскаго Патриарха, осудившими «имяславцев» и порицает самый образ действий Святейшаго Синода и Вселенскаго Патриарха в деле об «имяславцах».

Не ограничиваясь этим, Антоний Булатович принимает у себя многих дворян Сумскаго уезда, которые навещают его, видимо интересуясь им, как видным деятелем «имяславцев».

О вышеизложенном долгом почитаю донести Вашему Высокопревосходительству, с присовокуплением, что проживание иеросхимонаха Булатовича в пределах Харьковской епархии и пребывание его в частных домах, а не в обители, как этого требуют монастырския правила, и особенно посещения его различными лицами из дворян и прочих сословий, постоянныя беседы с ним, при существовании в Харьковской епархии секты подгоровцев, склонных к увлечению различными ненормальными проявлениями религиозной жизни, может породить в Харьковской епархии большую религиозную смуту, в предотвращение которой я усерднейше прошу ВАШЕ ВЫСОКОПРЕВОСХОДИТЕЛЬСТВО о преподании Харьковскому Епархиальному Начальству указаний – касательно того, какой образ действий оно должно предпринять по отношению к названному иеросхимонаху Булатовичу.

Секретарь Харьковской Консистории
Ив. Самойлович

№ *752*

И ю л я *24* дня 1913 года.

О проживательстве в г. Сумах иеросхимонаха Афонскаго монастыря Антония Булатовича.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. IV. Л. 27–27 об.

123

Рапорт директора канцелярии обер-прокурора Святейшего Синода В. И. Яцкевича исполняющему обязанности обер-прокурора П. С. Даманскому от 25 июля 1913 года

Его Превосходительству
Господину Исполняющему обязанности Обер-Прокурора
Святейшаго Синода Тайному Советнику
Петру Степановичу Даманскому

Директора Канцелярии Обер-
Прокурора Святейшаго Синода
Действительнаго Статскаго
Советника Яцкевича

Рапорт.

Ордером Его Высокопревосходительства Господина Обер-Прокурора Святейшаго Синода от 11 текущаго Июля за № 7381 я был командирован в гор. Одессу для установления с подлежащими властями необходимых распоряжений по устройству и распределению возвращающихся в Россию на пароходе «Херсон» русских Афонских монахов.

Приехал я в Одессу 13-го Июля (в субботу) почти одновременно с приходом туда парохода «Херсон». Прибыло на нем не 616 человек, как то значилось в секретной записке Товарища Министра Иностранных Дел на имя Г. Обер-Прокурора от 10 Июля за № 689, а 621 чел. Монахи прибыли под конвоем воинской части. Одновременно с ними приехали в Одессу: назначенный в распоряжение Члена Святейшаго Синода Высокопреосвященнаго Архиепископа Никона магистр богословия Коллежский Советник С. В. Троицкий и командированный нашим Посольством в Одессу, для облегчения Одесским властям приема монахов и разделения их по категориям, Титулярный Советник В. С. Щербина, снабженный от Посольства необходимыми инструкциями и списками. Пароход «Херсон», в целях облегчения операций, не был допущен к берегу, а поставлен в Карантинную гавань.

В тот же день – в субботу, в 12 часов дня, в доме Одесскаго Градоначальника состоялось первое совещание для выработки плана по опросу, свозу на берег и дальнейшему направлению прибывших на «Херсоне» Афонских иноков «имяславцев».

На совещании присутствовали: в должности Шталмейстера ВЫСОЧАЙШАГО Двора И. В. Сосновский, я, Начальник Жандармскаго Управления

гор. Одессы Полковник П. П. Заварзин, Одесский Полициймейстер Полковник Барон С. В. Фон-Дер-Ховен, Коллежский Советник С. В. Троицкий и Титулярный Советник В. С. Щербина.

Совещание прежде всего остановило свое внимание на том, что прибывшие на «Херсоне» монахи, согласно доставленным Константинопольским Посольством сведениям делятся на две категории: а) зачинщики и подстрекатели Афонской смуты, и б) невежественныя массы. Первые – это люди «умелые в революционной агитации» и потому должны быть признаны безусловно опасными. Сообщенный мне Титулярным Советником Щербиною список главарей движения при сем прилагается. Вторые – это искренно заблуждающиеся простецы, которые, при должной о них заботе Правительства и надлежащей над ними духовной опеке, могут быть сохранены в лоне Св. Православной Церкви. Затем Совещание выслушало мой доклад о том, что: а) ВЫСОЧАЙШИМ повелением, объявленным Святейшему Синоду б. Министром Духовных Дел Князем Голицыным, 13 Июля 1816 г. за № 834, «Российским подданным, выходящим заграницу, для поклонения святым местам... не возбраняется поступать в монашество за-границею, если они намерены уже навсегда там остаться, в противном случае постригаться не дозволяется...» б) ВЫСОЧАЙШЕ утвержденным 1 Мая 1834 г. положением бывшаго Комитета Министров ВСЕМИЛОСТИВЕЙШЕ даровано было прощение тем из находившихся в Турецких владениях Российско-подданным, самовольно туда отлучившимся, которые, кроме побега, никакого другого преступления не сделали, с тем, чтобы по выходе в Россию, обращены были на прежния жительства. в) На основании циркулярнаго указа Святейшаго Синода от 19 Марта 1836 г. Афонские постриженники не признаются в принадлежащих им званиях и сане и подлежат возвращению в первоначальное до пострижения в монашество состояние и водворению по местам приписки. Те же из Афонских постриженников, которые выразили бы желание остаться в полученных ими на Афоне монашестве и сане и представили бы надлежащия грамоты, могут приниматься в монастыри в качестве послушников и подвергаться трех-годичному испытанию в их нравственности и общем образе монашеской жизни. По истечении срока Епархиальное Начальство представляет о таковых Святейшему Синоду с мнением, могут ли они быть допущены к прохождению служения в монашестве и сане. О тех возвращающихся в отечество, которые до отлучки за-границу были в монашестве, надлежит по собрании надлежащих справок представлять Святейшему Синоду, кому какое должно быть назначение. г) Циркулярным указом Святейшаго Синода от 27 Марта 1895 г. за № 4 объявлено по духовному ведомству, что Святейший Синод положил не дозволять впредь приезжающим из-за-границы сборщикам иметь при себе святыя мощи, иконы, кресты и другия святыни. Д) Никто из непринадлежащих к священству не должен носить священнических одежд и длинных волос. Все, слагающие священный сан, обязываются в том подпискою и е) Святейший Синод, разсуждая о возвращающихся на пароходе «Херсон», Афонцах-имяславцах, признал соответственным возвратить их в первобытное состояние, поручив Херсонскому Епархиальному Начальству иметь попечение о тех из возвратившихся, которые, до отбытия на Афон, получили постриг в России или были признаны в монашестве и священном сане Российскою Церковию.

По бывших суждениях Совещание постановило:

1) Главарей-зачинщиков происшедшей на Афоне смуты без промедления свезти на берег и водворить: – троих – Иринея Цурикова, Климента Янкова и Парфения Давымука, как изобличаемых в преступных деяниях (Янков изобличается в убийстве, Давымук – в революционной пропаганде среди войск во время войны с Японией) – в тюрьму и б) 31 человека – в арестантскую при Бульварном полицейском участке.

2) Пять человек, признанных в своем звании и сане Русскою Церковию, в том числе архимандрита Давида, с 1888 г. по 1898 г. заведующаго Андреевским Петербургским подворьем, передать в Андреевское Одесское подворье.

3) Всем остальным Афонцам, прибывшим на «Херсоне» произвести опрос по особым листам, заключающиеся в коих вопросные пункты дают возможность получить о каждом отдельном лице полноту нужных сведений. Одновременно произвести таможенный осмотр их багажа, отобрав у них литературу.

4) По опросе Афонцев свозить их на берег в свободный пакгауз, для личнаго осмотра их и их багажа, при чем отобрать у них облачения, богослужебныя книги и т. п. Здесь же предлагать им переодеваться в мирское платье и стричь волосы.

5) По снабжении Афонцев проходными свидетельствами направлять их, под наблюдением особых лиц, на вокзалы и пароходныя пристани для следования на места их первоначальнаго жительства.

Во исполнение сказанных постановлений Совещания, из прибывших на «Херсоне» афонских иноков, были свезены на берег: в субботу вечером – пять лиц для водворения в Андреевское подворье и три лица – для водворения в тюрьму и в воскресенье – 14 Июля 31 лицо для заключения в арестантскую при Бульварном участке и 22 лица для следования по проходным свидетельствам на родину.

14 того же Июля, в 12 часов дня состоялось второе Совещание по обсуждению плана распределения и устройства прибывших на «Херсон» иноков. На Совещании выяснилось, что а) вышепомянутый пакгауз не представляет удобств для осмотра и переодевания афонцев; б) последние решительно отказываются дать подписку о неношении монашеских одеяний и длинных волос, считая сие противным данным обещаниям и в) при многих из них оказались значительныя деньги, выражающияся в тысячах рублей. По заявлению монахов, подтвержденному Титулярным Советником Щербиною, эти деньги являются вкладами монахов в обители, возвращенными монастырями собственникам, за их выбытием на родину. Мною был поставлен вопрос о праве монастырей выдавать такие деньги, о необходимости проверки факта выдачи и количества выданных денег. Невольно возникло сомнение о происхождении этих денег и возможных целях их направления (приобретение земли, устройство общин и т. п.) Был заявлен случай предложения одним из монахов, во время следования в Одессу, 5000 рублей офицеру за предоставление возможности схода на берег. На совещании поставлен был также вопрос и о том, не найдется ли среди прибывших иноков лиц, уклонившихся от воинской повинности.

Совещание постановило: 1) отменив постановление о свозе монахов в пакгауз, направлять их в Бульварный участок. 2) буде между монахами окажутся уклонившиеся от исполнения воинской повинности, передавать их в распоряжение воинскаго начальства и 3) оказавшиеся у афонцев деньги, впредь до

выяснения вопроса об оных, зачислять с выдачею соответствующих росписок в депозит Одесскаго Градоначальства, оставляя на руках лишь суммы, потребныя на путевые расходы.

15 Июля прибыл из Константинополя в Одессу Член Святейшаго Синода Архиепископ Никон. В этот же день, в присутствии Высокопреосвященнейших Архиепископов Назария и Никона, в Одесском Архиерейском Доме состоялось третье совещание. Одобрив все *принятыя* уже в отношении прибывших на пароходе «Херсон» афонцев меры Совещание, по обмене мнений, приняло следующия новыя постановления:

«Отобранныя у афонцев монашеския платья, церковныя облачения, богослужебныя книги передавать под росписку в Афонския подворья Пантелеймоновское и Андреевское; всему означенному имуществу составить точный реестр, для представления онаго в Святейший Синод на предмет зависящих распоряжений.» (п. 1).

«Всю имеющуюся в багаже афонцев литературу направлять в распоряжение Херсонскаго Епархиальнаго Начальства, для разбора коей образовать особую Комиссию из сведущих лиц, с донесением о последующем Святейшему Синоду.» (п. 2).

«Предъявить к афонцам принудительное требование о снятии волос. Так как выполнение этого требования может вызвать нарекания и кривотолки, то предварительно сего поручить действительному статскому советнику Яцкевичу испросить по сему предмету шифрованною депешею указаний Г. Обер-Прокурора Святейшаго Синода.» (п. 4).

«О всех выдворяемых из Одессы афонцах в целях надзора за ними поставить в известность начальников губерний и Епархиальных Преосвященных.» (п. 5).

«Относительно заключенных под стражу 31 лица, по получении известия от Вселенской патриархии о лишении их сана, возбудить переписку в порядке положения об усиленной охране на предмет выяснения их вреднаго направления.» (п. 6).

«Опросные листы о водворенных в Андреевском Афонском подворье 5 лицах, признанных в своем звании и сане русскою Церковью, сообщить Херсонскому Епархиальному Начальству для дальнейшаго направления вопроса о названных лицах на уважение Святейшаго Синода.» (п. 7).

Остановив за сим вновь внимание на вопросе об оказавшихся у афонцев значительных суммах, Совещание постановило:

«Имеющияся при афонцах значительныя денежныя суммы отбирать и зачислять в депозиты Одесскаго Градоначальства, оставляя на их руках для путевых расходов не более 50 рублей на каждаго. В удержанных суммах выдавать афонцам особыя росписки. По выяснении за сим чрез посредство наших заграничных установлений происхождения этих сумм и их принадлежности, (выполнить каковой труд просить Титулярнаго Советника Щербину), если не встретится никаких законных препятствий, препровождать их к гражданскому начальству, по месту водворения афонцев, для выдачи собственникам.»[1]

---

[1] По действующим у нас об имуществе монахов законам, имеющим основание в канонах церковных «поступающий в монашество отрекается от имущества своего единажды на всегда» (Т. IX Зак. О Сост. Ст. 418).

Подлинный журнал Совещания от 15 Июля, копии с коего переданы Его Высокопреосвященству Архиепископу Херсонскому Назарию, Одесскому Градоначальнику и Титулярному Советнику Щербине, при сем прилагается.

По поводу изъясненных постановлений сделаны следующия распоряжения:

1) Высокопреосвященным Архиепископом Назарием предписанием от 16 Июля за № 6073 поручено Члену Херсонской Духовной Консистории протоиерею Антонию Тимофееву и Секретарю Надворному Советнику Николаю Чистякову произвести опрос водворенных в Одесском подворье Афонскаго Андреевскаго скита пяти иноков и допросить их, где они получили пострижение, и в каких епархиях и монастырях проходили свое служение, и остаются ли они по прежнему в своем заблуждении. 17 Июля означенныя лица посетили Андреевское подворье для собеседования с афонцами. Выяснилось, что все они получили пострижение на Афоне, проходили в России послушание, по отношении к заблуждению трое из них являются упорными приверженцами ереси, двое же проявляют заметное колебание. Копия донесения протоиерея Тимофеева и Надворнаго Советника Чистякова при сем прилагается. На основании изъясненных в оном сведений Высокопреосвященный Архиепископ Назарий имеет войти в Святейший Синод с срочным представлением.

Одновременно с распоряжением об опросе 5 афонских иноков Архиепископом Херсонским предписано священнику Петровскому принять на себя труд разсмотрения имеющейся в багаже афонцев литературы. В этом труде выразил желание участвовать Коллежский Советник С. В. Троицкий. За отбытием его ныне из Одессы, в помощь священнику Петровскому, имеет быть назначено другое лицо.

2) Мною 15 Июля была послана на имя Его Высокопревосходительства Г. Обер-Прокурора Святейшаго Синода следующая шифрованная телеграмма: «Совещание признало необходимым принудительно снять волосы с прибывших на «Херсоне» афонцев. Монашеския одеяния снимаются, Владыки с предложением согласны. Прошу указаний». На эту телеграмму Его Высокопревосходительству благоугодно было в 17 день Июля ответить: «Предположения, изложенныя в телеграмме, одобряются Святейшим Синодом».

Между тем Товарищ Министра Внутренних Дел Свиты ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА Генерал-Майор Джунковский, телеграммою на имя Одесскаго Градоначальника, уведомил, что Министерство Внутренних Дел затрудняется изъявить свое согласие на снятие у афонских монахов волос мерами полиции.

В виду изложеннаго Одесская полиция, принудив всех афонцев, выдворяемых из Одессы по проходным свидетельствам, снять монашеския одеяния и переодеться в мирское платье, не нашло возможным принудить их остричься. На все, связанныя с переодеванием монахов и отправкою на родину, расходы Министерство Внутренних Дел отпустило в распоряжение Одесскаго Градоначальника 3000 руб. Монахам, которые не желали сами приобретать по своим вкусам платье, или не имели на то средств, выдавались холщевые брюки и рубаха, пояс и фуражка.

3) Титулярным Советником Щербиною отправлена в Константинопольское Посольство телеграмма о сообщении имен выдворенных с Афона монахов, коим выданы из монастырей вклады, и размеров этих вкладов.

Между тем на пароходе «Херсон» шла спешная работа по опросу и свозу на берег иноков: в понедельник 15 Июля было свезено – 44 лица для направления по проходным свидетельствам и 1 больной в городскую больницу, во вторник 16 Июля – 68 лиц, выдворяемых на родину и 2 лица, признанных в монашестве Русскою Церковию, в Андреевское подворье, в среду 17 Июля – 82 лица выдворяемых и 3 под арест и в четверг 18 Июля – 160 выдворяемых.

18 Июля в четверг от имени братии Андреевскаго скита на Афоне, находящейся на пароходе «Херсон», было подано на имя Одесскаго Градоначальника следующее прошение:

«Его Превосходительству
Господину Одесскому Градоначальнику

Братии Св. Андреевскаго
общежительнаго скита на
Афоне, находящейся на
пароходе Добр. Фл. «Херсон».

прошение.

Покорнейше просим распоряжения Вашего Превосходительства приказать настоятелю Одесскаго Андреевскаго подворья иеромонаху Питириму выдать внесенные в обитель наши денежные вклады, на которые имеются у каждаго из нас нижеподписавшихся росписки с печатью скита, с подписью обительских должностных лиц и в присутствии Господина Секретаря ИМПЕРАТОРСКАГО Посольства в Константинополе Серафимова, который и заявил нам, что получим их по приезде в гор. Одессу. Теперь же в сем нам отказывают, а потому и просим Вас, Ваше Превосходительство, чтобы не высылали нас из гор. Одессы прежде получения денег.

Суммы имеющих получить вклады:

Монаха	Игнатия	2400 р.
Схимонаха	Илии Башлыков	1800 р.
Монаха	Власия Ракитина 1100 р. и 2 б. II Займа.	
»	Григория Легостаева	1000 р.
»	Никанора (в мире Никиты) Сорокина	800 р.
»	Кириака Шапилова	617 р.
Схимонаха	Пимена Квакова	500 р.
Монаха	Зиновия	370 р.
»	Калиопия Хомякова	300 р.
»	Юлиана Гогина	250 р.
Монаха	Иерофея Романова	200 р.
»	Сисоя Румянцева	200 р.
»	Иосифа Анискина	80 р.

»	Тихона Сысолятина	42 р.
»	Гервасия	45 р.
»	Илии Таганова	45 р.
»	Викторина Владимирскаго	40 р.
		Итого 9789 р.

монаха Иакова Шараева 140 – 9929 р.»

следуют подписи.

«18 Июля 1913 г.»

Титулярным Советником Щербиною это требование братии было признано правильным и подлежащим незамедлительному удовлетворению со стороны подворья. Я, с своей стороны, заявил как настоятелю Одесскаго Андреевскаго подворья иеромонаху Питириму, так и Одесскому Градоначальнику, что это требование монахов подлежит обсуждению Херсонскаго Епархиальнаго Начальства и представлению на уважение Святейшаго Синода. С моим мнением согласились Высокопреосвященнейший Архиепископ Назарий и в должности Шталмейстера Сосновский, имеющий представить этот вопрос Обер-Прокурору Святейшаго Синода.

19 Июля я был последний раз на пароходе «Херсон». Здесь, в присутствии Начальника Жандармскаго Управления полковника Заварзина, его помощников и Титулярнаго Советника Щербины, оказалось возможным подвести итоги по устройству и распределению прибывших в Одессу афонских иноков.

Всего прибыло на пароходе 621 человек, из них:

1, арестовано 40 человек. Как уже было сказано выше, 13 Июля было заключено в тюрьму три лица и 14 Июля было заключено в арестантскую при Бульварном участке 31 лицо. В последующие дни по распоряжению жандармских властей были задержаны в Одессе следующия лица:

а) Котленко, Максим – при опросах монахов, прибывших на пароходе «Херсон» из Афона в Одесский порт 19 сего Июля, отказался отвечать на предлагаемые ему вопросы, что лишило возможности принять меры к проверке его самоличности. Паспорта у него не оказалось.

б) Никитин, Григорий – 17 сего Июля, когда прибывший из Петербурга со специальными поручениями магистр Богословия Г. Троицкий, находясь на пароходе «Херсон», беседовал с прибывшими на этом судне монахами, подошел к упомянутому должностному лицу и начал грубо кричать, что он, Троицкий, одурманивает монахов, которые его слушают, а затем начал отталкивать стоящих подле г. Троицкаго собеседников, когда же последний спросил фамилию, то Никитин отказался себя назвать.

в) Петров, Петр – его личность удостоверил настоятель Андреевскаго подворья в Одессе иеромонах Питирим, который заявил что, по имеющимся у него данным, названный Петров состоял во главе бунтовавших в Андреевском ските на Афоне монахов.

г) Белых, Петр – по заявлению того же иеромонаха Питирима, основанном на полученных им сведениях, также принимал активное участие в безпорядках, имевших место в Афонском монастыре.

г) Ганек, Георгий Австрийско-подданный,

д) Николаев, Петр – Турецко-подданный,

паспортов не имеют, проехали на пароходе «Херсон» в Россию так, что находившиеся на этом судне чины администрации, сопровождавшие высылаемых монахов, не знали, что они иностранно-подданные. При этом необходимо иметь в виду, что когда «Херсон» находился вне пределов Империи, монахам не русскаго подданства было предложено сойти на берег.

2, Водворены на Андреевском подворье восемь человек, признанных в сущем сане и монашестве Русскою Церковью. Пять из них перевезены на берег еще 13 Июля, к ним были добавлены еще три лица.

3, Направлены по проходным свидетельствам для водворения на родину по местам приписки 555 человек, и

4, К субботе оставалось на пароходе, для установления личности 66 человек, из них у 50 не оказалось паспортов, 16 же человек представляются крайне сомнительными. Относительно этих 66 лиц делаются срочныя телеграфныя сношения для установления личности. Пока же предполагается, для освобождения парохода «Херсон», отправить всех безпаспортных и сомнительных в арестантскую при Одесском Алексеевском участке.

Именной список монахам, прибывшим в Одесский порт на пароходе «Херсон», при сем прилагается.

Представляя о вышеизложенном на благоусмотрение Вашего Превосходительства, долгом почитаю доложить, что с своей стороны, согласно с мнением всех лиц, принимавших участие в деле распределения и устройства прибывших в Одессу афонских иноков, полагал бы, ради охранения православной русской паствы от заражения суемудрым лжеучением изгнанных из Афона «имяславцев» и чести русскаго имени на Афоне, принятие нижеследующих мер:

1, Иметь суждение о заключенных в Одессе главарях Афонской смуты, для привлечения их к возможной ответственности за их деяния.

2, Именной список прибывших с Афона «имяславцев» напечатать в потребном количестве экземпляров, для разсылки Епархиальным Преосвященным, а чрез них настоятелям мужских монастырей и приходов. Большинство прибывших на пароходе «Херсон» афонцев «имяславцев» настроены враждебно и фанатически. Мне довелось беседовать с благонадежнейшими из них. Крепко стоят за свое упование. Слово увещения не действенно для них. Всякий стоит за всех все за одного. Чувствуется крепкая связь дисциплина. Идет призыв к единению на Новом Афоне. По рукам Афонцев ходило воззвание о сем известнаго Иринея Цурикова. Возможно скопление имяславцев и по другим местам. Их фанатическая проповедь, при отсутствии надлежащаго наблюдения, а главное убежденнаго, идущаго к сердцу простеца, пастырскаго слова на местах, может зажечь и в Православной темной, русской пастве пламя еретическаго воодушевления и ревности, потушить которое будет трудно.

3, Составить для объявления, как в Правительственных, так и в частных органах печати статью с объективным изложением обстоятельств высылки с Афона и устройства дальнейшей участи прибывших на пароходе «Херсон» иноков. Такое разъяснение, снимая в глазах простого народа с афонских

изгнанников мантию страстотерпцев – мучеников, сняло бы и с Церковной Власти и с Правительства те нарекания, которыя навязываются им враждебною печатью.

4. Принять возможныя меры к тому, чтобы безпаспортныя лица и преступники не могли укрываться под сенью Св. Афонской Горы.

В заключение нравственным долгом побуждаюсь доложить Вашему Превосходительству, что быстрое и отвечающее изложенным в определении Святейшаго Синода от 6–9 Июля сего года за № 5976 предначертаниям Святейшаго Синода, завершение дела об афонских иноках во многом обязано трудам и энергии действовавших в полном согласии с Епархиальною властию следующих лиц: Одесскаго Градоначальника, в должности Шталмейстера И. В. Сосновскаго, Начальника Жандармскаго Управления гор. Одессы полковника П. П. Заварзина, его помощников подполковников С. Ф. Севериновскаго и С. А. Филевскаго и Одесскаго Полициймейстера полковника С. В. Барона Фон-Дер-Ховена. Большия услуги оказали делу Управляющий Одесским Отделом Добровольнаго Флота Князь Маврокордато и командир парохода «Херсон».

Директор Канцелярии Обер-Прокурора В. Яцкевич

25 Июля 1913 г.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. I. Л. 503 – 512 об.

124

Список имяславцев, подлежавших задержанию в Одессе

СПИСОК
лиц подлежащих задержанию в городе Одессе до дальнейших распоряжений.

1) МРИКОВ он-же ЯНКОВ, Климент Иванов.
2) ДАВЫМУК – БУРБАКОВ, Парфений Кирилов.
3) ЦУРИКОВ, Ирадион Федорович.
4) РОЩИН, Иван Александров.
5) ЕРШОВ, Федор Артемьев.
6) САЛЬНИКОВ, Семен Алексеев.
7) БЕЛОКОНЬ, Косьма Андреевич.
8) ТРОЯНОВ, Василий Андреев.
9) НЕСКОБЛИНОВ, Дмитрий Григорьев.
10) ШИПТЕКИТА, Прокофий Иванович.
11) БАС, Каленик Герасимов.
12) САДЧИКОВ, Тимофей Иванов.
13) НАРЫШКИН, Григорий Федоров.
14) НЕДАШКОВСКИЙ, Василий Исидоров.
15) АГОШКОВ, Василий Лаврентьев.
16) АЛЕНТЬЕВ, Даниил Елисеев.

17) ГОЛУБОВ, Иосиф Яковлев.
18) ЕРШОВ, Сила Гаврилов.
19) КИЧИГИН, Степан Дмитриев.
20) ГУМАНЮК-ГУМИНСКИЙ, Семен Епифанов.
21) БЕЛОУСОВ, Митрофан Владимиров.
22) ЗЕНИН он-же ПАХОМОВ, Михаил Яковлев.
23) ШУМСКИХ, Ананий Михайлов.
24) КОКОВИХИН, Яков Гурьев.
25) КУРАМИН, Никандр Сергеев.
26) МАСЛОВ, Дмитрий Петров.
27) МИТЮРИН, Иван Федоров.
28) ПЛАКСЮК, Архип Сергеев.
29) БЕЛОКОНЬ, Михаил Андреев.
30) БЕЛОКОНЬ, Иван Андреев.
31) БУРТНЫЙ (ПЕТЕЛЬКА), Дмитрий Иосифов.
32) ОВСЯННИКОВ, Иван Николаев.
33) НАЗАРОВ, Илларион Фомов.
34) КУЗНЕЦОВ, Федор Агафонов.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. I. Л. 513 – 513 об.

125

Предложение исполняющего обязанности обер-прокурора Святейшего Синода П. С. Даманского Святейшему Синоду от 26 июля 1913 года

СВЯТЕЙШИЙ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩИЙ СИНОД
№ 09783 26.ИЮЛ.1913 г.
КАНЦЕЛЯРИЯ

ВЕДОМСТВО ПРАВОСЛАВНАГО ИСПОВЕДАНИЯ.
КАНЦЕЛЯРИЯ ОБЕР-ПРОКУРОРА СВЯТЕЙШАГО СИНОДА.
Отделение I.
Стол
«25» Июля 1913 г.
№ 7973
С.-Петербург.

Святейшему Правительствующему Синоду

предложение.

Ордером Г. Обер-Прокурора Святейшаго Синода от 11-го текущаго Июля за № 7381, для установления с подлежащими властями необходимых распоряжений по устройству и распределению возвратившихся в Россию на пароходе «Херсон» русских Афонских монахов, был командирован в г. Одессу Директор Канцелярии Обер-Прокурора Святейшаго Синода.

Представленный Действительным Статским Советником Яцкевичем рапорт об исполнении возложеннаго на него поручения, вместе с следующими к рапорту приложениями, имею честь предложить Святейшему Синоду.

Исп. об. Обер-Прокурора *П. Даманский*

За Вице-Директора *Н. Шарапов*

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. I. Л. 502

126

Рапорт митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Владимира Святейшему Синоду от 29 июля 1913 года

СВЯТЕЙШИЙ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩИЙ СИНОД
№ 09900 29. ИЮЛ. 1913
КАНЦЕЛЯРИЯ

СВЯТЕЙШЕМУ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩЕМУ СИНОДУ,

Синодальнаго Члена Владимира,
Митрополита С. Петербургскаго
и Ладожскаго,

рапорт.

От Высокопреосвященнаго Назария, Архиепископа Херсонскаго, при его секретном письме за № 6302, прислано ко мне представленное ему настоятелем Андреевскаго подворья в Одессе, полученное последним, адресованное на имя афонскаго архимандрита Давида, проживающаго на сказанном подворье, письмо Антония Булатовича, в котором сообщается, что будто-бы Преосвященный Гермоген с церковной кафедры оправдывает афонскую ересь «имеславцев», посылает им поклон и пастырское благословение и порицает административныя распоряжения, предпринятыя с целию прекращения возникшей ереси.

Настоящее письмо Высокопреосвященнаго Назария с означенным приложением считаю долгом представить при сем на благоусмотрение Святейшаго Правительствующаго Синода.

Вашего Святейшества
покорный послушник
Владимир Митрополит
С. Петербургский

№ 7264
28 июля 1913 г.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. I. Л. 497

127

Определение Святейшего Синода № 6731 от 29 июля 1913 года

Копия.

№ 6731 1913 года Июля «29» дня.

По Указу ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА, Святейший Правительствующий Синод слушали: представленное Преосвященным Митрополитом С.-Петербургским, при рапорте от 28 Июля 1913 года за № 7264, секретное письмо на его, Преосвященнаго Митрополита, имя Преосвященнаго Херсонскаго, от ... Июля 1913 года за № 6302, с приложением переданнаго Преосвященному Назарию настоятелем Афонскаго Андреевскаго подворья в г. Одессе письма афонскаго иеро*схи*монаха Антония (Булатовича) от 21 Июля, адресованнаго на имя проживающаго в названном подворье афонскаго архимандрита Давида, в котором сообщается, будто бы пр*ебы*вающий на покое в Жировицком монастыре, Гродненской епархии, Преосвященный Гермоген, бывший Саратовский, с церковной кафедры оправдывает афонскую ересь «имеславцев», посылает им поклон и пастырское благословение и порицает административныя распоряжения, предпринятыя с целию прекращения возникшей ереси.

ПРИКАЗАЛИ: Выслушав вышеозначенныя, представленныя Преосвященным Митрополитом Владимиром, письма Преосвященнаго Назария и *афонскаго* иеро*схи*монаха Антония (Булатовича), Святейший Синод определяет: с препровождением копии письма иеросхимона*ха* Антония, предписать Преосвященному Гродненскому истребовать от Преосвященнаго Гермогена объяснение по содержанию сего письма; о чем, для объявления Преосвященному Гермогену к исполнению, и иметь Преосвященному Гермогену указ, уведомив таковым же Преосвященнаго Митрополита С. Петербургскаго.

Подлинное определение, подписанное о.о. Членами Св. Синода к исполнению пропущено 29 июля ... Указа Пр-му М. С. П за № 11877

Пр-му Гродненскому за № 11878.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. I. Л. 501

128

Письмо игумена Свято-Пантелеимонова монастыря архимандрита Мисаила Государю Императору Николаю Александровичу от 29 июля 1913 года

Ваше Императорское Величество
Самодержавный, Благочестивейший

Государь наш!

Обитель Страстотерпца Христова и Целителя Пантелеимона, в день памяти своего небеснаго покровителя, 27 июля, единодушно со всеми русскими насельниками Св. Горы Афонской вознесла смиренныя свои молитвы пред Престолом Всевышняго о драгоценнейшем ***Твоем*** *здравии и благоденствии, осмеливается повергнуть к* ***Твоим*** *стопам, наш Державный Земной Покровитель, свои верноподданническия чувства и признательную благодарность. Великое*

горе постигло обитель нашу. За грехи наши и отцов наших Господь посетил нас не жезлом милости, но жезлом гнева, попустив многим чадам обители не только заблудиться от Св. Православной веры и Церкви, но и впасть в крайнее ожесточение и противление властям церковным и гражданским. Конечная гибель грозила обители нашей. Но заступлением Царицы Небесной и молитвами Угодника Своего, Великомученика Пантелеимона, Господь преложил гнев Свой на милость: по ***Твоей*** *державной воле,* ***Государь****, верные слуги* ***Твои*** *оказали нам великую помощь. Теперь обитель спасена: в ней снова водворился мир, тишина и обычная иноческая жизнь на почве поста и молитвы.*

Прими же от нас, ***Великий Государь****, земной поклон и сугубую благодарность. Вместе с Божиим гневом да не постигнет нас и* ***Твой*** *Царский гнев за тех, которые, хотя и вышли от нас, но не наши были, коих в простоте своей мы не знали и не знаем. Знаем мы только то, что недостойны теперь стали* ***Твоего*** *высокаго покровительства и защиты; но – милостивый и кроткий наш* ***Царь-Батюшка!*** *Не наложи опалы* ***Своей*** *на обитель нашу, не остави нас, худых и убогих, беззащитными и сирыми, – наипаче же теперь, в тяжелую и критическую годину переустройства внешняго государственно-правового быта Св. Горы Афонской.*

Мы же, памятуя ***Твои*** *великия милости к нам, будем сугубо молить Бога о драгоценном* ***Твоем*** *здравии и благоденствии ко благу Св. Православной Церкви Христовой и дорогого Отечества нашего.*

Вашего Императорскаго Величества
верноподданные сыны и смиренные к Богу молитвенники:
Игумен Русскаго на Афоне Пантелеимонова монастыря
Архимандрит Мисаил со всею о Христе братиею

29 июля 1913 года
Св. Гора Афон.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. IV. Л. 146–147.

129

Рапорт архиепископа Гродненского и Брестского Михаила Святейшему Синоду от 9 августа 1913 года

[печать:]
СВЯТЕЙШИЙ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩИЙ СИНОД
№ 10415 10. АВГ. 1913 г.
КАНЦЕЛЯРИЯ

СВЯТЕЙШЕМУ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩЕМУ СИНОДУ

Михаила, Архиепископа Гродненскаго и Брестскаго.

РАПОРТ.

Указом Святейшаго Синода от 29 июля сего года за № 11878 предписано мне истребовать объяснение от пребывающаго на покое в Жировицком монастыре Епископа Гермогена по содержанию письма иеросхимонаха

Антония Булатовича о том, что Епископ Гермоген с церковной кафедры оправдывает афонскую ересь «имеславцев» и порицает административныя распоряжения, предпринятыя с целью прекращения возникшей ереси.

Во исполнение этого указа мною затребовано 2-го сего августа от Преосвященнаго Гермогена письменное объяснение, каковое доселе однако не получено.

Одновременно с сим, в целях подробнаго обследования вопроса об отношениях Пресвященнаго Гермогена к «имеславцам», мною предложено было Преосвященному Владимиру, Викарию вверенной мне епархии, лично посетить Жировицкий монастырь, побеседовать с Преосвященным Гермогеном и со старшей монастырской братией.

Епископ Гермоген заявил Пресвященному Владимиру, что относительно ереси «имеславцев» он имеет свое особое мнение, которое непосредственно сообщит Святейшему Синоду. На предложение же Преосвященнаго Владимира дать, согласно приведеннаго указа Святейшаго Синода, отзыв на мое имя, Преосвященный Гермоген ответил, что пришлет ко мне копию отзыва.

Засим, из беседы с Епископом Гермогеном и заявлений старшей братии монастыря выяснилось, что с церковной кафедры Преосвященный Гермоген об «имеславцах» никаких речей и бесед не произносил. Старшая братия заявила только, что месяца три назад Преосвященный Гермоген в церковной проповеди говорил о том, что Русская Православная Церковь находится–де в плену, что правит ею светское лицо – немец, и что этому лицу подчиняются все русские православные епископы.

Преосвященным Владимиром обнаружено также, что в Жировицком монастыре и в последние дни действительно проживало пять высланных с Афона монахов–«имеславцев», но к приезду в монастырь Преосвященнаго Владимира четверо из них ушли, один остался, но и этого Преосвященным Владимиром приказано было удалить.

В виду вышеизложеннаго, я письменно предложил Преосвященному Гермогену воздержаться от произнесения бесед, поучений и речей, как с церковной кафедры, так и при внебогослужебных собраниях богомольцев, оставляя за ним право совершать церковныя богослужения.

О сем поставляю долгом почтительнейше представить на благовнимание Святейшаго Синода.

Подлинное донесение Преосвященнаго Владимира, Епископа Белостокскаго, с приложениями, при сем имею честь препроводить на благоусмотрение Святейшаго Синода. Упомянутаго в сем донесении иеродиакона Иосифа я предписал монастырскому начальству немедленно удалить из обители в Тамбовскую епархию и одновременно с сим посылаю извещение о нем Высокопреосвященному Кириллу.

ВАШЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА

нижайший послушник

Михаил, Архиепископ Гродненский и Брестский.

№ 2533

«9» августа 1913 г.

г. Гродна.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. IV. Л. 30-30 об.

130

Рапорт епископа Белостокского Владимира архиепископу Гродненскому и Брестскому Михаилу от 9 августа 1913 года

ЕГО ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕНСТВУ,
Высокопреосвященнейшему МИХАИЛУ,
Архиепископу Гродненскому и Брестскому.

Викария Гродненской епархии, Владимира,
Епископа Белостокскаго,

рапорт.

Во исполнение поручения ВАШЕГО ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕНСТВА 3 сего августа я посетил Жировицкий монастырь и пребывающаго там на покое Преосвященнаго Епископа Гермогена.

Из бесед с вр. и. д. Настоятеля монастыря о. Казначеем иеромонахом Самуилом и некоторыми из братии выяснилось следующее.

Недели две назад в Жировицкий монастырь начали прибывать выселенные с Афона монахи–«имеславцы», сначала один, после два, а затем еще два. Из них именующие себя – один схимонах и 4 мантийных монаха. Один из последних – из Одесскаго Пантелеймоновскаго подворья, на Афоне не был, но, узнав о выселении с Афона «имеславцев», в виде протеста оставил Одессу и прибыл в Жировицы, где и оставался до моего туда приезда. Прочие 4 отбыли из Жировиц – два 1 августа, а два 2 августа, причем говорили, что скоро опять приедут. Один из них передавал, что у него при выселении с Афона пробита голова. Все они держатся убеждений «имеславцев», а монах Одесскаго подворья является их ярым защитником и распространителем брошюр с их убеждениями. Мною сделано чрез о. Самуила распоряжение о немедленном удалении из обители сказаннаго афонца Одесскаго Пантелеймоновскаго подворья. Имена всех этих «имеславцев» Жировицкой братии не известны.

Означенные монахи прибыли в Жировицы не ради самой обители, а к Преосвященному Епископу Гермогену, у котораго они желают найти моральную и материальную поддержку, и, по видимому, таковую находят. Почти все время они пребывали в покоях Епископа Гермогена, у него же и питались. Однако это близкое и постоянное общение с Епископом Гермогеном не повлияло на их еретическия убеждения, от коих они не отказались и даже, повидимому, не поколебались в них. Не отказались, как выше сказано, и от пропаганды таковых убеждений если не словом, открыто, то путем распространения «имеславческих» брошюр. Большим помощником им в этом деле является иеродиакон Иосиф, проживающий на положении келейника у Епископа Гермогена и исполняющий при нем обязанности иподиакона. Означенный Иосиф прибыл в Жировицы месяца полтора назад из Тамбовской епархии и просился в число братии монастыря, но, Архимандрит Аркадий, знавший, как передают, иеродиакона Иосифа раньше, в принятии в обитель ему отказал. Когда о. Архимандрит Аркадий уехал в отпуск в начале

июня, иеродиакона Иосифа принял к себе Епископ Гермоген и предлагал вр. и. д. настоятеля Казначею Иеромонаху Самуилу принять сего иеродиакона в число братии но о. Самуил тоже на это не согласился, сказав, что без разрешения АРХИПАСТЫРЯ и указа Консистории, принять не может. На мой вопрос о. Иосифу, на каком основании он проживает в Жировицком монастыре, он ответил, что имеет трехмесячный отпуск, уже истекающий, и надеется получить еще пятимесячный отпуск, о чем возбуждено им соответствующее ходатайство. Означенный иеродиакон Иосиф распространял, между прочим, брошюру схимонаха Алексия «имеславца» и давал, вместе с тем, для чтения и брошюру против «имеславцев» Архиепископа Никона, но последнюю он по своему злобно критиковал, а мысли первой признавал правильными, достойными восприятия. Во время пребывания в Жировицах «имеславцы» – афонцы не исповедывались и не Приобщались, но церковныя богослужения посещали. В беседы с братией и словопрения не входили, так как братия к ним не благоволит, находя неуместным их пребывание у Епископа Гермогена. Некоторые из афонцев по пути в Жировицы прибыли в г. Слоним в духовном одеянии, но, по требованию уезднаго Исправника, таковое переменили на мирское.

Об отношении Епископа Гермогена к «имеславцам» знает и братия обители, так как замечает их. Сами «имеславцы» передавали братии, что Владыка Гермоген жалеет их и говорит, утешая их: «не унывайте» (иеродиакон Моисей). Монах монастыря Власий слышал от афонцев, что Владыка Гермоген их поддерживает – «за них». А вышепоименованный иеродиакон Иосиф – келейник Епископа Гермогена, передавал, что он слышал, как Епископ Гермоген говорил афонцам, что если бы он был самостоятельным Архиереем, то их взял бы к себе в епархию.

Пока открыто в поучениях Епископ Гермоген еще не высказывал своего взгляда на «имеславцев», так как на эту тему проповедей не говорил.

Лично я трижды в течении дня посетил Преосвященнаго Гермогена и беседовал с ним по поводу печальных афонских событий, причем указал ему на появившияся газетныя сообщения об его сочувствии «имеславцам» и его переписке с Антонием Булатовичем, который ссылается на Епископа Гермогена, как на иерарха, сочувствующаго и примыкающаго к их движению, и сообщил об имеющемся особом указе Святейшаго Синода на имя АРХИПАСТЫРЯ с требованием объяснений от Епископа Гермогена по сему вопросу. При этом я сообщил Епископу Гермогену о тех мерах нравственнаго духовнаго на них воздействия, какия ВАШЕ ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕНСТВО считаете должным применять к ним, братски советовал Епископу Гермогену согласоваться в действиях с ЕПАРХИАЛЬНЫМ АРХИПАСТЫРЕМ, коему и направлять «имеславцев», а также не Приобщать их Св. Таин Христовых. На это последнее Преосвященный Гермоген заявил: «я, как канонист, из послушания Епархиальному Преосвященному не выходил и выходить не намерен и волю его исполню», но при этом добавил, что «на все совершившееся на Св. горе Афонской он имеет свой особый взгляд, свое особое мнение, которое и изложит вскоре в особом докладе Святейшему Синоду», копию какового имеет препроводить и ВАШЕМУ ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕНСТВУ. Вскоре по моем уходе, Преосвященный Гермоген прислал мне прилагаемое при сем письмо,

в котором подтверждает сказанное мне, а также объясняет свои отношения к Антонию Булатовичу.

Докладывая о сем ВАШЕМУ ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕНСТВУ, имею честь при сем представить: а) письмо Преосвященнаго Гермогена, б) два письменных заявления вр. и. д. настоятеля Жировицкаго мон. Иеромонаха Самуила и в) брошюру схимонаха Алексия.

Вашего Высокопреосвященства, Милостивейшаго Архипастыря, покорнейший послушник Владимир, Епископ Белостокский.

№ *1592*
августа *9*, 1913 г.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. IV. Л. 31–32.

131

Рапорт архиепископа Гродненского и Брестского Михаила Святейшему Синоду от 4 сентября 1913 года

В СВЯТЕЙШИЙ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩИЙ СИНОД.

Михаила, Архиепископа Гродненскаго
и Брестскаго,

рапорт.

Во исполнение указа Святейшаго Синода от 17-го августа сего года за № 12847, мною вторично предложено было письмом от 20-го того-же августа за № 2623 Преосвященному Епископу ГЕРМОГЕНУ безотлагательно и никак не позже 1-го сентября сего года представить затребованное указом Святейшаго Синода от 29-го июля сего года за № 11878 объяснение по содержанию письма иеросхимонаха Антония Булатовича. Телеграммой от 22-го минувшаго августа Преосвященный ГЕРМОГЕН сообщил мне, что доклад Святейшему Синоду он «приготовит» 1-го сентября. Копии объяснения, вероятно, посланнаго Преосвященным ГЕРМОГЕНОМ в Святейший Синод, я доселе не получил.

ВАШЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА
нижайший послушник
Михаил Архиепископ Гродненский
и Брестский.

№ *2842*
Сентября *4* дня 1913 года.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. IV. Л. 126.

132

Предложение обер-прокурора Святейшего Синода В. К. Саблера Святейшему Синоду от 7 сентября 1913 года № 9557

ВЕДОМСТВО ПРАВОСЛАВНАГО ИСПОВЕДАНИЯ.
КАНЦЕЛЯРИЯ ОБЕР-ПРОКУРОРА СВЯТЕЙШАГО СИНОДА.

Святейшему Правительствующему Синоду

предложение.

Отделение II.
Стол 3.
«7» Сентября *1913 г.*
№ 9557
С.-Петербург.

ГОСУДАРЮ ИМПЕРАТОРУ, на всеподданнейшем докладе моем с представлением ЕГО ИМПЕРАТОРСКОМУ ВЕЛИЧЕСТВУ списка с определения Святейшаго Синода от 27 Августа с.г. за № 7644 по делу об афонских монахах имябожниках, в 3 день текущаго Сентября, в Ливадии, благоугодно было Собственноручно начертать знак разсмотрения.

О таковой ВЫСОЧАЙШЕЙ пометке имею честь предложить Святейшему Синоду.

Обер-Прокурор *В. Саблер*

Директор *В. Яцкевич*

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. IV. Л. 114.

133

Предложение обер-прокурора Святейшего Синода В. К. Саблера Святейшему Синоду от 7 сентября 1913 года № 9560

ВЕДОМСТВО ПРАВОСЛАВНАГО ИСПОВЕДАНИЯ.
КАНЦЕЛЯРИЯ ОБЕР-ПРОКУРОРА СВЯТЕЙШАГО СИНОДА.
Отделение II.
Стол 3.

Святейшему Правительствующему Синоду

предложение.

«7» Сентября *1913 г.*
№ 9560
С.-Петербург.

От настоятеля русскаго Свято-Андреевскаго скита на Афоне Архимандрита Иеронима получена мною нижеследующая телеграмма:

«Почтительнейше просим Ваше Высокопревосходительство повергнуть к стопам ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА нашу усерднейшую благодарность и верноподданническия чувства преданности за освобождение нашего скита от грозившей ему опасности разорения со стороны революционеров и сектантов. Настоятель русскаго скита Св. Андрея Архимандрит Иероним со всею братиею».

О вышеизложенном я имел счастие всеподданнейше представить на ВЫСОЧАЙШЕЕ ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА благовоззрение докладом, на котором ГОСУДАРЮ ИМПЕРАТОРУ, в 3 день текущаго Сентября, в Ливадии, благоугодно было Всемилостивейше Собственноручно начертать: «Прочел с истинным удовольствием».

О таковой Всемилостивейшей ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА отметке одновременно с сим сообщая Временно Управляющему Министерством Иностранных Дел, имею честь предложить Святейшему Синоду.

Обер-Прокурор *В. Саблер*

Директор *В. Яцкевич*

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. IV. Л. 115.

134

Рапорт архиепископа Ставропольского и Екатеринодарского Агафодора Святейшему Синоду от 18 сентября 1913 года

В СВЯТЕЙШИЙ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩИЙ СИНОД.

АГАФОДОРА, Архиепископа
Ставропольскаго и Екатеринодарскаго

РАПОРТ.

В одной из долин Кавказских гор, в казенных лесных дачах, близ села Марухскаго (в 10–12 верстах от села), Баталпашинскаго отдела, Кубанской области, в течение уже нескольких лет самовольно поселился и проживает схимонах Ново-Афонскаго Симоно-Кананитскаго монастыря, Сухумской епархии, Иларион, упорно игнорируя неоднократныя предписания Епархиальнаго Начальства и Гражданской власти об оставлении им указаннаго

местожительства и возвращении на место прежняго своего жития, или в один из мужских монастырей Ставропольской епархии.

Для выяснения вообще нравственно-религиознаго учения схимонаха Илариона, по распоряжению Епархиальнаго Начальства, был командирован Епархиальный миссионер, священник Михаил Виноградов, который, во исполнение сего распоряжения, представил мне доклад, в котором изъяснено следующее: «под влиянием учения схимонаха Илариона из Спасо-Преображенскаго женскаго монастыря за последние пять лет ушло «в пустынь» послушниц рясофорных и монатейных, около 20 человек. Часть их поселилась в 20–25 верстах от монастыря в верховьях реки Аксауты, некоторыя живут в 7 верстах от монастыря, а третьи у стан. Псебайской, в верховьях реки Лабы. Первыя арендуют для своих келий землю у жителей греческаго селения Аксаут, в 6–7 верстах от него. Проводников к ним он найти не мог. Идти-же пешком в горные леса, руководствуясь только сказанными приметами, он не решался, опасаясь заблудиться среди лесов и ущелий. В этом месте проживают: Нина, бывшая канцелярка монастыря, Анатолия, мать Анатолии – схимонах. Агния, Поликсения, Анфиса и Евгения. Выше по р. Аксауту живут Рахиль, Манефа, Виринея и манатейная Мелитина.

Во втором месте, на участке Николенко, живут Марионилла и Павла. На Псебае – Дорофея, Феофила, Ксения и Илиодора. До 25 марта сего года на верховьях реки Марухи жили Домникия, Марфа, Манефа, и Анастасия, но после этого числа перешли также на Аксаут вследствие того, что были «разгромлены» какими-то неизвестными людьми в ночь под 25 марта. Анастасия и Манефа в это время были в монастыре и причащались. В келиях оставались Домна и Марфа. К ним вломились неизвестные люди. Марфа успела убежать, Домникия же была обезчещена. Поводом к уходу «в пустыню», несомненно, является своеобразное учение схимонаха Илариона, смущавшее и сильно смущающее и до настоящаго времени насельников и всех насельниц женскаго Тебердинскаго и Зеленчукскаго мужского монастырей. По его учению «только тот работает Богу, кто живет в пустыне, отрешаясь от всего мирского»; только те и будут спасены, а остальные, в том числе и живущие в монастырях, как заботящиеся слишком много о земном и очень мало уделяющие времени для молитвы, благочестивых размышлений, духовной сосредоточенности – далеки от спасения и более близки к погибели». Под влиянием таких разсуждений монахини, принужденныя потом и кровью добывать себе у камней и скал, на непроходимых почти местах, с опасностью для жизни и здоровья необходимое для своего содержания, – уходят в пустыню, прельщаясь с одной стороны тем, что оне будут свободны от обязательной в монастыре работы-послушания, а с другой – внутренней гордостью, что там оне «будут с Богом», больше будут служить Ему, получать название «пустынниц» что, несомненно, возвысит человека в глазах других или даже только в своем самосознании. Думается, что в этом стремлении «к пустыне» имеется своего рода самообольщение. И это самообольщение влияет более на молодых монашествующих, – менее опытных в делах иноческой жизни и послушания и более, по своей горячности и мало-опытности, стремящихся к высшим подвигам. Последним (горячностью и малоопытностью) и пользуется схимонах Иларион. Он говорит: «для пустыни пригодны молодыя силы, не очерствелыя в обще-монашеской (со всеми ея послушаниями)

жизни, а старыя воспринять ея не могут, а главное не могут усвоить понятия, смысла и значения для пустынника молитвы Иисусовой. Причина особаго влияния схимонаха Илариона на насельниц женскаго монастыря объясняется тем, что он более трех лет жил очень недалеко от этой обители, часто бывал в ней и имел, таким образом, большое внимание на монашествующих. А так как женщины более восприимчивы ко всякому новому учению, то этим объясняется и большое увлечение их «пустынножительством». Изредка пустынницы собираются вместе и читают псалтирь, вечерню, полунощницу и утреню; более же всего читают и стараются читать постоянно молитву Иисусову. Содержатся на доброхотныя приношения жителей окрестных селений, которые приносят и кладут на определенное место разные съестные припасы. По отзывам монахинь Спасо-Преображенскаго монастыря, жителей селений Карлоникскаго, Аксаутскаго и Марухскаго, все пустынницы ведут прекрасную, не зазорную жизнь и пользуются глубоким уважением населения. Среди пустынниц по Аксауту есть, будто-бы, некоторыя, пришедшия из России и (даже) из Иерусалима. Насколько справедливы последния сообщения, проверить не имел возможности. 8-го мая посещена им, о. Виноградовым, пустынь схимонаха, по местному названию, старца Илариона. Находится она на земле крестьян села Марухскаго, в 10–12 верстах от села, в глубокой, недоступной для проезда и трудно проходимой балке, среди сплошного леса. Посетил ее вместе с священником с. Марухскаго Колковым. В месте, где проживает Иларион, имеется две хатки, разделенных узким коридором на две половины. Под одной кровлей с схимонахом Иларионом живет его послушник Петр (из Троице-Сергиевской Лавры), в 100 саженях другая такая же хата, в которой в отдельных келльях живут пустынники: Венидикт, Евфимий и Ермолай (из Зеленчукскаго монастыря). В верстах трех от схимонаха Илариона, глубже в горы, живут Мелетий, Харитон, Ефрем, последний, по отзывам, высоко-подвижнической жизни и необычайнаго послушания (бывший кузнец Зеленчукскаго монастыря). Послушники в возрасте от 35 до 40 лет. Обстановка в хатах-келлиях крайне убогая. Вместо стола обрубок дерева; такие же обрубки и для сидения. Разстояние этой мужской пустыни от женской (на Аксауте) в 7 верстах и столько же от Зеленчукскаго монастыря. Пустынницы посещают пустынь Илариона и пользуются его духовным руководством. По словам схимонаха Илариона, главную силу для спасения имеет непрестанное произношение молитвы Иисусовой, что и заменяет все службы и другия послушания, а потому в пустыни не читают ни вечерни, ни повечерия, ни келейнаго правила. «Человек постепенно достигает полнаго воплощения в себе этой молитвы». Молитва имеет три степени: устная, умственная и сердечная. Последняя самая лучшая, высшая, – тогда человек, что бы он ни делал, постоянно будет сердцем возносить молитву Иисусову – «Вы – мирские, нас не понимаете, а мы не понимаем Вас и я удивляюсь, почему и за что преследует меня начальство», говорил Иларион. Сила и действительность этой молитвы состоит в том, что в имени Иисус сам Бог и кто непрестанно читает ее, тот с Богом и Бог в нем. Обожествление имени Иисус схимонах Иларион выводит так: «в предвечном Совете было от века известно, что первые люди согрешат и для искупления их предопределено было послать Сына Божия, Которому от века же было «наречено» имя Иисус и это имя было неразлучно от Божества и в Божестве

пребывало. А так как в вечности не может быть ничего земного, временнаго, то следовательно имя Иисус есть вечное, – есть Бог, и всякий, кто произнесет это имя, воплощает в себе Бога». На его возражение, что всеведущему Богу от века было известно, что в такие то годы явится старец, котораго будут звать Иларион и, следовательно, имя Иларион «ведомо» было в Предвечном Совете также от века, поэтому и «Иларион» также Бог, он, путаясь, говорил: «я временный, имеющий безначальность в один конец, но не вечный, как Иисус, не имеющий начала; мое имя было в возможности, а имя Иисус в Божием определении». Схимонах Иларион имеет 72 года, человек начитанный (но узко) в святоотеческих творениях Исаака Сирина, Иоанна Лествичника, Макария Египетскаго и других пустынножителей, как например, Феофана (Затворника). Иларион, не смотря на свое пустынножительство и отречение от мира, сильно интересуется отзывами газет о его книге, имеет из них вырезки и удивляется, почему некоторые критики неодобрительно отзываются о его книге «На горах Кавказа» и о его учении. Ждет и уверен, что Св. Синод утвердит его учение, а если не Синод, то Собор. «Если же Синод признает мое учение не православным, то и я откажусь от него», говорил Иларион, «и защищать его не буду, но я знаю, что мое учение правильно». Написаны схимонахом Иларионом и другия произведения: «О таинстве причащения» и «О путях ко спасению». Последняя в рукописи. Жалуется на отсутствие переписчиков. Переписчиком служит ему Нина – из пустыни Аксаутской. По отзывам населения, ведут себя пустынники очень скромно и тихо, никаких безчинств не делают. Тоже свидетельствует и священник села Марухскаго Дионисий Колков. Впечатление производят людей, – действительно заботящихся о спасении. Все время молчат и отвечают лишь на вопросы. Все пустынники и пустынницы часто причащаются Св. Таин в монастырях, а иногда для этого приходит к ним иеромонах из Зеленчукскаго монастыря.

Из донесения Игумении Раисы, настоятельницы Преображенскаго женскаго монастыря, находящагося в той же местности, где поселился указанный схимонах Иларион с своими послушниками, усматривается, что под непосредственным руководством схимонаха Илариона проживают девять бывших послушниц Преображенскаго женскаго монастыря, самовольно оставивших указанную обитель, каковое житие и соблазнительно для народа и недопустимо по постановлениям и правилам монашеской жизни и что, по имеющимся сведениям, этот самый схимонах Иларион в своей книге «На горах Кавказа», между прочим, останавливается на молитве Иисусовой, поставив ее во главу угла не только для достижения духовнаго совершенства, но для получения вечной блаженной жизни.

Разсмотрев означенный выше рапорт Епархиальнаго миссионера, священника Михаила Виноградова и принимая в особое внимание отзыв настоятельницы Спасо-Преображенскаго монастыря, Игумении Раисы, где она прежде всего докладывает, что, благодаря исключительному влиянию схимонаха Илариона и по особому учению о подвижнической жизни вообще, за последние 5 лет оставили вверенную ей обитель около 20 сестер, и далее добавляет, что если схимонах Иларион не будет удален из своего настоящаго местожительства, то она не может ручаться, что еще столько же насельниц, если не более, не оставит монастырь, – Епархиальное Начальство постановило:

«войти с ходатайством от имени Его Высокопреосвященства в Святейший Правительствующий Синод о выдворении схимонаха Илариона из настоящаго местожительства в один из Российских монастырей, по усмотрению Святейшаго Синода».

В настоящее время Начальник Кубанской области сообщил мне, что схимонах Иларион с послушниками оставил Баталпашинскую казенную лесную дачу, и что этот схимонах, как видно из отзыва Участковаго Начальника 3 участка, Баталпашинскаго отдела, пребывает в пределах этого отдела, распространяя новое учение «о Божестве имени Божия и имени Иисуса».

Об изложенном долг имею почтительнейше доложить Святейшему Правительствующему Синоду на благоусмотрение и зависящее распоряжение.

Вашего Святейшества
нижайший послушник
Агафодор, Архиепископ Ставропольский
и Екатеринодарский

№ *37262*
«*18*» сентября 1913 г.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. IV. Л. 131–134.

135

Телеграмма епископа Новомиргородского Сергия Святейшему Синоду от 20 сентября 1913 года

Телеграф
В С.-Петербурге
Главная Телеграфная Контора
Почтамтская, 15.
Из Одессы № 1/11287 73/72 20 12 11 д

Телеграмма.

Святейшему Синоду Пбг

Принята 20/9-го 1913 г.
от № 92
Принял подпись

Водворенные Одесском Андреевском Подворьи Имебожники во главе архимандритом Давидом ведут себя неспокойно оскорбляют настоятеля Подворья пишут газетах письма наполненныя клеветою обвиняя настоятеля притеснениях краже их вещей ныне же обратились такою же клеветническою жалобою судебной власти вследствие чего судебный следователь вызывает их свою камеру для допроса. Содержать таких неспокойных монахов тягостно для Подворья почтительнейше прошу Святейший Синод не признано ли будет необходимым ускорить решение дела означенных монахов.

Сергий Епископ Новомиргородский.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. IV. Л. 128.

136

Письмо Святейшего Синода Российской Церкви Святейшему Патриарху Константинопольскому Герману от 11 октября 1913 года

Святейшаго Архиепископа Константинополя, Новаго Рима, и Вселенскаго Патриарха, Господина Германа Святейший Правительствующий Синод Всероссийский, братски о Христе лобызая, радостно приветствует.

Преосвященный Архиепископ Никон, возвратившийся из своего путешествия на Афон, с сыновнею признательностью доложил Святейшему Синоду об истинно отческом внимании, какое ему оказала Ваша любовь при посещении им Царя – града, и о тех полезных советах, которыми снабдила его Ваша апостольская мудрость пред отправлением его на Св. Гору и которые много содействовали умиротворению находящихся там русских священных обителей, возмущенных новоявленной ересью, так называемых, «имяславцев» или, лучше сказать, «имябожников». С великою радостью Святейший Синод из слов Преосвященнаго Архиепископа Никона осведомился и о том, что и по возвращении названнаго Архиепископа со Св. Горы Ваша превожделенная Святыня не оставила его без духовнаго утешения и нравственной поддержки и, одобрив выяснившияся при ближайшем расследовании меры воздействия на возмутителей священной тишины Афона, не преминула выразить готовность утвердить эти меры Вашим судом и главарей движения, а также наиболее упорных сеятелей ереси подвергнуть наказанию по всей строгости церковных канонов, прочих же – врачевать мерами пастырскаго терпения и снисходительности, дондеже приидут в познание истины. С чувством глубокаго удовлетворения выслушав доклад Архиепископа Никона, Святейший Синод единодушно подвизается сердцем и усты выразить Вашему превожделенному Святейшеству свою братскую благодарность и признательность за столь любвеобильный, отеческий прием и поддержку, оказанные посланнику Синода при исполнении им его труднаго поручения. Вместе с тем, всецело присоединяясь к мудрому решению, предположенному Вами относительно имябожников, Святейший Синод своим пастырским долгом побуждается усердно просить Вашу апостольскую Святыню не умедлить оффициальным объявлением этого решения, чтобы, с одной стороны, для всех было очевидно полное единомыслие в этом важном деле между церковью – материю Константинопольской и церковью – дщерию Всероссийской и чтобы, с другой, русская церковная власть получила возможность действительно бороться с сеятелями ереси и в пределах России. В настоящее время несколько сот имябожников, изгнанных с Афона, разошлись по всей России и, хотя они русской церковной властью и не допущены к прохождению служения в своем звании в России, однако, по существу остаются монахами и иеромонахами Св. Горы и, как таковые, могут, в особенности в глазах простого народа, пользоваться уважением и доверием, которое еще более увеличивается от самозванно присвоеннаго ими себе ореола якобы исповедничества за веру. Как канонически не подчиненные русской

церковной власти, эти афонские выходцы оказываются вне непосредственнаго ея воздействия, и это крайне затрудняет борьбу с распространением ереси. В виду этого было – бы крайне желательно и даже необходимо, во-первых, скорейшее оффициальное объявление приговора Великой Церкви над имябожниками, перечисленными в прилагаемых при сем двух списках имябожников: а) являющихся вождями ереси и наиболее упорными ея сторонниками и б) увлеченных в ересь ея вождями, т.е. чтобы все они подверглись запрещению носить мантию и схиму, имеющие же посвящение – и запрещению в священнодействии, а если признано будет справедливым, то – чтобы главные виновники смуты и особенно упорствующие в ней, во главе с иеросхимонахом Антонием (Булатовичем), указанные в первом из вышепомянутых списков, теперь же были лишены сана и монашества. Во-вторых, желательно было бы, чтобы дальнейшая судьба переселившихся в Россию имябожников передана была Великой Церковью непосредственному попечению и усмотрению русской церковной власти в лице Святейшаго Синода и прочих иерархов, с тем, чтобы местные архиереи, под общим наблюдением Святейшаго Синода и без особаго каждый раз сношения с Великой Церковию, могли, в случае искренняго раскаяния имябожников и под условием их письменнаго отречения от ереси, принимать их в церковное общение и допускать ко Св. Причащению, имеющим же пострижение или посвящение, по достаточном их испытании, разрешать ношение мантии и схимы и священнодействие; и наоборот тех, которые, состоя под запрещением Великой Церкви, дерзнут самовольно носить мантию или схиму или священнодействовать, а равно тех, которые будут упорно оставаться нераскаянными и распространять ересь в народе, могли бы (местные иерархи) лишать монашества или священства, также без особаго каждый раз сношения с Великой Церковью. Такой способ воздействия на заблудших, по убеждению Святейшаго Синода, отвечая вполне велениям святой ревности о чистоте православной веры и о незыблемости церковных канонов, был бы согласен и с указаниями пастырской попечительности о спасении, если можно, всех и несомненно послужил бы к скорейшему уврачеванию новоявленной церковной болезни.

В ожидании вожделеннаго ответа еще раз благодарим Ваше любезное нам Святейшество и, лобызая Вас вторично лобзанием святым во Христе, пребываем всецело преданные

Владимир Митрополит С. Петербургский и Ладожский
Флавиан Митрополит Киевский и Галицкий
Сергий Архиепископ Финляндский и Выборгский
Никон Архиепископ бывший Вологодский и Томский

Октября «*11*» дня 1913 года.

№ *7644*.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. IV. Л. 100–102.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. IV. Л. 191–193.

137

Рапорт архиепископа Ставропольского и Екатеринодарского Агафодора Святейшему Синоду от 16 октября 1913 года

В СВЯТЕЙШИЙ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩИЙ СИНОД.

АГАФОДОРА, Архиепископа
Ставропольскаго и Екатеринодарскаго.

РАПОРТ.

Схимонах Афонскаго Пантелеймоновскаго монастыря Климонт, чрез священника Дмитриевской церкви станицы Передовой, Кубанской области, Георгия Лукьянова, представил мне отречение, в котором пишет: «От чистаго сердца своего свидетельствую, что по простоте своей и неучености я никогда не занимался вопросами нашей веры, и в догматических заблуждениях монахов Афона касательно имени Иисус не принимал никакого участия. Во время пребывания на Афоне Архиепископа Никона, я был в больнице и не только не слышал поучений его, даже не видел его. Если не подписал отречения от ереси, то не потому, что мыслил не по православному, а единственно по совету своего духовнаго отца. О своей вере по своей неучености не могу сказать ничего определеннаго, только заявляю: верую я так, как верует Святая Православная, наша Российская Церковь. От еретическаго учения иеромонаха Илариона, Антония и др., что в имени Иисус заключается Сам Бог, всем своим существом, – отрицаюсь».

Священник Георгий Лукьянов, представивший «отречение» схимонаха Климонта, с своей стороны докладывает, что, действительно, он, Климонт, человек малограмотный и в вопросах веры совершенно не сведущ и что, посему, можно с полным доверием отнестись к его заявлению в отречении, что он не принимал никакого участия в догматических заблуждениях афонцев и не подписал на Афоне отречение только по доверию к своему духовнику. Ведет себя схимонах Климонт хорошо и замкнуто, ни с кем из прихожан не беседует о вере и этим самым заслуживает снятия с него епитимии и позволения приступить к таинству Св. причащения.

О вышеизложенном долг имею благопокорнейше донести Святейшему Правительствующему Синоду, для сведения.

ВАШЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА

нижайший послушник
Агафодор, Архиепископ Ставропольский
и Екатеринодарский

№ *30810*

«*16*» октября 1913 года.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. IV. Л. 324–324 об.

138

Письмо представителя Российской Церкви в Константинополе архимандрита Ювеналия обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 12 ноября 1913 года

Константинополь 1913 XI/12

†

Глубокочтимый Владимир Карлович!

Спешу уведомить Ваше Высокопревосходительство, что получив Ваше письмо от 30-го октября вчера вечером, я сегодня же утром частным образом уведомил обо всем патриаршаго секретаря. Синодальное послание патриархией еще не получено и ожидается, насколько могу понять, с большим нетерпением. Патриарший архидиакон и секретарь наконец у меня были около двух недель назад, сидели довольно долго, желая этим очевидно сгладить не совсем благоприятное впечатление визита, отдаваемаго через две недели с лишним.

Дай Вам Господи всяких благ и сил на служение Церкви, прошу принять мой низкий поклон.

Вашего Высокопревосходительства усердный богомолец и искренно преданный почитатель Архимандрит Ювеналий.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. IV. Л. 366.

139

Секретная телеграмма российского посла в Константинополе М. Н. Гирса от 4/17 декабря 1913 года

Копия секретной телеграммы Посла в Константинополе

4/17 Декабря 1913 года, № 1062.

Вчера Патриарший Синод обсуждал послание нашего Синода касательно имябожников. Решение Патриаршаго Синода оффициально нам еще не сообщено, но по частным сведениям он решил все дело передать на разсмотрение Российскаго Синода. Его соображения следующия: 1. Ересь получила начало в России, 2. Еретики находятся в настоящую минуту на Русской территории, 3. Вызов еретиков в Константинополь сопряжен с затруднениями и 4. Настроение русских монахов понятнее Российскому Синоду, чем Патриархии. –

ВЕРНО.

За Делопроизводителя: *подпись*

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. IV. Л. 387.

140

Письмо товарища министра иностранных дел обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 26 декабря 1913 года

ЗА МИНИСТРА
ВНУТРЕННИХ ДЕЛ

Доверительно.

Милостивый Государь
Владимир Карлович.

Минувшим летом прибыл в Харьковскую губернию и поселился в имении своей матери при селе Луцыковке, Лебединскаго уезда, бывший Афонский иеросхимонах, отставной ротмистр Александр Ксаверьев Булатович, упоминаемый в числе лиц, коим, согласно отзыву Вашего Высокопревосходительства от 24 минувшаго Ноября за № 12968, Вы признали необходимым воспретить отлучку из места приписки, а равно выдачу заграничных паспортов. Названный Булатович, удалив предварительно из имения проживавших там женщин – жен сторожей, стал вести замкнутый образ жизни, нося длинные волосы и монашескую одежду и посещая лишь церковь. Вслед за тем к Булатовичу, предпринявшему постройку для пребывания и молитвенных собраний «имяславцев», прибыли на жительство Афонские монахи Трофим Филиппов Алябьев, Федор Агафонов Кузнецов, Петр Петров, Иван Евсеев Козел и Доментий Косняк, причем последние два скоро выбыли оттуда. Булатович получает газеты «Дым Отечества», «Русское Слово», «Колокол», «Русская Правда» и «Южный Край» и в беседе с местным полицейским чиновником высказывал патриотическия чувства и отчасти сожаление по поводу случившагося в Афонских монастырях. Как дознано, Булатович разослал по почте нескольким лицам экземпляры прилагаемой при сем брошюры «Мысли отцов церкви о Имени Божием» которая, как можно заключить по некоторым данным, разсылается и другими единомышленниками Булатовича.

Сообщая об изложенном, в дополнение к письму от 18 Декабря за № 120300, имею

Его
Высокопревосход-ству
В. К. САБЛЕРУ.

честь покорнейше просить Ваше Высокопревосходительство не отказать уведомить меня, с возвращением приложений, надлежит ли закрыть строящийся Булатовичем молитвенный дом, дабы я мог преподать местной губернской администрации надлежащия по сему предмету указания.

Пользуюсь случаем засвидетельствовать Вам, Милостивый Государь, уверения в глубоком моем почтении и искренней преданности.

№ 120780
«*26*» Декабря 1913 г.

подпись

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. IV. Л. 475–475 об.

141

Письмо товарища министра внутренних дел обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 9 января 1914 года

ЗА МИНИСТРА
ВНУТРЕННИХ ДЕЛ.

От Управл. Синод. Канцел.
29 января 1914 г.
Доверительно.

Милостивый Государь
Владимир Карлович,

По полученным в Департаменте Полиции сведениям, Думская фракция Союза 17 Октября, по инициативе Центральнаго Комитета означенной партии, намеревается выступить в Государственной Думе с запросом о мероприятиях Правительства по поводу имябожнической смуты, имевшей место среди иноков на Св. Афонской горе.

Об изложенном долгом считаю сообщить Вашему Высокопревосходительству в дополнение к письму от 18 Декабря минувшаго года за № 120300.

Пользуюсь случаем засвидетельствовать Вам, Милостивый Государь, уверения в глубоком моем почтении и искренней преданности

№ 165351
«9» Января 1914 г.
Его Высокопрев-ству
В. К. САБЛЕРУ.

подпись

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. IV. Л. 481.

142

Письмо игумена Свято-Андреевского скита на Афоне архимандрита Иеронима Государю Императору Николаю Александровичу от января 1914 года

ВАШЕ ИМПЕРАТОРСКОЕ ВЕЛИЧЕСТВО,
ВСЕМИЛОСТИВЕЙШИЙ И САМОДЕРЖАВНЕЙШИЙ ГОСУДАРЬ
НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ.

Господу Богу угодно было испытать Св. Обитель нашу великим искушением, допустив часть братий наших возмутиться и отпасть от православия, уклонившись в ересь имябожцев, осужденную Святейшим Правительствующим Синодом и Святейшим Вселенским Патриархом.

В тяжкую годину испытания, гонимые насилием и злобой взбунтовавшихся наших братий, мы, убогие молитвенники ВАШИ, с глубокою надеждою обращали взоры наши к ДЕРЖАВНЕЙШЕМУ ПРЕСТОЛУ ВАШЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА, с верою ожидая от НЕГО могущественной защиты и покровительства. Ныне, когда надежды верных подданных ВАШЕГО ВЕЛИЧЕСТВА оправдались вполне и Св. Обитель наша, благодаря покровительству мудраго ВАШЕГО Правительства избавилась от присутствия новых раскольников и вновь вступила на путь мирной молитвенной иноческой жизни, – мы, с глубочайшей благодарностью припадаем к стопам ВАШИМ, умоляя ВАС принять в благословение и в знак вечной признательности Св. Обители нашей древнюю икону СПАСИТЕЛЯ, для поднесения коей нами избраны наши собратья Иеромонах Питирим и Иеромонах Макарий.

Вместе с тем, пребывая с 1867 года под ВЫСОЧАЙШИМ покровительством своего Великаго Ктитора, ныне покойнаго АВГУСТЕЙШАГО ДЯДИ ВАШЕГО ВЕЛИЧЕСТВА ВЕЛИКАГО КНЯЗЯ АЛЕКСИЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА, – Св. Андреевский скит осмеливается почтительнейше просить ВАШЕ ВЕЛИЧЕСТВО осчастливить его Всемилостивейшим разрешением ЕГО ИМПЕРАТОРСКОМУ ВЕЛИЧЕСТВУ ГОСУДАРЮ НАСЛЕДНИКУ ЦЕСАРЕВИЧУ И ВЕЛИКОМУ КНЯЗЮ АЛЕКСИЮ НИКОЛАЕВИЧУ принять звание Великаго Ктитора нашей Св. Обители, которая, находясь в дали от нашего дорогого отечества усердно возносит свои молитвы пред Престолом, освященном в соборном храме нашем в память рождения возлюбленнаго НАСЛЕДНИКА ВАШЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА.

В уповании на великую милость ВАШЕГО ВЕЛИЧЕСТВА и отеческую к нам любовь и попечение, остаемся преданнейшие верноподданные и присные во Христе молитвенники ВАШИ Свято-Андреевскаго Скита на Афоне

Игумен Архимандрит Иероним со всею о Христе братиею.

Св. Гора Афон
Января 1914 года.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. IV. Л. 488–488 об.

143

Объяснение игумена Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне архимандрита Мисаила от 10 марта 1914 года

РУССКИЙ
Св. Великомученика
ПАНТЕЛЕИМОНА
МОНАСТЫРЬ
НА АФОНЕ.

10 марта 1914 г.
№ 80

ОБЪЯСНЕНИЕ.

Вследствие полученнаго запроса – письма г. Троицкаго, от 18-го минувшаго Февраля месяца, по делу доставления сведений о 19-ти лицах, ниже сего поименованных, из числа главарей, произведших нарушение порядков в нашем монастыре на почве религиознаго лжеучения «имябожничества» – смиреннейше объясняем:

1) Монах Дометий – в мире Дорофей Андреев Комяк, кр-н Минской губернии, Слуцкаго уезда, Чаплитской волости, дер. Лядно, – где находится в настоящее время – нам неизвестно.

2) Монах Варсонуфий – в мире Василий Антипов Алексеев, кр-н Смоленской губернии, Дорогобужскаго уезда, Леновской волости, дер. Ветошкиной, – имел желание поступить в Дорогобужский Свято-Троицкий Болдин монастырь, как о том уведомила нас Смоленская Духовная Консистория, отношением от 5-го Декабря, минувшаго 1913 года, за № 19503.

Оба эти монаха настолько увлекались лжеучением, что позволили себе смело выступить в Храме подворья нашего, в г. Одессе, пред Архиепископом Никоном и оказать решительное, до дерзости, Его Высокопреосвященству сопротивление во время преподаваемаго им братии подворья объяснения о появившемся новоизмышленном лжеучении.

3) Схимонах Мартиниан – в мире Михаил Андреев Белоконь, казак Полтавской губернии Кременчугскаго уезда Недогарской волости.

Монах Иануарий – в мире Иван Павлов Гробовой, кр-н Полтавской губернии, Константиногородскаго уезда, Ганебновской волости, хут. Михайлова.

Монах Сергий – в мире Семен Епифанов Гуминский, – кр-н Подольской губернии, Ямпольскаго уезда, Камаргородской волости, с. Антонополя, – усиленно работали своими письменными произведениями в защиту лжеучения и деятельно распространяли таковыя среди братии монастыря (некоторыя сохранившияся у нас подлинными из этих произведений при сем

прилагаем). Кроме того, рукою монаха Иануария написано новоизмышленное вероисповедание и постановление об удалении из монастыря 8-ми человек из старшей братии, читанныя с церковной кафедры в Покровском Храме 23-го Января, минувшаго 1913 года. Эти подлинные документы вместе с прочими произведениями названных монахов, нами были представлены Высокопреосвященнейшему Владыке Никону, и могут быть свидетельством в подтверждение сказаннаго. Не без их участия составлена Апология и. А. Булатовича и «Истина об истине», как можно заключать по приложению.

4) Монах Ириней – в мире Иродион Федоров Цуриков, кр-н Семиреченской обл., Токмакскаго уезда, Городской волости, – предводитель партии имебожников и главный исполнитель всех ея идей. Им учинено самовольное собрание братства 23-го Января минувшаго 1913 года для прочтения новоизмышленнаго вероисповедания и объявления постановления об удалении 8-ми человек из обители; такое же собрание сделано им еще 1-го Мая, того же года[2], для собрания подписей в союз Архангела Михаила.

5) Монахи: схимон. Ириней – в мире Иван Андреев Белоконь, кр-н Полтавской губернии, Кременчугскаго уезда, Недогарской волости;

монах Савватий – в мире Симеон Алексеевич Сальников, кр-н Семиреченской обл., Токмакскаго уезда, пригородной слободы Аламидиной;

мон. Антоний – в мире Анания Михайлович Шумских, кр-н Воронежской губернии, Землянскаго уезда, Жерновецкой волости и села;

» Ваптос – в мире Василий Исидорович Недашковский, мещанин Волынской губернии, Обручскаго уезда, Нововоробьевской волости, хут. Мелецы;

» Манасия – в мире Михаил Яковлев Зенин-Пахомов, кр-н Рязанской губернии, Зарайскаго уезда, Луховицкой волости, дер. Аксеновской;

» Далмат – в мире Дамиан Моисеев Давымука, кр-н Подольской губернии, Ольгопольскаго уезда, Ободовской волости, села Соболевки.

Ряс. посл. Парфений Кириллов Давымука, кр-н Подольской губернии, Ольгопольскаго уезда, Ободовской волости, с. Цибулевки, – ближайшие помощники монаха Иринея – главаря.

6) Иеродиакон Игнатий – в мире Иван Феодорович Митюрин, мещанин гор. Сызрани, Симбирской губернии, – ближайший помощник главаря и публичный проповедник апологии иеросхимонаха Антония Булатовича и всех сочинений в защиту имебожническаго лжеучения (см. Прилож., лист 16-й). Более 5-ти месяцев иеродиаконом Игнатием производились таковыя чтения, и в Церкви во время богослужений, и на самовольных собраниях, и в братской трапезе.

7) Иеромонахи: Варахия – в мире Василий Андреев Троянов, кр-н Воронежской губернии, Бирючинскаго уезда, Засосенской волости.

Имеретий – в мире Иван Александрович Рощин, мещанин заштатнаго города Золочева, Харьковской губернии.

Сила – в мире Сила Гаврилович Ершов, кр. Владимирской губернии, Ковровскаго уезда.

---

[2] Накануне 1-го Мая перерезаны были близ монастыря телефонные провода. Было тогда известно, что сделано это с ведома мон. Иринея и по благословению иеромонаха Николая Иванова, с целью гарантирования от всякой помехи предполагаемый собор со стороны Игумена чрез сношение с местной властью, как это неоднократно уже случалось.

Гиацинт – в мире Григорий Данилович Еременко, кр-н Курской губернии, Новооскольскаго уезда, слоб. Великой Михайловки.

Иеромонах Филарет – в мире Косма Андреев Белоконов кр-н Курской губернии, Суджанскаго уезда, Криниченской волости, с. Васоевки, – духовные руководители имебожническаго движения, благословлявшие и разрешавшие своим единомышленникам всякие поступки, для скорейшаго введения в обители нашей лжемудреннаго учения. Открытыми действиями последних двоих были следующие поступки: Иеромонах Гиацинт 23-го Января, в среду, по прочтении новаго вероисповедания, самочинному собранию служил благодарственный молебен, во время котораго братия целовали св. Евангелие, а по окончании – пелись пасхальные ирмосы в знак радости об утверждении новаго исповедания веры. Иеромонах Филарет служил такой же молебен 1-го Мая, при открытии подписей в союз Михаила Архангела; затем 13-го Июня, во время введения Правительством в монастырь охраны, он, в епитрахили и с крестом в руках, воодушевлял бунтовщиков, возставших против сего распоряжения.

8) По отношению же порицания установленных властей со стороны имебожников могут дать верное объяснение: Высокопреосвященнейший Архиепископ Никон, который, в течение 33 дней, простирая всевозможными способами свои искренния увещания, разъяснения и точныя указания на святоотеческия писания и постановления св. Вселенских Соборов к вразумлению их, слышал одно грубейшее сопротивление, терпел личное поношение, переносил явно возводимую на него ложь и клевету, – и свидетельствовать о всем происходившем по отношению Правительства со стороны имебожников за время с 5-го Июня по 8-е Июля 1913 года чины ИМПЕРАТОРСКАГО Посольства в Константинополе: г. Генеральный Консул Шебунин, г. Серафимов, г. Щербина и Капитан Канонерской лодки «Донец» г. Шипулинский со всею подведомственною ему командою, имевшие личное, непосредственное с ними (имебожниками) сношение (см. Прилож., листы: 24, 29–34).

9) Если имебожники имели коварное отношение к высшим властям лично, по прибытии их в наш монастырь, то из сего ясно видно, как трудно было нам малейшим числом находиться среди их – имебожников – до прибытия комиссии. Распространяться подробно о сем излишне, считаем долгом указать лишь на некоторые факты. После объявления постановления Св. Патриарха, от 5-го Апреля с.г. за № 2206, о признании новаго учения еретическим, имебожники пришли в горшее озлобление: на Святейшаго Патриарха Германа V-го начали возводить клевету и распространять ложь, якобы Его Святейшество подкуплен монастырем, выданная грамота – еретическая и подлежит суду Вселенскаго Собора, а Греческая Богословская школа, на о. Халки, применялась к звериному числу (666) апокалипсическаго повествования (см. Прилож. – листы 20–23). Затем главари, чтобы как можно более привлечь к себе последователей своего лжеучения, придумали образовать союз Михаила Архангела. Поэтому 1-го Мая монах Ириней учинил вышеупомянутое самочинное сборище для объявления союза открытым и ознакомления с правилами таковаго вступивших чрез собственноручныя подписи членов (см. Прилож. – л. 8–13). В силу тех правил союза, подписавшияся лица считали уже священным долгом всячески теснить и поносить православных,

называя нас еретиками, удаляясь от соборных церковных богослужений и грозя изгнанием из монастыря так же, как были удалены ими 8 человек 23-го Января.

Чтобы не допустить совершиться коварному замыслу имебожников, мы попросили разрешения иметь в монастыре стражу в 3–4 человека вооруженных сердарей, присутствие коих сдерживало бы дерзкие поступки имебожников[3].

По получении же послания Святейшаго Всероссийскаго Синода («Церк. Ведом». № 20, от 18 Мая 1913 г.), главарями немедленно стало распространяться, что оно недействительно, так как состоялось лишь в присутствии сторонников Архиепископов Антония и Никона и в отсутствии многих членов Св. Синода, несогласных с ними.

Наконец и по прибытии лично Высокопреосвященнейшаго Архиепископа Никона и Членов Российскаго ИМПЕРАТОРСКАГО Посольства, 5-го Июня, упомянутыя лица сделались жалкими в упрямстве, и таким образом они вконец заблудились сами и увлекли за собою многих.

При настоящем объяснении нашем покорнейше просим обратить внимание на Приложение, служащее подтверждением сказаннаго нами и верным определением того, насколько действительно глубоко и ожесточенно было заблуждение. Надеемся, что наше скромное объяснение не будет заподозрено в преувеличении. Просим верить нашей монашеской совести, что со скорбию сердца привели только вкратце те явные факты, о коих нельзя умолчать.

Приложение на 64 листах.

Игумен монастыря: *Архимандрит Мисаил со всею о Христе братиею*
Печать

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. VII. Л. 64–67 об.

144

Письмо из Одесской таможни в Департамент таможенных сборов от 19 марта 1914 года

М. Ф.
ОДЕССКАЯ
Таможня.

Марта 19 дня 1914 г.
№ 7118.
г. Одесса.

Копия.
Срочное.

В Департамент Таможенных Сборов.

Вследствие предписания от 7 сего Марта за № 7327, Одесская таможня имеет честь донести в

[3] Такой наш поступок – иметь вооруженную стражу в монастыре – был не желательным не только имебожникам, но и для многих неочевидцев казался несообразным, а ожесточенность имебожников – невероятной. Но если бы это действительно было так, тогда прибывшая 5 июня Комиссия нашла бы нужным отменить таковую стражу в 3–4 человека, а не усилить ротою русских солдат в 120 человек. *Л. Мис.*

С представлением сведений о досмотре вещей иноков Пантелеймоновскаго и Андреевскаго Афонских Монастырей

С 14 приложениями.

Департамент Таможенных Сборов, что досмотр вещей прибывших 13 Июля 1913 года на пароходе Добровольнаго Флота «Херсон», по приходу минувшаго года за № 402, иноков Пантелеймоновскаго и Андреевскаго Афонских Монастырей производился на самом пароходе Контролерами таможни в присутствии Помощника Начальника Жандармскаго Управления в Одесском порте, подполковника Североновскаго и настоятелей Пантелеймоновскаго подворья Иеромонаха Феотекна и Андреевскаго подворья Иеромонаха Питирима, при чем в случае обнаружения в числе пассажирских вещей книг, икон или предметов облачения, указанные выше настоятели и подполковник Североновский разсматривали их и или возвращали владельцам, или же просили выделить для подробнаго осмотра на Андреевском подворье Коммиссиею из Консистории. В последнем случае на выделенные предметы составлялся протокол за подписью всех вышеуказанных лиц и предметы сдавались под росписку Иеромонаха Питирима.

В просмотре и выделении указанных выше книг, икон и предметов облачения принимал участие командированный Святейшим Синодом профессор Троицкий, приезжавший несколько раз на пароходе «Херсон», при чем, в случае выделения предметов в его присутствии, также подписывал протокол.

Сданные под росписку Иеромонаха Питирима книги, иконы и предметы, по словам названнаго Иеромонаха, в настоящее время хранятся на Пантелеймоновском и Андреевском подворьях впредь до особых распоряжений, большая же часть книг уже возвращена, по словам того же Иеромонаха Питирима, владельцам.

14 копий составленных по описанным случаям протоколов при сем представляются.

Подписал: Управляющий (Подпись).

Скрепил: Секретарь (Подпись).

Верно: *За* Столоначальника *подпись*

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. III. Л. 127–127 об.

145

Акт за подписями священника Владимира Шаворского, протоиерея Иоанна Стрельбицкого и протоиерея Мелетия Шаравского от 30 марта 1914 года

копия.

Акт

1914 года Марта 30 дня. Мы нижеподписавшиеся, согласно преподанным в отношении Канцелярии Московской Святейшаго Синода Конторы на имя Херсонской Духовной Консистории, от 8-го Марта сего 1914 года за № 717, указаниям и во исполнение указа Духовной консистории, от 26 Марта сего 1914 года за № 10698 на имя благочиннаго церквей 1-го Округа г. Одессы, священника Владимира Шаворскаго, по делу о вызове в г. Москву подлежащаго суду Московской Синодальной Конторы состоявшаго в числе братии русскаго на Афоне Андреевскаго Скита архимандрита Давида, в мире Димитрия Иванова Мухранова, крестьянина Симбирской губ., Курмышскаго уез., Ждановской вол., сел. Жданова, ныне находящагося в г. Одессе и на иждивении подворья названнаго скита, помещающагося, в виду болезни, в хирургической клинике Касперовской Общины Краснаго креста по Итальянскому бульвару, составили настоящий акт в нижеследующем:

1) Архимандрит Давид 27 марта сего 1914 г. отказался принять предъявленную ему благочинным церквей 1-го округа г. Одессы священником Владимиром Шаворским повестку Московской Святейшаго синода Конторы, от 8 Марта сего 1914 г. за № 739, коей он вызывается в месячный срок на суд сей Конторы в качестве обвиняемаго по делу имябожников.

2) В виду отказа принять повестку Архимандриту Давиду сделаны были в течение трех дней – 28, 29 и 30 Марта сего 1914 г. братския увещания и наставления явиться к церковному суду с разъяснением, что уклонение от суда послужит к вящщему изобличению его в заблуждении, обнаружит в нем преступное противление церковной власти и усугубит вину его пред судом церковным, призывающим его ныне к вразумлению.

3) Троекратныя увещания архимандрита Давида, к сожалению, не привели к желанному результату. Архимандрит на все увещания и убеждения подчиниться церковной власти заявил, что а) повестку он не желает принимать и на суд церковный не намерен явиться, б) 25 марта сего 1914 г. он послал уже на имя Св. Синода заявление об отказе явиться в суд с присовокуплением, что он остается тверд в исповедании веры имябожников в Имя Божие, в) вызов на церковный суд в Москву он, архимандрит Давид, считает насилием над собою, г) явку в суд признает и излишнею, так как определением Св. Синода, от 14–18 Февраля сего 1914 г., пропечатанным в церковных ведомостях, – все имябожники уже осуждены до суда над ними и д) имеющему состояться о нем заочному суду он, архимандрит Давид, заранее подчиняется.

Благочинный церквей 1-го округа г. Одессы, Священник Владимир Шаворский, Законоучитель Одесскаго Института ИМПЕРАТОРА НИКОЛАЯ I-го и Настоятель Институтской церкви протоиерей Иоанн Стрельбицкий, Одесской Покровской церкви протоиерей Мелетий Шаравский.

С подлинным верно: *Секретарь Конторы В. Трелин*

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. III. Л. 65 – 65 об.

146

Свидетельство монахов Свято-Андреевского скита на Афоне от 3 апреля 1914 года

Копия.

Мы нижеподписавшиеся, иноки Свято-Андреевскаго на Афоне Скита сим удостоверяем, что мы во время кровопролитнаго бунта в Скиту, устроеннаго Иеросхимонахом Антонием Булатовичем и его единомышленниками, 12 Января 1913 года были ими избиты и окровавлены за то, что мы не приняли новоявленнаго учения о Имени Божием «Иисус» осужденнаго церковию, но распространяемаго ими, и что не хотели сменить игумена Архимандрита Иеронима и выбрать новаго. Потом по изгнании из Скита о. Игумена Иеронима с избитыми и окровавленными братиями, нас принудили подписать бумагу на избрание новаго Игумена Архимандрита Давида, что мы и сделали против своей совести, так как нам грозили новым избиением, а уйти из Скита не было возможности, ибо скит был заперт в продолжении всего времени, вплоть до выезда их из обители.

За все это время в обители был безпорядок и в особенности по приезде Игумена Арсения, бывшаго синодальнаго Миссионера.

Имебожники под влиянием его всячески теснили нас, привлекая принять их мудрование о имени «Иисус», обзывая нас масонами, еретиками, а равно и Вселенских Патриархов, осудивших это новоявленное учение, а потом и Российский Святейший Синод и вообще всех не согласных с их мудрованием. Св. гора Афон. 3 Апреля 1914 г.

Иеромонах Серафим. Монах Павлин. Монах Варлаам. М. Иакин Дыгинов. Монах Сергий Филимонов. Монах Иван Рябинин. Монах Галактион Щербаков. Монах Самон. За неграмотнаго Монаха Наркиса по его личной просьбе росписался Монах Самон. Монах Гордиан. Монах Варсанофий. Монах Иеремия. Монах Илья. Монах Маркиан. Иеродиакон Иустин. Монах Маврикий. Удостоверяю, что подписи сих монахов собственноручныя. Архимандрит ИЕРОНИМ с братиею. (М. П.). Св. Гора Афон. 4 Апреля 1914 года. Русский Андреевский Скит.

Я, нижеподписавшийся, удостоверяю верность этой подписи *с подлинником ея* представленным мне, *Герману Гериховичу Фрейнат, И. д.* Петра Тимофеевича Дрожжина С.-Петербургскому Нотариусу в Конторе моей Московской части, Невский пр. № 78. *Монахом Климентом, живущим на Старо-Афонском подворье на Песках.*

При сличении мною этой копии с подлинником в последнем подчисток, приписок, зачеркнутых слов и никаких особенностей *не было и таковой гербовым сбором не оплачено. Копии эти засвидетельствованы для представления в учреждения производство в Конт. Изъято от оплаты гербовым сбором. 1914 года Мая 16 дня. По реестру № 4364.*

И.д. Нотариуса *Фрейнат*

Печать

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. VII. Л. 43–43 об.

147

Свидетельство инока Свято-Андреевского скита иеромонаха Софрония от 5 апреля 1914 года

Копия.

«О том, как имябожники устроили в Русском на Афоне Св. Андреевском Общ. Скиту 12 Января 1913 г. погром».

Небезизвестно всем, как около 2-х лет до сего события имябожники свили себе прочное гнездо в Пантелеимоновском скиту Фиваиде, откуда злосмрадное еретическое их учение о имени Божием, как пожар быстро перекинулось в монастырь Пантелеимоновский и Андреевский скит.

До начала происшедшаго 12 Января события, мы по послушанию были с своим игуменом и священно-архимандритом отцом Иеронимом на обительском хуторе, что около г. Кавалы. 7 Января 1913 года прибыв в обитель мы застали часть братии страшно возмущенными против своего любимаго и законнаго отца Игумена Иеронима, а именно: возмущенныя стали считать его еретиком, а эта уже есть для простых монахов благословная причина на выходе их из обители; но в сем случае по подстрекательству главарей, взбунтовавшиеся монахи во главе с иеросхимонахом Антонием Булатовичем – распространителем ереси, со многими другими главарями решили иначе, а именно: выбросить вон из обители стойко стоявшаго за православие отца игумена Иеронима со всеми другими не отступившими от православия отцами.

Как известно они самочинно своим кагалом низложили православнаго игумена отца Иеронима и провозгласили жившаго на покое в скиту еретичествующаго архимандрита Давида игуменом, но монастырь Ватопед, от коего зависел скит сего незаконнаго избрания не признал, и ездившие имябожники в монастырь Ватопед по сему делу с Антонием Булатовичем возвратились из монастыря ни с чем, вот они после сего и решились на отчаянный шаг, как только с дороги Антоний Булатович вошел на двор скита, то к нему примкнули многочисленныя бунтари и прямо пошли в игуменския покои и на вопрос Булатовича: сдаст ли игумен Иероним добровольно игуменство и получивши решительный отказ, он, Антоний Булатович, перекрестившись моментально вскочил на письменный стол, за которым сидел законный игумен отец Иероним – окруженный верными братиями в православии и Булатович искаженно закричал помахивая руками ура... в это время ворвавшиеся с Булатовичем многочисленныя буяны – бунтари монахи, стали неистово избивать православную братию: моментально в несколько минут произошло страшное и неописуемое побоище озверевшими еретиками: били всячески православных и верных игумену монахов, как попало, топтали ногами, рвали одежды и волоса, разбивали в кровь лица и глаза, бросали вниз по мраморным лестницам как попало, вообще к прискорбию и стыду еретичествующих избиение было полное и самое зверское и по избиении каждаго православнаго брата выкидывали за св. врата, в чем был избиваемый, а это ведь 12 Января зимою, милосердия и сострадания никакого не оказывалось.

Таким же позорным образом был выкинут из обители, но небитый и стойкий в православии игумен и священно-архимандрит отец Иероним.

Меня погромщики 3 раза с ругательствами выводили до св. врат, с намерением выкинуть за св. врата, но каждый раз во вратах кто то кричал погромщикам меня оставить и отвесть в мою келлию.

В сей печальный памяти день погромщиками выкинуто из обители несколько десятков лучших из братии православных монахов и еще тоже выкинуто ими несколько десятков в последующие от сего события 6 месяцев.

Оставшись в обители, я сильно тосковал, печалился и скорбел душею, что не был выкинут вместе с своим дорогим игуменом и ежеминутно помышлял как бы тайно уйти из обители. В это смутное время, везде в обители поставлены были имябожниками экстренные караулы из самых отъявленных и озверевших погромщиков, которые ходили по всюду с дубинами в руках, коих было за 30 человек. Порта была крепко заперта и охранялась в течение 6 месяцев главарем монахом Петром. Вот таковые охранители ходя по обители и караулили в коридорах день и ночь и своими угрозами наводили страх и панику на оставшихся в православии братию. Монахи: Феодот, Фортунат и Нестор ходили с ломами по келлиям, выламывая двери и разграбляя братские келлии и хвалясь своим единомышленникам по ереси, что они награбили у православных более 120 тысяч рублей.

17 Января архимандрит Давид прочитал в соборе свое новое вероучение и под присягою заставляя всех подписываться под новое еретическое учение.

Болея душею о происходивших всех безобразиях, я одно думал, как бы тайно уйти из скита и вот Господь послал в лице прибывшаго из Салоника чиновника Консульства Г. Щербины избавителя моего, который по получению известий о событиях в нашем скиту, был командирован, для водворения порядка и умиротворения взбунтовавшихся имябожников, но как он их не убеждал, они по подстрекательству главарей остались непреклонными в своих заблуждениях. И когда Г. Щербина шел мимо моей келлии, то я с радостию встретил его как ангела хранителя и всячески умолял его взять меня с собою и вывесть из бунтующаго еретическаго скита. Бунтари возражали и не отпускали, но на повторныя мои горячия просьбы Г. Щербина согласился и вывел меня из скита, за что ему вечная от меня глубочайшая иноческая благодарность, за избавление меня от тирании еретичествующих погромщиков, и не смотря на то, что в скиту я прожил за 40 лет, в это время я с величающею радостию удалялся из родной обители и не требуя никакого удовлетворения и денежнаго обезпечения и 21 Января поздно вечером я пошел на Зографский конак к своему любимому игумену и священно-архимандриту отцу Иерониму, где отец игумен имел временный приют, данный ему монастырем Зографом, за что им глубокая благодарность.

Все вышеизложенное сущая правда и истина, что и удостоверяю своим подписом. 5 Апреля 1914 г. Русский на Афоне Св. Андреевский скит. Русскаго на Афоне Св. Андреевскаго Общ. Скита Иеромонах Софроний.

Удостоверяю, что сие написано Иеромонахом Софронием
Архимандрит Иероним с братиею. Место печати.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. 1 отд. 1 ст. Д. 80. Ч. 1. Л. 326–328.

148

Свидетельство инока Свято-Андреевского скита монаха Фортуната от 8 апреля 1914 года

Копия.

МОЕ ПРАВДИВОЕ СЛОВО.

Я нижеподписавшийся Монах Фортунат Св. Андреевскаго на Афоне скита во имя правды сим свидетельствую пред всем миром, что я был вовлечен в бунт в скиту, Иеросхимонахом Антонием Булатовичем чрез посредство его помощников, усердно вербующих на сторону Булатовича братий, что сей бунт устроен сим Антонием по ранее обдуманному плану, что Игумен Архимандрит Иероним был насильственно выгнан из скита Булатовичем с его помощниками и что с Игуменом было выгнано несколько из братий избитых и израненных, что в скиту осталось несколько человек единомысленных о. Игумену, также избитых и израненных, что я вместе с Булатовичем ездил в Ватопед просить утвердить нами избраннаго новаго Настоятеля Архимандрита Давида и что Ватопед выдал нам грамоту не в нашу пользу, которую Булатович скрыл от братии, объявив по приезду в скит, что Ватопедские старцы приказали удалить наших противников и этим доверчивых простецов ввел в заблуждение. После этого и началось избиение несогласных с его мудрованием. Все это произошло исключительно оттого, что Игумен с избитыми братиями не принял новоявленнаго учения о имени Божием «Иисус». По удалении из скита части противников Булатовича Булатовичем была сменена и прочая законная власть (собор) и выбрана новая, в число коей и я был включен. Спустя немного времени, новое начальство назначило меня в Россию за покупками для скита жизненных припасов, взяв для этого деньги из неприкосновеннаго капитала. С этими деньгами я прибыл в г. Одессу, где начальство меня арестовало и отобрало от меня находящияся при мне деньги. После этого я понял, что был обманут Булатовичем и что в скиту нами было учинено беззаконие, что православныя не мы, но Игумен о. Иероним и его единомышленники. Убедясь в этом я решил по приезду на Афон просить прощения у о. Иеронима, что и не замедлил исполнить. В скиту новое начальство за это меня встретили весьма недружелюбно, сначала уговаривали пребывать с ними в единомыслии, но так как я не согласился, то меня исключили из собора, а потом и удалили из скита.

Благодарю Господа, вразумившаго меня и молю Его да поможет мне до конца дней моих пребыть в православии. А тех, кого оскорбил во время своего заблуждения прошу простить меня великодушно, за что я буду премного благодарен и буду молить Господа о здравии и спасении их. Все изложенное здесь есть сущая правда. Св. гора Афон. Св. Андреевский скит.

8 Апреля 1914 года.

Русскаго Андреевскаго Скита Монах Фортунат. Удостоверяю, что подпись монаха собственноручна. Настоятель Русскаго на Афоне Свято-Андреевскаго Скита Архимандрит Иероним. (М.П.)

Я, нижеподписавшийся, удостоверяю верность этой копии с *подлинником ея* представленным мне, *Герману Генриховичу Фрейнат, И.д. СПБургскаго Нотариуса Петра Тимофеевича Дрожжина, в Конторе его Московской части по Невскому просп. № 73 монахом Климентом, живущим на Старо-Афонском подворье на Песках.*

При сличении мною этой копии с *подлинником* в последнем подчисток, приписок, зачеркнутых слов и никаких особенностей *не было и таковой гербовым сбором не оплачен. Копия эта засвидетельствована для представления в учреждения производство в коих изъято от оплаты гербовым сбором. 1914 года Мая 16 дня. По реестру № 4368.*

И.д. Нотариуса Фрейнат

Печать

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. VII. Л. 44–45.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. V. Л. 364–364 об.

149

Журнал заседания Святейшего Синода от 16 апреля 1914 года № 3225

№ 3225 1914 года Апреля «16» дня.

По Указу ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА, Святейший Правительствующий Синод имели суждение о том, чтобы в преподанной Святейшим Синодом Московской Синодальной Конторе, при Инструкции по делу имябожников, подлежащих суду сей Конторы, «форме отречения для возвращающихся к учению Православной Церкви имябожников» вместе с ясным отрицанием имябожническаго лжеучения и обещанием послушания Православной Церкви были изложены основныя положения православнаго церковнаго учения об именах Божиих.

ПРИКАЗАЛИ: На основании бывших суждений, Святейший Синод определяет: форму отречения для возвращающихся к учению Православной Церкви имябожников изложить в такой редакции: «Последуя учению Православной Церкви, изложенному седьмым вселенским собором и изъясненному в творениях святых отцов и посланиях Святейшаго Вселенскаго Патриарха Германа V и Святейшаго Синода Всероссийской Церкви, исповедую, что все имена Божии святы и божественны, как словесные образы Божии, подобные святым иконам и честному кресту, что, как написанные образы не суть Первообраз, так и имена Божии не суть Сам Бог и что именам Божиим подобает воздавать таковое же поклонение, каковое воздается и святым иконам Божиим, то есть поклоняться не им самим, а вознося честь и поклонение через них к самому Богу, а всякое несогласное с сим учение отвергаю. Господь Бог Иисус Христос да поможет мне Своею благодатию в сем исповедании и послушании Церкви православной пребывать неуклонно.

Во свидетельство же искренности сего моего пред Богом исповедания благоговейно целую Крест и Евангелие Спасителя Нашего Господа Иисуса Христа. Аминь». О чем и уведомить Московскую Синодальную контору указом.

Секретарь П. Судницын

О форме отречения для возвращающихся к учению Православной Церкви имябожников.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. VIII. Л. 365–365 об.

150

Журнал заседания Святейшего Синода от 16 апреля 1914 года № 3226

№ 3226 1914 года Апреля «16» дня.

По Указу ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА, Святейший Правительствующий Синод имели суждение о преданных суду Московской Синодальной Конторы имябожниках, отвергшихся лжеучения до начала формальнаго суда над ними.

ПРИКАЗАЛИ: В виду имеющихся сведений о том, что некоторые Афонские монахи, преданные суду Московской Синодальной Конторы по обвинению в измышлении и распространении ложнаго учения об именах Божиих и в других противоканонических поступках, отверглись или готовы отвергнуться имябожническаго лжеучения до начала формальнаго суда над ними, и принимая во внимание, что эти монахи, по удалении их с Святой Горы Афона, понесли лишения, которыя могут быть зачтены им во взыскание за допущенные ими проступки, Святейший Синод находит возможным оказать им снисхождение. А посему Святейший Синод определяет: предоставить Московской Синодальной Конторе таковых лиц освободить от суда и ответственности по настоящему делу, по предварительном исполнении теми из подсудимых, которые еще не принесли раскаяния, – установленнаго на сии случаи в определении Святейшаго Синода от 27 Августа 1913 года за № 7644, порядка и с применением в дальнейшем ко всем раскаявшимся циркулярнаго указа Святейшаго Синода от 19 Марта 1836 года. О чем и послать Московской Синодальной Конторе, для сведения и исполнения в потребных случаях, указ.

Секретарь П. Судницын

По делу об имябожниках, раскаявшихся до начала суда над ними.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. VIII. Л. 369–369 об.

151

Журнал заседания Святейшего Синода от 16 апреля 1914 года № 3227

Копия.

№ 3227 1914 года Апреля «16» дня.

По Указу ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА, Святейший Правительствующий Синод слушали: поступившее в Святейший Синод 11 Апреля 1914 г. от «иноков афонских», за подписью иеросхимонаха Антония Булатовича, иеромонахов – Силы Ершова, Варахии Троянова, Гиацинта Еременко, иеродиакона Игнатия Митюрина, схимонаха Мартиниана Белоконь – за себя и, «по личному доверию», за схимонаха Иринея Белоконь, монахов – Ианнуария Гробового, Дометия Комяка, Петра Петрова, Феофила Кузнецова и Манассии Зенина заявление о том, что они вынуждены «отложиться от всякаго духовнаго общения с всероссийским Синодом и со всеми единомысленными с ним, впредь до исправления заблуждений», допущенных якобы Святейшим Синодом в послании 18 Мая 1913 г., «и впредь до признания Божества Имени Божия», а посему отказываются явиться и на суд Московской Синодальной Конторы.

СПРАВКА: По ВЫСОЧАЙШЕ одобренному определению Святейшаго Синода от 14–18 Февраля 1914 г. за № 1471, Московской Святейшаго Синода Конторе поручено произвести церковный суд над 25 афонскими монахами-имябожниками, в числе коих значатся и все лица, подписавшия настоящее заявление.

ПРИКАЗАЛИ: Принимая во внимание, что вышеупомянутое «заявление» подано лицами, за измышление и распространение ложнаго учения об именах Божиих подлежащими суду Московской Синодальной Конторы, коей ныне принадлежит разсмотрение всякаго рода объяснений и заявлений подсудимых по этому делу, и посему не находя оснований к разсмотрению изъясненнаго заявления по существу, Святейший Синод определяет: настоящее заявление двенадцати «Афонских иноков» препроводить, при указе, в Московскую Святейшаго Синода Контору по принадлежности, а заявителям, в виду неуказания ими адреса для объявления им решения по их заявлению, поручить Синодальной Канцелярии объявить по явке их в Канцелярию.

Подлинное определение, подписанное о.о. Членами Святейшаго Синода, к исполнению пропущено 16 Апреля 1914 г.

За Протоколиста *подпись*
Исполнено 16 Апреля 1914 г.

Указ Конторе за № 6360.

По делу о 12 имябожниках, преданных суду Московской Синодальной Конторы.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. VIII. Л. 371–371 об.

152

Журнал заседания Святейшего Синода от 16 апреля 1914 года № 3236

Копия.

№ 3236 1914 года Апреля «16» дня.

По Указу ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА, Святейший Правительствующий Синод слушали: полученныя 31 Марта, 5 и 14 Апреля 1914 г. от схимонахов Мартиниана и Иринея, иеромонахов Силы и Гиацинта, иеродиакона Игнатия и монахов Петра, Парфения, Феофила, Дометия и Иашуария прошения, в коих, с приложением «исповедания веры в Бога и во имя Божие», названныя лица просят Святейший Синод разсмотреть эти исповедания веры прежде имеющаго быть над имябожниками суда Московской Святейшаго Синода Конторы.

СПРАВКА: По ВЫСОЧАЙШЕ одобренному определению Святейшаго Синода от 14–18 Февраля 1914 г. за № 1471, Московской Святейшаго Синода Конторе поручено произвести церковный суд над 25 афонскими монахами-имябожниками, в числе коих значатся: схимонах*и* Мартин*и*ан и Ириней (Белоконевы), иеромонахи Сила (Ершов) и Гиацинт (Чременко), иеродиакон Игнатий (Митюрин) и монахи Петр (Петров), Парфений (Давымук), Феофил (Кузнецов), Дометий (Комяк) и Иашуарий (Гробовой) *и послушник Парфений (Давымук)*.

ПРИКАЗАЛИ: Принимая во внимание, что вышепомянутыя «исповедания веры в Бога и во имя Божие» подан*ы* лицами, за увлечение лжеучением имябожников подлежащими суду Московской Синодальной Конторы, коей ныне принадлежит разсмотрение всякаго рода объяснений и заявлений подсудимых по этому делу, Святейший Синод определяет: оставив настоящия исповедания веры без разсмотрения, препроводить таковыя при указе в Московскую Святейшаго Синода Контору *по принадлежности, а просителям*, в виду неуказания ими адреса для объявления им решения по их исповеданиям, поручить Синодальной Канцелярии объявить *таковое* по явке их в Канцелярию.

Подлинное определение, подписанное о.о. Членами Св. Синода, к исполнению пропущено 16 Апреля 1914 г.

За Протоколиста *подпись*

Исполнено 18 Апреля 1914 г.

Указ Конторе за № 6516.

По прошениям афонских монахов-имябожников о разсмотрении поданных ими «исповеданий веры в Бога и во имя Божие».

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. VIII. Л. 372–372 об.

153

Журнал заседания Святейшего Синода от 19 апреля 1914 года № 3331

Копия.

№ 3331 1914 года Апреля «19» дня.

По Указу ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА, Святейший Правительствующий Синод слушали: поступившее в Святейший Синод 18 Апреля 1914 года от «иноков афонских», за подписью монаха Ваптоса Недашковскаго заявление о том, что он вынужден «отложиться от всякаго духовнаго общения с Всероссийским Синодом и со всеми единомысленными с ним, впредь до исправления заблуждений», допущенных якобы Святейшим Синодом в послании 18 Мая 1913 года, «и впредь до признания Божества Имени Божия», а посему отказывается явиться и на суд Московской Синодальной Конторы.

СПРАВКА: По ВЫСОЧАЙШЕ одобренному определению Святейшаго Синода от 14–18 Февраля 1914 года за № 1471, Московской Святейшаго Синода Конторе поручено произвести церковный суд над 25 афонскими монахами – имябожниками, в числе коих значится и Ваптос Недашковский.

Приказали: Принимая во внимание, что вышеупомянутое «заявление» подано лицом, за измышление и распространение ложнаго учения об именах Божиих подлежащим суду Московской Синодальной Конторы, коей ныне принадлежит разсмотрение всякаго рода объяснений и заявлений подсудимых по этому делу и посему не находя оснований к разсмотрению изъясненнаго заявления по существу, Святейший Синод определяет: настоящее заявление Ваптоса Недашковскаго препроводить, при указе, в Московскую Святейшаго Синода Контору по принадлежности, а заявителю, в виду неуказания им адреса для объявления ему решения по его заявлению поручить Синодальной Канцелярии объявить по явке его в Канцелярию.

Подлинное определение, подписанное о.о. Членами Св. Синода, к исполнению пропущено 19 Апреля 1914 г.

Протоколист *подпись*

Исполнено 21 Апреля 1914 г.

Указ Конторе за № 6651.

По делу об афонском монахе-имябожнике Ваптосе Недашковском, преданном суду Московской Синодальной Конторы.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. VIII. Л. 374–374 об.

154

Уведомление канцелярии Святейшего Синода секретарю Святейшего Синода П. Н. Судницыну от 20 апреля 1914 года

ВЕДОМСТВО
ПРАВОСЛАВНАГО
ИСПОВЕДАНИЯ

КАНЦЕЛЯРИЯ
МОСКОВСКОЙ
СВЯТЕЙШАГО СИНОДА
КОНТОРЫ.
Москва.
Апреля 20 дня 1914 г.
№ 1209.

Его Высокородию,
Секретарю Святейшаго Синода Павлу
Никаноровичу Судницыну.

Канцелярия Московской Святейшаго Синода Конторы имеет честь уведомить Вас, что в настоящее время дело об имябожниках обстоит так:

1) К Преосвященному Модесту явились трое – Антоний (Шумских), Имеретий (Рощин) и Долмат (Давымук). Наверное на днях заявится и Филарет (Белоконь), так как он живет в Москве и повестка ему уже послана; по отзыву Преосвященнаго Модеста, все эти лица с настроением довольно законопослушным.

2) О.о. Членам увещателям посланы были, еще на Вербной неделе, книги «На горах Кавказа» и «Апология» и, написанныя на машинке, два опровержения (одно из них в катехизической форме) имябожническаго учения, составленное С. В. Троицким, и от некоторых о.о. Членов и увещателей получены были на эти опровержения замечания, кои своевременно и пересылались всегда С. В. Троицкому в С.-Петербург.

3) Ныне получена в 15 экземплярах книга С. В. Троицкаго касательно имябожников, которая и разослана о.о. Членам (за исключением Митрополита и Епископов Дмитровскаго, Верейскаго и Серпуховскаго) и о.о. увещателям.

4) Преосвященный Георгий Калужский уведомил, *что* Архимандрит Агапит и иеромонах Алексий не могут явиться в Москву для дела увещания, по болезни.

5) В Московскую Синодальную Контору подал заявление Иларион, автор «На горах Кавказа», что он также согласен явиться на суд Синодальной Конторы, если ему будут даны прогоны.

6) Архимандрит Давид ехать в Москву на суд отказался, о чем и составлен соответствующий акт, присланный в Синодальную Контору.

7) Прочие имябожники пока разыскиваются Консисториями.

8) Поступили заявления с «Исповеданиями веры», присланныя из Святейшаго Синода, 12 имябожников с Антонием Булатовичем во главе о нежелании их отступить от своих убеждений и о том, что на суд Московской Синодальной Конторы они не явятся, если сам Святейший Синод не исправит своего яко бы ошибочно изложеннаго учения об именах Божиих. Все эти «исповедания» и «заявления» читаются ныне о.о. Членами Синодальной Конторы.

Секретарь *В. Трелин*

Помощник Секретаря *П. Строганов.*

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. VIII. Л. 405–405 об.

155

Журнал заседания Святейшего Синода от 22 апреля 1914 года № 3479 [4]

№ 3479. 1914 года Апреля «22» дня.

По Указу ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА, Святейший Правительствующий Синод имели суждение *о порядке заявления* афонскими *иноками* отречения от имябожническаго лжеучения.

ПРИКАЗАЛИ: По полученным в Святейшем Синоде сведениям, некоторые из привлеченных к суду Московской Синодальной Конторы афонских монахов, изъявляя искреннюю свою преданность Православной Церкви и твердое намерение ни в чем не отступать от ея святых догматов и учения, отвергаясь всяких новых лжеизмышлений и пребывая в каноническом послушании Богоустановленной иерархии, коей они подвластны – Вселенскому Патриарху и Российскому Святейшему Синоду – затрудняются лишь в удостоверении такового их исповедания своими подписями. Затруднение это вызывается опасением, в виду бывших на Афоне волнений, связать свою мятущуюся совесть какими либо письменными актами, сущность которых в простоте своей веры и при недостатке книжнаго образования они не могут уразуметь со всею полнотою, испытывая обычный в простых непросвещенных людях страх пред подписями изложенных на бумаге документов; их смущают также распространившиеся на Афоне, в связи с религиозным движением, коего они были свидетелями или участниками, слухи о близком пришествии антихриста и о собирании его предтечами подписей от людей,

[4] В том же фонде архива РГИА находится копия данного документа (Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. III. Л. 5 - 6 об.), имеющая некоторые отличия от оригинала, что будет указано ниже. – *Примеч. публикатора.*

готовых за ним последовать[5]; вместе с тем их и доселе страшит данная ими, в виду недавних, бывших на Афоне многочисленных предложений подписывать разнаго рода исповедания, общая клятва не подписываться впредь ни к каким обещаниям и исповеданиям. Обсудив изложенное и памятуя пример св. Апостола Павла, который всем был вся, да всяко некия спасет (1 Кор. 9, 22), а также снисходя к душевному настроению и образу мыслей афонских монахов, мало сведущих в книжном изложении богословия и в формах делопроизводства, и имея в виду дать привлеченным к суду монахам доступный им способ выражения отречения их от ложных измышлений, противных учению Православной Церкви, Святейший Синод, по соображении § 19 преподанной Московской Синодальной Конторе инструкции об увещании и суде над афонскими монахами, по коему от них требуется удостоверение их раскаяния особыми письменными актами, признает благопотребным разъяснить, что засвидетельствование привлеченными к суду афонскими монахами о своей преданности Православной Церкви, точном следовании ея догматам[6] и послушании Богоустановленной иерархии удостоверяется целованием святаго креста и евангелия, о чем Синодальною Конторою составляются письменные акты, без истребования от привлеченных к суду подписи сих актов, как равно и подписи протоколов, упоминаемых в § 22 инструкции, при чем привлеченные к суду должны быть осведомлены о том, что эти акты и протоколы будут впоследствии оглашены во всеобщее известие чрез напечатание в «Церковных Ведомостях». Вместе с тем Святейший Синод, имея в виду, что подобныя же затруднения относительно подписания актов отречения от имябожническаго лжеучения могут быть встречаемы и в епархиальных управлениях, считает соответственным преподать указание, что вместо требуемой в п. 5 в. определения Святейшаго Синода от 27 Августа 1913 г. за № 7644 (Церк. Вед. № 35) подписи имябожниками актов отречения от своего лжеучения, таковое отречение может быть засвидетельствовано *в присутствии местнаго Епархиальнаго Преосвященнаго и членов духовной Консистории* применительно к указанному выше порядку. О чем Святейший Синод и определяет: уведомить Московскую Синодальную Контору указом, а для сведения и руководства по духовному ведомству напечатать в Церковных Ведомостях.

Секретарь П. Судницын

По делу об афонских монахах, преданных суду Московской Синодальной Конторы.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. VIII. Л. 411–412 об.

---

[5] В копии документа подчеркнутый фрагмент опущен. – *Примеч. публикатора.*

[6] В копии документа в этом месте вставка: «и ученію. отреченіи отъ имябожническаго лжеученія». – *Примеч. публикатора.*

156

Донесение Московской Синодальной Конторы Святейшему Синоду от 24 апреля 1914 года по делу о пяти афонских монахах: Антонии (Шумских), Варсонофии (Алексееве), Константине (Янкове), Далмате (Давымуке) и Парфении (Давымуке)

К № 80/14 г.

№ 5373а 25 Апреля 1914 г.

СВЯТЕЙШЕМУ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩЕМУ СИНОДУ.

Московской Синодальной Конторы

ДОНЕСЕНИЕ.

24-го Апреля 1914 года Московская Святейшаго Синода Контора в составе: Первоприсутствующаго Высокопреосвященнаго Макария, Митрополита Московскаго, Преосвященных – Алексия, Архиепископа бывшаго Тверскаго, Трифона, Епископа Дмитровскаго, Мисаила, Епископа бывшаго Олонецкаго, Иоанникия, бывшаго Епископа Архангельскаго, Евфимия, Епископа бывшаго Балахнинскаго, Анастасия, Епископа Серпуховскаго и Модеста, Епископа Верейскаго и Наместников: Свято-Троицкой Сергиевой Лавры Архимандрита Товии и Московскаго Чудова монастыря Архимандрита Арсения, при Прокуроре Московской Синодальной Конторы Камергере ВЫСОЧАЙШАГО Двора Действительном Статском Советнике Степанове, Секретаре Трелине и командированном Святейшим Синодом Действительном Статском Советнике Рункевиче слушали: словесный доклад Первоприсутствующаго Члена Высокопреосвященнейшаго Митрополита Макария, о том, что на бывшем накануне, т.е. 23 апреля, совещании по делу монахов имябожников, преданных суду Московской Синодальной Конторы, признано желательным порядок сегодняшняго заседания Синодальной Конторы расположить так: а) сначала отслужить в Синодальной 12-ти Апостолов церкви Господу Богу молебствие в присутствии о. о. Членов Синодальной Конторы и явившихся на ея суд имябожников, с допущением и посторонних богомольцев, о ниспослании благопріятнаго успеха делу суда, б) после молебствия Митрополит имеет в церкви же предложить катехизическое поучение по основным пунктам православнаго учения о Св. Троице, Лице Господа Иисуса Христа и Св. Духе, об искуплении, таинствах, *о* церкви и в частности о подчинении Богоустановленной церковной иерархии и о спасении в ограде церкви и в) по возвращении в зал заседания Синодальной Конторы призвать на это заседание явившихся к суду имябожников и предложить им краткие вопросы по содержанию, изложеннаго в беседе Митрополита, православнаго Исповедания Веры, при чем, по изъявлении ими согласия и подчинении церкви, предложить им дать обещание пребывать навсегда в этом согласии и подчинении, что и подтвердить в Присутствии Конторы целованием св. креста и евангелия. После изложеннаго доклада были заслушаны затем сообщения Преосвященнаго Модеста, Епископа Верейскаго, об Афонских инокахъ, прибывших в Москву и находящихся ныне во вверенном ему монастыре, при чем Преосвященный изъяснил, а) что из преданных суду Синодальной Конторы Афонских иноков 1) Иван Рощин, с именем монаха

Имеретия, уже принят в церковное общение Полтавским Епархиальным Начальством, 2) с именем Антония, в мире Анания Шумских дал до суда Преосвященному Модесту подписку в своем исповедании православнаго учения церкви, в коей изъяснил между прочим, что «лобызая всесвятое и всеспасительное Божественное Имя Господа Иисуса Христа, яко Имя Истиннаго Бога Нашего, не мнит, яко и Само Оно есть Бог, и мнящих тако отрицается, яко вводящих новый догмат, противный Апостольской и Отеческой вере», и 3) остальныя лица, явившияся на суд Синодальной Конторы, а именно: с именем монаха Варсонофия в мире Василий Алексеев, с именем монаха Константина в мире Климент Янков, с именем монаха Долмата в мире Дамиан Моисеев Давымук и с именем рясофорнаго послушника Парфения в мире Парфений Кириллов Давымук затрудняются подписывать какой-либо письменный акт по недоверию ко всяк*аго* род*а* подписям под документом, за уяснение точнаго смысла коего они ручаться не могут, но что они имеют твердое желание следовать учению православной церкви, отвергаясь всякаго рода новых *лже*умствований, в том числе и об именах Божиих, и б) что, кроме преданных суду Синодальной Конторы Афонских иноков, прибыл желающий принести раскаяние и вступить в церковное общение, с именем схимонаха Пиора в мире Петр Александров Широков. По обсуждении вышеизложеннаго, Синодальная Контора приняла предложения Высокопреосвященнаго Митрополита Макария о порядке заседания и признала возможным предоставить Афонским инокам доступный их пониманию способ выражения своего исповедания, не требуя подписки. Засим присутствующие в заседании Конторы перешли в Синодальную 12-ти Апостолов церковь, где собрались явившиеся к суду Афонские иноки и посторонние богомольцы. Высокопреосвященным Митрополитом в сослужении Синодальнаго Ризничаго с братиею церкви 12-ти Апостолов, при пении местнаго хора, совершено было молебное пение Спасителю, Божией Матери, св. Апостолам, св. Николаю Чудотворцу и пяти Московским Святителям: Петру, Алексию, Ионе, Филиппу и Ермогену. Пред началом богослужения Высокопреосвященный Митрополит обратился к присутствовавшим с речью, в коей указал, что у христиан в обычае начало всякаго добраго дела предварять молитвою, чтобы Господь благословил начатое, и что пред началом предстоящаго дела пастырскаго спасения душ имеется особая нужда в молитве; заключена была речь приглашением предстоящих соединиться в общей молитве ко Господу. По окончании молебствия, по разоблачении, Высокопреосвященный Митрополит с архиерейскаго амвона, посредине церкви, имел с присутствующими на молебствии предположенную катехизическую беседу, разъясняя церковное учение, спрашивая и выслушивая ответы исповедания веры. В заключение беседы преподано было наставление о необходимости для спасения пребывать в церкви, на что предстоящие слушатели ответили единодушно «Аминь». После этого все участвовавшие в заседании возвратились в присутственный зал Конторы, куда призваны были и вышепоименованные Афонские иноки: Антоний (Шумских), Варсонофий (Алексеев), Константин (Янков), Далмат (Давымук), Парфений (Давымук) и Пиор (Широков). Высокопреосвященным Первоприсутствующим Членом Конторы им предложено было дать по чистой совести и со всею искренностью ответ, исповедуют ли они во всей полноте и неповрежденности

православное учение, изъяснение им, Митрополитом, в церковной беседе, и обещаются ли пребывать до конца дней в церкви, памятуя, что вне ея нет спасения. Все они единодушно дали утвердительный ответ. На *предложение* Высокопреосвященнаго Митрополита засвидетельствовать свои слова целованием св. креста и евангелия, все с великой готовностью и одушевлением приложились ко св. кресту и евангелию. После сего Высокопреосвященный Митрополит, вознеся со всеми присутствующими благодарение Господу, преподал каждому из Афонских иноков архипастырское благословение. Засим на предложение высказаться о правильности записи их исповедания веры, каковая запись необходима в виду возникшаго о них дела, Афонские иноки, при крайнем опасении сделаться причастными какого либо новшества в церковном учении, на предлагаемые Высокопреосвященным Митрополитом вопросы, в общем согласии, изъяснили, что они веруют так, как учит св. Православная Апостольская Церковь, новых лжеумствований об именах Божиих не принимали и не принимают, следуют св. Апостолам и св. Отцам и повинуются Богоучрежденной иерархии, закончив молитвенным обращением: «помоги нам, Господи, пребывать, как и пребывали ранее, в послушании православной вере и православной церкви неуклонно до конца дней».

На основании вышеизложеннаго, Московская Святейшаго Синода Контора определили: 1) о принятии в церковное общение монаха Имеретия (в мире Иван Рощин) Полтавским Епархиальным Начальством принять к сведению, 2) афонских иноков: Антония (Шумских), Варсонофия (Алексеева), Константина (Янкова), Далмата (Давымука) и Парфения (Давымука) принять в общение с церковью с освобождением их от суда и с помещением Антония в Екатерининскую пустынь, Варсонофия в Николо-Угрешский монастырь, Константина в Давыдову пустынь, Далмата в Старо-Голутвин монастырь и Парфения в Волоколамский монастырь, и 3) схимонаха же Пиора приняв в церковное общение, поместить в Саввин Звенигородский монастырь, о чем и представить на благоусмотрение Святейшаго Правительствующаго Синода.

О вышеизложенном СВЯТЕЙШЕМУ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩЕМУ СИНОДУ Московская онаго Контора имеет честь почтительнейше донести на благоусмотрение.

Макарий Митрополит Московский
Архиепископ Алексий
Трифон, Епископ Дмитровский, Викарий Московский
Епископ Мисаил
Епископ Иоанникий
Управляющий Заиконоспасским монастырем Епископ Евфимий
Анастасий, Епископ Серпуховский
Модест, Епископ Верейский
Наместник Сергиевы Лавры Архим. Товия
Наместник Чудова монастыря Архимандрит Арсений

№ 1261 24 Апреля 1914 г.

Секретарь Конторы *В. Трелин*

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. 1 ст. Д. 80. Ч. III. Л. 10 – 12.

157

Донесение Московской Синодальной Конторы Святейшему Синоду от 24 апреля 1914 года № 1261 по делу о монахах Петре (Латухине) и Андрее (Кучине)

К № 80/14 г.

[печать:]
СВЯТЕЙШИЙ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩИЙ СИНОД
№ 05605 30. АПР. 1914 г.
КАНЦЕЛЯРИЯ

СВЯТЕЙШЕМУ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩЕМУ СИНОДУ

Московской Синодальной Конторы

ДОНЕСЕНИЕ.

24-го апреля 1914 года в 8 часов вечера Московская Святейшаго Синода Контора в помещении Московскаго Митрополита на Самотеке, Митрополичье Подворье, в составе Первоприсутствующаго Высокопреосвященнаго Макария, Митрополита Московскаго, Высокопреосвященнаго Алексия, Архиепископа бывшаго Тверскаго, Трифона, Епископа Дмитровскаго, Мисаила, Епископа бывшаго Олонецкаго, Иоанникия, бывшаго Епископа Архангельскаго, Евфимия, бывшаго Епископа Балахнинскаго, Анастасия, Епископа Серпуховскаго, и Модеста, Епископа Верейскаго, и Наместников: Свято-Троицкой Сергиевой Лавры Архимандрита Товии и Московскаго Чудова монастыря Архимандрита Арсения, при Прокуроре Московской Синодальной Конторы Камергере ВЫСОЧАЙШАГО Двора Действительном Статском Советнике Степанове, Секретаре Трелине и командированном Святейшим Синодом Действительном Статском Советнике Рункевиче, слушали: словесное заявление Преосвященнаго Модеста, Епископа Верейскаго о том, что из бывших афонских иноков ныне явились еще двое просящих о принятии их в церковное общение и о водворении их в русские монастыри: 1) с именем монаха Петра, в мире Павел Васильев Латухин, из крестьян Нижегородской губернии и уезда, села Аржанова, и 2) с именем монаха Андрея, в мире Алексей Феодоров Кучин, из крестьян Вологодской губернии, Сольвычегодскаго уезда, Ильинской волости, деревни Семитяголовой. Тот и другой были позваны в зал заседания и здесь Высокопреосвященным Митрополитом были спрошены, с какой целью они явились, и если с доброю целью полнаго послушания Православной нашей Церкви и Святейшему Синоду, то обещаются-ли пребывать в нем до конца дней, храня во всей неповрежденности ея учение и памятуя, что вне церкви нет спасения. Оба инока с полной готовностью дали утвердительный ответ и сейчас же, согласно предложения Высокопреосвященнаго Митрополита, засвидетельствовали обещания и слова свои целованием св. креста и евангелия. После сего каждому из них Высокопреосвященным Первоприсутствующим преподано было архипастырское благословение.

В виду вышеизъясненнаго, Московская Святейшаго Синода Контора определили: названных афонских иноков Петра (Латухина) и Андрея (Кучина) принять в церковное общение с помещением Петра (Латухина)

в Пешношский монастырь, а Андрея (Кучина) в Гуслицкий монастырь Московской губернии, о чем и представить на благоусмотрение Святейшаго Правительствующаго Синода.

О вышеизложенном СВЯТЕЙШЕМУ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩЕМУ СИНОДУ Московская онаго Контора имеет честь почтительнейше представить на благоусмотрение.

Макарий Митрополит Московский и Коломенский
Архиепископ Алексий
Трифон, Епископ Дмитровский, Викарий Московский
Епископ Мисаил
Епископ Иоаннкий
Управляющий Заиконоспасским монастырем Епископ Евфимий

О принятии в церковное общение афонских иноков монаха Петра (Латухина) и монаха Андрея (Кучина)
Апреля «*24*» дня 1914 года
№ 1261.

Секретарь *В. Трелин*

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. III. Л. 34 – 34 об.

158

Донесение митрополита Московского и Коломенского Макария Святейшему Синоду от 28 апреля 1914 года

К № 80/14 г.

[печать:]
СВЯТЕЙШИЙ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩИЙ СИНОД
№ 05553 29. АПР. 1914 г.
КАНЦЕЛЯРИЯ

СВЯТЕЙШЕМУ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩЕМУ СИНОДУ

Макария, Митрополита Московскаго и Коломенскаго

ДОНЕСЕНИЕ.

В дополнение к донесению Московской Святейшаго Синода Конторы от 24-го сего Апреля за № 1261, по делу о пяти афонских монахах: Антонии (Шумских), Варсонофии (Алексееве), Константине (Янкове), Далмате (Давымуке) и Парфении (Давымуке), привлеченных к увещаниям названною Синодальною Конторою, имею честь представить Святейшему Синоду, что мною, чрез Преосвященнаго Модеста, Епископа Верейскаго, было поручаемо иеромонаху Досифею, духовнику Знаменскаго монастыря, в котором названные монахи и доселе имеют пребывание, при исповеди этих монахов предложить каждому из них вопросы о том, верует-ли он во всем так, как заповедано Господом Нашим Иисусом Христом, Святыми Апостолами и Святыми Отцами, как установлено на Святых Вселенских и Поместных Соборах и как исповедует ныне Православная Кафолическая

Восточная Церковь, управляемая Богоустановленною Иерархиею, во главе с Восточными Святейшими Патриархами и Всероссийским Святейшим Синодом, и отметается ли новых лжеумствований об именах Божиих, возвещаемых схимонахом Иларионом, Антонием Булатовичем и их единомышленниками, которые справедливо называются имябожниками. Ныне иеромонах Досифей донес мне, что монахи Антоний, Варсонофий, Константин, Далмат и Парфений на предложенные им на исповеди 28 сего Апреля вышеозначенные вопросы дали утвердительный ответ. Посему упомянутые монахи завтра, 29 Апреля, будут удостоены в Знаменском монастыре Причащения Святых Христовых Таин.

К сему имею честь донести, что ныне в Синодальную Контору и ко мне являются иноки, удаленные с Афона в связи с имябожническими на Святой Горе волнениями, но к суду Синодальной Конторы не привлеченные, которые также заявляют о полном единомыслии своем с Православною Церковию, управляемою Богоучрежденною Иерархиею, во главе с Святейшими Восточными Патриархами и Всероссийским Святейшим Синодом, и о твердом намерении пребывать в Православной Церкви неизменно, отрицаясь лжеумствований, разсееваемых Булатовичем. Трое из таковых мною уже приняты в церковное общение, в ближайшем же будущем, по оглашении совершившихся событий принятия в церковное общение, по обращении к Церкви, преданных суду главарей-имябожников, можно ожидать прибытия в Москву и других афонских монахов, желающих общения с Церковью. По указанному Святейшим Синодом, в определении от 27 Августа минувшаго 1913 года за № 7644, порядку они должны быть принимаемы в церковное общение в тех епархиях, в кои направлены на жительство по месту происхождения, но многие из них могут приехать в Москву издалека и отвращать их от общения с церковью указанием на необходимость возвращения для сего в свою епархию было бы не целесообразно и не соответствовало бы духу предпринятых Святейшим Синодом по отношению к заблуждающимся мер. В виду сего имею честь ходатайствовать пред Святейшим Синодом о разрешении принимать таковых монахов в церковное общение в Москве и о предоставлении Московской Синодальной Конторе направлять их к Преосвященным тех епархий, из коих оныя происходят, или в коих, по изъяснению Преосвященных, имеется недостаток в монашествующих, для размещения в монастыри по усмотрению Преосвященных.

Вместе с сим, в виду того, что афонские монахи не имеют надлежащих о своем звании документов, полагалось бы необходимым иметь о них по сему сношение с Афонскими обителями, из коих они выбыли, по крайней мере в отношении тех монахов, которые приняты будут в церковное общение.

ВАШЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА

нижайший послушник
Макарий Митрополит Московский и Коломенский
Апреля «28» дня 1914 года

№ *1302*.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. III. Л. 32 – 33.

159

Предложение обер-прокурора Святейшего Синода В. К. Саблера Святейшему Синоду от 30 апреля 1914 года по записке Государя Императора Николая Александровича от 15 апреля 1914 года

К № 80/14 г.

ВЕДОМСТВО ПРАВОСЛАВНАГО ИСПОВЕДАНИЯ.

КАНЦЕЛЯРИЯ ОБЕР-ПРОКУРОРА СВЯТЕЙШАГО СИНОДА.

отделение II
Стол 3.

30 Апреля 1914 *г.*
№ 69
С.-Петербург.

[печать:]
СВЯТЕЙШИЙ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩИЙ СИНОД
№ 06331 17 МАЯ. 1914 г.
КАНЦЕЛЯРИЯ

Святейшему Правительствующему Синоду

предложение.

ЕГО ИМПЕРАТОРСКОМУ ВЕЛИЧЕСТВУ, в 15-ый день текущаго Апреля, в Ливадии, благоугодно было лично передать мне Собственноручно ЕГО ИМПЕРАТОРСКИМ ВЕЛИЧЕСТВОМ начертанную записку следующаго содержания:

«В этот Праздник Праздников, когда сердца верующих стремятся любовию к Богу и к ближним, душа Моя скорбит об Афонских иноках, у которых отнята радость приобщения Св. Таин и утешение пребывания в храме. Забудем распрю – не нам судить о величайшей святыне: Имени Божием и тем навлекать гнев Господень на родину; суд следует отменить и всех иноков, по примеру распоряжения Митроп. Флавиана, разместить по монастырям, возвратить им монашеский сан и разрешить им священнослужение».

Имею честь предложить о сем Святейшему Синоду.

Обер-Прокурор *В. Саблер*

Директор *В. Яцкевич*

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. III. Л. 75.

160

Донесение Московской Синодальной Конторы Святейшему Синоду от 4 мая 1914 года по делу об афонских иноках Савватии (Сальникове) и Сергии (Гуминском)

К № 80/14 г.

[печать:]
СВЯТЕЙШИЙ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩИЙ СИНОД
№ 05844 5. МАЯ. 1914 г.
КАНЦЕЛЯРИЯ

СВЯТЕЙШЕМУ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩЕМУ СИНОДУ

Московской Синодальной Конторы

ДОНЕСЕНИЕ.

1-го Мая сего 1914 года Московская Святейшаго Синода Контора в составе Первоприсутствующаго Высокопреосвященнаго Макария, Митрополита Московскаго, Высокопреосвященнаго Алексия, Архиепископа бывшаго Тверскаго, Трифона, Епископа Дмитровскаго, Мисаила, Епископа бывшаго Олонецкаго, Иоанникия, Епископа бывшаго Архангельскаго, Анастасия, Епископа Серпуховскаго, Феодора, Епископа Волоколамскаго, и Модеста, Епископа Верейскаго, и наместников: Свято-Троицкой Сергиевой Лавры Архимандрита Товии и Московскаго Чудова монастыря Архимандрита Арсения, при Прокуроре Московской Синодальной Конторы Камергере ВЫСОЧАЙШАГО Двора Действительном Статском Советнике Степанове, исп. об. Секретаря Судницыне, Секретаре Трелине и командированном Святейшим Синодом Действительном Статском Советнике Рупкевиче, имели суждение об афонских иноках-монахах Савватии (в мире Семен Алексеев Сальников) и Сергии (в мире Семен Епифанов Гуминский), привлеченных к увещанию и суду Московской Синодальной Конторы по делу об имябожническом лжеучении. Явившимся в Москву и призванным к увещанию в Синодальную Контору инокам Савватию и Сергию Первоприсутствующим в Синодальной Конторе Высокопреосвященным Митрополитом Московским предложены были вопросы по основным положениям православной веры и в частности по предметам православнаго учения о Церкви, в коей сообщается спасительная благодать чрез Святыя Таинства и вне коей нет спасения. Из ответов их выяснилось, что названные иноки веруют и желают веровать так, как заповедано Господом Нашим Иисусом Христом, Святыми Апостолами и Святыми Отцами, как установлено на Святых Вселенских и Поместных Соборах и как исповедует ныне Православная Кафолическая Восточная Церковь, управляемая Богоустановленною Иерархиею, во главе с Восточными Святейшими Патриархами и Всероссийским Святейшим Синодом; в заключение они на предложенный вопрос с твердостию ответили, что от лжеумствований Антония Булатовича и других имябожников совершенно отметаются и их заблуждений не разделяют. И затем со словами:, «как говорим, так и в сердце веруем и усты исповедуем», иноки Савватий и Сергий в подтверждение своих слов благоговейно облобызали св. крест и евангелие.

После сего каждому из них Высокопреосвященным Первоприсутствующим преподано было архипастырское благословение.

В виду вышеизложеннаго, Московская Святейшаго Синода Контора определили: названных афонских иноков Савватия (Сальникова) и Сергия (Гуминскаго) принять в церковное общение, с прекращением возбужденнаго о них дела и с помещением инока Савватия в Берлюкову пустынь, а инока Сергия в Данилов монастырь, применив к ним в дальнейшем существующия об афонских иноках церковныя постановления, о чем и представить на благоусмотрение Святейшаго Синода.

О вышеизложенном СВЯТЕЙШЕМУ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩЕМУ СИНОДУ Московская онаго Контора имеет честь почтительнейше представить на благоусмотрение.

Макарий Митрополит Московский и Коломенский
Архиепископ Алексий
Епископ Мисаил
Епископ Иоаникий
Трифон, Епископ Дмитровский
Свято-Троицкия Сергиевы Лавры наместник Архимандрит Товия
Наместник Чудова монастыря Архимандрит Арсений

О принятии в церковное общение афонских иноков Савватия и Сергия.
Мая «4» дня 1914 года
№ 1393.

Исп. об. секретаря *П. Судницын*
Секретарь *В. Трелин*

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. III. Л. 45 – 46.

161

Донесение Московской Синодальной Конторы Святейшему Синоду от 8 мая 1914 года по делу об афонских иноках Иннокентии (Коковихине) и Нарциссе (Баканове)

К № 80/14 г.

[печать:]
СВЯТЕЙШИЙ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩИЙ СИНОД
№ 06069 10. МАЯ. 1914 г.
КАНЦЕЛЯРИЯ

СВЯТЕЙШЕМУ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩЕМУ СИНОДУ

Московской Синодальной Конторы

ДОНЕСЕНИЕ.

В заседании своем 7-го мая сего 1914 года Московская Святейшаго Синода Контора в составе Первоприсутствующаго Высокопреосвященнейшаго Макария, Митрополита Московскаго, Высокопреосвященнейшаго Алексия,

Архиепископа бывшаго Тверскаго, Трифона, Епископа Дмитровскаго, Мисаила, Епископа бывшаго Олонецкаго, Иоанникия, Епископа бывшаго Архангельскаго, Анастасия, Епископа Серпуховскаго, и Модеста, Епископа Верейскаго, и наместников: Свято-Троицкой Сергиевой Лавры Архимандрита Товии и Московскаго Чудова монастыря Архимандрита Арсения, при Прокуроре Московской Синодальной Конторы Камергере ВЫСОЧАЙШАГО Двора Действительном Статском Советнике Степанове, исп. об. Секретаря Судницыне, Секретаре Трелине и командированном Святейшим Синодом Действительном Статском Советнике Рункевиче, имели суждение о привлеченном к увещанию и суду Московской Синодальной Конторы по делу об имябожническом лжеучении афонском иноке Иннокентии (в мире Яков Гурьев Коковихин) и афонском иноке Нарциссе (Баканове), явившемся с просьбой о принятии и его в церковное общение и о водворении в какой либо из русских монастырей. Оба они позваны были *по преподании им* в заседаниях Синодальной Конторы, *24 апреля, 1 и 7 мая*, Первоприсутствующим в Синодальной Конторе Высокопреосвященным Митрополитом Московским *увещаний на* предложенные *владыкой* вопросы по основным положениям Православной Веры и в частности по предметам православнаго учения о Церкви, в коей сообщается спасительная благодать чрез Святыя Таинства и вне коей нет спасения, *а также и о новых учениях об именах Божиих*. И *удостоверили*, что они веруют и желают веровать так, как заповедано Господом нашим Иисусом Христом, Святыми Апостолами и Святыми Отцами и как выражено на Святых Вселенских и Поместных Соборах и как исповедует ныне Православная Кафолическая восточная Церковь, управляемая Богоустановленною Иерархиею, во главе с Восточными Святейшими Патриархами и Всероссийским Святейшим Синодом, *а* от лжеумствований Антония *(Булатовича)* и всяких других новых учений и новых толкований имябожников об именах Божиих совершенно отметаются и их заблуждений не принимают, *и* затем со словами «как веруем, так и усты исповедуем» иноки в подтверждение своих слов благоговейно облобызали *свв.* крест и евангелие. После сего каждому из них Высокопреосвященным Первоприсутствующим преподано было архипастырское благословение. В виду вышеизложеннаго, московская Святейшаго Синода Контора определили: названных афонских иноков Иннокентия (Коковихина) и Нарцисса (Баканова) принять в церковное общение с прекращением возбужденнаго об Иннокентии Коковихине судебнаго дела и с помещением инока Иннокентия, по усмотрению Высокопреосвященнаго Митрополита Московскаго, на Алтае, а инока Нарцисса в Дмитровском Борисоглебском монастыре, применив к ним в дальнейшем существующия об афонских иноках церковныя постановления, о чем касательно Иннокентия Коковихина и представить на благоусмотрение Святейшаго Синода.

О вышеизложенном СВЯТЕЙШЕМУ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩЕМУ СИНОДУ Московская онаго Контора имеет честь почтительнейше представить на благоусмотрение.

Макарий Митрополит Московский и Коломенский
Управляющий Донским монастырем Архиепископ Алексий
Управляющий Симоновым монастырем Епископ Мисаил

Трифон, Епископ Дмитровский, Викарий Московский
Епископ Иоанникий
Анастасий, Епископ Серпуховской
Модест, Епископ Верейский
Свято-Троицкия Сергиевы Лавры наместник Архимандрит Товия

О принятии в церковное общение афонских иноков Иннокентия (Коковихина) и Нарцисса (Баканова)

Мая «*8*» дня 1914 г.
№ 1442.

Исп. об. Секретаря П. Судницын
Секретарь В. Трелин

Архимандрит Арсений не подписался за выездом из Москвы.
Секретарь В. Трелин
Епископы Евфимий и Феодор на заседании не присутствовали по служебным делам.
Секретарь В. Трелин

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. III. Л. 52 – 53.

162

Донесение Московской Синодальной Конторы Святейшему Синоду от 8 мая 1914 года по делу об афонских иноках, отказавшихся явиться на суд Синодальной Конторы

К № 80/14 г.

[печать:]
СВЯТЕЙШИЙ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩИЙ СИНОД
№ 06070 10. МАЯ. 1914 г.
КАНЦЕЛЯРИЯ

СВЯТЕЙШЕМУ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩЕМУ СИНОДУ

Московской Синодальной Конторы

донесение.

В заседании 7 мая 1914 г. Московская Святейшаго Синода Контора в составе Первоприсутствующаго Высокопреосвященнейшаго Макария, Митрополита Московскаго, Высокопреосвященнейшаго Алексия, Архиепископа бывшаго Тверскаго, Трифона, Епископа Дмитровскаго, Мисаила, Епископа бывшаго Олонецкаго, Иоанникия, бывшаго Епископа Архангельскаго, Анастасия, Епископа Серпуховскаго, и Модеста, Епископа Верейскаго, и наместников: Свято-Троицкой Сергиевой Лавры Архимандрита Товии и московскаго Чудова монастыря Архимандрита Арсения, при Прокуроре

Московской Синодальной Конторы Камергере ВЫСОЧАЙШАГО Двора Действительном Статском Советнике Степанове, исп. об. Секретаря Судницыне, Секретаре Трелине и командированном Святейшим Синодом Действительном Статском Советнике Рункевиче, имели суждение о тринадцати афонских иноках, привлеченных к увещанию и суду Московской Святейшаго Синода Конторы и заявивших, что они в Синодальную Контору не явятся.

Московская Святейшаго Синода Контора, по заслушании поступивших в Святейший Синод и препровожденных в Синодальную Контору, для рассмотрения, при указах Св. Синода от 31 марта, 16, 18 и 21 апреля 1914 г. за № 5871, 6360, 6516, 6651, а) «исповедания веры в Бога и во имя Божие», за подписями иеросхимонаха Антония (Булатовича), иеромонаха Варахии, монаха Манассии, схимонахов Мартиниана и Иринея, иеромонахов Силы и Гиацинта, иеродиакона Игнатия и монахов Петра, Феофила, Дометия и Ианнуария, и б) «заявлений», за подписями иеросхимонаха Антония, иеромонахов Силы, Варахии, Гиацинта, иеродиакона Игнатия, схимонаха Мартиниана – за себя и, «по личному доверию», за схимонаха Иринея, монахов Ианнуария, Дометия, Петра, Феофила, Манассии и Ваптоса, о том, что они будто бы «вынуждены отложиться от всякаго духовнаго общения с Всероссийским Синодом и со всеми единомысленными с ним», впредь до исправления Синодальнаго послания от 18 мая 1913 г., содержащаго изложение православнаго учения об именах Божиих, и «впредь до признания Божества имени Божия» и потому на суд Московской Синодальной Конторы явиться отказываются, – нашла, что в «исповедании веры в Бога и во имя Божие», представленном иеросхимонахом Антонием и подписанном вместе с ним иеромонахом Варахиею и монахом Манассиею, не содержится точных указаний для определения отношения их к единению с Православною Церковию в вере, в поступивших же от остальных иноков «исповеданиях», в словах: «повторяю, что именуя Имя Божие и Имя Иисусово Богом и Самим Богом, я чужд как почитания имени Божия за Сущность Его, так и почитания имени Божия отдельно от Самого Бога, как какое-то особое Божество, так и обожания самих букв и звуков и случайных мыслей о Боге», содержатся данныя к заключению, что у них нет оснований к отступлению, ради учения об именах Божиих, от Православной Церкви. В виду сего Контора Святейшаго Синода признала последующия, поступившия от сих же иноков заявления о том, что они ныне якобы вынуждены «отложиться от всякаго духовнаго общения с Всероссийским Синодом и со всеми единомысленными с ним», плодом недостаточнаго разумения ими своих деяний и намерений. А посему и памятуя заповедь Спасителя о пастыре добром, обязанном прилагать заботы о заблудших овцах своего стада, Московская Святейшаго Синода Контора сочла своим долгом выяснить это недоразумение путем непосредственных сношений и устных бесед с упомянутыми афонскими иноками и по определению от 1 сего мая возложила таковыя сношения и беседы на Преосвященнаго Модеста, Епископа Верейскаго, поручив ему для сего отправиться по месту проживания названных иноков. Ныне Преосвященный Модест, исполнив возложенное на него Синодальною Конторою поручение, в словесном докладе изъяснил, 1) что подписавшие заявление об отказе явиться в Московскую Синодальную Контору афонские иноки проживают, кроме

иеромонаха Варахии и схимонаха Иринея, частию в Петербурге, а частию близ станции Любань, Николаевской железной дороги, вместе с другими афонскими иноками, удаленными с Афона в связи с религиозными на Святой Горе волнениями, но к увещанию и суду Московской Синодальной Конторы не привлеченными, а именно: Владимиром, Исаакием, Исаиею, Иоанном, Куартом, Николаем и Иувеналием, где Преосвященный и посетил их, с ведома Высокопреосвященных Митрополита С. Петербургскаго и Архиепископа Новгородскаго; 2) что все названные иноки ныне вообще выражают свою твердую приверженность к православной вере и православной церкви, паче всего опасаясь какого бы то ни было добавления или убавления в учении православной церкви, по сравнению с тем, как заповедано Господом Нашим Иисусом Христом и Святыми Его Апостолами, как выражено на Святых Вселенских и Поместных Соборах и как изъяснено Святыми Отцами; 3) что, при простоте их книжнаго образования и недостаточном знакомстве с принятыми в церковной науке способами и формами выражения богословской мысли, они не всегда могут в своих словесных и письменных заявлениях, точно выразить по предметам своих верований свои действительныя мысли в соответствии с теми, кои почерпнуты ими из Святых и Святоотеческих писаний, и 4) что в своих «исповеданиях веры в Бога и во имя Божие», приводя некоторыя как собственныя, так и заимствованныя из церковно-богословской письменности, неточныя выражения, а также мнения, не соответствующия общепринятому в православной богословской литературе изъяснению о божественности святаго имени Божия, они в то же время выражают твердое уверение о том, что они веруют «так, как учит веровать Святая Православная Соборная и Апостольская Церковь в символе веры» и «веря так, от себя ничего не прибавляют и не убавляют», а об имени Божием, в частности, изъясняют, что, «именуя имя Божие и имя Иисусово Богом и Самим Богом, они чужды как почитания имени Божия за сущность Его, так и почитания имени Божия отдельно от Самого Бога, как какое то особое Божество, так и обожания самых букв и звуков и случайных мыслей о Боге», – каковое утверждение о почитании имени Божия приписал в своем «исповедании веры в Бога и во имя Божие», за себя и за иеромонаха Варахию и монаха Манассию, и иеросхимонах Антоний Булатович при личной беседе с ним Преосвященнаго. Обсудив изложенное, Московская Святейшаго Синода Контора находит, что при выяснившихся вышеозначенных обстоятельствах ныне поименованные афонские иноки, не выражающие противления церкви и заявляющие о приверженности своей к православию, подлежат, в виду допускаемых ими в изъяснении учения о почитании имени Божия, некоторых неточных выражений и мнений, не соответствующих общепринятому в православной церкви изъяснению о божественности святаго имени Божия, духовному руководству и наставлению. А посему Московская Святейшаго Синода Контора определили: Ваптоса, Варахию, Гиацинта, Дометия, Игнатия, Иринея (Белоконь), Иануария, Манассию, Мартиниана, Силу, Антония (Булатовича), Петра и Феофила архипастырскому попечению Преосвященнаго Модеста, Епископа Верейскаго, с помещением их во вверенном ему, Преосвященному, монастыре и прекращением судебнаго о них производства. О чем и представить на благоусмотрение Святейшаго Правительствующаго Синода. Вместе с тем, имея в виду, что из числа привлеченных

к увещанию и суду Московской Синодальной Конторы афонских иноков 1) архимандрит Давид, помещенный на подворье Андреевскаго скита в Одессе, а при вручении ему повестки о вызове в Московскую Синодальную Контору находившийся, на иждивении названнаго подворья, на излечении в хирургической клинике Касперовской Общины Краснаго Креста, представил в Святейший Синод «исповедание веры в Бога и во имя Божие», совершенно сходное с «исповеданиями веры» названных выше двенадцати иноков, и засим повестку о вызове его в Синодальную Контору принять отказался, на то, между прочим, основании, что явку к церковному суду он признает излишнею, так как определением Святейшаго Синода от 14–18 февраля сего 1914 г. за № 1471, все имябожники будто-бы уже осуждены до суда над ними, и 2) монах Ириней (Цуриков) в Москву доселе не явился, причем в делопроизводстве Синодальной Конторы не имеется о вручении ему повестки никаких сведений, Синодальная Контора полагала бы: в отношении архимандрита Давида предпринять меру, примененную по отношению к тринадцати инокам, с назначением для сего лица по благоусмотрению Святейшаго Синода, а в отношении монаха Иринея, по получении о нем сведений, поступить по соображении обстоятельств дела, какия будут обнаружены, и так же поступить в отношении иеромонаха Филарета, получившаго 3 мая сего 1914 г. в Канцелярии Синодальной Конторы повестку, но в Знаменский монастырь доселе не явившагося.

О вышеизложенном СВЯТЕЙШЕМУ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩЕМУ СИНОДУ Московская онаго Контора имеет честь почтительнейше донести на начальственное благоусмотрение.

Макарий Митрополит Московский и Коломенский
Управляющий Донским монастырем Архиепископ Алексий
Управляющий Симоновым монастырем Епископ Мисаил
Трифон, епископ Дмитровский, Викарий Московский
Епископ Иоаннкий
Анастасий, Епископ Серпуховской
Модест, Епископ Верейский
Свято-Троицкия Сергиевы Лавры наместник Архимандрит Товия

№ 1443
Мая 8 дня
1914 г.

Исп. об. Секретаря П. Судницын
Секретарь В. Трелин

Архимандрит Арсений не подписался за выездом из Москвы.
Секретарь В. Трелин

Епископы Евфимий и Феодор на заседании не присутствовали по служебным делам.
В. Трелин

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. III. Л. 54 – 57.

163

Журнал заседания Святейшего Синода от 10 мая 1914 года № 4136

Копия.

№ 4136. 1914 года Мая «10» дня.

По Указу ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА, Святейший Правительствующий Синод слушали: донесение Московской Святейшаго Синода Конторы, от 8 Мая 1914 года за № 1443, по делу о шестнадцати афонских иноках, привлеченных к увещанию и суду Московской Синодальной Конторы.

Означенное донесение при сем прилагается.

СПРАВКА: I) Из числа двадцати пяти афонских иноков, привлеченных к увещанию и суду Московской Синодальной Конторы, шесть лиц уже приняты Синодальною Конторою, с разрешения Святейшаго Синода, в церковное общение с православною Церковию и зачислены в монастыри; относительно трех лиц также состоялись определения Синодальной Конторы – о принятии их в церковное общение и о помещении в монастыри, с применением к ним существующих об афонских иноках постановлений, и определения эти представлены на утверждение Святейшаго Синода; остальные шестнадцать иноков имеются в виду в настоящем донесении Синодальной Конторы.

II) Из шести афонских иноков, принятых Московскою Синодальною Конторою, с утверждения Святейшаго Синода, в церковное общение, один – рясофорный послушник Парфений (Давымук) – представил в Святейший Синод, за собственноручною подписью, препровожденное затем на разсмотрение Синодальной Конторы «исповедание веры в Бога и во имя Божие», совершенно сходное с «исповеданиями веры», представленными иеросхимонахом Антонием (Булатовичем) и другими одиннадцатью иноками, а засим явился в Синодальную Контору и со всею искренностию засвидетельствовал о своем веровании во всем согласным с учением православной Церкви и отрицании им имябожническаго лжеучения.

III) В настоящее время, в силу определения Святейшаго Синода, изъясненнаго в циркулярном указе от 1 Июля 1913 года за № 19, в Одесском подворье Андреевскаго скита помещаются несколько афонских иноков, получивших пострижение на Афоне и доставленных с Святой Горы в Россию в виду приверженности их к имябожническому заблуждению, а ранее, по их заявлению, проходивших послушания в иноческом звании в русских подворьях афонских обителей; относительно этих иноков Г. Синодальный Обер-Прокурор, в письме от 11 Апреля сего года за № 6171 просил Преосвященнаго Херсонскаго сообщить необходимыя сведения и документы, а также заключение о распоряжениях со стороны духовной власти, какия были бы наиболее целесообразны в отношении означенных иноков; упомянутыя сведения заключения Преосвященным еще не сообщены.

ПРИКАЗАЛИ: Московская Святейшаго Синода Контора, во исполнение указов Святейшаго Синода от 31 Марта, 16, 18 и 21 Апреля сего 1914 года № № 5871, 6360, 6516 и 6651, входила в обсуждение а) «исповеданий веры в Бога и во имя Божие», за подписями иеросхимонаха Антония (Булатовича),

иеромонаха Варахии, монаха Манассии, схимонах*ов* Мартиниана и Иринея, иеромонахов Силы и Гиацинта, иеродиакона Игнатия и монахов Силы и Гиацинта, иеродиакона Игнатия и монахов Петра, Феофила, Дометия и Иануария, и б) «заявлений», за подписями иеросхимонаха Антония, иеромонахов Силы, Варахии, Гиацинта, иеродиакона Игнатия, схимонаха Мартиниана – за себя и, «по личному доверию», за схимонаха Иринея, монахов Иануария, Дометия, Петра, Феофила, Манассии и Ваптоса, о том, что они будто бы «вынуждены отложиться от всякаго духовнаго общения с Всероссийским Синодом и со всеми единомысленными с ним», впредь до исправления Синодальнаго послания от 18 Мая 1913 года, содержащаго изложение православнаго учения об именах Божиих, и «впредь до признания Божества имени Божия» и потому на суд Московской Синодальной Конторы явиться отказываются. По разсмотрении сих «исповеданий» и «заявлений» Синодальная Контора нашла, что в «исповедани*ях* веры в Бога и во имя Божие», поступивших от названных иноков, в словах: «повторяю, что именуя Имя Божие и Имя Иисусово Богом и Самим Богом, я чужд как почитания имени Божия за Сущность Его, так и почитания имени Божия отдельно от Самого Бога, как какое-то особое Божество, так и обожания самих букв и звуков и случайных мыслей о Боге», содержатся данныя к заключению, что у них нет оснований к отступлению, ради учения об именах Божиих, от Православной Церкви. В виду сего Контора Святейшаго Синода признала последующия, поступившия от сих-же иноков заявления о том, что они ныне яко-бы вынуждены «отложиться от всякаго духовнаго общения с Всероссийским Синодом и со всеми единомысленными с ним», плодом недостаточнаго разумения ими своих деяний и намерений. А посему и памятуя заповедь Спасителя о пастыре добром, обязанном прилагать заботы о заблудших овцах своего стада, Московская Святейшаго Синода Контора сочла своим долгом выяснить это недоразумение путем непосредственных сношений и устных бесед с упомянутыми афонскими иноками и по определению от 1 сего Мая возложила таковыя сношения и беседы на Преосвященнаго Модеста, Епископа Верейскаго, поручив ему для сего отправиться по месту проживания названных иноков. Преосвященный Модест, по исполнении возложеннаго на него Синодальною Конторою поручения, в словесном докладе изъяснил, 1) что подписавшие заявление об отказе явиться в Московскую Синодальную Контору афонские иноки проживают, кроме иеромонаха Варахии и схимонаха Иринея, частию в Петербурге, а частию близ станции Любань, Николаевской железной дороги, вместе с другими афонскими иноками, удаленными с Афона в связи с религиозными на Святой Горе волнениями, но к увещанию и суду Московской Синодальной Конторы не привлеченными, где Преосвященный и посетил их, с ведома Преосвященных Митрополита С.-Петербургскаго и Архиепископа Новгородскаго; 2) что все названные иноки ныне вообще выражают свою твердую приверженность к Православной вере и Православной Церкви, паче всего опасаясь какого бы то ни было добавления или убавления в учении Православной Церкви, по сравнению с тем, как заповедано Господом Нашим Иисусом Христом и Святыми Его Апостолами, как выражено на Святых Вселенских и Поместных Соборах и как изъяснено Святыми Отцами; 3) что, при простоте их книжнаго образования и недостаточном знакомстве с принятыми в церковной науке способами и формами

выражения богословской мысли, они не всегда могут в своих словесных и письменных заявлениях точно выразить по предметам своих верований свои действительныя мысли в соответствии с теми, кои почерпнуты ими из Святых и святоотеческих писаний, и 4) что в своих «исповеданиях веры в Бога и во имя Божие», приводя некоторыя как собственныя, так и заимствованныя из церковно-богословской письменности, неточныя выражения, а также мнения, не соответствующия общепринятому в православной богословской литературе изъяснению о божественности святаго имени Божия, они в то же время выражают твердое уверение о том, что они веруют «так, как учит веровать Святая Православная Соборная и Апостольская Церковь в символе веры», и «Веря так, от себя ничего не прибавляют и не убавляют» а об имени Божием, в частности, изъясняют, что, «именуя имя Божие и имя Иисусово Богом и Самим Богом, они чужды как почитания имени Божия за сущность Его, так и почитания имени Божия отдельно от Самого Бога, как какое то особое Божество, так и обожания самых букв и звуков и случайных мыслей о Боге». Обсудив изложенное, Московская Святейшаго Синода Контора нашла, что при выяснившихся вышеозначенных обстоятельствах ныне поименованные афонские иноки, не выражающие противления Церкви и заявляющие о приверженности своей к православию, подлежат, в виду допускаемых ими, в изъяснении учения о почитании имени Божия, некоторых неточных выражений и мнений, не соответствующих общепринятому в православной Церкви изъяснению о божественности святаго имени Божия, духовному руководству и наставлению. А посему Московская Святейшаго Синода Контора определением, от 7 Мая сего 1914 года, постановила: поручить всех названных афонских иноков: Ваптоса, Варахию, Гиацинта, Дометия, Игнатия, Иринея (Белоконь), Иануария, Манасию, Мартиниана, Силу, Антония (Булатовича), Петра и Феофила архипастырскому попечению Преосвященнаго Модеста, Епископа Верейскаго, с помещением их во вверенном ему, Преосвященному, монастыре. В дополнение к сему Синодальная Контора изъясняет, что из числа привлеченных к увещанию и суду Московской Синодальной Конторы афонских иноков а) архимандрит Давид, помещенный на подворье Андреевскаго скита в Одессе, а при вручении ему повестки о вызове в Московскую Синодальную Контору находившийся, на иждивении названнаго подворья, на излечении в хирургической клинике Касперовской Общины Краснаго Креста, представил в Святейший Синод «исповедание веры в Бога и во имя Божие», совершенно сходное с «исповеданиями веры» названных выше афонских иноков, и засим повестку о вызове его в Синодальную Контору принять отказался, на том, между прочим, основании, что явку к церковному суду он признает излишнею, так как определением Святейшаго Синода, от 14–18 февраля сего 1914 года за № 1471, все причастные к имябожническому движению афонские иноки будто бы уже осуждены до суда над ними; б) иеромонах Филарет 3 Мая сего же года получил, в Канцелярии Московской Синодальной Конторы, повестку о вызове его к увещанию и суду Синодальной Конторы и о предварительной явке его к Преосвященному Настоятелю Знаменскаго монастыря, но в сей монастырь не явился, и в) монах Ириней (Цуриков) в Москву доселе не прибыл, причем в делопроизводстве Синодальной Конторы не имеется о вручении ему повестки никаких сведений. В отношении архимандрита Давида Синодальная

Контора полагала бы предпринять меру, примененную по отношению к поименованным тринадцати инокам, с назначением для сего лица по благоусмотрению Святейшаго Синода, а в отношении иеромонаха Филарета и монаха Иринея, по получении о них сведений, поступить по соображении обстоятельств дела, какия будут обнаружены. Разсмотрев изложенныя обстоятельства настоящаго дела, Святейший Синод, предварительно постановления окончательнаго решения о шестнадцати афонских иноках, *определением от 10–24 Мая 1914 г. за № 4136, постановил:* 1) возложить на Преосвященнаго Модеста, Епископа Верейскаго, нравственное руководство и духовное смотрение за афонскими иноками: Ваптосом, Варахиею, Гиацинтом, Дометием, Игнатием, Иринеем (Белоконь), Иануарием, Манасиею, Мартинианом, Силою, Петром и Феофилом, с помещением их в Московском Покровском монастыре и разрешением им рясоношения *в монастыре*, поручив Преосвященному Модесту о духовном состоянии названных иноков и степени искренности их подчинения установленной Церковию дисциплине доносить Московской Синодальной Конторе, а Синодальной Конторе – представлять Святейшему Синоду, 2) предоставить Синодальной Конторе поступить в отношении иеромонаха Филарета и монаха Иринея соответственно обстоятельствам дела, какия будут о них обнаружены, и 3) об иеросхимонахе Антонии (Булатовиче) и архимандрите Давиде суждение иметь особо, о последнем – при разсмотрении дела о других афонских иноках, помещенных на Одесском подворье Андреевскаго скита. О чем, для сведения и зависящих распоряжений, послать Московской Синодальной Конторе указ, во избежание каких либо недоразумений поручив Синодальной Конторе и Преосвященному Модесту приводить увещаемых иноков к сознанию, что учение имябожников, прописанное в сочинениях иеросхимонаха Антония (Булатовича) и его последователей, осуждено Святейшим Патриархом и Синодом Константинопольской Церкви и Святейшим Синодом Церкви Российской и что, оказывая снисхождение к немощам заблуждающихся, Святейший Синод не изменяет прежняго своего суждения о самом заблуждении.

Подлинный подписали:

Сергей, Архиепископ Финляндский с добавлением (после слов «с разрешением им рясоношения»): «но без допущения их к св. таинствам».

Архиепископ Никон с тем же добавлением

... Епископ Архангельский

Алексей Епископ Саратовский

Александр Епископ Вологодский

Василий Епископ Черниговский

К исполнению пропущено 24 Мая 1914 г.

За Протоколиста подпись

Исполнено 24 Мая 1914 г.

Указ Конторе за № 8625.

По делу о шестнадцати афонских иноках, привлеченных к увещанию и суду Московской Синодальной Конторы.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. III. Л. 58 - 63.

164

Журнал заседания Святейшего Синода от 12 мая 1914 года № 4135

Копия.

№ *4135*. 1914 года *Мая «12»* дня.

По Указу ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА, Святейший Правительствующий Синод слушали: донесения Московской Синодальной Конторы, от 4 и 8 Мая сего 1914 года за № № 1393 и 1442, по делу об афонских монахах, изъявивших желание пребывать в общении с Православною Церковию.

Означенныя донесения при сем прилагаются

ПРИКАЗАЛИ: Московская Святейшаго Синода Контора доносит, что из числа привлеченных к увещанию и суду названной Конторы по делу об имябожническом лжеучении явились в Москву афонские монахи: Савватий (Сальников), Сергий (Гуминский) и Иннокентий (Коковихин), обнаружившие твердое желание следовать учению Православной Церкви и просящие о принятии их в общение с Церковию. Кроме них прибыл в Москву и не привлеченный Синодальною Конторою к увещанию афонский инок Нарцисс (Баканов), также изъявивший желание вступить в церковное общение. В состоявшихся по настоящему делу 1 и 7 Мая сего 1914 года заседаниях Синодальной Конторы названным инокам, позванным на эти заседания, Первоприсутствующим Синодальной Конторы Преосвященным Митрополитом Московским, предложены были вопросы по основным положениям Православной веры и об отношении к новым учениям об имени Божием *в* ответах *своих* иноки *засвидетельствовали*, что они веруют так, как заповедано Господом Нашим Иисусом Христом, Святыми Апостолами и Святыми Отцами, как установлено на Святых Вселенских и Поместных Соборах и как исповедует ныне Православная Кафолическая Восточная Церковь, управляемая Богоустановленною Иерархиею во главе с Восточными Святейшими патриархами и Всероссийским Святейшим Синодом, а от лжеумствований Антония Булатовича и других новых учений имябожников отметаются, в подтверждение чего они благоговейно облобызали св. крест и евангелие. После сего каждому из них Преосвященным Первоприсутствующим преподано было архипастырское благословение. На основании изложеннаго, Московская Синодальная Контора определениями от 1 и 7 Мая 1914 г. постановила: *афонских иноков Савватия (Сальникова)*, Сергия (Гуминскаго), Иннокентия (Коковихина) и Нарцисса (Баканова) принять в церковное общение, с освобождением первых 3 иноков от суда и с помещением Савватия в Берлюкову пустынь, Сергия в Данилов монастырь, Иннокентия, по усмотрению Преосвященнаго Митрополита Московскаго, на Алтае, а Нарцисса в Дмитровском Борисоглебском монастыре, применив к ним в дальнейшем существующия об афонских иноках церковныя постановления, – о чем Синодальная Контора и представляет на благоусмотрение Святейшаго Синода. По обсуждении вышеизложеннаго, имея в виду, что привлеченные Московскою Синодальною Конторою к увещанию афонские иноки: Савватий (Сальников), Сергий (Гуминский) и Иннокентий (Коковихин) удостоверили о своем

верования во всем согласно с Православною Церковию и об отречении своем от лжеизмышлений имябожников, Святейший Синод, *определ. от 12–21 Мая 1914 г. за № 4135, постановил:* 1) решение Московской Синодальной Конторы о принятии названных иноков в церковное общение и о помещении Савватия и Сергия в вышепомянутые монастыри, а Иннокентия, по усмотрению Преосвященнаго Митрополита Московскаго, на Алтае, утвердить, с прекращением производившихся о них дел и применением к ним в дальнейшем существующих об афонских иноках церковных постановлений, и 2) донесение же о принятии монаха Нарцисса в церковное общение и о помещении его в Дмитровский Борисоглебский монастырь, за состоявшимся о нем, применительно к определению Святейшаго Синода от 27 Августа 1913 г. за № 7644 окончательным распоряжением, принять к сведению. О чем и послать Московской Синодальной Конторе указ.

Подлинное определение, подписанное о.о. Членами Св. Синода, к исполнению пропущено 21 Мая 1914 г.

За Протоколиста подпись

Исполнено 21 Мая 1914 г.

Указ Конторе за № 8273.

По делу о принятии в церковное общение афонских иноков, отвергшихся заблуждения имябожничества.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. III. Л. 66 – 67.

165

Рапорт архиепископа Херсонского и Одесского Назария Святейшему Синоду от 12 мая 1914 года

№ 80/1914 г.

[печать:]
СВЯТЕЙШИЙ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩИЙ СИНОД
№ 06256 16. МАЯ. 1914 г.
КАНЦЕЛЯРИЯ

СВЯТЕЙШЕМУ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩЕМУ СИНОДУ,

Назария, Архиепископа Херсонскаго и Одесскаго,

РАПОРТ.

Протоиерей Иоанн Воскресенский, благочинный церквей афонских подворий в г. Одессе, рапортом от 8 апреля сего года за № 68, донес, что афонские иноки, проживающие на Одесском подворьи Андреевскаго Афонскаго скита и, согласно указу Святейшаго Синода, состоящие «под бдительным надзором», ведут себя неблагочинно: самовольно отлучаются с подворья, не подчиняются заведывающему подворьем иеромонаху Питириму и на вразумления его отвечают дерзко, оскорбительно. Прежде к ним был приставлен,

по распоряжению Одесскаго Градоначальника, нижний полицейский чин; но несколько месяцев тому назад он снят с поста, что дает повод помянутым инокам заявлять заведывающему подворьем иеромонаху Питириму, что они теперь «свободны», что «никто не имеет права задерживать их», и т.п.

На помянутом подворьи находятся под надзором нижеследующие бывшие афонцы: архимандрит Давид, временно находившийся в больнице Касперовской Общины, иеромонахи Сергий, Илиодор, Викентий и монахи – Аристоклий, Измарагд и Игнатий. Из них архимандрит Давид, вызывавшийся на суд Московской Синодальной Конторы, ответил отказом явиться в Москву на суд.

С своей стороны, признавая совершенно напрасным удерживать в подворьи этих свободолюбивых иноков, почтительнейше прошу Святейший Синод разрешить им оставить подворье, где они пользуются кровом, пропитанием и всем потребным, и предоставить избрать более подходящий к их склонностям род жизни; если же кто либо из них изъявит раскаяние и исповедует отречение от имябожническаго заблуждения, тех водворить в монастыри по тем епархиям, откуда они происходят.

ВАШЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА
нижайший послушник
Назарий Архиепископ Херсонский и Одесский.

№ 3772
Мая *12* дня 1914 года.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. III. Л. 74 – 74 об.

166

Акт афонских монахов от 17 мая 1914 года № 4136

АКТ.

Мы, четырех с половиной тысячное население русских подданных иноков на св. Афонской горе, глубоко возмущенные действиями о. Антония Булатовича и его сподвижников, составляем настоящий акт, удостоверяющий как действия Булатовича, так и всеобщее наше нежелание на будущее время иметь общение с бывшими нашими заблудшими собратиями, согласно наших горячих просьб удаленных с Афона пришедшим нам на помощь Русским Правительством. Сей акт составляется и подписывается от лица всех русско-подданных иноков нашими настоятелями и старшей братией и к сему прилагается список.

1) Мы утверждаем, что, оставаясь верными Православной Церкви, ГОСУДАРЮ ИМПЕРАТОРУ и установленным от НЕГО Правительственным властям, никогда не разделяли и не разделяем заблуждений Антония Булатовича и его сподвижников;

2) что все просим не возвращать к нам на чистый Афон даже и раскаявшихся бывших наших собратий; ибо, как зараженная и отсеченная рука не может пристать к живому телу, так и они не могут вновь слиться с Афонским монашеством.

3) Утверждаем, что мы много от них потерпели. Наши души и сердца, настрадавшияся в течение устроенной ими смуты, и до сих пор болеют, – и в особенности теперь, когда мы видим, что русская пресса близко приняла интересы Антония Булатовича и его сподвижников, нисколько не интересуясь спросить нас – большинства оставшихся верными Церкви и долгу совести.

4) Мы подтверждаем, что Антоний Булатович, возмутитель нашей исторической чистоты и нашего спокойствия, явился на Афон рясофорным иноком из Никифоровскаго подворья в Петербурге и смиренно поселился в русском ските св. Андрея Первозваннаго. Войдя в доверие сперва Архимандрита Иосифа, постригшаго его в схиму, а по смерти его к нынешнему игумену Архимандриту о. Иерониму, рукоположившему его в иеродиаконы и иеромонахи, о. Антоний Булатович, заметив искренность и простоту русскаго монашества на Афоне, задумал использовать ее в своих личных видах.

5) Когда на Афоне появилась книга схимонаха Илариона «На горах Кавказа», в которой сочинитель трактовал вопросы, разсуждение о которых канонически воспрещено простому монашеству, о. Антоний Булатович воспользовался ей, дал свое особое толкование, подобрал партию в ските и единомышленников в монастыре и стал приводить свои планы в исполнение.

6) Утверждаем, что согласно разыгравшихся событий его планы состояли в следующем.

I. Уничтожить существующий строй управления в Пантелеимоновском монастыре и с почвы религиозных споров перевести на почву революционную. Если бы не стойкость Архимандрита Мисаила, Наместника Иеромонаха Иакинфа и старшей братии и во время принятыя ими меры, вызвавшия приезд Правительственной Коммисии, то монастырь св. Пантелеимона пропал бы для русских.

II. Изгнать в Андреевском ските Архимандрита Иеронима, заменить его преданным себе лицом и современем встать на его место. Антоний Булатович, удалившийся еще ранее добровольно из скита, вследствие запрещения ему печатать еретическия сочинения, в видах смещения Архимандрита Иеронима, с преданными себе лицами отправился в господствующий Ватопедский монастырь, который вместо утверждения представленнаго ему кандидатом Ар. Давида дал письмо для о. Иеронима, в котором просил изгнать с Афона бунтовщиков. Узнав это и утаив письмо, Антоний Булатович решил действовать смело, возвратился в скит и с своими сподвижниками изгнал Архимандрита Иеронима и до 50 челов. братии, многие из которых были избиты.

III. Провести в Ильинском ските и русских келлиях революционно-еретическую пропаганду, что ему не удалось. Подтверждаем, что Антоний Булатович был ярым руководителем Афонской смуты и тем сделал громадный подрыв вековому авторитету св. Горы; что о. Антоний Булатович, будучи военным и образованным человеком, приспособил свои познания у нас на св. Афонской горе на явно преступныя и революционныя цели и для сего использовал несколько сот простецов иноков, теперь быть может и раскаявшихся в своих заблуждениях.

8) Все мы русские, свыше четырех с половиной тысячное население, в сем акте молим Возлюбленнаго Нашего ГОСУДАРЯ ИМПЕРАТОРА и ЕГО

Правительство не разрешать возвращение к нам, даже и раскаявшихся, отпавших от нас собратий, которым, по учению Спасителя, прощаем все, отныне забываем все содеянное ими, но жить вместе не можем, дабы, – по словам Царицы Небесной: «Сие место да будет свято», – оно и оставалось святым и чистым.

9) И паки теперь, когда Правительство наше, вняв нашим мольбам очистив св. гору от смутьянов, воспользовавшихся догматическими простыми спорами, чтобы перевести их в открытый бунт, мы чрез своих нижеподписавшихся настоятелей и старшей братии умоляем не возвращать к нам революционеров, так как видим из газет, что и якобы раскаявшиеся забрасывают нас клеветой и грязью. Афон был всегда православный и простой и таким в лице живущих здесь ныне хочет остаться, а русское население, признавая твердо и неукоснительно догматы Православной Церкви, остаются всегда верноподданными ГОСУДАРЮ ИМПЕРАТОРУ НИКОЛАЮ АЛЕКСАНДРОВИЧУ и Святейшему Всерос. Правител. Синоду.

10) И мы по чистой совести подтверждаем, что в отношении смутьянов бунтовщиков Русским Правительством были приняты очень мягкия меры, так как действия их на глазах всех нас носили явно революционный характер и несколько сот человек терроризировали остальное многотысячное русское население.

Св. гора Афон.
Мая 17 дня 1914 г.

Печать Русскаго на Афоне Пантелеимонова Монастыря

Игумен Русскаго на Афоне Пантелеимонова Монастыря Архимандрит Мисаил со всею о Христе братиею
Наместник Иеромон. Иакинф
Казначей Иеромонах Аверкий
Духовник. Иеромонах Флавиан
Благочинный Иеромонах Елеазар
Ризничий Иеромонах Горгоней
Письмоводитель Иеродиакон Терентий

Печать Русскаго на Афоне Свято-Андреевскаго Скита

Игумен Русскаго на Афоне Свято-Андреевскаго Скита Архимандрит Иероним со всею о Христе братиею
Соборный старец старший Иеросхимонах Николай
Казначей Иеромонах Софроний
Духовник Иеросхимонах Геннадий
Благочинный Иеромонах Спиридон
Ризничий Иеромонах Поликарп
Письмоводитель Иеромонах Антипий

Печать *Русскаго Ильинскаго скита на Афоне*

за отсутствием Настоятеля Архимандрита о. Максима Наместник Иеромонах Иоанн со всею о Христе братиею

Казначей Иеросхимонах Лука
Ризничий Иеросхимонах Флавиан
Благочинный, Иеромонах Иннокентий
Делопроизводитель Схимонах Хрисанф
Соборный старец Монах Мануил

Настоятель обители св. Великомученика Артемия Иеромонах Афанасий с братиею

Настоятель Обители св. Николая Чудотворца Белозерский Иеромонах Петр с братиею

Настоятель Обители Св. Вел. Георгия Иеросхимонах Пахомий с братиею

Настоятель Келлейной обители Св. Саввы освящ. Иеромонах Савва с братиею

Настоятель Обители Вознесения Господня Иеросхимонах Иларион с братиею

За отсутствием Настоятеля Обители св. В-м-ка Георгия на «Кераших» Наместник Иеромонах Вениамин с братиею.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. III. Л. 149–150 об.

167

Выписка из журнала заседания Святейшего Синода от 19–23 мая 1914 года № 27

Выписка.

17 Мая 1914 г.

В журнале Святейшаго Правительствующаго Синода *19/23 Мая* 1914 г. за № *27* Святейший Правительствующий Синод слушали: донесение Московской Синодальной Конторы от 24 Апреля 1914 г. за № 1261, о принятии сею Синодальною Конторою в церковное общение и помещении в монастыри Московской епархии афонских иноков Петра (Латухина) и Андрея (Кучина), удаленных с Афона в связи с имябожническими волнениями.

СПРАВКА: Монахи Петр (Латухин) и Андрей (Кучин) в числе привлеченных к увещанию и суду Московской Святейшаго Синода Конторы двадцати пяти афонских иноков не значатся.

ПРИКАЗАЛИ: Настоящее донесение Московской Синодальной Конторы, за состоявшимися о поименованных в оном иноках, применительно к определению Святейшаго Синода от 27 Августа 1913 г. за № 7644, окончательными распоряжениями, принять к сведению. О чем и послать Московской Святейшаго Синода Конторе указ.

Исполнено 29 Мая 1914 г.

Указ Конторе за № 9284.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. III. Л. 79.

168

Журнал заседания Святейшего Синода от 23 мая 1914 года № 4572

Копия.

№ *4572*. 191*4* года Мая «*23*» дня.

По Указу ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА, Святейший Правительствующий Синод слушали: производящуюся в Святейшем Синоде переписку об афонских иноках, доставленных в Россию в связи с имябожническими на Святой Горе волнениями и ныне проживающими на Одесском подворье Андреевскаго скита.

Относящияся к сему делу: донесение Преосвященнаго Херсонскаго от 24 Июля 1913 г. за № 6288, «прошение» настоятеля Одесскаго подворья Андреевскаго скита иеромонаха Питирима на имя Г. Синодальнаго Обер-Прокурора от 12 Сентября 1913 г., за № 148, поступившая 20 Сентября 1913 г. телеграмма Преосвященнаго Сергия, Епископа бывшаго Новомиргородскаго, ныне Сухумскаго, рапорт Преосвященнаго Херсонскаго от 12 Мая 1914 г. за № 3772, и отзыв сего же Преосвященнаго на имя Г. Обер-Прокурора от 12 Мая за № 3771, с следующими к сему отзыву, документами, при сем прилагаются.

СПРАВКА: Определением Святейшаго Синода, изъясненным в циркулярном указе от 13 Июля 1913 г. за № 19, предоставлено было Г. Синодальному Обер-Прокурору сообщить Министерству Внутренних Дел, что в случае если бы в числе прибывающих в Россию с Афона монахов – «имяславцев» оказались получившие пострижение в российских монастырях или же хотя постриженные и на Афоне, но затем признанные в монашеском звании Святейшим Синодом, то таковых надлежало бы, впредь до особых распоряжений духовной власти, водворить в одном из Афонских подворий в г. Одессе, а Херсонскому Епархиальному Начальству предписано было иметь надзор за таковыми монахами.

ПРИКАЗАЛИ: На Одесском подворье Афонскаго Андреевскаго скита в Июле минувшаго 1913 г. были помещены, согласно определению Святейшаго Синода, изъясненному в циркулярном указе от 13 Июля 1913 г. за № 19, впредь до особых распоряжений духовной власти, афонские монахи, проходившие ранее послушания в иноческом звании в пределах России, а в означенное время вновь доставленные с Афона, вместе с другими иноками в связи с имябожническими на Афоне волнениями. Некоторые из них во время проживания в названном подворье признали «имяславское» учение ложным, были приняты в церковное общение и помещены в российские монастыри; трое – архимандрит Давид и монахи Далмат и Иануарий были привлекаемы к увещанию и суду Московской Синодальной Конторы и вызываемы с этою целью в г. Москву; из них последние двое выбыли из Одесскаго Андреевскаго подворья, а архимандрит Давид явиться к увещанию и суду названной Синодальной Конторы отказался на том, между прочим, основании, что явку к церковному суду он признает излишнею, так как определением Святейшаго Синода от 14–18 Февраля сего 1914 г. за № 1471, все причастные

к имябожническому движению афонские иноки будто бы уже осуждены до суда над ними, архимандрит Давид и доселе помещается на Одесском подворье Андреевскаго скита; в Марте сего года он представил в Святейший Синод «исповедание веры в Бога и во имя Божие», в коем приводя некоторыя как собственныя, так и заимствованныя из церковно-богословской письменности, неточныя выражения, а также мнения, несоответствующия общепринятому в православной богословской литературе изъяснению о божественности святаго имени Божия, он в то же время выражает твердое уверение в том, что он верует «так, как учит веровать Святая Православная Соборная Апостольская Церковь в символе веры», и «веря так, от себя ничего не прибавляет и не убавляет», а *об* имени Божием, в частности, изъясняет, что, «именуя имя Божие и имя Иисусово Богом и Самим Богом, он чужд как почитания имени Божия за сущность Его, так и почитания Имени Божия отдельно от Самого Бога, как какое то особое Божество, так и обожания самых букв и звуков и случайных мыслей о Боге». Московская Синодальная Контора, обсудив это «исповедание», препровожденное из Святейшаго Синода на разсмотрение Синодальной Конторы, нашла, что архимандрит Давид не выражает сознательнаго противления Церкви, так как отказывается явиться к увещанию и суду Синодальной Конторы *по явному недоразумению*, а напротив заявляет в представленном им «исповедании» о приверженности своей к православию и посему он подлежит, в виду допускаемых им в изъяснении учения о почитании имени Божия, некоторых неточных выражений и мнений, не соответствующих общепринятому в православной церкви изъяснению о божественности Святаго имени Божия, духовному руководству и наставлению чрез особое лицо, по благоусмотрению Святейшаго Синода. Помимо архимандрита Давида, на Андреевском подворье в Одессе в настоящее время проживают состоявшие в числе братии а) Андреевскаго скита: иеромонахи Сергий, в мире Симеон Борисов Борисов, Илиодор в мире Иван Даниилов Трусилин, Викентий, в мире Василий Стефанов Филатов, монахи Аристоклий, в мире Аркадий Николаев Федоров, Измарагд, в мире Иван Иванов Павлов и б) Пантелеимоновскаго монастыря монах Игнатий, в мире Исидор Григорьев Маломуж, происходят они из разных губерний. Все эти иноки по сообщению Преосвященнаго Херсонскаго не смотря на бывшия летом 1913 г. неоднократныя собеседования с ними и увещания остаются в большей или меньшей степени приверженными к имябожническому заблуждению, а посему, по мнению Преосвященнаго Назария сим инокам надлежит сделать вновь братское увещание и вразумление со всяким долготерпением и снисхождением и засим разселить их по российским монастырям – для проживания, в случае отречения их от лжеучения и для дальнейшаго вразумления в случае их упорства в лжеучении. Обсудив изложенное и соглашаясь с изъясненными предположениями Московской Синодальной Конторы об архимандрите Давиде и Преосвященнаго Херсонскаго о шести названных афонских иноках, помещенных на Одесском подворье Андреевскаго скита, Святейший Синод признает полезным подчинить ныне сих иноков особому духовному руководству и наставлению. А посему Святейший Синод определяет: возложить на Преосвященнаго Модеста, Епископа Верейскаго, нравственное руководство и духовное смотрение за архимандритом Давидом, иеромонахами Сергием, Илиодором, Викентием и монахами Аристоклием,

Измарагдом и Игнатием, с помещением их в Московском Покровском монастыре и разрешением им, по прибытии в сей монастырь, рясоношения, поручив Преосвященному Модесту а) о духовном состоянии архимандрита Давида и степени подчинения его установленной Церковию дисциплине доносить Московской Синодальной Конторе, *а* Синодальной Конторе – представлять Святейшему Синоду, и б) о таковом же состоянии прочих вышеназванных иноков доносить Преосвященному Митрополиту Московскому – на предмет принятия их в церковное общение или иных соответствующих обстоятельствам дела распоряжений о них. О чем, для сведения и зависящих распоряжений, послать указы: Московской Синодальной Конторе, Преосвященному Митрополиту Московскому и Преосвященному Херсонскому.

Подлинное определение, подписанное о. о. Членами Св. Синода, к исполнению пропущено 23 Мая 1914 г.

За Протоколиста подпись
Исполнено 23 Мая 1914 г.

Указы: Конторе за № 8767
Пр-му Московскому № 8768
–"– Херсонскому № 8769.

Об афонских иноках, помещенных на Одесском подворье Андреевскаго скита.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. III. Л. 85–87 об.

169

Письмо обер-прокурора Святейшего Синода В. К. Саблера митрополиту Московскому 1914 и Коломенскому Макарию от 24 мая года № 4136

Отпуск.

ОБЕР-ПРОКУРОР СВЯТЕЙШАГО СИНОДА.

Высокопреосвященнейший Владыко, Милостивый Архипастырь и Отец.

В дополнение к препровождаемому при сем указу Святейшаго Синода по делу о шестнадцати афонских иноках, привлеченных к увещанию и суду Московской Синодальной Конторы, имею честь сообщить Вашему Высокопреосвященству, что при подписании определения Святейшаго Синода по сему делу два Члена онаго сделали в сем определении после слов: «с разрешением им рясоношения» следующее добавление: «но без допущения их к св. таинствам.» Об этом поставляю Вас в известность доверительно.

№ *8626*
Мая *24* дня 1914 г.

Его Высокопреосвященству
Высокопреосвященнейшему
Макарию
Митрополиту Московскому.

Испрашивая святых молитв Ваших, с совершенным почтением и искреннею преданностию имею честь быть

Вашего Высокопреосвященства
Милостиваго Архипастыря
покорнейшим слугою
(подп. В. Саблер)

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. III. Л. 88.

170

Депеша российского посла в Константинополе М. Н. Гирса от 26 мая 1914 года

Копия депеши ИМПЕРАТОРСКАГО Посла в Константинополе от 26-го Мая 1914 года, за № 66.

Пребывающие на Афоне русские иноки, обезпокоенные слухами о предстоящем будто бы в ближайшем времени возвращении из России на Св. Гору некоторых из раскаявшихся ныне имябожников, уполномочили выбранную ими особую депутацию состоящую из Игумена Русскаго Андреевскаго Скита Архимандрита Иеронима, Настоятеля Обители Св. Николая Чудотворца Белозерской иеромонаха о. Петра и Настоятеля Обители Св. Троицы иеромонаха о. Нифонта, вручить мне акт, составленный от имени всего русскаго афонскаго монашества в количестве более 4100 человек и подписанный Игуменами Пантелеймоновскаго Монастыря, Андреевскаго и Ильинскаго Скитов и Настоятелями наиболее видных русских келлейных обителей и духовных учреждений на Св. Горе.

Приняв депутацию, я высказал ей, что, не премину доставить врученный мне акт в ИМПЕРАТОРСКОЕ Министерство на случай, если бы Ваше Высокопревосходительство признали желательным передать его в Св. Синод, и что, понимая законное ея стремление оградить Св. Гору от новых смут, я не отдаю себе однако отчета, отчего возвращение на Афон даже более невинных из покинувших его монахов, не вошедших в число лиц, преданных Вселенской Церковью суду, представляло бы серьезную опасность, тем более, что каждая Обитель на основании внутренняго своего распорядка имеет полное право принять к себе лишь лиц, внушающих ей полное доверие.

Примите, Милостивый Государь, и проч...

Верно

Делопроизводитель: *подпись*

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. III. Л. 98–98 об.

171

Письмо обер-прокурора Святейшего Синода В. К. Саблера архиепископу Херсонскому и Одесскому Назарию от 28 мая 1914 года

Отпуск.
Доверительно

ОБЕР-ПРОКУРОР
СВЯТЕЙШАГО СИНОДА.

Высокопреосвященнейший Владыко,
Милостивейший Архипастырь.

Определением Святейшаго Синода, изъясненным в указе на имя Вашего Высокопреосвященства от 23 сего Мая за № 8769, постановлено возложить на Преосвященнаго Модеста, Епископа Верейскаго, викария Московской епархии, нравственное руководство и духовное смотрение за проживающими доселе на Одесском подворье Андреевскаго скита Архимандритом Давидом, иеромонахами Сергием, Илиодором, Викентием и монахами Аристоклием, Измарагдом и Игнатием, с помещением их в Московском Покровском монастыре.

В виду сего имею честь покорнейше просить Ваше Высокопреосвященство не отказать благостным Архипастырским *Вашим* воздействием расположить названных иноков к скорейшему отъезду в г. Москву, при чем путевые расходы на проезд сих иноков до г. Москвы могут быть выданы заимообразно из средств Одесскаго Андреевскаго подворья с тем, чтобы *эти* расходы впоследствии были возмещены из сумм Святейшаго Синода.

Испрашивая святительских молитв Ваших и благословения, с совершенным почтением и искреннею преданностью имею честь быть

Вашего Высокопреосвященства,
Милостивейшаго Архипастыря,
покорнейшим слугою
(подп. В. Саблер)

№ *24*.
Мая *28* дня 1914 г.

Его Высокопреосвященству,
Высокопреосвященнейшему Назарию,
Архиепископу Херсонскому и
Одесскому.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. III. Л. 89–90.

172

Прошение инока Свято-Андреевского скита монаха Климента митрополиту Санкт-Петербургскому и Ладожскому Владимиру от 30 мая 1914 года

ЕГО ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕНСТВУ
ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННЕЙШЕМУ ВЛАДИМИРУ,
МИТРОПОЛИТУ С.-ПЕТЕРБУРГСКОМУ И ЛАДОЖСКОМУ,
ПЕРВЕНСТВУЮЩЕМУ ЧЛЕНУ СВЯТЕЙШАГО
ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩАГО СИНОДА

Довереннаго русскаго на Афоне Свято-Андреевскаго скита, монаха Климента

ПОКОРНЕЙШЕЕ ПРОШЕНИЕ.

Покорнейше прошу Ваше Высокопреосвященство ниже следующее ходатайство повергнуть на разсмотрение Святейшаго Правительствующаго Синода.

В «Новом Времени» № 13719-м опубликовано заявление на имя Высокопреосвященнаго Макария Митрополита Московскаго, поданное от 17 сего мая известным имябожником иеросхимонахом Антонием Булатовичем и его единомышленниками.

Они между прочим в заявлении просят Высокопреосвященнаго Макария ходатайствовать пред ЕГО ИМПЕРАТОРСКИМ ВЕЛИЧЕСТВОМ и Святейшим Правительствующим Синодом обезпечить всех вывезенных с Афона имябожников, якобы безвинно выгнанных из этих обителей, соответствующей долей капитала Пантелеимоновской и Андреевской афонских обителей, хранящагося в России в Государственном Банке.

Указываемый мотив к возбуждаемому ходатайству совершенно неоснователен, ибо удаление их из обителей было не без вины со стороны их. Их удаление вызвано произведенной ими в обителях смутой, неповиновением властям и разнаго рода насилиями над православными иноками. В Андреевском скиту учиненный ими бунт сопровождался кровопролитием, изгнанием игумена и избитых ими братий, что известно Святейшему Синоду из докладной записки выгнаннаго из скита игумена архимандрита Иеронима, поданной в январе 1913 г. на имя Г. Обер-Прокурора Святейшаго Синода и других источников и отчасти из документов доставленных в минувшем апреле чрез посредство г. Троицкаго в Московскую Синодальную Контору, кои, вероятно, известны и Его Высокопреосвященству Митрополиту Макарию, и что может подтвердить следствие на месте преступления, если Святейший Синод благоволит его произвести совместно с Кинотом Св. Афонской горы, что Андреевскому Скиту, вероятно и Пантелеимоновскому монастырю, весьма желательно для полнаго выяснения истины, кою устно и в печати искажают имябожники.

Имябожники также несправедливо заявляют, что они удалены из названных обителей не только невинно, но и принудительно, ибо и сам Святейший Синод, и Правительство, и игумены этих обителей принимали все возможныя

гуманныя меры к вразумлению их и удержанию в обителях. С этой целию Игумен Архимандрит Иероним даже и, по изгнании из скита, не переставал увещавать их повиноваться властям и жить мирно в ските, для чего многим из них посылал увещательныя отечески-любвеобильныя письма и, по требованию начальства, дал список для удаления из скита непокорных лишь на 60 человек, самых главных мятежников, в надежде, что, по удалении их, остальные сознают свое заблуждение, покаются и будут повиноваться властям, но и они не повинуяся им, не вняли его отеческому гласу и покинули скит, дерзко говоря: «Мы не можем жить с еретиками».

Вследствие этого они не должны заявлять, что их изгнали принудительно и требовать себе обезпечение из капитала, указаннаго ими.

Этот капитал составляет личную собственность выше названных обителей, так как пожертвован благодетелями в распоряжение этих обителей, а не лицам, по тому или другому поводу оставляющим обители, а тем более удаляемым вследствие какого либо преступления.

Ведь если из монастырей выделять соответствующия доли каптала всем крамольникам и неуживчивым в них, то в скором времени от них могут остаться лишь только развалины, от чего да сохранит их Господь Бог.

Вследствие изложеннаго, смиреннейше и всеусерднейше прошу Святейший Правительствующий Синод дать знать о сем Его Высокопреосвященству, Митрополиту Макарию и о не возбуждении им ходатайства пред ЕГО ИМПЕРАТОРСКИМ ВЕЛИЧЕСТВОМ ГОСУДАРЕМ ИМПЕРАТОРОМ о выделении из капитала Андреевскаго скита доли для обезпечения вывезенных из него имябожников. Если уже возбуждено ходатайство, то прошу Святейший Синод взять на себя бремя предстать пред ЕГО ИМПЕРАТОРСКИМ ВЕЛИЧЕСТВОМ, чтобы ИМ не была приемлема во внимание просьба имябожников.

Еще прошу Святейший Синод оградить возможными мерами имущество Свято-Андреевскаго скита, где бы и в каком виде оно ни было, от дальнейшаго посягательства на него имябожников и в том случае, если они и покаются, так как они своим бунтом нанесли обители огромный духовный вред и большие материальные убытки, которые скит в праве искать с них, и просить у властей правосудия за избиение братий, из которой есть и такие, кои до сих пор страдают последствиями побоев и, вероятно, всю жизнь будут страдать. Если до сего времени о таковом иске не было возбуждено ходатайства, то только потому, что насельники скита, помня заповедь своего Искупителя о любви к ближним, этого не делают, а лишь желают и просят Святейший Синод оградить скит от незаконнаго посягательства на его имущество.

Святейшаго Правительствующаго Синода
нижайший послушник
Монах Климент.

Мая *30* дня 1914 г.
С.-Петербург, Пески, Старо-Афонское
Свято-Андреевское подворье.
Телефон 158–27.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. III. Л. 105–106.

173

Письмо иеромонаха Силы (Ершова) епископу Верейскому Модесту от 1 июня 1914 года

Его Преосвященству
Преосвященнейшему Модесту
Епископу Верейскому

Владыко святый «благословите»

Ваше Архипастырское Милосердие и Отеческая любовь, выраженная Вами в приеме нас безприютных на временное пребывание во вверенном Вашему Преосвященству Покровском монастыре, в памяти нашей будет незабвенна.

С особенной радостью, мы приняли Ваш милостивый Отеческий зов в свою обитель, и согласно нашего Вам обещания приехать к Вам, некоторым в первых числах сего Июня, уже было и собрались из нас семь душ выехать к Вам в понедельник 2-го Июня, но судьбою промысла Божия указано иметь предосторожность: один наш собрат прибыл из Петербурга и привез газету «Петербургский листок» № 143-й от 28-го Мая сего года, где в статье «Святейший Синод и имебожники», где между прочим об нас сказано, что св. Синод постановил: «собрать всех шоков, заявивших себя приверженцами имябожническаго учения в Покровский монастырь и поручить их Архипастырскому попечению Епископа Модеста. Инокам разрешено носить рясы, если они пожелают. Наконец, всех, имеющих поселиться в Покровском монастыре шоков решено разобщить с иеромонахом Антонием Булатовичем и издателем журнала «Дым Отечества» Гарязиным их приверженцем и покровителем. С этой целию указанным лицам воспрещен вход в монастырь. Самое же характерное в данном случае то, что Синод на неопределенное время постановил, отрешить имябожников, имеющих поселиться в монастыре от принятия св. тайн».

Прочитавши сие сообщение, мы все усумнились и не можем решиться выполнить, данное Вам слово и прибыть в монастырь, впредь до решения о нас Синода, которое, как и Вы говорили, скоро окончиться и будет пропечатано в Церковных Ведомостях.

Когда Синодское решение отпечатается во всем соответственно, поданному нами Вам письменному ответу от 8-го Мая сего года, и будет для нас приемлемо, тогда мы к Вам немедленно приедем.

С прискорбием в душе, заявляем Вам, что в виду полученаго сообщения, не можем к Вам приехать доколе не будет приведено в известность решение о нас Святейшаго Синода, но еще с большею сердечною скорбию и даже со слезами на глазах – Вам, как Отцу нашему и Покровителю, приносим жалобу на газеты, которыя и ныне неоставляют клеймить нас позорным званием «имябожники». Позорное это звание, как и Вы теперь убедились, – есть клевета, изобретенная на нас людьми недоброжелательными, она может быть, и даже должна быть отменена Св. Синодом, как несоответствующая нашему истинно-православному Исповеданию веры во Имя Божие, согласно священнаго Писания и учения св. Отец.

Смиренно просим Вас, Владыко Святый, Отечески нас утешьте и благоволите прислать ответ на сие наше письмо, по адресу: ст. Бабино, Никол. ж.д. в дер. Трубниково, Иеромонаху Силе Ершову с проч. иноками.

Вручаем себя святым молитвам Вашим, и остаемся Ваши смиренные послушники:

Иеромонах Сила Ершов с прочими иноками.

Июня 1-го дня
1914 года.

Приложена статья из газеты «Петербургский листок» № 143, 28-го мая 1914 г. «Святейший синод и имябожники»

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. III. Л. 110–112.

174

Рапорт митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Владимира Святейшему Синоду от 2 июня 1914 года

К № 80/14 г.

[печать:]
СВЯТЕЙШИЙ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩИЙ СИНОД
№ 07160 5. ИЮН. 1914 г.
КАНЦЕЛЯРИЯ

СВЯТЕЙШЕМУ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩЕМУ СИНОДУ,

Синодальнаго Члена Владимира, Митрополита
С. Петербургскаго и Ладожскаго,

рапорт.

Доверенный Русскаго на Афоне Свято-Андреевскаго Скита, монах Климент обратился ко мне с прошением, в коем ходатайствует пред Святейшим Синодом об ограждении возможными мерами имущества Свято-Андреевскаго Скита, где бы и в каком бы виде оно ни было, от посягательства на него имябожников.

Означенное прошение монаха Климента имею долг почтительнейше представить при сем Святейшему Правительствующему Синоду.

ВАШЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА
покорнейший послушник

Владимир Митрополит
С. Петербургский

№ *5674.*
«*2*» Июня 1914 года.

С прошением монаха Климента об ограждении имущества Свято- Андреевскаго Скита на Афоне от посягательства имябожников.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. III. Л. 104.

175

Письмо епископа Верейского Модеста обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 3 июня 1914 года

Ваше Высокопревосходительство,
Глубокоуважаемый
Владимир Карлович!

При последнем моем свидании с афонцами решено было, что они прибудут ко мне к 1 Июня. На дорогу я им выдал 210 рублей. Но их нет.

Боюсь, что они, узнав после, что им не разрешено причащаться, могли переменить свое намерение.

Я полагал бы необходимым расписать всех привезенных с Афона иноков по монастырям. Г. Судницын мог бы взять Список монастырей и по нему расписать. Св. Синод утвердил бы, а Епархиальные Архиереи и иноки уведомлены были бы.

Вашего Высокопревосходительства,
смиренный богомолец и покорный слуга
Епископ Модест

1914. 3 Июня.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. III. Л. 99.

176

Письмо епископа Верейского Модеста обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру от 5 июня 1914 года

ВАШЕ ВЫСОКОПРЕВОСХОДИТЕЛЬСТВО
ГЛУБОКОУВАЖАЕМЫЙ ВЛАДИМИР КАРЛОВИЧ

Имею честь почтительнейше препроводить при сем присланную мне от Афонских монахов бумагу к ВАШЕМУ сведению.

Смиренный богомолец и
покорный слуга
Епископ Верейский Модест

1914. 5 Июня.

РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V отд. I ст. Д. 80. Ч. III. Л. 109.

Владимир Кожевников

Письма Ф. Д. Самарину

Переписка В. А. Кожевникова с Ф. Д. Самариным и деятельность Кружка ищущих христианского просвещения

Публикуемые письма В. А. Кожевникова к Ф. Д. Самарину фактически являются частью более общей публикации писем религиозных мыслителей и философов – членов известного в истории церковной жизни России начала XX века Кружка ищущих христианского просвещения[1] и других лиц, связанных с ним.

Начало этой общей публикации положил священник Павел Флоренский, напечатав в 1917 году свою переписку с Ф. Д. Самариным в редактируемом им в то время Богословском вестнике[2]. После значительного перерыва во времени стали публиковаться и другие письма членов Кружка ищущих христианского просвещения: о. Павла Флоренского и В. А. Кожевникова[3], о. Павла Флоренского и М. А. Новоселова[4], о. Павла Флоренского и С. Н. Булгакова[5].

Каждая из этих публикаций расширяет представления и о самих членах Кружка, и о его деятельности, и вообще о церковной и общественной жизни того времени. Свои отличительные особенности имеют и публикуемые письма[6].

---

[1] *Половинкин С. М.* Кружок ищущих христианского просвещения // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М.,1995. С. 287–289; *Никитина И. В., Половинкин С. М.* Московский авва. Предисловие в кн.: Переписка священника Павла Александровича Флоренского и Михаила Александровича Новоселова. Томск, 1998. С. 9–38.

[2] Богословский вестник. 1917. № 4/5. С. 464–477.

[3] Вопросы философии. 1991. № 6. С. 85–151.

[4] Переписка священника Павла Флоренского и Михаила Александровича Новоселова. Томск, 1998.

[5] Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергеем Николаевичем Булгаковым. Томск, 2001.

[6] Хотя публикуются только письма В. А. Кожевникова (ответные письма Ф. Д. Самарина утрачены, известно только, что они были «толстенькими» – см. письмо В.А. Кожевникова в связи с кончиной Ф. Д. Самарина в книге: «Феодору Дмитриевичу Самарину от друзей». Сергиев Посад, 1917. С. 34), публикация относится скорее к жанру «переписки», чем к жанру «писем», носящему характер монолога (хотя бы и на различные темы), как, например, «Письма к друзьям» М. А. Новоселова. Каждое из писем В. А. Кожевникова – это беседа с Ф. Д. Самариным, о мыслях и мнениях которого можно получить достаточно ясное представление, дополняя сказанное В. А. Кожевниковым архивными материалами из фонда Самариных (ОР РГБ. ф. 256) и содержанием «параллельных» писем, которыми Ф. Д. Самарин обменивался с единомышленниками: с епископом Феодором (Поздеевским) (ОР РГБ. ф. 256, к. 205, ед. хр. 19), со священником Павлом Флоренским, с М. А. Новоселовым (ОР РГБ. ф. 256, к. 195, ед. хр. 25, 26), другом юности П. Б. Мансуровым, (с ним Ф. Д. Самарин был на «ты») (ГАРФ, ф. 990, оп. 2, ед. хр. 556 –

Прежде всего отметим, что письменное общение В. А. Кожевникова и Ф. Д. Самарина началось до вступления о. Павла Флоренского в переписку с другими членами Кружка[7] (об этом см. ниже). Тем самым письма В. А. Кожевникова выявляют важную для понимания мировоззрения будущих членов Кружка предысторию его создания и проясняют их участие в общественно-политической жизни 1905–1907 годов.

Другая отличительная черта переписки В. А. Кожевникова и Ф. Д. Самарина связана с самим ее характером. В ней обсуждению предполагаемых для рассмотрения в Кружке тем уделяется, пожалуй, большее внимание, чем в опубликованных письмах других членов Кружка. И хотя количество этих тем и сам объем переписки ограничены преимущественно летними месяцами, на которые члены Кружка разъезжались, письма В. А. Кожевникова (которого как историка религии и культуры о. Павел Флоренский ставил наравне с самыми известными представителями академического богословия Н. Н. Глубоковским и В. В. Болотовым[8]) демонстрируют обширность и глубину его познаний, так удивлявшую и восхищавшую современников. Некоторые письма объемом в десяток страниц напоминают заготовки научных статей.

Приведем краткие сведения о корреспондентах. Владимир Александрович Кожевников (15. 05. 1852–3. 07. 1917), сын потомственного почетного гражданина, вырос в г. Козлове, получил домашнее воспитание. В 1868–1873 годах был вольнослушателем Московского университета, а уже в 1874 году у себя на родине издал свою первую книгу – «Нравственное и умственное развитие римского общества во II веке». Год спустя в библиотеке Румянцевского музея познакомился с Н. Ф. Федоровым, воспринял его идеи, в течение многих лет был его последователем и ближайшим к нему человеком. В конце 1870-х годов начал работу по истории секуляризации европейской культуры, начиная с эпохи Возрождения – об этом см. в материалах по представлению В. А. Кожевникова к избранию в почетные члены Московской Духовной академии (Богословский вестник. 1912. № 12. С. 867–868). Рукопись этого обширного труда впоследствии была утрачена. В 1880 г. Кожевников отправился в заграничную поездку и в течение 14-ти лет занимался в крупнейших книгохранилищах Европы. В 1890-е годы опубликовал ряд очерков и статей и одновременно работал над фундаментальным трудом «Философия чувства и веры в ее отношениях к литературе и рационализму XVIII в. и к критической философии» (Ч. 1. М., 1897), в котором впервые изложил и основы учения Н. Ф. Федорова. Хотя после смерти Федорова В. А. Кожевников вместе с Н. П. Петерсоном издавал его труды и популяризовал его учение в ряде очерков, полного согласия с Н. Ф. Федоровым, как отмечают исследователи творчества Кожевникова, у него не было. Расхождение касалось главного в учении Федорова – учения о воскрешении мертвых естественными средствами. Это учение В. А. Кожевников уже в 1898 г. считал нехристианским и нуждающимся в специальном истолковании, без которого оно не может быть принято православными людьми.

Памятники древнехристианской письменности и патристику Кожевников начал изучать с конца 1890-х годов. Не позднее 1901 года он познакомился с П. Б. Мансуровым[9] и, по-видимому, через него – с Ф. Д. Самариным, с которым сблизился в

письма Ф. Д. Самарина П. Б. Мансурову, ОР РГБ, ф. 256, к. 193, ед. хр. 12 – письма П. Б. Мансурова Ф. Д. Самарину).

[7] Так, переписка о. Павла Флоренского с М. А. Новоселовым начинается 6 декабря 1908 года, а с В. А. Кожевниковым – 2 марта 1912 года.

[8] Переписка П. А. Флоренского и В. А. Кожевникова // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 106.

[9] П. Б. Мансуров писал Ф. Д. Самарину 12 сентября 1901 г. из местечка Исар под Ялтой: «Благодаря любезности проводившего здесь лето В. А. Кожевникова (автора «Философии чувства» и «Севернорусских дум») я получил адрес Папкова...» (ОР РГБ, ф. 265, к. 193, ед. хр. 12).

1905 г., став сначала членом Кружка москвичей, а потом – членом Кружка ищущих христианского просвещения и Братства Святителей Московских Петра, Алексия, Ионы и Филиппа. В это время В. А. Кожевников пишет ряд апологетических статей, бо́льшая часть которых вышла в Религиозно-философской библиотеке М. А. Новоселова и ее изданиях – в издательстве, организованном при участии самого Кожевникова. Последний фундаментальный труд «Буддизм в сравнении с христианством» (Т. 1–2. П., 1916), как и многие из статей последнего периода его творчества, своим источником имел публичные чтения В. А. Кожевникова для студентов и курсисток в зале Медведниковской гимназии и в собраниях Кружка ищущих христианского просвещения, которым предшествовало глубокое изучение первоисточников – «буддийских евангелий». Цель написания монографии ясна из самого ее названия: опровергнуть модные в то время аналогии, проводившиеся между буддизмом и христианством.

В последние годы о В. А. Кожевникове появляются публикации[10], началось переиздание его трудов[11].

Федор Дмитриевич Самарин (4.02.1858–23.10.1916) – общественный, государственный и церковный деятель славянофильского направления, сын известного общественного деятеля Д. Ф. Самарина, племянник Ю. Ф. Самарина. В детстве одним из его домашних воспитателей был о. Алексий Ключарев[12], будущий архиепископ Харьковский Амвросий, основатель религиозно-философского журнала «Вера и разум» и знаменитый проповедник. По воспоминаниям Ф. Д. Самарина, «преподавание велось исключительно по Библии и с такой тщательностью, что отмечались даже станы во время 40-летнего странствования по пустыне»[13]. В 1880 г. окончил курс Московского университета со степенью кандидата по историческому отделению историко-филологического факультета. Служил по выборам в земских учреждениях, состоял богородским уездным предводителем дворянства. В 1905 г. был одним из лидеров консервативной части московского дворянства, противником создания «в тяжелую пору грозы военной» каких-либо представительных органов. Организовал монархический Кружок москвичей. В 1906 г. был членом Государственного Совета по выборам от московского дворянства, занимая там консервативную позицию. В 1906 г. принимал участие в работе Предсоборного Присутствия, в состав которого был включен вместе с А. А. Киреевым, Д. А. Хомяковым и Е. Н. Трубецким. В 1907–1908 гг. по приглашению обер-прокурора Святейшего Синода принял участие в особом Совещании по организации прихода. В январе 1907 г. вместе с М. А. Новоселовым организовал Кружок ищущих христианского просвещения, приняв непосредственное участие в составлении его устава. Был одним из инициаторов и организаторов в 1909 г. Братства Святителей Московских, став его председателем. При открытии Братства 27 декабря 1909 г. Ф. Д. Самариным была произнесена программная речь о задачах Братства и способах их решения[14]. В 1912 г. вместе с архиепископом Никоном (Рождественским), В. А. Кожевниковым и М. А. Новоселовым Ф. Д. Самарин был избран почетным членом Московской Духовной Академии. Хотя Самарин и занимался долгое время

---

[10] *Никитина И. В.* Кожевников Владимир Александрович // Русские писатели. 1800–1917. Биографический словарь. Т. 2. С. 586–588; Переписка П. А. Флоренского и В. А. Кожевникова / Предисловие к публикации А. В. Шурганя // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 85–151; *Дубинина И.* Кожевников Владимир Александрович // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 263–266.

[11] *Кожевников В. А.* Буддизм в сравнении с христианством. Т. I–II. М., 2002; Владимир Кожевников. Николай Федорович Федоров. Опыт изложения учения Н.Ф. Федорова по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. М., 2004.

[12] Указано С. М. Половинкиным.

[13] *Андреев Ф.* Московская Духовная Академия и славянофилы // Богословский вестник. 1915. № 10/12. С. 620.

[14] Московские Ведомости. 1910. № 20. 22

делами общественными и государственными, в последнее десятилетие своей жизни он, оставив занимаемые и отвергнув предлагавшиеся почетные должности[15], целиком погрузился в дело духовного просветительства. О нем в последнее время также появляются публикации[16].

В. А. Кожевников и Ф. Д. Самарин были похожи друг на друга по своей добросовестности, вдумчивости, основательности, по своим нравственным качествам. Сказанное отцом Павлом Флоренским об одном из них вполне можно отнести и к другому: «отрешенный от суетливой общественности и потому почти независимый от общественных давлений, притязающих на нашу свободу; не испытывающий воздействий извне – ни денежных, ни служебных; не связанный литературным или каким-либо иным профессиональным самолюбием; своими болезнями и скорбями очищенный от многих пристрастий, опутывающих других людей...»[17]

Время, которое охватывают письма В. А. Кожевникова (с января 1905 г. по июнь 1913 г.), можно разделить на несколько характерных периодов.

Содержание первых шести писем (достаточно коротких), написанных с 24 января 1905 года по 10 апреля 1906 года, связано с событиями революции 1905 года. В них В. А. Кожевников предстает монархистом и патриотом. Он дает высокую оценку деятельности Ф. Д. Самарина в Московском Дворянском Собрании по защите «дорогих русскому сердцу основных начал ... государственного строя», приводит свои соображения о некоторых проектах государственного устройства (нового законодательства о крестьянах, об избирательной системе), эмоционально высказывается и о противоположной, либеральной стороне, и о союзниках-консерваторах.

В этот период Ф. Д. Самариным был создан политический монархический Кружок Москвичей, членом которого стал и В. А. Кожевников. Остановимся несколько подробнее на пока малоизвестной деятельности этого Кружка.

17 января 1905 г. М. А. Новоселов пишет Ф. Д. Самарину: «За отсутствием у нас, к сожалению, истинно русского органа (не знаю, что выйдет из «Русского дела») приходится изобретать другие способы проведения в сознание общества трезвых идей. Не думаете ли Вы, что хорошо было бы теперь устроить в Москве нечто похожее на «Русское собрание»[18], только не с таким ultra-охранительным и <безупречным> направлением?»[19]

---

[15] В 1906 г. – обер-прокурора Св. Синода (ОР РГБ, ф. 265, к. 116, ед. хр. 42) и министра земледелия (ОР РГБ, ф. 265, к. 156, ед. хр. 5).

[16] *Дубинин А., диакон.* Самарин Федор Дмитриевич // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 458–459; *Ореханов Ю. Л.* Ф. Д. Самарин и его архив // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского института. М., 1997. С. 117–120; *Мансурова М.* Воспоминания // Богословский сборник. Вып. 2. М., 1999. С. 171–205.

[17] Феодору Дмитриевичу Самарину от друзей. Сергиев Посад, 1917. С. 15.

[18] «Русское собрание» было петербургским обществом.

[19] В этом же письме М.А. Новоселов сообщает о своем намерении издать подборку мнений о царской власти (отношение к которой он называет «основным вопросом нашего бытия») тех, чьи имена не отталкивают и оппозицию: Белинского, Владимира Соловьева, Кавелина. В 1905 г. М. А. Новоселов, кроме выпусков «Религиозно-Философской Библиотеки» и изданий «Религиозно-Философской Библиотеки», издавал еще и «Листки Религиозно-Философской Библиотеки», объединенные общим названием «К русским людям». В фонде Самариных (ОР РГБ, ф. 265, к. 134, ед. хр. 12) хранится 3-й листок этой серии «Царь и народ», датированный 12 марта 1905 г. (напечатан в типо-литографии И. М. Машистова). В этом же листке приведены и названия 1-го и 2-го листков: «Голос русской народной интеллигенции» и «Грядущее рабство» соответственно. В журнале «Мирный труд» (1905, № 5) было опубликовано объявление о поступивших в редакцию других листках той же серии М. А. Новоселова, вышедших в свет в Вышнем Волочке: 6-го – «Царская власть».

Но мысль о создании такого союза, по-видимому, возникла у Самарина независимо от совета Новоселова. Кружок единомышленников начал складываться вокруг него еще в конце 1904 года[20]. А в январе 1905 года в Московском Дворянском Собрании в деле о поднесении московским дворянством адреса Государю в связи с возможными государственными преобразованиями вокруг Ф. Д. Самарина объединилась большая группа дворян и был принят именно самаринский, патриотический, консервативный адрес[21] (см. письмо Кожевникова Самарину от 24 января 1905 года и прим. к нему).

По документам, хранящимся в архиве Самариных (ведомости по уплате членских взносов, записки и обращения Кружка, подписанные его членами), можно установить состав Кружка. В нем было около тридцати членов. Помимо В. А. Кожевникова и Ф. Д. Самарина, в него входили П. Б. Мансуров (близкий друг Ф. Д. Самарина), А. Д. и С. Д. Самарины (братья Ф. Д. Самарина), Д. А. Хомяков (сын А. С. Хомякова), князь А. М. Голицын, Н. М. Павлов, Ю. П. Бартенев (сын издателя «Русского архива» П. И. Бартенева), А. А. Корнилов, В. Н.Ознобишин, граф П. С. Шереметев, граф С. Д. Шереметев, князь В. А. Голицын, Г. А. Шечков, И. Ф. Тютчев, Ф. И. Тютчев, князь А. Г. Щербатов, Н. К. фон Мекк, В. М. Урусов, К. Н. Пасхалов, А. К. Рачинский, А. К. Варженевский, Э. А. фон Беренс, М. И. Ляпин, Н. Н. Кисель-Загорянский, князь Н. С. Щербатов, К. П. и Ф. П. Степановы.

В Кружок входили представители самых известных аристократических фамилий, но он не был исключительно дворянским: по крайней мере двое его членов принадлежали к купеческому сословию – Владимир Александрович Кожевников и Михаил Илиодорович Ляпин, известный московский благотворитель.

Кружок устраивал собрания, на которых читались доклады на общественные и политические темы. Члены Кружка составляли «Записки» – например, по земельному вопросу, по вопросу о выборах, по другим вопросам политической жизни. Эти «Записки» печатались и рассылались – иногда в очень больших количествах. Например, «Отзыв на обращение "Русского Собрания" к единомысленным союзам и русскому народу по поводу манифеста 17 октября» был издан огромным по тем временам тиражом в 90 000 экземпляров.

Среди многочисленных монархических организаций Кружок Москвичей, в котором участвовали люди с прославленными в истории России фамилиями, сыновья славянофилов старшего поколения, занимал особое положение. От него ждали руководства, хотели видеть его во главе монархического движения. Когда началось объединение разрозненных монархических организаций («Монархические союзы растут как грибы, но все слабы, не организованы и не объединены», – писал Кожевников Н. П. Петерсону[22]), стали проводиться съезды монархических патриотических организаций. На I съезде Союза Русских Людей Кружок Москвичей занял ведущее положение среди других организаций. Но уже на II съезде, который проходил всего через два месяца после I Съезда, стало заметно, что Кружок Москвичей занимает независимую позицию в некоторых вопросах и собирается ее отстаивать в дальнейшем. Расхождение Кружка Москвичей с другими «союзниками» было вызвано как раз «ультра-охранительными» намерениями последних.

Другой причиной отхода Кружка Москвичей от остальных монархических организаций был особый характер деятельности Кружка: Кружок занимался преимущественно аналитической работой, разработкой и выяснением различных вопросов, не был политической партией и не хотел руководить политической борьбой. Это могло вызывать недоумение и раздражать.

7-го – «Два пути», 8-го – «Голос мирянина» (под этой рубрикой М. А. Новоселов публиковал свои отклики на злобу дня в «Русском деле» С. Ф. Шарапова в 1905 г.).

[20] *Самарин Ф. Д.* Мои воспоминания. Глава «Предвестники освободительного движения». ОР РГБ. ф. 265, к. 121, ед. хр. 8; к. 124, ед. хр. 3.

[21] Русское дело. 1905. № 2.

[22] Письмо В. А. Кожевникова Н. П. Петерсону от 8 января 1906 г. // ОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 24.

Так, С. Ф. Шарапов, известный публицист, издатель «Русского Дела», писал в своем публичном дневнике: «... Кружок Москвичей... может поистине привести в отчаяние своими умолчаниями, недоговоренностью и таинственностью. При таких великолепных именах, как Ф. Д. Самарин, Д. А. Хомяков, В. А. Кожевников, П. Б. Мансуров и другие его члены, кружок этот, законнейший, казалось бы наследник старых славянофилов, ухитрился не дать никакой положительной программы и сузить свою роль до своеобразной гигиенической лаборатории для исследования доброкачественности русских духовных пищевых продуктов. Сколько раз я пытался добиться от них чего-нибудь положительного – увы! Это оказывалось невозможным. «Москвичи» докажут вам с помощью великолепной диалектики, что народное представительство с Самодержавием несовместимо, Ф. Д. Самарин блестяще опротестует Земский Собор, Д. А. Хомяков даст гениальное «вступление к опыту построения понятия о православии в смысле просветительско-бытовом и сделает намек на несовместимость римского понимания неприкосновенности земельной частной собственности с мировоззрением Русских начал – и только: во всех работах и совещаниях, где будут участвовать г. г. Москвичи, они неизменно явятся с своей аналитической протравой и кислотой, которая будет нещадно потреблять всяческую лигатуру и примесь, но когда вы их спросите: «Что нужно?», они свернутся и замолчат».

Член Кружка москвичей К. Н. Пасхалов в 1905 году в статье «Есть ли у нас дворянство?»[23] очень высоко оценивал деятельность Ф. Д. Самарина по сплочению дворянства в деле защиты исконных русских начал, но через 10 лет, в 1915 году, писал уже так: «Дворянство осталось совсем в стороне от монархического движения благодаря безучастию главарей – Самариных, Хомяковых и др.». Монархическое движение было интеллектуально обессилено, интеллигенция в нем не участвовала, купец, по выражению Пасхалова, «весь либерал», «только среди духовенства, – писал он, – находятся сочувствующие». А основную массу монархистов, по наблюдению Пасхалова, составляли мелкие лавочники, артельщики и чиновники рангом не выше надворного советника.

В конце 1906 года по постановлению Киевского Съезда русских людей готовилось соединение всех патриотических организаций в одну организацию под названием «Объединенный Русский Народ». 24 декабря 1906 года протоиерей Иоанн Восторгов, как член Московской Областной Управы Объединенного Русского Народа, письменно обратился к Ф. Д. Самарину с просьбой прислать список членов Кружка Москвичей. Ф. Д. Самарин отказался от вступления «Кружка» в «Объединенный Русский Народ», объясняя отказ тем, что Кружок Москвичей не является политической организацией и не может входить в состав какой-либо политической партии.

Впрочем, к решению о неучастии Кружка в каком-либо объединении с патриотическими организациями его члены пришли, по-видимому, еще раньше. 6 апреля 1906 В. А. Кожевников в письме к Ф. Д. Самарину ставит под сомнение возможность общения «с очень подчас неудобными союзниками», а уже 20 апреля того же года прямо пишет Н. П. Петерсону, что «дикость и лютость союзников делают наше пребывание в общем с ними так называемом Всенародном Русском Союзе невозможным».

Одним из проявлений «дикости союзников», с точки зрения Кружка Москвичей, было, по-видимому, и то, что «союзники» допускали смешение политической борьбы с духовным просветительством.

В конце 1907 г. протоиерей Иоанн Восторгов предполагал учредить Всероссийское Православное Братство взамен Союза Русского Народа. По его проекту при каждом приходе должно было быть организовано Братство под председательством священника; приходские Братства объединяются в епархиальные под водительством архиерея, епархиальные Братства завершаются Советом в Москве с Митрополитом во главе.

---

[23] Мирный труд. 1906. № 22

Ю. П. Бартенев так оценил этот проект в письме к о. Иоанну: «... Если бы братства преследовали цели исключительно духовно-просветительские, собирая людей около храмов Божиих на началах жизни церковной и взаимопомощи братской[24], предоставив Союзу Русского Народа политику с ее суетою и неминуемой греховностью, то Союз постепенно бы улучшался через улучшение его членов, которые, сделавшись братчиками, просвещались бы духом Истины и оживлялись бы попечением любви под непосредственным и непрестанным руководством пастырей духовных»[25].

Но по проекту Братство, с точки зрения Ю. П. Бартенева, должно было «втянуть в себя Союз Русского Народа со всей его программой в целом». «... Союз Русского Народа, – писал Бартенев, – содружество политическое и в силу необходимости, к сожалению, – политическая партия». Своим политиканством он мог бы заразить приходы, а «политиканство – упорная, трудно исцеляемая болезнь вроде чесотки», и Братства будут вгонять этот недуг в глубину народного духа. «Боюсь, – продолжал он, – как бы вместо очищения Союза Русского Народа Ваши Братства политиканством своим не поспособствовали загрязнению самого Православия ... Господь Бог простит ... если при защите святынь мы ударим и крестом, но обращать символ нашего спасения в орудие повседневной драки – мерзость перед Господом. Крестом побеждай и победи врагов, но не колоти им направо и налево своих политических противников»[26]. Стремиться создать такое Братство – это значит не различать кесарева от Божия, считал Бартенев и сравнивал создаваемое Братство с орденом иезуитов.

Наконец, члены Кружка Москвичей вообще невысоко оценивали перспективы политической борьбы, которую вели монархические организации, считая ее, по-видимому, безнадежной, а падение самодержавия – неизбежным.

Ф. Д. Самарин в своих «Воспоминаниях» писал о «недостаточности наших сил и невозможности бороться с тем ураганом, который несся над Россией».

В. А. Кожевников так же полагал, что «одолеть противоположную партию при настоящих обстоятельствах едва ли возможно»[27], но еще он замечал, что в этом есть вина и самого самодержавия: «Самодержавие совсем само себя упраздняет»[28].

Кроме того, ни Кожевников, ни Самарин, ни Новоселов, по-видимому, не были склонны к политической борьбе как таковой и к тому типу деятельности, которая с нею связана, не любили ее, скучали, занимаясь ею.

В. А. Кожевников в письме Петерсону от 8 января 1906 года замечает, что о политике и писать не хочет: «до тошноты надоело», а 20 февраля пишет ему же: «Все время надо отдавать предвыборным занятиям и приготовлению к Съезду[29] и составлению записки по аграрному вопросу. Как ни противно все это, а уклониться невозможно».

Новоселов писал Ф. Д. Самарину еще 10 августа 1905 г.: «теперь сердце мое отвалилось от политики, в которую вовлекли его особые обстоятельства». Саму политическую борьбу он считал опустошающей душу, заслоняющую вечное – временным, непреходящее – случайным[30].

---

[24] План создания таких братств был составлен князем А. Г. Щербатовым (член Кружка москвичей и одновременно, в 1906–1909 годах – председатель Московского Союза русских людей). А в конце 1909 года было учреждено на похожих началах Братство Святителей Московских Петра, Алексия, Ионы и Филиппа.

[25] ОР РГБ, ф. 265, к. 125, ед. хр. 3.

[26] Там же.

[27] Письмо В. А. Кожевникова Ф. Д. Самарину от 7 июля 1905 года.

[28] Письмо В. А. Кожевникова Н. П. Петерсону от 20 апреля 1906 г. // ОР РГБ, , ф. 657, к. 10, ед. хр. 24.

[29] Речь идет о II Съезде русских людей.

[30] Московский голос. 1906. 20 апреля.

Им ближе было духовное просветительство, и именно духовно-просветительскую работу и работу по укреплению церковной жизни они считали наиболее важной в то время для России: «... хотя нависают тучи и слышны раскаты грома... все больше и больше чувствую несокрушимость того Ковчега, непоколебимость Коего обещана нам Истинным Свидетелем, но тем ответственнее чувствуешь себя за ковчег своей души и за ковчег своей Церкви...на этом предмете и следует нам всем сосредоточить главные силы»[31].

Для целей духовного просвещения, укрепления православной веры и церковной жизни Ф. Д. Самариным, В. А. Кожевниковым, М. А. Новоселовым и другими членами Кружка Москвичей и родственных ему организаций были созданы Кружок ищущих христианского просвещения (в январе 1907 года) и Братство Святителей Московских Петра, Алексия, Ионы и Филиппа (в конце 1909 года).

Кружок Москвичей после образования Кружка ищущих христианского просвещения просуществовал еще два с половиной года и только летом 1909 года начал ликвидировать свои дела[32].

Начиная с июля 1907 года по август 1909 года письма В. А. Кожевникова связаны в основном с деятельностью Кружка ищущих христианского просвещения. Объем этих писем приблизительно в шесть раз превышает объем того, что было написано в 1905–1906 гг., хотя число писем возросло незначительно (восемь против шести). В них Кожевников делает свои замечания на предлагаемый Ф. Д. Самариным план бесед в Кружке и на текст его доклада о Евангелии от Матфея, сообщает и о своем намерении подготовить и обсудить в Кружке тему о «буддийских евангелиях», о буддизме и его отличии от христианства. Затрагиваются вопросы о древности Апокалипсиса, о свободе совести, об отношении науки и веры, о соотношении исторических и апологетических тем в предполагаемых чтениях. Ставится вопрос о возможности разногласий между членами Кружка и о допустимых пределах этих разногласий.

Сам Кружок ищущих христианского просвещения возник в январе 1907 года. 12 января Ф. Д. Самарин пишет П. Б. Мансурову:

«...Упомянув Новоселова, не могу сейчас же не сообщить тебе о наших с ним предприятиях и начинаниях. Мы учреждаем маленький Кружок духовно-просветительного характера и надеемся видеть тебя в числе деятельных членов. Пока учредителями состоят, кроме Новоселова и меня, Кожевников и доктор Мамонов. В будущий вторник хотим писать устав[33], затем, получив надлежащее разрешение, наймем квартиру, наберем библиотеку и будем устраивать чтения и беседы. На первый раз материал имеется у Новоселова и меня. С нетерпением жду, как пойдет это дело. В случае успеха и если увижу, что я могу быть тут полезен, хотел бы весь ему отдаться»[34].

12 января 1907 г. (по старому стилю) было вторником, следовательно, датой основания Кружка можно считать 19 января 1907 г. – день написания его Устава.

А уже вскоре в газете «Московский голос» (1907, № 15) появилось сообщение о том, что 20 февраля 1907 года в Кружке ищущих христианского просвещения В. А. Кожевников прочитает доклад «О значении изучения церковной истории для нашего времени».

Членами-учредителями Кружка стали М. А. Новоселов, Ф. Д. Самарин, В. А. Кожевников, Н. Н. Мамонов и П. Б. Мансуров. К ним в течение 1907–1908 года присоединились архимандрит Феодор (Поздеевский), А. А. Корнилов, А. И. Новгородцев[35].

---

[31] Письмо М. А. Новоселова Ф. Д. Самарину от 3 августа 1909 года. Цит. по: *Новоселов М. А.* Письма к друзьям. М., 1994. С. XXII.

[32] См. письмо Г. А. Шечкова Ф. Д. Самарину // ОР РГБ, ф. 265, к. 208, ед. хр. 27.

[33] Черновик устава хранится в ОР РГБ, ф. 265, к. 118, ед. хр. 24.

[34] ГАРФ, ф. 990, оп. 2, ед. хр. 556.

[35] Краткие сведения о деятельности Кружка ищущих христианского просвещения за 1908 г. // ОР РГБ, ф. 265, к. 118, ед. хр. 25.

Кружок был устроен так, что при увеличении числа его действительных членов в нем сохранялось некоторое «ядро»: Совет из пяти членов (председатель и заведующие отдельными частями).

Посетителями были священники, педагоги, врачи, учащиеся высших учебных заведений. В 1908 года на чтениях, которые организовывал Кружок, присутствовало до 60-ти человек.

Так же, как и Кружок москвичей, Кружок ищущих христианского просвещения был «аналитической лабораторией», в которой уяснялись важные, сложные и неясные вопросы, причем соборный стиль работы, выражавшийся в обмене мнениями и в дружеской беседе, и в подробных письменных разборах и оценках, во взаимной помощи[36], не только сохранился, но получил еще большее развитие, члены Кружка осознанно к нему прибегали[37]. Примеры такого соборного творчества можно найти и в публикуемых письмах.

Но чтобы работать сообща, соборно, необходимо иметь единство во взглядах, глубокое взаимопонимание, духовную сплоченность. О том, как проходило у Кружка москвичей «размежевание» с правыми организациями, было сказано выше. Теперь следует сказать о границе, отделявшей Кружок ищущих христианского просвещения от «левых» по отношению к нему групп и объединений.

Большинство лиц, о членстве которых в Кружке ищущих христианского просвещения достоверно известно, были членами Кружка москвичей или родственных монархических организаций.

П. Б. Мансуров был не только членом Кружка москвичей, но еще и членом Тамбовского Серафимовского Союза русских людей (в Тамбовской губернии у Мансурова, как и у Кожевникова, было имение).

Образован Тамбовский Союз русских людей был в октябре 1905 года, а возглавил его ректор Тамбовской Духовной семинарии архимандрит Феодор (Поздеевский)[38], после перевода в Московскую Духовную семинарию ставший одним из первых членов Кружка ищущих христианского просвещения. Впоследствии П. Б. Мансуров в заметках по истории Тамбовского Союза русских людей высоко оценил роль архимандрита Феодора, заметив, что председательство его поставило Союз на высокий духовный уровень[39].

А. А. Корнилов также был членом Кружка Москвичей. М. А. Новоселов, хотя и не стал членом Кружка Москвичей, был очень близок к нему (отзывы М. А. Новоселова, дополнявшие мнения Самарина и Кожевникова, писавших по поручению Кружка, печатались рядом с ними, на той же самой полосе газеты «Московский Голос», редактором которой был член Кружка Москвичей К. П. Степанов).

Связи членов Кружка Москвичей с монархическими организациями и с правыми изданиями (газеты «Московские ведомости», «Московский голос», «Русское дело», журнал «Мирный труд») сохранились и после его отхода от общего монархического движения и даже после прекращения его деятельности.

Так, например, член Харьковского Союза русского народа, сотрудник журнала «Мирный труд» Иван Аносов был знаком владыке Феодору (Поздеевскому) еще со времени Тамбовского Союза русских людей[40]. В 1913 году, в академическом

---

[36] Первоначальное название Кружка – Кружок взаимопомощи в целях христианского просвещения.

[37] Письмо В. А. Кожевникова Ф. Д. Самарину от 31 августа 1912 г.; письмо о. Павла Флоренского В. В. Розанову от 7 июня 1913 г. // Богословские Труды. Сб. 28. 1987. С. 304.

[38] По-видимому, в этом Союзе он и познакомился с П. Б. Мансуровым.

[39] ГАРФ, ф. 990, оп. 2, ед. хр. 473.

[40] Вместе с И. Аносовым (который был также секретарем Совета Харьковского Союза русского народа и регулярно публиковал свои стихотворения в журнале «Мирный труд»), а также с П. Б. Мансуровым, П. В. Никольским и другими архимандрит Феодор издавал в Тамбове листки и брошюры по отдельным вопросам политической программы Союза (Из краткого очерка деятельности Тамбовского

Богословском вестнике (владыка Феодор был тогда ректором Московской Духовной академии, а о. Павел Флоренский – главным редактором этого издания) был напечатан текст акафиста святителю Питириму Тамбовскому (в связи с его прославлением, которое особенно отмечалось Тамбовским Союзом русских людей[41]), автором которого был Иван Аносов[42].

Упразднение Кружка Москвичей вовсе не означало, что изменились политические убеждения его бывших членов или что они стали безразличны к вопросам государственного устройства России. Здесь уместно привести свидетельство С. Н. Булгакова из его статьи 1917 года, посвященной памяти В. А. Кожевникова. Сам С. Н. Булгаков, у которого по мере преодоления революционных искушений и возвращения утраченной в юности веры возникли и понимание священного характера царской власти, и любовь к «Белому Царю»[43], смог заметить и оценить и преданность Кожевникова самодержавию, и его скорбь при виде исторических неудач монархии: «Он любил уклад старорусской жизни и ее идеалы, был верен сердцем самодержавию (несколько в Федоровском смысле) до самого последнего времени, когда события предреволюционной эпохи надломили, а, быть может, и убили в нем веру в историческую его возможность. Но, похоронив дорогого покойника, не мог он, конечно, поклониться и новым богам. С такими воззрениями ему не было бы места в общественной деятельности, где всегда царили совсем иные настроения. Влияние его в духе политического консерватизма ограничивалось здесь частными кружками, впрочем иногда влиятельными наверху (как в 1905 году). Во время моего знакомства с Вл. А-чем и это было уже делом невозвратного прошлого. Он отдавал себя только своим занятиям, семье, дружбе да религиозным кружкам, где выступал и как педагог, и как муж совета»[44].

Другие же лица, часто причисляемые к Кружку ищущих христианского просвещения, были связаны с «совсем иными» организациями и изданиями.

В. Ф. Эрн и В. П. Свенцицкий в 1905 году основали Христианское братство борьбы (одно время его членом был и С. Н. Булгаков). Они ставили своей задачей борьбу с самодержавием – с самым безбожным, как они написали в своей листовке, проявлением светской власти. Близок к ним был и Павел Флоренский (хотя, по-видимому, не был членом Братства[45]), которого так же в то время захватили революционные настроения. За свою проповедь «Вопль крови», произнесенную в 1906 году (тогда он был еще студентом Московской Духовной академии), П. Флоренский несколько дней провел в Таганской тюрьме.

Е. Н. и Г. Н. Трубецкие тоже были противниками самодержавия, сторонниками монархии ограниченной, конституционной. Е. Н Трубецкой вместе с М. К. Морозовой

Союза Русских Людей с 1 октября 1905 по 1 октября 1906 года // Мирный труд. 1906. № 9. С. 137).

[41] Мирный труд. 1913. № 12. С. 158–164.

[42] *Аносов Ив.* Акафист иже во святых отцу нашему Питириму, епископу Тамбовскому и Козловскому // Богословский вестник. 1916. № 6. С. 211–218.

[43] *Прот. Сергий Булгаков.* Автобиографические заметки. Париж. 1991. С. 27–29. В другом месте своих заметок прот. Сергий Булгаков пишет, что хотя он и в бытовом отношении был близок к носителям «культурного консерватизма», и дружил лично с его яркими представителями – «осколками славянофильства» Ф. Д. Самариным, П. Б. Мансуровым, М. А. Новоселовым, В. А. Кожевниковым, но в глубине души не мог с этим слоем слиться из-за разницы в мироощущении: своего – катастрофического, окрашенного в апокалиптические тона, рвущегося в будущее, и «их» – с чертами успокоенности, «духовной сытости», обращенности в прошлое (Там же. С. 77–78).

[44] *Булгаков С. Н.* Памяти В. А. Кожевникова // Христианская мысль. Киев, 1917. № 11–12. С. 81.

[45] *Иванова Е. В.* Флоренский и Христианское Братство Борьбы // Вопросы философии. 1993. № 6. С. 159–166.

организовал «Московский еженедельник», либеральное издание, в котором печатались видные члены конституционно-демократической партии и известные либеральные публицисты В. И. Вернадский, М. Я. Герценштейн, Ф. А. Головин, Н. В. Давыдов, князья Павел Дм. и Петр Дм. Долгоруковы, Ф. Ф. Кокошкин, А. А. Корнилов (известный либеральный историк, однофамилец члена Кружка москвичей), С. А. Котляревский, Н. Н. Львов, А. А. Мануйлов, С. А. Муромцев, П. И. Новгородцев, Ю. А. Новосильцев, И. И. Петрункевич, В. А. Розенберг, В. М. Хвостов, князь Дм. И. Шаховской, В. Е. Якушкин. С ними сотрудничали С. Н. Булгаков и И. Громогласов.

Конечно, впоследствии, когда события 1905 года стали «уже делом невозвратного прошлого», сближение политических противников происходило. А наступившая эпоха гонений на веру сблизила их окончательно, что запечатлено прославлением в лике святых и М. А. Новоселова (члена Кружка ищущих христианского просвещения), и протоиерея Илии Громогласова (сотрудника «Московского еженедельника»), и протоиерея Иоанна Восторгова (одного из руководителей Союза русского народа), и страданием за Христа о. Валентина Свенцицкого (Христианское братство борьбы) и о. Павла Флоренского. Но в годы, непосредственно следующие за революционными событиями 1905–1907 годов, люди со столь разным мировоззрением вряд ли могли достичь духовной сплоченности.

А сплоченность в делах Кружка всегда играла особую роль: в основном, «тесном» составе собирались при необходимости выработать общии позиции по важным и насущным вопросам и по прошествии значительного времени после основания Кружка.

Например, ограничиться «теснейшим» составом Кружка Кожевников предлагал и на начальном этапе обсуждения богословски недостаточно проработанного вопроса о богодухновенности канонических и неканонических книг Священного Писания (письмо Ф. Д. Самарину от 1 сентября 1911 года), и при обсуждении вопроса об издании избранных творений Св. Отцов и краткого толкования на Св. Писание (письмо от 31 августа 1912 года). В марте 1913 г. о. Павел Добров предложил обсудить «в тесном кругу» и вопросы, связанные с имяславием[46]. (В. А. Кожевниковым входившие в этот «тесный круг» названы поименно: он сам, Новоселов, Самарин, Булгаков. Усиленно приглашался и Флоренский, но он, по-видимому, уклонился от обсуждения[47]).

Интересно, что даже при выдвижении такого условия (обсуждение в узком кругу) Кожевников все-таки иногда опасался за соборное единство, полагая, что достигнутый уровень духовной сплоченности может оказаться недостаточным для сохранения «мира взаимного» и «мира совести каждого» (письмо Ф. Д. Самарину от 31 августа 1912 г.). Дальнейшие события, связанные с Афонской смутой и спорами об имяславии, показали, что эти опасения не было безосновательными.

В письмах В. А. Кожевникова с июля 1910 года по август 1912 года продолжается обсуждение дел Кружка. Намечается совместная письменная работа по изданию избранных творений свв. отцов и краткого толкования на Св. Писание. Попутно ставится вопрос о правомерности использования при этом толкований современных западных богословов, причем Кожевников полагает, что Кружок способен дать на этот вопрос образцовый ответ, сочетающий верность церковному преданию с пониманием современных запросов. Из письма от 18 августа и 1 сентября 1911 года видно, как практический вопрос (о возможности отдельного издания только канонических книг Св. Писания) при вдумчивом отношении к нему приводит Кожевникова к пониманию необходимости глубокой богословской работы по уяснению

---

[46] Переписка П. А. Флоренского и В. А. Кожевникова // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 110.

[47] Письмо П. Б. Мансурова Ф. Д. Самарину от 25 мая 1913 г. // ОР РГБ. ф. 256, к. 193. ед. хр. 12.

фундаментального понятия богодухновенности Св. Писания. При этом характерно для него, что он держит в уме и апологетическую цель, проявляя заботу в отношении лиц с «современными запросами», – идет ли речь о научных методах библеистики, или о модной в то время аналогии буддизма с христианством, или просто о молодых людях, для которых критика Самариным «формул школьного богословия» может оказаться соблазнительной.

Но только аналитической работой и уяснением различных богословских вопросов члены Кружка не хотели ограничиваться. В письмах В. А. Кожевникова упоминается и Братство Святителей Московских Петра, Ионы, Алексия и Филиппа, созданное для решения насущных вопросов церковной жизни.

В число пятидесяти пяти учредителей Братства Святителей Московских вошла бóльшая часть членов Кружка Москвичей и многие члены Кружка ищущих христианского просвещения: все члены-учредители (кроме Н. Н. Мамонова), а также действительные члены Кружка архимандрит Феодор (Поздеевский), А. К. Варженевский, князь А. М. Голицын, Н. Н. Кисель-Загорянский, В. А. Кожевников, А. А. Корнилов, П. Б. Мансуров, А. Д. Самарин, Ф. Д. Самарин, Д. А. Хомяков, граф С. Шереметев, князь А. Г. Щербатов, К. П. Степанов, Ф. П. Степанов, М. А. Новоселов, А. И. Новгородцев[48]. (Еще отметим среди учредителей Братства священника Владимира Востокова, священника Илию Гумилевского, священника Василия Постникова, протоиерея Иосифа Фуделя, Н. Д. Кузнецова, Л. А. Тихомирова[49]).

Почетным Председателем Братства был будущий священномученик Владимир (Богоявленский), в то время – Митрополит Московский; его заместителем – епископ Серпуховской Анастасий (Грибановский). Председателем Совета Братства был избран Ф. Д. Самарин, который и выступил с программной речью «О задачах Братства и способах разрешения этих задач» на первом общем собрании Братства 27 декабря 1909 года[50].

В этой речи определялась цель создания Братства: укрепление православной веры и церковной жизни. Братство в своей деятельности должно было руководствоваться основным принципом, который формулировался как «живое общение епископа, клира и мирян». Этот принцип должен был внедряться во многие стороны церковной жизни: в богослужение, в благотворительность, в организацию епархий, в духовно-просветительскую деятельность.

Ставя задачу устранить «раздвоение между официальным богословием и религиозным сознанием народа», «приблизить богословие к жизни и возбудить к нему интерес мирян», Ф. Д. Самарин повторил свои мысли о непригодности «построений, формул, схем и доказательств богословской школы», высказанные им еще в 1907 году в докладе «О задачах и характере устраиваемых "Кружком" бесед»[51] и подвергнутые В. А. Кожевниковым критике в письме от 26 июля 1907 года.

На первых порах было предложено остановиться на самом простом – на заботе об улучшении качества церковного богослужения в отношении благолепия, с которым совершается служба, внятности чтения, участия мирян. Но даже в этом деле руководству Братства оказалось очень трудно придерживаться своего основного принципа – единения с церковной иерархией, которой активность мирян казалась

---

[48] Московские церковные ведомости. 1910. № 1 (2 января). С. 11–14.

[49] Учредители могли давать рекомендации, наличие которых было необходимым условием для приема в Братство. Ф. Д. Самарин рекомендовал в пожизненные члены Братства графа Дмитрия Адамовича Олсуфьева и своего бывшего домашнего воспитателя Сергея Павловича Косменкова, ставшего к тому времени священником, настоятелем церкви при Бахрушинской больнице (Московские ведомости. 1910. № 20, 26 января; ОР РГБ, ф. 265, к. 123, ед. хр. 21).

[50] Московские церковные ведомости. 1910. № 20, 22.

[51] ОР РГБ, ф. 265, к. 118, ед. хр. 23.

излишней, направленной на то, чем должны были заниматься не они, а клир (см. весьма выразительную беседу членов Братства с митрополитом Владимиром, подробно записанную кем-то из ее участников: ОР РГБ, ф.265, к.116, ед. хр. 59). А по некоторым острым вопросам многие члены Кружка и Братства даже противостояли церковным властям, публично обвиняя Св. Синод в попустительстве Григорию Распутину, в неправомерном увольнении епископа Гермогена (Долганева) от присутствия в Синоде, в неправильных действиях в период Афонской смуты[52].

Следующим этапом в деятельности Братства должна была стать работа, направленная на преобразование церковной благотворительности. Церковная благотворительность, по мысли Ф. Д. Самарина, должна быть делом самой Церкви, без передачи государственным и общественным организациям; люди бедные и нуждающиеся должны привыкнуть обращаться за помощью к самой Церкви – тогда молитва церковная будет связана с делом, ей соответствующим. Ф. Д. Самариным в собрании Братства был сделан доклад о разработанном им проекте церковной благотворительности.

Заметим еще, что хотя возглавление Братства, этого продолжения и расширения Кружка ищущих христианского просвещения, Ф. Д. Самариным многим казалось настолько естественным, что его согласия на включение в Совет Братства даже не спросили[53], сам Ф. Д. Самарин признавался, что он пошел «на это дело не только без всякого энтузиазма, но даже несколько с таким чувством, что это дело – сувне на меня наложенное без моего желания», и не исключал и «полнейшего фиаско»[54].

Последние два письма – от 20 февраля 1913 г. и 18 июня 1913 г. – приходятся на период споров об имяславии. Этой теме (в том числе и участию в них членов Кружка) в последние годы была посвящена весьма обширная литература[55]. Приведем здесь только некоторые сведения, характеризующие отношение В. А. Кожевникова и Ф. Д. Самарина к этим событиям и спорам[56].

Сам В. А. Кожевников, заявляя, что он, как и М. А. Новоселов, С. Н. Булгаков, о. Павел Флоренский, Ф. К. Андреев, «держит сторону "имяславия" против "имеборчества"», делает тем не менее оговорку: «все дело... в изъяснении формулировки определений, а еще более в значении вопроса для духовного опыта и переживания,

---

[52] См. предисловие И. В. Никитиной и С. М. Половинкина в кн.: Переписка священника Павла Александровича Флоренского и Михаила Александровича Новоселова. Томск, 1998.

[53] См. письмо Ф. Д. Самарина П. Б. Мансурову от 4 декабря 1907 года (ГАРФ, ф. 990, оп. 2, ед. хр. 556).

[54] Там же.

[55] Укажем лишь некоторые работы и публикации: *Кравецкий А. Г.* К истории спора о почитании имени Божия // Богословские труды. Сб. 33. М., 1997. С. 155–164; *Епископ Прилукский Василий (Зеленцов)*. Общая картина отношений русской высшей церковной власти к имябожникам в связи с вероучением об имени Божием // Там же. С. 165–206; Предисловие И. В. Никитиной и С. М. Половинкина и приложения в кн.: Переписка священника Павла Александровича Флоренского и Михаила Александровича Новоселова. Томск, 1998; Имяславие. Антология. М., 2002; Забытые страницы русского имяславия. Сборник документов и публикаций по афонским событиям 1910–1913 гг. и движению имяславия / Составители: А. М. Хитров, О. Л. Соломина. М.: Паломник, 2001; *Епископ Иларион (Алфеев)*. Священная тайна Церкви. Т. 1–2. М., 2002; *Хоружий С. С.* Имяславие и культура серебряного века: феномен христианской школы неоплатонизма // С. Н. Булгаков: Религиозно-философский путь. М., 2003. С. 191–207.

[56] По воспоминаниям С. Н. Булгакова, в разгар имяславческих споров Е. Н. Трубецкой указывал на необходимость «особенно внимательно считаться с настроением Ф. Д. Самарина ввиду особой чуткости его церковной совести» («Феодору Дмитриевичу Самарину от друзей». Сергиев Посад, 1917. С. 37).

к области коего этот вопрос относится гораздо в большей степени, нежели к догматической или исторической».

Что касается Ф. Д. Самарина, то он, хотя скорее держал сторону «имеборчества» против «имяславия», также приходит к подобному выводу о значении изъяснения формулировок в этом споре: «Чем более я обдумываю прочитанное[57], тем более убеждаюсь в ошибочности осужденного учения. Очень может быть, что в нем действительно есть некоторый "уклон" к монофизитству[58], но более всего, как мне кажется, недоразумения и непродуманности»[59].

Но Посланию Св. Синода В. А. Кожевниковым и Ф. Д. Самариным были даны разные оценки. Самарин писал Мансурову 14 июня 1913 года: «Послание Синода произвело на меня очень хорошее впечатление и по существу, и по форме. Спорный вопрос разобран в нем, насколько я понимаю, вполне основательно, ошибка Илариона и Антония Булатовича указана, думаю, совершенно верно, и тон соблюден надлежащий; нет никаких резкостей и несправедливых обвинений, а по отношению к Иларион и даже к Антонию Булатовичу проявлено много доброжелательности и даже почтения».

По-видимому, нечто подобное он написал и Кожевникову, в письме которого Самарину от 18 июня 1913 года как будто звучит ответ на приведенные выше строки: «Не можем сказать, чтобы Синодское послание произвело на нас хорошее впечатление: тон хотя и спокойный, но решающий то, что решить столь просто и скоро нельзя; запретить недолго, но с каким основанием и успехом – вопрос иной!»

А по мнению Самарина, Синод был обязан высказаться определенно по поводу нового учения, то есть именно решить, не ошибочно ли оно. Неверному учению несомненно должен быть дан отпор. Если этот отпор принимается Церковью, то вопрос тем и заканчивается, а если возникает разномыслие, то «необходим Собор или путь к соглашению»[60].

Но действий церковной власти ни до, ни после опубликования Послания Самарин не одобрял. До опубликования Послания надо было, как он считал, выслушать самих виновников и посоветоваться с епископами. А после опубликования требовались проповедь и увещание, а в случае «решительного сопротивления» – созыв Собора[61]. Насильственными действиями посланной на Афон вооруженной силы Самарин возмущался, считая, что они сослужили и государственной, и церковной власти плохую службу, ожесточив всех недовольных и понизив авторитет властей[62].

Разногласия в Кружке в отношении к имяславию привели весной 1913 года к кризису в его существовании. У членов Кружка даже возникали мысли о его упразднении. П. Б. Мансуров так передавал Ф. Д. Самарину свой разговор с Новоселовым: «Затем Новоселов спросил, не распустить ли Кружок. Я ответил, что это, я думаю, огорчило бы членов, но очень решительно не возражал, так как помнил, что ты находил, что опубликование Апологии Булатовича, или, я думаю, скорее предисловия

---

[57] Имеется в виду Послание Святейшего Синода ко всечестным братиям, в иночестве подвизающимся (Церковные ведомости. 1913. № 20, 18 мая). Далее – Послание Синода.

[58] Мысль о монофизитском уклоне имяславия была высказана С. П. Мансуровым. См. письмо П. Б. Мансурова Ф. Д. Самарину от 25 мая 1913 г. // ОР РГБ. ф. 256, к. 193, ед. хр. 12.

[59] Письмо П. Б. Мансурову от 14 июня 1913 г. // ГАРФ, ф. 990, оп. 2, ед. хр. 556; ср. с аналогичным местом из письма Самарина Новоселову от 26 мая 1913 года: «... очень возможно, даже всего вероятнее, что действительного разномыслия с Иларионом и Булатовичем у меня нет. Я даже скорее всего думаю, что кажущееся разномыслие зависит лишь от разного понимания слов, иначе сказать, что во всем этом только недоразумение» (Переписка священника П. А. Флоренского и М. А. Новоселова. Томск, 1998. С. 109).

[60] ОР РГБ. ф. 265, к. 125, ед. хр. 10.

[61] Там же.

[62] Письмо Самарина Мансурову 8 августа 1913 года // ГАРФ. ф. 990, оп. 2, ед. хр. 556.

к ней, ты находил фактическим упразднением Кружка. В разговоре и в ответе на его вопросы я упомянул, что выражал сожаление, что это было сделано без общего совета. Новоселов сказал, что Религиозно-философская библиотека не есть орган кружка, что кружок не отвечает за нее. От себя я сказал, что жалко, что Флоренский уклонился от обсуждения всего вопроса в кружке. Новоселов ответил, что у Флоренского работы сверх его сил[63]»[64].

«Апология...» Булатовича была издана Великим постом 1913 г. К лету того же года мнение Ф. Д Самарина о закрытии Кружка уже было не столь определенным. 14 июня 1913 г. он отвечает П. Б. Мансурову: «Относительно нашего кружка, я думаю, спешить нечего. Все внешние обстоятельства складываются так, что побуждают лучше всего обождать с каким бы то ни было решением. Я разумею болезнь Новоселова и летнее время, вследствие которого все члены кружка разъехались. Бог даст, внешние обстоятельства улучшатся, и ничто не помешает нам продолжать собираться у Новоселова и действовать в единении с ним... Думать теперь о каком-либо переустройстве кружка, по-моему, преждевременно... Подвинуть дело переустройством кружка... нельзя: оно остановилось, главным образом,.. из-за недостатка людей».

К этому времени относится и последнее письмо В. А. Кожевникова Ф. Д. Самарину. Но их общение – по крайней мере, устное – продолжалось еще три года, до самой кончины Федора Дмитриевича. Последний раз они встретились за три дня до его смерти. Сначала говорили о статье о. Павла Флоренского об А. С. Хомякове, на которую Самарин собирался отвечать. А потом, как вспоминал Кожевников, «от частного вопроса беседа перешла к общему – о значении таинств, об отношении к ним различных исповеданий, а дальше – о богословии нашем и западном вообще. Словом: всласть побеседовали, а, расставаясь, он как-то особенно, с чувством, трижды поцеловал меня, – словно простились!»[65].

Священник Александр Дубинин

1.

Москва. 24 янв[аря] 1905

Глубокоуважаемый Федор Дмитриевич!

Только что вернувшись в Москву и узнавши о результатах заседаний Дворянского Собрания, прошу Вас принять выражения искренней и глубокой моей благодарности Вам за увенчавшиеся успехом труды Ваши на защиту дорогих русскому сердцу основных начал нашего государственного строя[1]. Словом беспристрастным, спокойным, чуждым полемического

---

[63] Возможно, что о. Павел избегал обсуждения имяславия даже с близкими ему людьми не только из-за нехватки времени, но и потому еще, что не хотел участвовать в неизбежной рационализации того, к чему он относился как к «древней тайне церкви», укрытой «священным покровом непонятности» (см. письмо о. Павла Флоренского к И. П. Щербову от 13 мая 1913 г. в кн.: Переписка священника Павла Александровича Флоренского и Михаила Александровича Новоселова. Томск, 1998. С.99).

[64] Письмо П. Б. Мансурова Ф. Д. Самарину от 25 мая 1913 г. // ОР РГБ, ф. 256, к. 193, ед. хр. 12.

[65] Феодору Дмитриевичу Самарину от друзей. Сергиев Посад, 1917. С. 33.

[1] На заседании Московского Губернского Дворянского Собрания 20 января 1905 принимался адрес Государю Императору, в котором должно было быть выражено отношение московского дворянства к учреждению представительных органов в связи с рескриптом от 12 декабря 1904 г. Были подготовлены три адреса от трех различных групп: «славянофильской правой» (семья Самариных, Д. А. Хомяков, Н. М. Павлов, Ф. А. Уваров, И. и Ф. Тютчевы, П. Б. Мансуров), «славянофильской левой» (кн. П. Н. Трубецкой, Н. А. Хомяков, Д. Н. Шипов) и «либеральной» (Долгоруков-Кокошкин). Баллотировались «самаринский» и «долгоруковско-кокошкинский» адреса; был принят «самаринский» (219 против

задора, но крепким убеждением в жизненности этих основ и согласимости их с здоровыми потребностями духовной и нравственной свободы, Вам удалось сплотить мнения и голоса в момент величайшей исторической важности и подать пример крепкого стояния за убеждения среди стольких колеблющихся и нерешительных. Приветствуя эту высокую заслугу вашу перед родиною в тяжелые дни ее судьбы, позвольте пожелать Вам сил и неустанной энергии для дальнейших трудов в том же направлении.

Примите уверения в глубоком уважении признательного Вам

В. Кожевникова

2.

Москва. 10 февраля 1905

Глубокоуважаемый Федор Дмитриевич!

По поводу вчерашней, столь содержательной беседы не могу не порадоваться тому, что Вам удалось отстоять принцип опроса крестьян на месте[2]. Пункт этот представляется мне краеугольным камнем всего дела, необходимым как по существу, для успешности самого дела, так и в тактическом отношении, то есть применительно к предполагаемым оппонентам Вашего проекта: принципиально, даже и с их точки зрения, такой форме опроса должно бы быть отдано решительное предпочтение перед вызовом крестьян в Петербург.

Возражения, вероятно, будут направляемы с другой стороны: будут находить излишним самый опрос, ссылаясь на достаточность уже имеющихся сведений. Ввиду поддержки этой точки зрения влиянием С. Ю. Витте[3] представляется поэтому существенно важным, чтобы в Записке с особенною энергиею была подчеркнута мысль, что, каковы бы ни были свойства добытых Комитетами данных, эти последние никак не могут, по существу своему,

---

147). В адресе выражалось убеждение, что в переживаемую тяжелую пору (война, смута) недопустимо какое-либо коренное преобразование государственного строя. В то же время признавалось необходимым, после окончания нестроений, устроить внутреннюю жизнь России «на началах единения Самодержавного Царя с Землей».

Позднее, в июле 1905 г., Ф. Д. Самарин, А. Д. Самарин и группа московских дворян выразили протест против представления московским губернским предводителем дворянства князем П. Н. Трубецким всеподданейшей записки, поддерживающей обращение земских деятелей к Государю Императору с просьбой о созыве представительного собрания, поскольку такое действие игнорировало уже выраженное мнение большинства московского дворянства.

[2] Высочайшим указом 12 декабря 1904 г. был намечен пересмотр законодательства о крестьянах. В «Записке о необходимости местного обследования крестьян по делу» (ф. 265, к. 134, ед. хр. 8), составленной, по-видимому, Ф. Д. Самариным и подписанной кн. А. Голицыным, В. Кожевниковым, В. Ознобишиным, Н. М. Павловым, гр. С. Шереметевым, кн. В. А. Голицыным, кн. В. Урусовым, К. Пасхаловым, Сергеем Самариным, – отмечалось, что в подготовительных материалах к готовящемуся законопроекту содержится недостаточное количество фактических данных и почти полностью отсутствуют отзывы самих крестьян о желаемых изменениях в законодательстве. В связи с этим предполагалось провести широкое обследование «в наиболее типических местностях», обеспечивающее достоверность и точность сведений о нуждах, правовых понятиях и идеалах крестьян.

[3] С. Ю. Витте в это время занимал пост председателя Комитета министров.

заменить или сделать ненужными отзывов, получаемых непосредственно от самих крестьян.

Затем было бы желательно как можно крепче обосновать мнение о необходимости вверить руководство опросом не земцам, а предводителям дворянства, как представителям сословия наиболее близкого к земельным интересам и к положению крестьянства, как лиц местных и авторитетных и наконец даже как лиц в большинстве случаев занимающих деятельное положение и в среде Земства.

Позвольте мне высказать еще одно соображение по поводу вопроса о выборе тех лиц, которых Вы так метко обозначили названием «рядовых крестьян» и которым в предполагаемом опросе я придаю большое, если не наибольшее значение. Я опасаюсь, что крестьянам волостей, далеко отстоящих друг от друга (наш Козловский уезд[4], напр[имер], протянулся с С. на Ю. 110 верст), будет очень трудно согласиться относительно избрания этого лица. В таком случае не окажется ли возможным, чтобы каждая волость выбирала сначала из среды своей по одному такому представителю (точнее – кандидату), а затем эти последние выбирали бы уже из себя одного, по соглашению или, в крайнем случае, по жребью? Быть может, этот способ выбора усложнит несколько процедуру, но, мне кажется, таким образом могла бы быть достигнута наибольшая основательность и равномерность в избрании. Если же Вы, как человек несравненно более, чем я, компетентный в данном случае, найдете мое соображение нецелесообразным или неосуществимым, прошу извинить, что отвлекаю им Ваше внимание от работы, которой у Вас в настоящую минуту так много и за которую мы все Вам так сердечно признательны.

Примите уверения в глубоком уважении преданного Вам

В. Кожевникова

3.

Исар. 10 мая 1905

Глубокоуважаемый Федор Дмитриевич!

Уезжая, по хозяйственным делам[5], на лето из Москвы, считаю долгом принести Вам искреннюю, сердечную благодарность за неустанные и разнообразные труды Ваши по делам нашего Кружка[6]; тем более признателен Вам, чем менее я сам мог содействовать Вам вследствие своего малого опыта в делах этого рода. Дай Бог, чтобы труды Ваши принесли возможно большую пользу родине в предстоящих ей тяжелых переменах переустройства внутреннего, а может быть и внешнего.

Корреспонденцию, относящуюся к делам Кружка, будьте любезны направлять по следующему адресу: Ялта. Исар, мне, своя дача. Отсюда мне будут пересылать присланное Вами на места моих летних передвижений.

С совершенным почтением остаюсь преданный Вам

В. Кожевников

---

[4] Город Козлов Тамбовской губернии – родина В. А. Кожевникова. В Козловском уезде у него было имение.

[5] Как выясняется из письма от 7 июля 1905 г., В. А. Кожевников ездил в Тамбовскую губернию в свое имение.

[6] Вероятно, речь идет о Кружке москвичей.

4.

Исар. 17 мая 1905

Многоуважаемый Федор Дмитриевич!

Очень Вам благодарен за присылку «Положений» к Записке о выборных людях[7]. Охотно подписываясь под этими «Положениями», прошу Вас потрудиться подписать за меня подлинную Записку.

Позволяю себе высказать только следующее соображение относительно пункта 15-го «Положений». Согласно изложенному в нем не окажется ли в некоторых губерниях выборных от купечества более, чем от дворян и духовенства (напр[имер] в Московской, где, кроме Москвы, имеются крупные торговые города Серпухов и Коломна? В Ярославской (Ярославль, Рыбинск), в польских и остзейских губерниях?) тогда как в мало-промышленных губерниях, пожалуй, не найдется городов, способных дать права для выборных из купечества на основании 15-го пункта? Если мои сомнения основательны, быть может, следовало бы число выборных от купечества нормировать двумя от губернии, за исключением очень крупных торгово-промышленных центров? Решение этого вопроса зависит от точных данных о количестве лиц, выбирающих купечес[кие] свидетельства в небольших и средних городах. Сведений этих я не имею под рукою, но думаю, что городов, числящих до 100 «гильдейцев», окажется немного; но имеются ли там «особые купеческие сословия управления»? Если их нет, их торговцам не придется вовсе иметь выборных своих. Впрочем, может быть, я недостаточно уяснил себе редакции 15-го пункта, и высказанное прошу не считать препятствием с моей стороны к подписи мною «Записки».

Примите уверения в моем искреннем уважении.

В. Кожевников

5.

Исар. 7 июля 1905

Многоуважаемый Федор Дмитриевич!

Вернувшись сюда из поездки в имение, нашел здесь присланные Вами статьи и брошюры[8]; письмо же Ваше переслано мне было раньше в Тамбовскую

---

[7] В ОР РГБ в фонде Самариных хранятся два документа, подписанных 31 мая 1905 г. пятнадцатью членами Кружка москвичей, в том числе Ф. Д. Самариным и В. А. Кожевниковым, однако ни у одного из них название не совпадает с названием с упоминаемой в письме Записки: «О способе осуществления предначертаний Высочайшего Рескрипта 18 февраля 1905 г.» (ф. 265, к. 134, ед. хр. 11) и «По поводу предположений о реформе избирательной системы» (ф. 265, к. 134, ед. хр. 12).

[8] Ф. Д. Самарин рассылал издаваемые Кружком москвичей материалы (брошюры, записки, программы) родственным монархическим патриотическим организациям и частным лицам, в том числе самим членам кружка. В фонде Самариных в ОР РГБ (в «Описи дел Кружка москвичей») хранятся, как отчетная документация, почтовые квитанции, полученные при отправке по многочисленным адресам различных материалов, напечатанных в типографиях И. Т. Шубина, А. И. Снегиревой, «Нового времени» и «Московских Ведомостей» (ОР РГБ, ф. 265, к. 134, ед. хр. 13). Ф. Д. Самарин посылал и свои статьи и брошюры тем, для кого они представляли интерес, например, К. П. Победоносцеву (ф. 265, к. 198, ед. хр. 22), В. К. Саблеру (ф. 265, к. 200, ед. хр. 1), архимандриту Феодору (Поздеевскому) (ф. 265, к. 205, ед. хр. 19). Исходя из последующего текста

губернию. Ознакомившись со всем присланным, приношу Вам мою сердечную признательность за добрую память обо мне и за доставление стольких интересных документов, которые, что бы ни воспоследовало, оставят несомненно свой след в истории столь важного переживаемого нами перелома в судьбах России.

От всей души радуюсь Вашему неутомимому трудолюбию и неослабевающей энергии в борьбе. Дай Бог Вам сил для продолжения трудного дела! Одолеть противоположную партию при настоящих обстоятельствах едва ли возможно; но уже и то должно считать крупным успехом, что, по Вашему влиятельному почину, теперь есть противодействующие им, что каждый крупный шаг их встречает серьезный отпор и что этот последний исходит из среды людей, перед нравственным уровнем которых должна чувствовать себя бессильною столь бесцеремонная в своем обычном злословии партийная пресса.

Особенно важным представляется мне сделанное Вами и «Союзом Русских Людей»[9] разоблачение бесстыжих подлогов разных господ[10], которые

письма можно предположить, что В. А. Кожевниковым были получены изданные Кружком москвичей уже после его отъезда из Москвы записки «О способе осуществления предначертаний Высочайшего Рескрипта 18 февраля 1905 г.» (от 31 мая 1905 г.) (проект, составленный самим Ф. Д. Самариным) и «О съезде земских и городских деятелей» (от 18 июня 1905 г.).

[9] Союз русских людей – московская монархическая организация, близкая к Кружку москвичей, но отличавшаяся от него более широкой деятельностью и более «пестрым» составом. Сообщения об образовании Союза русских людей во главе с графом П. С. Шереметевым появились в печати в конце апреля 1905 г. (В газете «Русское слово» от 27 апреля 1905 г., № 113 он был неточно назван «Союзом русского народа»). Известный славянофил и светский богослов генерал А. А. Киреев (возглавлял петербургскую политическую группу «Отечественный союз») в дневниковой записи от 14–15 июня 1905 г. следующим образом отзывался о московском Союзе: «Московский Союз (С. русских людей) уже довольно многочислен, очень пестр. есть всякие люди, к ним примыкают даже целые деревни. Они деятельнее нас, но ведется дело Павлом Шереметевым, еще очень молодым и неопытным человеком. Те же люди, которые авторитетны, напр. Феодор Самарин, от него держатся в стороне, от этого некоторые ... над ним «очень смеются»; однако несмотря на этот «смех» они дело делают и дело у них спорится!» (ОР РГБ ф. 126, к. 14).

[10] В конце мая и в июне 1905 г. в условиях революционного брожения, продолжающейся русско-японской войны, поражения 14–15 мая при Цусиме в русском обществе обострилась борьба между либеральным и консервативным направлениями за влияние на характер преобразований в государственном устройстве, намеченных рескриптом 18 февраля, по которому предполагалось созвать выборных представителей от народа для участия «в предварительной разработке и обсуждении законодательных предположений». Эта борьба сопровождалась ожесточенной полемикой в печати. Хотя характер органа выборных представителей по рескрипту 18 февраля определялся как совещательный, либеральная часть общества начала борьбу за придание ему прав органа решающего, иначе говоря, за ограничение монархии, превращение ее из самодержавной в конституционную. Велась также борьба по вопросу о том, будет ли представительство сословным или всенародным. Хроника событий того времени, имеющих отношение к содержанию данного письма, такова. 24–25 мая состоялись совещания городских и земских деятелей, настроенных оппозиционно по отношению к существующей власти, и общий их съезд. Депутация от съезда во главе с С. Н. Трубецким (философ, ректор Московского университета, брат Е. Н. и Г. Н. Трубецких) 6 июня была представлена в Петергофе царю Николаю II. Речь С. Н. Трубецкого была умеренной сравнительно с тоном, преобладавшим на съезде. О содержащемся в адресе съезда предложении созыва народных представителей для *решения* вопроса о войне и мире он не упомянул. 18 июня московский и петербургский предводители дворянства, князь П. Н. Трубецкой и граф Гудович,

с одной стороны искажают слова Государя, а с другой – выдают свое личное мнение или мнение своей кучки за убеждение и требование всей страны. В практическом отношении оба протеста должны быть признаны как нельзя более целесообразными. Не менее порадовало меня письмо Ваше (в «Нов. Времени») к кн. П. Н. Трубецкому[11]. Буду надеяться, что за этим необходимым объяснением последует и коллективное заявление со стороны г. г. московских дворян[12]. Нельзя же, в самом деле, вводить в общественные привычки манеру говорить за других и от лица других, не имея на то полномочий и согласия! Как зорко следят с противоположной стороны за точностью в этом отношении, видно из предъявленного уже к гр. П. С. Шереметеву (в «Русс. Слове») требования назвать поименно сочувствующих его направлению представителей науки[13]; сами же эти требовательные

после совещания 26 губернских предводителей дворянства 12–16 июня, представили Государю записку, в которой поддержали адрес съезда городских и земских деятелей. 21 июня граф П. С. Шереметев и А. А. Киреев, после состоявшегося 14 июня соединенного собрания возглавлявшихся ими Союза Русских людей и Отечественного Союза, на приеме у Государя призывали его «не разделять власть с учредительным собранием» (чему, по их мнению, соответствовало предложение «о совместном строительстве», содержащееся в земском адресе) и не отказываться от принципа сословного представительства. 24 июня Ф. Д. и А. Д. Самарины, А. Г. Щербатов и Ф. Н. Шипов в открытом письме к П. Н. Трубецкому опротестовали записку губернских предводителей – прежде всего за содержащуюся в поддерживаемом ими адресе концепцию выборного органа, который рассматривается ими не как совещательный только, но как имеющий решающий характер. Они упрекали П. Н. Трубецкого за то, что он говорит от своего имени, игнорируя мнение большинства дворян, стоящих, как показали результаты голосования в Московском Дворянском собрании в январе 1905 г., за сохранение самодержавия (см. выше примеч. 1). О депутации Союза русских людей и Отечественного союза и об открытом письме П. Н. Трубецкому и пишет В. А. Кожевников.

[11] Князь Петр Николаевич Трубецкой (1858–1911) – в то время предводитель московского дворянства. Сводный брат (по отцу) жены Ф. Д. Самарина Антонины Николаевны Самариной (урожденной Трубецкой) (1 сентября 1864 – 4 марта 1901). В январе 1905 г. П. Н. Трубецкой отказался от должности предводителя после того, как собрание проголосовало за вариант адреса Государю, предложенный Ф. Д. Самариным (см. выше примеч. 1), но после рескрипта 18 февраля, в изменившихся обстоятельствах, на чрезвычайном Дворянском собрании выразил готовность баллотироваться и был избран московским губернским предводителем дворянства, набрав 183 голоса против 82, причем речь его, как сообщала газета «Русское слово» (от 1 мая 1905 г., № 117), «была покрыта громом аплодисментов».

[12] К протесту Ф. Д и А. Д. Самариных, А. Г. Щербатова и Ф. Н. Шипова вскоре присоединились Сергей Николаевич Кологривов (впоследствии – член Братства Святителей Московских) (Московские ведомости, 2 июля 1905 г., № 178) и группа дворян, из которых многие были членами Кружка москвичей: Клавдий Никанорович Пасхалов, князь Александр Михайлович Голицын, Эдуард Андреевич фон Беренс, Юрий Петрович Бартенев, Алексей Константинович Варженевский, Николай Николаевич Кисель-Загорянский («Новое время», 4 июля 1905 г., № 10537).

[13] 21 июня 1905 г. граф П. С. Шереметев на приеме императором Николаем II депутации Союза русских людей, говоря от лица Союза, среди людей «всех званий и состояний», пославших его сказать Государю «свое откровенное слово», упомянул и о «людях науки». Известный математик академик А. Марков в открытом письме графу П. С. Шереметеву, опубликованном «Санкт-Петербургскими ведомостями» 1 июля 1905 г., № 158, и перепечатанном рядом газет, в том числе и «Русским словом» (2 июля, № 176), предложил ему назвать имена людей науки, участвовавших в составлении адреса Союза русских людей, а самим людям науки, солидарным с этим адресом, высказаться

проверятели не церемонятся говорить от лица «всех просвещенных», «всех честных» людей, да и за всю Россию!

Не знаю, скоро ли суждено нашей родине окунуться в дрязги парламентаризма, но к грязным приемам партийной агитации уже приступлено в широких размерах. Это можно считать началом практического политического воспитания той части «полноправного (?!)» общества, которую социалист Каутский называет «голосующей скотиной» (Stimmvieh).

Перечитавши Ваш проект в отпечатанном виде и еще более убедившись в его основательности (даже в тех пунктах, которые сначала казались мне слишком спорными), я не мог не пожалеть, что он стал общим достоянием позднее, чем было бы желательно. Надеюсь все же, что в Петербург он дошел не слишком поздно и был там рассмотрен?.. Не этим ли обстоятельством следует объяснять перемену в отношениях к проекту Булыгина[14] и проникшие в печать толки о предполагаемом переобсуждении вопроса о сословном начале как основе для выбора «доверием народа облеченных людей»?..

Спасибо Вам за оттиск Вашей переписки с Киреевым[15]. Я прочел ее еще раньше в «Мирном труде»[16] и порадовался ее опубликованию: не говоря уже

в печати. Ответом А. Маркову было письмо академика А. И Соболевского, разделявшего идеи адреса и бывшего членом Союза русских людей (Санкт-Петербургские ведомости, 5 июля 1905 г.).

[14] Булыгин Александр Григорьевич (1851–1919) – с 20 января по 22 октября 1905 г. министр внутренних дел России. Рескриптом от 18 февраля 1905 г. Булыгину была поручена разработка проекта о законосовещательной Думе. Ф. Д. Самарин, участвуя в работе образованного с этой целью совещания, отстаивал необходимость сословного представительства в Думе.

[15] Киреев Александр Алексеевич (23.10.1833–13.07.1910) – православный мыслитель и светский богослов славянофильского направления; генерал от кавалерии. Длительное время состоял адъютантом наместника Царства Польского великого князя Константина Николаевича; активный член Славянского благотворительного общества и издаваемых этим обществом Известий; член Предсоборного присутствия, член политической группы «Отечественный союз» (лето 1905 г.). Известен своей деятельностью по объединению старокатоликов с православными христианами (см.: *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 382); сторонник реформирования государственного строя России. Сочинения в 2-х томах 1913 г. О нем: *Штакельберг Ю. И.* Киреев А. А. // Русские писатели. 1800–1917. Биографический словарь. Т. 2. М., 1992. С. 532–533; *Дубинин А. И., диакон.* Киреев А. А. // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 253–254.

[16] Переписка Ф. Д. Самарина и А. А. Киреева, относящаяся к лету 1904 г., была опубликована в 1905 г. в журнале «Мирный труд» (№ 4), органе Харьковского отделения петербургского Русского собрания под заголовком «Может ли земский собор вывести нас из настоящего нашего положения?» В том же году переписка вышла отдельным оттиском, а также была переиздана с обширными комментариями С. Ф. Шараповым (см.: «Русское дело», 1905 г. № 22, 23, 25, 26, 28–31), назвавшим ее «интимнейшим ключом к мировоззрению и политической деятельности очень крупного современного деятеля Федора Дмитриевича Самарина». Поводом и основанием переписки, как пишет А. А. Киреев в ответе С. Ф. Шарапову в связи с ее публикацией («Русское дело» 1905, № 33), послужила брошюра Киреева «Россия в начале XX столетия», с трудом разрешенная цензурою и изданная небольшим тиражом на правах рукописи в количестве 96 экземпляров]. Основная тема переписки – обсуждение своевременности созыва Земского Собора. Причину охватившего Россию общественно-политического кризиса А. А. Киреев видел в несостоятельности бюрократического режима, полностью себя исчерпавшего и износившегося. Киреев считал, что Самодержавие должно быть «усилено, освящено советом земли»

о внутренней содержательности, это – как бы предсказание того, что случилось с тех пор и что имеет, кажется, совершиться в недалеком будущем[17] не к благу родины. Не скрою, однако, что, если рассматривать вопрос о Земском Соборе независимо от более чем вероятных искажений и злоупотреблений, я, по существу, смотрю менее пессимистично, чем Вы, на «совет Земли», должным образом поставленный и составленный. Прошу Вас принять искренние пожелания Вам доброго здоровья и всего хорошего – и уверения в глубоком к Вам уважении – В. Кожевникова.

6.

Москва. 10 апр[еля] 1906

Глубокоуважаемый Федор Дмитриевич!

Позвольте принести Вам мое сердечное поздравление с избранием Вас в члены Госуд. Совета[18] и от души порадоваться тому, что в этом учреждении, которое, надеюсь, хотя бы сколько-нибудь будет иметь возможность умерять нежелательные порывы Госуд. Думы[19], – будет находиться деятель такой испытанной и доказанной государственной мудрости, как Вы.

и свою программу называл славянофильской, поскольку она приводила к установлению фактически старого московского строя. Ф. Д. Самарин, не отрицая принципиально желательности созыва Собора (правда, в отдаленном будущем), указывал на опасность изменения государственного строя в критической ситуации и старался доказать Кирееву, что и самодержавно-бюрократический строй обладает достаточными возможностями преодоления кризиса посредством осуществления «возможно более широкой свободы верующей совести, некоторого обеспечения личной неприкосновенности и свободы ограждения частных лиц от административного и судебного произвола». Такие преобразования показали бы обществу, что стеснения личной свободы не вытекают из существа самодержавия и «могут быть вполне устранены без перехода к конституционному строю». «Если же устроить совещательное собрание (представительное), – писал Ф. Д. Самарин, – или просто усиление государственного совета – публика это может понять как обещание парламентского строя, конституции, ограничения Верховной власти. Новое учреждение неизбежно станет средоточием недовольства, направленного против правительства, вся деятельность его будет направлена на превращение из совещательного в конституционный – к захвату власти, политическому перевороту. Смута получит организацию, станет бесконечно сильнее и опаснее – будет действовать на законном основании».

[17] Высочайший манифест от 17 октября 1905 г. объявлял о созыве законодательной Государственной думы. Законодательные функции Государственной думы были ограничены манифестом 20 февраля 1906 г., по которому Дума не могла изменять Основные законы, правами Государственного совета и новой редакцией Основных законов, опубликованных накануне открытия I Государственной думы 27 апреля 1906 г.

[18] В соответствии с Высочайшими Манифестами 17 октября 1905 г. и 20 февраля 1906 г., в состав Государственного совета стали входить, помимо членов по назначению и в равном с ними числе, выборные члены от духовенства, дворянства и земств, а также представители науки, торговли, промышленности. Ф. Д. Самарин был избран членом Государственного совета от дворянства собранием выборщиков от дворянских обществ, состоявшимся 6–8 апреля 1906 г. В 1908 г. после окончания 3-й сессии Государственного совета по болезни сложил с себя полномочия члена Государственного совета.

[19] Законопроекты, разработанные Государственной думой, поступали на рассмотрение Государственного совета, который их либо отвергал, либо возвращал на доработку, либо направлял на Высочайшее утверждение. Таким образом, Государственный совет играл роль верхней палаты по отношению к Государственной думе.

Очень сожалею, что довольно многолюдный и громогласный, но неделовитый Съезд[20] лишает меня возможности отдохнуть душою и освежиться мыслью сегодня на заседании «Кружка»[21]. Как раз в 8 час. вечера назначено заседание для обсуждения проекта Никольского[22] объединения всех монархических организаций, и от принятия этого проекта или даже одобрения его зависит вопрос о возможности для нашего «Кружка» оставаться в дальнейшем общении с очень подчас неудобными союзниками[23].

---

[20] В Москве с 6 по 12 апреля 1906 г. проходил Всероссийский съезд русских людей, на который собрались представители 17-ти монархических и патриотических организаций. Съезд должен был выработать принципы их объединения. Санкт-Петербург представляло Русское собрание, которое возглавляли Н. А. Энгельгардт и Б. В. Никольский, Москву – Кружок москвичей, Киев – Русское Братство и Киевский Отдел Русской Монархической партии, Одессу – Одесский Союз Русского народа. Были на съезде и депутаты от Тамбовского Союза Русских Людей (с Козловским отделом), главой которого был П. Б. Мансуров. Члены Кружка москвичей занимали на съезде видное положение: в число шести заведующих отделами съезда входили В. А. Кожевников (Государственный отдел) и Ю. П. Бартенев (Церковный отдел); последний также оглашал заключительные резолюции съезда. Однако еще перед открытием съезда Кружком было сделано заявление о возможности несогласия отдельных организаций с решениями съезда, что и произошло в действительности (См. письма в редакцию «Московского голоса» Ф. Д. Самарина и М. А. Новоселова 1906, № 3) и В. А. Кожевникова (1906, 15 апреля). Члены Кружка возражали против резолюций съезда по аграрному вопросу. Они считали нехристианским по духу заявление о неприкосновенности земельной собственности, о «священном праве собственности» (резолюция № 32); причину трагических событий 1905–1906 годов видели не только в агитации, проводимой среди крестьян (резолюция № 33), но и в их малоземельности.

[21] Не совсем ясно, о каком Кружке пишет Кожевников. И он, и Самарин были членами Кружка москвичей и членами Кружка ищущих христианского просвещения. Упоминаемый в письме Кружок не мог быть Кружком ищущих христианского просвещения, так как он был учрежден только в январе 1907 г. Если же речь идет о Кружке москвичей, то непонятно, как можно было «освежиться мыслью» на заседании Кружка, на котором темы обсуждаемых вопросов мало отличались от того, что обсуждалось на Съезде. Можно было бы еще предположить, что речь идет о «частном кружке православных ревнителей Церкви» – клириков и мирян, о котором упоминается в истории с неожиданным ходатайством о восстановлении патриаршества и созыве Поместного Собора, относящейся ко второй половине марта 1905 г. (*Новоселов М. А.* Письма к друзьям. М., 1994. С. XIX – предисловие Е. С. Полищука). Самарин готовил материалы для этого «корниловского кружка» в конце марта – начале апреля 1905 г. (вариант проекта адреса Царю, который не был подан; ОР РГБ, ф. 265, к. 116, ед. хр. 46–47). Но, во-первых, отсутствуют какие-либо сведения о заседаниях этого Кружка в течение всего последующего года (с апреля 1905 по апрель 1906, когда было написано письмо), а во-вторых, Кружок, о котором говорится в следующем предложении, – несомненно, Кружок москвичей. Остается предположить, что на заседаниях Кружка москвичей обсуждались и темы, непосредственно не относящиеся к политике.

[22] Борис Владимирович Никольский (1870–1919) – правовед, профессор Юрьевского университета, публицист консервативного направления. Сотрудничал в «Новом времени». Приобрел известность в «Русском собрании» и в «Союзе русского народа». Расстрелян по приговору ВЧК.

[23] Кружок москвичей уклонился от участия в III Всероссийском Съезде русских людей, проходившем в октябре 1905 г. в Киеве, мотивируя свое решение недостатком времени для выработки общего взгляда на вопросы, подлежавшие рассмотрению Съезда. На Съезд отправились члены Кружка кн. А. М. Голицын, В. Н. Озобишин, К. П. Степанов и А. А. Чемодуров, но не в качестве депутатов, а по личному желанию (ОР РГБ,

Примите мой сердечный привет и уверение в глубоком уважении.
В. Кожевников.

7.

Ялта. Исар. 26-го июля 1907.

Многоуважаемый Федор Дмитриевич!

Несколько времени тому назад я получил от М. А. Новоселова[24] первые вести от предположенных Вами чтениях в нашем «Кружке»[25]; сведения сообщаемые М[ихаилом] А[лександрови]чем, были, однако, слишком кратки, и я ждал с нетерпением дальнейших пояснений. Затем, через Н. Н. Мамонова[26], М[ихаил] А[лександрович] переслал мне для прочтения Ваше письмо к нему

ф. 265, к. 134, ед. хр. 10). В конце 1906 г. Кружок отказался от вступления в состав организуемого Объединения Русского Народа. В ответе на уведомление члена Московской Областной Управы Объединенного Русского Народа протоиерея Иоанна Восторгова говорилось следующее: «По самому составу своему "Кружок Москвичей" не имеет характера политической партии: ставя себе задачей преимущественно разработку и выяснение выдвигаемых обстоятельствами важнейших государственных и общественных вопросов, он не принимает непосредственного участия в текущей политической борьбе, например, не выступает на выборах в Государственную Думу со своею программою и не проводит своих кандидатов. Члены его в подобных случаях ничем не связаны и действуют каждый отдельно, без предварительного между собой соглашения. Поэтому "Кружок", как организация, не может входить в состав какой бы то ни было политической партии». Свидетельства известных славянофильских и консервативных деятелей об особом положении Кружка в ряду прочих правых организаций приводятся в предисловии к публикации и в примеч. 9.

[24] Новоселов Михаил Александрович (1860 – после 1938) – церковный публицист и издатель духовно-просветительной серии «Религиозно-Философская библиотека» (с 1902 г., всего вышло 39 выпусков). Председатель Кружка ищущих христианского просвещения. На Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 2000 г. прославлен в лике святых как новомученик (см. о нем: *Польский М., протопресвитер.* Новые мученики российские. Т. II. Джорданвилл, 1949. С. 135–136; *Полищук Е. С.* М. А. Новоселов и его «Письма к друзьям» // «Журнал Московской Патриархии». 1991. № 11; *М. Новоселов.* Письма к друзьям. М., 1994; Переписка священника Павла Александровича Флоренского и Михаила Александровича Новоселова. Томск, 1998).

[25] С этого письма все упоминания о «Кружке» относятся уже не к Кружку москвичей – теперь это Кружок ищущих христианского просвещения, или Новоселовский кружок, или Корниловский кружок, или Самаринский кружок – религиозно-просветительное объединение группы друзей и единомышленников. Можно предположить, что первоначально он назывался иначе: Кружок взаимопомощи в целях христианского просвещения. В числе учредителей этого «Кружка» были (можно сказать с уверенностью) Ф. Д. Самарин, М. А. Новоселов, В. А. Кожевников. Устав «Кружка взаимопомощи» (1907 г., составлен Ф. Д. Самариным) содержит 19 параграфов. Не преследуя никаких политических целей, Кружок, в который первоначально входило несколько человек (известно, что их было менее 10), ставил своей целью «помогать своим членам, а также и посторонним лицам, которые будут к нему обращаться, в усвоении начал христианского просвещения», для чего предполагалась «организация чтений и бесед» (в которых могли принимать участие и посторонние лица), «выдача книг из библиотеки "Кружка" и издательская деятельность» («Устав Кружка...» – ОР РГБ, ф. 265, к. 118, № 24). Председателем кружка был избран М. А. Новоселов.

[26] Мамонов Николай Николаевич – доктор медицины, приват-доцент Московского университета, практикующий врач (внутренние болезни). Знакомый и лечащий врач М. А. Новоселова и В. А. Кожевникова. Один из учредителей Кружка ищущих христианского просвещения.

(к М. А.), в котором излагался Ваш взгляд на задачи чтений и на тот характер, который было бы желательно им придать. Далее, из Москвы мне были доставлены во-1) статья «О задачах и характере предполагаемых бесед»[27], во-2) «Вступление к беседам на Евангелие от Матфея»[28] и в-3) «Заметки к Евангелию от Матфея» (оканчивающиеся IV Матф. I-II); и наконец, я получил Ваше дорогое для меня письмо от 13 июля.

Я должен был бы немедленно поблагодарить Вас за все присланное, но я исполняю это только теперь, потому что хотелось сначала ознакомиться с доставленным ценным материалом, подумать по поводу него и уже потом отвечать Вам. Так и делаю...

---

[27] Статья Ф. Д. Самарина «О задачах и характере устраиваемых "Кружком" бесед» летом 1907 г. была разослана автором членам-учредителям «Кружка ищущих христианского просвещения»: М. А. Новоселову, архим. Феодору (тогда ректору Московской Духовной семинарии, позже епископу, ректору Московской Духовной академии; см. примеч. 29), В. А. Кожевникову (возможно и еще кому-либо). Главными задачами предполагаемых «бесед» Самарин считает прежде всего организацию христиан «в области религиозного сознания и религиозной мысли», а также освобождение русской религиозной мысли от сковывающей ее «неискренности», как «последствия внешнего гнета, который так долго тяготел» над нею (ОР РГБ, ф. 265, к. 118, № 23; сохр. не полностью). Содержание статьи выясняется из ответа Кожевникова. М. А. Новоселов откликнулся на присланные Самариным материалы в письме от 11 августа 1907 г. (там же, к. 195, № 25). Всецело присоединяясь к намеченной задаче – совместно работать над выяснением христианского веросознания в целях «внутреннего единения», он выражал несогласие с некоторыми попутными замечаниями автора – в частности, принижения им молитвенного общения по сравнению с общением в интеллектуальной области. И архимандрит Феодор (Поздеевский), которому Самарин также прислал подготовленные им материалы, в ответном письме от 7 сентября 1907 г. (там же, к. 205, ед. хр. 19) утверждение Самарина, что «единение в молитве есть лишь общение в области чувств» называет не совсем верным, поскольку «только... в молитвенном единении возможно не только "едино сердце и усты", "но и едина воля и едина мысль"».

[28] Во «Вступлении к беседам на Евангелие от Матфея» (ф. 265, к. 118, № 26) Самарин пишет, что «задача бесед – не в том, чтобы объяснять отдельные выражения и темные места евангельского текста, не в том также, чтобы толковать общий смысл евангельских повествований, притч и бесед, а в том, чтобы извлечь из фактов земной жизни Спасителя и из Его речей религиозные идеи, в тех и других заключающиеся». Протестуя против преувеличения нравственной стороны христианства в ущерб догматической, Самарин упоминает о том, что этого заблуждения не избежал отчасти и «такой человек, как Киреев» (об А. А. Кирееве – см. примеч. 15 и 16), который «держится того убеждения, будто догматическое учение Церкви закончило свой круг и в настоящее время деятельность Церкви должна получить, как он выражается, преимущественно этический характер». – «Не содержится ли тут, – продолжает Самарин, – в скрытом виде тоже самое представление об этической стороне христианства как о чем-то независимом от его догматической стороны? Ведь если учение веры уже вполне закончено, и в этой области работа религиозной мысли уже остановилась навсегда, то значительная этическая сторона христианства должна развиваться теперь совершенно самостоятельно, как нечто особое, хотя и выросшее на основе догматического учения? [...] (Вопрос этот обсуждался и в переписке Ф. Д. Самарина с А. А. Киреевым – ОР РГБ, ф. 265, к. 156, № 10). Мысли Кожевникова, более осторожного в своих суждениях, чем Самарин, о развитии религиозной мысли в настоящее время, о «незаконченности» догматического учения Церкви см. на след. страницах сего письма. Архимандрит Феодор (Поздеевский) в уже цитированном письме (см. предыд. примеч.), соглашаясь с тем, что «школьное богословие стоит на ложном пути», обращает внимание Ф. Д. Самарина на то, что любые «свежие ростки» в богословии могут быть только «побегами единого святоотеческого корня»: «наша задача теперь, после того, что сделали св. отцы, не творчество нового, а возобновление старого, популяризация их творческой работы».

Прежде всего сердечное, искреннее спасибо Вам за добрую память обо мне и за расположение и доверие к моим слабым силам в их приложении к делу, в глубокое значение которого я верю и которое мне в высшей степени дорого. При таком вдумчивом и любвеобильном отношении к нему, какое вносится Вами и Михаилом Ал[ександрови]чем, оно, верится мне, с Божьей помощью, должно пойти успешно; а если бы и не было широкого успеха, все равно, самый почин не может остаться бесплодным! Но, повторяю, хочется верить в успех, – таким зрелым, основательно продуманным представляется мне начертанный Вами план бесед. От Ваших мыслей по этому поводу я в настоящем восторге: так по душе мне это опасение стать «учителями» и миссионерами! так верна мысль о том, что поучение в данном случае достигаться должно взаимностью, собеседованием, духовным общением. Именно так! Теперь признаюсь Вам, что когда, значительно раньше, мне приходилось слышать предположения о будущей «школе», я, вполне сочувствуя благой цели, смущался мыслью о том, как ее осуществить учительскими приемами? Ваш проект избегает этого затруднения: надо не учить откуда-то сверху, а совместно поучаться, в простой непринужденной дружеской беседе; духовная самобытность каждого участвующего здесь сохраняется; его бóльшие или меньшие знания в той или иной области могут, когда потребуется, проявляться; но мертвящего, надмевающего с одной стороны, принижающего – с другой разделения на учителей и поучаемых не будет. Итак, с этой стороны, – задумано прекрасно! Успешность далее будет зависеть уже от выполнения задачи, а не от организации. Но, конечно, и относительно последней остается еще кое-что пообдумать и поразъяснить. Так, напр[имер], мне не совсем ясно то, что Вы разумеете под выражением в Вашем письме ко мне: «Для небольшого числа слушателей, которые действительно интересуются предметом и будут готовиться к занятиям, так, чтобы иметь возможность принимать более или менее деятельное участие в беседах по поводу прочитанного». Значит ли это: совершенно самостоятельная, совершенно бесконтрольная подготовка (среди людей еще мало опытных и мало начитанных в этой области) или по некоторому все-таки плану, под некоторым руководством более опытного лица?.. Тот и другой варианты имеют свои pro и contra, и применение одного или другого не будет ли стоять в зависимости от свойств лица «подготовляющегося»?.. А между тем, признавши желательность руководства, как бы не придать занятиям того характера «уроков», которому Вы (совершенно правильно) не сочувствуете?.. Можно, пожалуй, возразить, что без сколько-нибудь планомерной подготовки к беседам большинство, как и раньше было, будет присутствовать молчаливо, не вступая в обмен мнений; а «если его не будет» (говорите Вы в письме к М[ихаилу] А[лександрови]чу), расстроится все дело, ибо «все дело в обмене мнений». Так ли это?.. и действительно ли «чтение важно собственно для того, чтобы дать определенную тему для беседы»? Мне думается, Вы простираете Ваши опасения дальше, чем следовало бы: вполне с Вами согласен, что беседа чрезвычайно желательна, что она – главный признак внимательного и деятельного отношения к чтению; но однако не могу признать, что не-участие в беседе доказывает безучастие слушателя к слышанному и что для непринимавшего участие в беседе все чтение может считаться принесшим лишь малую долю пользы. Быть может, как раз наоборот! быть может,

брошенное семя попало на должную, благоприятную ниву и если не взошло сразу, не проросло быстро, все же вырастет «в лето благоприятное». У многих молчание – не признак даже отсутствия подготовки; мало ли тут может быть каких причин? И как определить, по каким внешним признакам обнаружить (в скорости), у кого именно глубоко и плодотворно западут в душу слова излагающего или разъясняющего?.. А если так, то, быть может правы те, которые думают, что не «все – в обмене мнений», что уже и то будет великим Божьим благословением, если пробудится внимание, охота подумать, сосредоточиться над слышанным, сначала в глубине своей души, прежде, чем высказаться. Я уверен, такая безмолвная работа у большинства вдумчивых людей предшествует обмену мыслей; мне сдается, она замечается и у младших посетителей нашего «Кружка». Вот как ее вызвать наружу, для облегчения и роста ее путем взаимопомощи? может ли тут помочь организация бесед? или здесь дело всецело в приемах тактических и индивидуальных?..

Позволю себе писать это не в смысле несогласия с Вашим планом бесед, а, наоборот, в смысле ободряющем к началу дела. И ободряет меня в особенности (говорю совершенно искренне) присланный отрывок Вашего толкования на Евангелие от Матфея и статья «О задачах и характере бесед». Эта последняя – такое теплое, задушевное воззвание к непринужденному духовному общению, что у читавших или слышавших его должна бы отпадать всякая робость в высказывании своих мнений и сомнений. Будем надеяться, что так и случится!

В этом обращении мне только (на стр. 3-й) показалось слишком резким осуждение «системы школьных богословских формул, определений и т. д.», обратившихся будто бы в совсем «отживший свой век, старый, никуда не годный хлам». Я и сам – враг богословской неподвижной схоластики; но все же, думается, приговор слишком широко поставлен. Даже и в этой области едва ли все – хлам?.. И притом, такое безусловное осуждение ученого богословия перед собранием людей молодых и без того слишком предубежденных против догматики, способно еще усилить это предубеждение, распространить нерасположение не на одни приемы изложения богословия, а и на само богословие, что было бы, на мой взгляд, очень нежелательно. Если Вы сами (на 4-й стр.) говорите о необходимости выработать «законченную и стройную религиозно-философскую систему», едва ли эта будущая система может совсем игнорировать все прежние школьные построения установившегося богословия; некоторые из них, напр[имер], в ее философской аргументации, могут оказаться еще пригодными, если только общий дух богословских занятий оживится. Впрочем, это только с моей стороны «придирка» скорее к выражению, чем к сущности мысли, а вы так беспристрастны к своему изложению, что разрешили даже «придирчивое» отношение к нему!

Пользуясь Вашею снисходительностью в данном случае и заранее извиняясь за неумышленное, быть может, прегрешение против нее, я позволю себе сделать несколько замечаний по поводу Вашего «Вступления».

Полагая во главу угла бесед изучение не исторического, а «вечного, непреходящего смысла Евангелия», как основы христианского религиозного сознания и личной религиозной жизни, Вы сразу, и превосходно, ставите задачу на почву жизненную, нравственно-практическую; а указывая на то, что

нравственная проповедь Евангельская «совершенно неотделима от веры», Вы утверждаете за этою проповедью ее существенное, вероучительное значение. Эта последняя мысль – самая ценная, наиболее нужная для выяснения отчуждившимся от вероучительной стороны Христианства (догматической, в хорошем смысле слова), и Ваши первые шаги в этом направлении в «Заметках» меня прямо в восторг привели: так естественно и просто, без натяжек и предубежденности, решаете Вы эту трудную задачу!.. Но я думаю, что выполняя ее, как главную задачу, едва ли можно будет обойти обязанность, при случае, «объяснять отдельные выражения и темные места Еванг[ельского] текста». Вы начали с Матфея и, повторяю, превосходно начали, и обошлись без углубления в дебри толкований выражений «Сын Божий», «Богочеловек». Но если бы Вам пришлось излагать начало Евангелия от Иоанна, выражение «В начале бе Слово» неизбежно потребовало бы изъяснения, и это создало бы великую трудность в беседах. Такие трудности, полагаю, еще встретятся на Вашем пути; они должны возникнуть и перед архим. Феодором[29] при изложении Послания к Римлянам, и перед М[ихаилом] А[лександровичем] в его беседах о Послании к Коринфянам... И вот, мне очень хотелось бы знать, как думают поступать комментаторы в подобных случаях: обходить ли, по возможности, трудные места, «скользить» по ним? а где обойти нельзя, – давать ли известное, заранее с православным пониманием соглашенное, краткое определение, не возбуждая сомнений, не упоминая о противоречащих мнениях?.. то есть, придется ли ограничиваться только догматическим определением, не вдаваясь в критику?.. И если, при таком методе изложения, у слушателей обнаружится желание критически рассмотреть вопрос (скажем, напр[имер], значение выражения «Сын Божий» и рядом с ним у Вас сопоставленное «Богочеловек») – будет ли этому желанию даваться удовлетворение в беседах, несмотря на то, что «задача их не в объяснении отдельных выражений и темных мест текста»?.. Я потому позволяю себе возбуждать этот вопрос, что он может возникнуть на беседах, и осторожность требовала бы заранее принципиально решить, какого метода и в каких границах здесь придется держаться.

---

[29] Феодор, епископ Волоколамский (1876–1937; в миру А. В. Поздеевский; в схиме Даниил), учился в Костромской семинарии и Казанской Духовной академии; преподавал в Калужской Духовной семинарии, был инспектором Казанской Духовной семинарии и ректором Тамбовской Духовной семинарии; с 1906 г. – ректор Московской Духовной семинарии, с 1909 – академии; участник новосельского кружка. В 1917 уволен от должности ректора, назначен управляющим Московским Даниловым монастырем на правах настоятеля (до 1930 г.). В 1919–1923 гг. по благословению Св. Патриарха Тихона организовал и возглавил религиозно-философские курсы для молодежи при Даниловом монастыре («Высшая богословская школа», целью которой являлась «разработка Богословия на строго церковном святоотеческом принципе с подготовкой пастырей). См. о нем: *Проф. прот. В. Сорокин, А. А. Бовкало, А. К. Галкин.* Духовное образование в Русской Православной Церкви при Св. Патриархе Тихоне // Вестник ЛДА. 1990. № 2. С. 49; *Архиепископ Феодор (Поздеевский).* Жизнеописание. Избранные труды. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2000; *Иеромонах Зосима (Давыдов).* «...Положил основание на камне». Архиепископ Феодор (Поздеевский). Годы учения. Первые испытания (1876–1906). Даниловский благовестник. 2000 г.; *Архиепископ Феодор.* Смысл христианского подвига. Из чтений по пастырскому богословию. М.: Донской монастырь; Издательский отдел Московского Патриархата, 1991 (репринтное воспроизведение издания 1911 г.).

В связи с этим – и другой вопрос. Он возникает у меня по поводу Ваших слов «чтобы укреплять основы своего религиозного сознания, возрастать духовно, все глубже усваивая себе истину, явленную человечеству во Христе» и т. д. Только непосредственным обращением к Евангелию, полагаете Вы, может современная религиозная мысль освободиться от разных человеческих, чуждых сущности Христианства наслоений «предрассудков и выработать себе новые формы, которые отвечали бы умственным и нравственным запросам настоящего времени и т. д.». Что Христианство является человечеству постоянно с новых сторон и что работа религиозной мысли не должна считаться уже навсегда законченною – это убеждение слишком верно и слишком дорого мне (я сам проводил его в статьях о Николае Федоровиче[30]), чтобы я стал возражать против него. Но не опасаетесь ли Вы, многоуважаемый Федор Дмитриевич, что другим, и, быть может, в составе нашего «Кружка», покажется трудно допустимым, чтобы само «учение веры», то есть догматика, была бы, в своем существенном содержании, еще не закончена? и не призадумаются ли они, как перед чем-то недозволительным, над выработкою и в этом отношении «новых форм», соответствующих «современным запросам»? не найдут ли они трудно согласимым это новое с «положительным содержанием» ископного христианского учения, издревле преданного Церкви!!? Не вправе ли будет, хотя бы А. А. Киреев, в свое оправдание возразить Вам, что облечение догматического учения в новые формы несвоевременно в православно-вселенском смысле уже потому, что Церковь, пока она находится в разделении, устанавливать новое в области догматики не вправе? Конечно, это соображение не исключает возможности всякой работы религиозной мысли; но одно дело – применять положительное содержание Христианства к современным потребностям, связывать эти новые нравственные потребности (напр[имер], в области социального устроения) с положительными религиозными идеями Христианства, другое дело – самые догматические идеи, по существу их, мыслить по-новому! Повторяю, лично я даже и против такой единичной, либо совместной работы религиозной мысли (работы никого не обязывающей к ее результатам) ничего не имею; но должен, однако, признать, что если бы при этом заранее решили не переходить за пределы церковно-православного учения, тогда пришлось бы установить некоторый критерий для определения, до каких пределов новое, «более глубокое» понимание догматических положений может идти без колебания установленных Церковью вероучений. Быть может, люди в этом отношении более пугливые, чем Вы и я, найдут, что без установления такого контролирующего

---

[30] Серия статей В. А. Кожевникова о Федорове (они объединяются общим заглавием «Николай Федорович Федоров», но имеют и свои названия: «Библиограф и библиотекарь», «Музейский деятель», «Воспитатель и учитель», «Мыслитель») публиковалась в «Русском архиве» в 1904–1906 гг. Стремясь к объективному изложению мыслей своего старшего друга, Кожевников сумел «с ним слиться, заслониться его тенью, так что поистине не знаешь, где кончается один и начинается другой» (*Булгаков С. Н.* Памяти В. А. Кожевникова // Христианская мысль. 1917. Ноябрь–декабрь. С. 77). Кожевников разделял многие мысли Федорова, в том числе убеждение, что работа религиозной мысли человечества по усвоению учения Христова не окончена, а продолжается. Затем серия статей вышла отдельным изданием («Н. Ф. Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам». Ч. 1. М., 1908).

принципа раскроется простор для произвола догматического понимания в духе уже не православной свободы, а протестантского свободомыслия (вольнодумства). Пишу Вам эти строки под впечатлением пережитого опыта, а именно, тех нареканий, которым, в аналогичном случае, мне уже пришлось подвергнуться за высказанную печатно мысль, что «Евангелие не закрытая уже, не законченная книга; течение времени не разрушает старого Евангелия, но распространяет и глубже раскрывает его; Евангелие не имеет границ ни с какой стороны; оно никогда не перестанет быть новой книгою: раскрытие бесконечного содержания жизни Примирителя в полном смысле этого слова и есть вечное Евангелие, вступающее все в новые фазы своего значения по мере того, как развивается всемирно-исторический процесс...»[31] Эта мысль показалась кое-кому опасною...

Теперь перехожу к самим «Заметкам». Я прочел их трижды, прочел с глубоким интересом и живою радостью о том, что Вам удалось найти сразу тот верный тон, который так трудно взять в такого рода положении: сжатый, ясный, общепонятный, простой; нет мудреной диалектики; нет тяжеловесной ученой арматуры; а между тем опытный взор под этою простотою изложения ясно чувствует объемистую и вполне усвоенную, самостоятельно продуманную начитанность. Но это – не главное; главное – в умении из прямого смысла текста, не вынуждаемого никаким догматическим предубеждением, раскрыть сразу такой широкий, многосторонний взгляд на Христа, дать сразу почувствовать, какое необъятное богатство духовного содержания воплотилось в цельной законченной личности. Матф. I, 1–18 – Иисус, сын Давидов, Авраамов, потомок царей, потомок патриархов, праотцев, наследник обетований, = оправдание Ветхого Завета, утверждение Нового на Ветхом и, наконец, глубокий смысл родословия Христа, родословия, этого камня преткновения близоруких критиков, предмета насмешек поверхностных читателей!..

Матф. I, 1–18 – Христос – сын Божий, Эммануил, Богочеловек...

Матф. II. 1–12 – Иисус – Царь Израилев и Откровение языков; то есть, рядом с исторически-человеческой характеристикой Христа, с Его религиозным, божественным значением – еще Его национальный и космополитической смысл, = установление связи Человеческого с Божественным, связи времен и преданий, местного и племенного с общечеловеческим, словом – всеобнимающее во внешнем (историческом и этнографическом) смысле, всеобъемлющее во внутреннем (психологическом, идейном и нравственном) смысле значение Христа! Широко, ясно, величаво – кратко, вполне хорошо! И какие грандиозные перспективы с этого возвышенного кругозора открываются на синеющую впереди, в тумане Грядущего, даль времен! Вот откуда, задолго еще до трагедии на Голгофе, становится ясным, почему Христианство – всемирная религия и вечная, объемлющая все: полноту Прошлого и Будущего, предания и обетования, наследия и чаяния, упования, веру предшествующего в последующее, надежду существующего на исполнение долженствующего быть, на обретение желаемого и, наконец, любовь, обнимающую всю полноту времен, все человечество! Вот откуда – и вечность Евангелия в его нескончаемом, однако, развитии и новом освещении каждою эпохою неизменного, верного себе его существенного содержания!..

---

[31] Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. Ч. 1. М., 1908. С. 287–288.

Рядом (Матф. II, 13-23) с этим величием действительного значения Христа – благодарнейший контраст: Его кажущаяся большинству современников малость, заурядность: уроженец ничтожной страны, жалкого городка, бедная окружающая среда, Назаретский плотник...

Но в этой малости – иное, нравственное величие: добровольное уничижение, смиренная непоказность, божественное снисхождение для возвеличения бедности, труда, не-знатности, не-славности, а всем присущего сокровища душевного, нравственного, духовного, божественного в человеческом, словом: не надменная сверхчеловечность, а истинная человечность «Сына Человеческого»...

Далее – характеристика Крестителя, замечательно удачная тем в особенности, что с обрисовкою выдающейся, исключительной личности она совмещает обзор ветхозаветных чаяний Мессии и «духовного подвига израильского народа, его богосознания». В этой статье Вы отлично применяете указанное во «Вступлении» правило изучать смысл Евангельских повествований в их исторической обстановке. Но тут же впервые Вам приходится вводить слушателей в новую для многих из них область историко-критического понимания Св. Писания. То, о чем нам раньше случалось беседовать как о необходимом, но трудном (вследствие неподготовленности части слушателей), здесь Вам пришлось испробовать. Вы отлично использовали этот повод, и принципиальными замечаниями общего характера, и примером применения историко-критического начала. Но все-таки, какой это скользкий путь для необвыкших на нем умом! Сделал я маленький опыт (простите, без Вашего разрешения!): дал прочесть Ваши «Заметки» одному очень образованному (в других областях знания) и верующему лицу. Он остался очень доволен ими, но, к моему удивлению, высказал, что его смущает подчеркивание Вами естественной стороны в ходе развития Христа в ущерб будто бы Его божественности. Признаться, я никак этого не ожидал после Ваших тщательных оговорок на этот счет. Я поставил ему на вид эти оговорки; он ответил: «быть может, против желания автора, получается такое впечатление! Это очень убедительно изложено, но именно поэтому и действует смущающим образом на веру в божественность Христа»... Что следует из этого маленького наведения*? – То, что «смущаться» на первых порах, вероятно, будут, но из-за этого не следует отказываться от правильного метода. Надо постепенно воспитываться в этом направлении; и вот здесь-то выступает на первый план значение собеседований после чтений, ибо именно в этом отношении мнения могут, особенно сначала, очень широко расходиться. Мой читатель, например, смутился будто бы слишком большой дозой «естественного объяснения», а я, наоборот, хотел бы просить у Вас позволения сделать оговорку в обратном смысле, хотел бы заметить, что, объясняя всецело или почти всецело влиянием Иоанна и акта Крещения решительный поворот и «переворот» в жизни Иисуса, с умалением Его предшествующего развития Вы, мне кажется, внесли в процесс этого развития то «ex abrupto»[32], против которого сами принципиально возражаете. Я далек, конечно, от отрицания завершающего влияния Иоанна, значения Крещения и всего того, что Вы

* Нападения (*церковнослав.*). – *Прим. ред.*

[32] Внезапно (*лат.*).

в этом направлении столь сильно указали; но не могу не высказать, что в Вашем изложении слишком принижено значение более чем вероятной предшествующей подготовки Иисуса к Своему служению. Вы говорите: «мы ничего не знаем о жизни Христа до Его Крещения». Это неточно: Вы сами ссылаетесь на текст, где говорится о «преуспеянии в премудрости»[33], об «исполнении премудростью»[34], а рассказ о «слушании и вопрошении посреди учителей в храме», причем «все дивились разуму и ответам Его», а Сам Он уже тогда указывал на то, что «Ему должно быть в том, что принадлежит Отцу Его» (Лк. 2, 49), рассказ этот (если не отвергать [вместе] с некоторыми немцами подобные места в Евангелии от Луки) явно указывает на раннюю, выдающуюся работу религиозной мысли Отрока, задолго до Крещения. Невероятно предположить прекращение затем в юном и зрелом муже этой рано начавшейся работы мысли. Если результаты ее и не обнаруживались во внешних, заметных всем проявлениях до Крещения, все же свойственно думать, что работа была и продолжительна, и достаточно глубока, если, при встрече с Иоанном, сознание высокого призвания смогло, как Вы говорите, «сразу» охватить Иисуса и «сразу совершенно изменить Его образ жизни». Именно «естественному» объяснению внутреннего процесса мешает это «сразу» (не по отношению столько к перемене жизни, сколько к внутреннему сознанию); «естественному» объяснению представляется маловероятным, чтобы «на Иордан Иисус пришел еще как простой израильтянин». Готовность не только принять «рабское крещение»[35], но и намерение «исполнить всякую правду» (Мф. 3, 15) следует, думается мне, толковать в смысле высшего смиренномудрия, а не отсутствия зрелого сознания предстоящего подвига, хотя окончательное укрепление в нем, несомненно, было вызвано свидетельством Иоанна и явлениями, сопровождавшими Крещение. Отодвигая предшествующую подготовку до слишком скромного уровня или обходя ее значение по причине малых на нее указаний, я боюсь, мы рискуем одновременно погрешить против «естественного» объяснения, присвоивши слишком много кульминационному моменту и влиянию отдельной (хотя и исключительной по силе и содержательности) личности Крестителя сравнительно с совокупностью общих культурно-исторических условий; а с другой стороны, быть может, увеличиваем повод к «смущению» тех, которые в решающем влиянии Иоанна усмотреть могут умаление самостоятельного сознания Иисуса. Ввиду того, что Вы и сами не отрицаете предшествующей подготовки в виде предположения («... того, что, быть может, дотоле таилось в глубинах Его сознания»), мне казалось бы, что было бы и безопаснее, и правильнее видеть в Крещении не «перелом» (стр. 15) в жизни Иисуса, а лишь подкрепление и завершение уже и ранее назревшего и продуманного, близкого к исполнению. Едва ли такое предположение можно отнести к разряду «продерзостных» и фактически необоснованных; указания, основания даны в тексте: увещание Христа Иоанну, отказывавшемуся крестить Его по своему

---

[33] Лк. 2, 52.

[34] Лк. 2, 40.

[35] Слова из тропаря на Великом водоосвящении в праздник Богоявления Господня: «Яко человек, на реку пришел еси, Христе Царю, и рабское крещение приати тщимися. Блаже, от Предтечеву руку грех ради наших, Человеколюбче!»

сравнительному недостоинству: «оставь теперь; ибо так надлежит нам исполнить всякую правду» и немедленное заключение «тогда (то есть в силу этого соображения) Иоанн допускает Его»[36], это увещание звучит не речью «простого израильтянина», «простого плотника», а речью уже «имущего власть»[37] в виде внутреннего сознания Своего высокого призвания. Так смотрит на этот момент и древне-церковное понимание, влагая Крещаемому в уста слова стихиры: «не убойся крестити Мя, спасти бо приидох Адама первозданнаго»[38].

Мне хотелось бы продолжать беседу с Вами еще по поводу главы об искушении, где возбужден столь существенный вопрос о природе зла; но письмо мое разрослось до безобразных размеров и не увеличивать его надо, а просить извинения за столь долгое злоупотребление Вашим вниманием. Надеюсь, многоуважаемый Федор Дмитриевич, что Вы великодушно простите мне длину письма, не искупаемую его содержанием, и непринужденность тона моих замечаний, быть может, недостаточно обоснованных, быть может, и совсем ошибочных, но во всяком случае внушенных желанием отнестись к Вашему благому и крупному начинанию с полной откровенностью и добросовестностью. Чтение Ваших, к сожалению, слишком кратких, страниц так меня обрадовало, наполнило меня такою бодрою надеждою на успех дела, что я от всей души шлю Вам мою глубокую благодарность за все присланное.

Сердечное спасибо и за призыв содействовать делу, ко мне обращенный! Но здесь я снова принужден противоречить Вашему преувеличенному доброму мнению о моей годности для работы в «Кружке». Для систематического какого-либо курса я прямо признаю себя несостоятельным; от отдельных же чтений на некоторые темы не отказываюсь и прилагаю старание кое-что подготовить в этом смысле. До сих пор меня отвлекала довольно упорная работа над окончанием моей книги об учении Ник[олая] Фед[оровича] Федорова: для укрепления его мыслей об активном мировоззрении и об управлении природою пришлось делать экскурсы в область новейших естественно-исторических и даже математических теорий, и эта ответственная работа потребовала немалого напряжения мысли и некоторой подготовки в соответствующей литературе. Теперь, выбравшись, с Божьей помощью, из этих натурфилософских дебрей и изложивши письменно результаты своих поисков и дум, я могу обратиться к намеченным для чтений в «Кружке» темам.

Уже раньше, по совету Михаила Ал[ександрови]ча, д-ра Пясковского[39] и еще кое-кого, я решился составить чтение «О Буддийских евангелиях»[40]. Теперь

---

[36] Мф. 3, 15.

[37] Мф. 7, 29.

[38] Слова из кондака предпразднства Богоявления Господня.

[39] Пясковский Николай Яковлевич – доктор медицины, военный врач (1-й Донской казачий полк), жил в Москве на Малой Бронной. Вероятно, посещал собрания Кружка ищущих христианского просвещения.

[40] В 1908 г. В. А. Кожевниковым в Кружке ищущих христианского просвещения было прочитано 4 доклада на тему «Буддизм в сравнении с христианством (опыт сравнительной характеристики)» (Краткие сведения о деятельности Кружка ищущих христианского просвещения за 1908 г. // ОР РГБ, ф. 265, к. 118, ед. хр. 25).

же Ваши чтения о Евангелии от Матфея укрепляют меня в мысли, что рядом с этим «Светом истинным», контраста ради и для устранения ошибочного приравнивания Христа к другим «основателям религий» и христианского учения к иным «моралям», будет небесполезно дать характеристику буддийских евангелий и учения их, в отличие от Христианского. Выполненная по подлинным документам, не всем доступным и произвольно искажаемым в якобы «критической обработке», авось эта работа окажется не лишенной некоторой убедительности и не слишком скучною?.. Постараюсь подготовить и другую тему: «об отношении науки к вере в прошлом и настоящем» с целью установить нейтралитет точного знания к вопросам веры[41]. Трактовать эту тему думаю не догматически и диалектически, а исторически и фактически: путем сопоставления признаний самого точного знания я склонен думать, что устранение предубеждения о том, что современное точное знание враждебно религии, есть одна из самых неотложных обязанностей перед молодежью; вот почему я и остановился на этой теме, которую нет возможности втиснуть в пределы одной лекции. Есть и другие замыслы, но... vita brevis[42]... особенно до октября!..

Мне остается еще упомянуть о том, что я вполне сочувствую мысли о привлечении к деятельности «Кружка» упоминаемых Вами лиц[43]. Ну, а затем позвольте, еще раз прося извинения за непомерное многословие, пожелать Вам и уважаемому семейству Вашему доброго здоровья и неустанной Вам бодрости в Ваших разнообразных и сложных трудах. Прошу Вас передать мой сердечный привет Павлу Борисовичу[44], о месте пребывания

---

[41] Ср. работы В. А. Кожевникова, вышедшие в «Изданиях Религиозно-философской библиотеки»: «О добросовестности в вере и неверии. [К учащейся молодежи]». М., 1909; «Современное научное неверие. Его рост, влияние и перемена отношений к нему». М., 1912.

[42] Vita brevis (*лат.*) – часть афоризма Гиппократа: vita brevis, ars longa... – жизнь коротка, наука (искусство) обширна...

[43] К членам-учредителям образованного в 1907 году Кружка ищущих христианского просвещения М. А. Новоселову, Ф. Д. Самарину, В. А. Кожевникову, Н. Н. Мамонову и П. Б. Мансурову в 1907 и 1908 годах присоединились архимандрит Феодор (Поздеевский), А. А. Корнилов и А. И. Новгородцев (Краткие сведения о деятельности Кружка ищущих христианского просвещения за 1908 г. // ОР РГБ. ф. 265, к. 118, ед. хр. 25).

[44] Мансуров Павел Борисович (1860–1932) – дипломат, церковный деятель. Принадлежал дворянскому роду, известному с XIV века. Дед его, П. Б. Мансуров, был членом «Зеленой лампы», приятелем А. С. Пушкина. Сам П. Б. Мансуров был секретарем российского посольства в Константинополе, секретарем миссии в Белграде, директором московского главного архива Министерства иностранных дел. Имел придворное звание камер-юнкера, затем – камергера. Вместе со своим другом и позднее родственником Ф. Д. Самариным (сын Мансурова Сергей женился на дочери Самарина Марии) был членом Кружка москвичей, членом-учредителем Кружка ищущих христианского просвещения, членом Совета и секретарем Братства Святителей Московских. Также был членом Предсоборного Присутствия 1906 г.; членом Общества ревнителей единения Восточно-Православных и Англиканских церквей; членом Поместного Собора Российской Православной Церкви 1917–1918 гг. Погиб трагически: был сбит трамваем. Произведения П. Б. Мансурова: Очерки Православного Востока (1–3). Сергиев Посад, 1904; Константинопольская Церковь. Очерк начал строя ее в XIX в. Ч. 1. М., 1909; К охране христианского характера народной школы. М., 1912.; Церковное возрождение в Англии. М., 1912; The Russian Church in 1915. London, 1916.

которого я не знал точно (слышал, будто он уехал в Ригу[45]) и потому не мог послать ему книгу.

С нетерпением буду ждать продолжения бесед на Евангелие; очень заинтересован и чтениями по Церковной истории[46]; а пока еще раз благодарю Вас за добрую память обо мне. Да хранит Вас Господь Своею милостию!

Преданный Вам искренне

В. Кожевников.

Адрес: Ялта, Исар, св[оя] дача.

8.

Исар. 25 августа 1907.

Многоуважаемый Федор Дмитриевич!

Я очень виноват перед Вами промедлением в ответе на Ваше последнее письмо и покорнейше прошу Вас простить мне этот проступок. Причиною его, кроме разных неотложных дел и письменных занятий, был приезд к нам сюда моей сестры[47], опасно заболевшей и которую врачи прислали поправляться в Крым.

Очень Вам благодарен за Ваш обстоятельный и любезный ответ на мое письмо и за благосклонное отношение к моим маленьким замечаниям по поводу Вашей крупной, прекрасной работы. Вы только напрасно придали слишком большое значение некоторым из этих замечаний: я далек от мысли считать их безусловно верными и сообщал их ad referendum[48]. Нахожу также, что желательность (как Вы пишете) согласия в общих главных положениях между членами «Кружка» не должна быть простираема в чтениях до таких строгих пределов, чтобы даже иногда, даже в некоторых случаях, нельзя было отступить от единогласия во мнениях. Делаю эту оговорку,

---

[45] Две сестры П. Б. Мансурова, фрейлины Двора, стали основательницами Свято-Троицкой Сергиевой общины в Риге в 1892 г. (с 12.01.1902 – монастырь), где они обе 19.09.1901 г. приняли монашеский постриг: Екатерина Борисовна, ставшая игуменией, с именем Сергия († 1926), Наталия Борисовна с именем Иоанна († 1935). Возможно, П. Б. Мансуров гостил у них.

[46] Тема чтений Ф. Д. Самарина – «Первоначальная христианская церковь в Иерусалиме (по книге Деяний свв. Апостолов)» (ОР РГБ, ф. 265, к. 118, ед. хр. 25). Под таким же названием эта работа вышла в 1908 году в «Религиозно-философской библиотеке» (вып. XVI). По воспоминаниям Ф. К. Андреева, чтения проходили в филиале Кружка ищущих христианского просвещения – небольшом студенческом кружке, изучавшем текст книг Священного Писания, представляли собой «типичную научно-богословскую работу» и могли «служить идеалом для преподавателей Священного Писания в Духовных академиях», причем Федор Дмитриевич, или «несколько дальше текста», «подробно рассматривал и логическую структуру апостольских речей, и ближайший учительный смысл священного повествования, причем для справок ему служили им же заготовленные толстые тетради, заключавшие в себе его рукописный комментарий к новозаветным книгам» (Феодору Дмитриевичу Самарину от друзей. Сергиев Посад. 1917. С. 25).

[47] Зинаида Александровна Кожевникова (1854–1940) была замужем за Петром Саввичем Прокофьевым. Мать пятерых детей. Похоронена на Введенском (Немецком) кладбище в Москве.

[48] Дословно: «к докладу» (лат.) - пометка на документе, указывающая, что он еще должен быть рассмотрен высшей инстанцией.

имея в виду главным образом вопрос о степени применения исторической критики к разбору Евангельских текстов, ибо полагаю почему-то, что в этом отношении достигнуть единогласия будет трудно; но, думаю, достаточно будет согласия, то есть отсутствия противоречий. – Впрочем, все это может быть выяснено не иначе, как в личной беседе между соучастниками дела.

Я очень обрадовался проекту пригласить М. А. Остроумова[49] для чтений в «Кружке». Это основательный ум, широко подготовленный в своей специальности и в высшей степени опытный в педагогическом отношении. Я знавал его давно, в начале его преподавательской деятельности. Практическая сторона вопроса о привлечении его к чтениям требует большей осведомленности о его досуге и положении, чем та, которою я располагаю.

Приношу Вам мою чистосердечную признательность за Ваш искренний совет по поводу моих предполагаемых для чтений тем[50]. Я сам вполне сознаю свою дурную привычку слишком увлекаться обилием матерьялов для статей или чтений. Мне в этом отношении прямо не достает самой элементарной опытности: всю жизнь работавши почти исключительно для себя, я так привык возиться с непосредственными источниками, что факты, в них заключающиеся, для меня кажутся дороже обработки их и я забываю, что для других соотношение между матерьялом и его применением должно быть иное. Как бы то ни было, это большой недостаток в публичных чтениях и это одна из причин, почему я считаю себя мало способным к таковым. Во всяком случае, Вы меня очень обрадовали советом распространить тему о Буддизме на две-три лекции: это много облегчает мне задачу; боюсь только, достаточно ли поучительна и интересна самая тема, чтобы отдавать ей внимание слушателей более, чем один вечер. Мне лично это представляется достаточно содержательным (я думал сказать кое-что о значении сравнительного изучения религий, о модной на Западе аналогии Буддизма с Христианством; хотелось бы поговорить о свойствах и значении Буддийского Свящ. Писания сравнительно с Библией и Евангелиями, наконец – параллель между Буддою и Христом и учениями их). Но я боюсь, что и здесь, смотря сквозь очки своего вкуса и понимания, я рискую навязывать слушателям то, что для них совсем не так интересно. Все это, впрочем, уяснится при предварительном обсуждении темы и ее выполнения. Ободряет меня в выборе темы то обстоятельство, что она дает непрерывные поводы для ссылок на аналогичные вопросы в Христианстве. Быть может, как второплановое оттенение Вашей первостепенной евангельской темы, это будет и не лишено некоторого

---

[49] Остроумов Михаил Андреевич (1847–1920) – доктор церковного права, сверхштатный член Училищного совета Святейшего Синода, редактор газеты «Церковные Ведомости», профессор Харьковского университета. Участник Предсоборного Присутствия и член Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Педагогическая деятельность М. А. Остроумова начиналась на родине В. А. Кожевникова: в Тамбове, где он в 1874–1875 учебном году преподавал всеобщую церковную историю в Тамбовской Духовной семинарии и в женском епархиальном училище, и в Козлове, где он в 1881–1883 гг. преподавал педагогику в женской прогимназии, а также занимался общей постановкой училищного дела. («Юридический факультет Харьковского университета за первые 100 лет его существования. 1805–1905». Харьков, 1908).

[50] См. примеч. 40.

значения. О Вашей теме очень хотелось бы еще побеседовать, но писать подробно сейчас, к сожалению, нет возможности; побеседуем лично. – Одно меня печалит: это то, что не удастся вернуться в Москву раньше 20-х чисел сентября, так как приезд сестры, которой необходимо побыть на юге для здоровья, не позволит уехать отсюда раньше.

От Михаила Ал[ександрови]ча имел только несколько писем; но о своих чтениях (о Коринф[янах]) он ничего не сообщает. Это очень жаль! – В высокой степени интересует меня Ваш курс по церковной истории; я очень рад, что Вы решили вести его с древнейшей эпохи: она – самая важная, но и самая ответственная!

От всей души желаю Вам полного здоровья и неустанной бодрости в Ваших разнообразных трудах; еще раз сердечно благодарю за добрые советы и верные указания и остаюсь искренно Вам преданный

Влад. Кожевников.

9.

Москва. 1 Окт[ября] 1907.

Многоуважаемый Федор Дмитриевич!

М. А. Новоселов, уезжая сегодня в Петербург, просил меня сообщить Вам, что архим. Феодор, Н. Н. Мамонов и А. А. Корнилов[51] могут быть на предполагавшемся собрании в пятницу в 8 часов вечера (в другое время они быть не могут, так как заняты), вследствие чего М. А. покорнейше просит вас пожаловать в пятницу, к означенному времени.

Я сейчас уезжаю в Козлов на два дня, но к собранию вернусь и на нем буду.

У архим. Феодора Мих[аил] Ал[ександрович] и я были после всенощной, 29-го[52]. Он благодарит за избрание его в члены[53]; беседовали о многом; но подробности – при личном свидании, а пока позвольте пожелать Вам доброго здоровья и всего хорошего.

Искренне Вам преданный и глубоко Вас уважающий

В. Кожевников.

---

[51] Корнилов Александр Александрович – врач-невропатолог, доктор медицины, профессор Московского университета, член многих обществ и благотворительных комитетов. В его доме в Нижнем Кисловском пер. была открыта водолечебница и электролечебница. А. А. Корнилов был лечащим врачом будущей преподобномученицы великой княгини Елисаветы Феодоровны. В 1900 году лечил в Узком (имение Трубецких) умирающего В. С. Соловьева. Член Кружка москвичей. Член Кружка ищущих христианского просвещения с 1907 или с 1908 г. (Краткие сведения о деятельности Кружка ищущих христианского просвещения за 1908 г. // ОР РГБ, к. 118, ед. хр. 25). Расширенные собрания Кружка проходили в его доме (отсюда и одно из названий Кружка – корниловский). Один из учредителей Братства Святителей Московских Петра, Алексия, Ионы и Филиппа, член Совета Братства.

[52] 30 сентября /13 октября – день памяти свт. Михаила, первого митрополита Киевского.

[53] Ср.: Краткие сведения о деятельности Кружка ищущих христианского просвещения за 1908 г. // ОР РГБ, к. 118, ед. хр. 25.

10.

Москва. 13 Окт[ября] 1907

Многоуважаемый Федор Дмитриевич!

Того, что Вы вчера просили поискать, я не нашел в заметках Гарнака[54] к отрывкам из Апокалипсиса Петра[55]. Не найдется ли что в Гарнаковой работе D. Neue Test. d. Jahr. 200? (эта книга мною выписана была, но еще не получена.– Völter[56] в своем, местами очень убедительном исследовании Die Entstehung der Apok. 1882, несмотря на свой сильный скептический критицизм, признает, что «первоначальный Апокалипсис пресвитера Иоанна (в авторстве Апостола он сомневается) составлен был в 65–66 году; затем в 68 г. этим же автором будто бы сделаны добавления: гл. X; гл. XI, 1 – 13; гл. XVII; 21–24 гл. XVIII, 21–24. Второе дополнение ок. 140–150 года; 3-е около 150 г.; последнее ок. 170 г.

Превосходная, только что вышедшая 1-я часть Gesch. d. neu-test. Kanons Leipoldt'a[57] 1907, настолько убеждена в древности и авторитетности Апокалипсиса у первых христиан, что с Апокалипсисов и начинается история Канона[58], ибо «d. christl. Apokalypsen sind... das älteste Stuck des N. Test-chen Kanon's gewesen». S. 38... der älteste Bestandtheil des N. T-chen Kanons[59]. 103.

По указаниям Лейпольда я успел пока проследить следующее в пользу древности «Откровения» и признания его в раннюю пору Церкви: (по самому Лейпольду «Апок[алипсис] Иоанна» написан kurz vor dem Ende des I. Jahrh-'s, in Kleinasie, benutzte aber palästinische Stücke aus sechziger Jahren». 32. Thatsächlich bildeten d. urchrist. Apokalypsen der Grundstock eines N. T-chen Kanon's: es waren die ersten christl. Bücher, denen man unbedingte Autorität zuschrieb». 33[60].

Поэтому и охраняли их текст очень старательно.

На них смотрели как на Св[я]щ. Писание. Так, Иустин[61] «Диалоги с Трифоном». Диал. 81, стр. 267, изд. Преображенского: «Кроме того у нас некто, именем Иоанн, один из апостолов Христа, в Откровении, бывшем ему» и т. д.

«Канон Муратори»[62] (ок. 200 года или вскоре после 200-го) включает «Откровение» в список канон[ических] книг. За часть Св. Писания считают

---

[54] Адольф Гарнак (1851–1930) – немецкий протестантский теолог.

[55] Апокалипсис Петра - апокрифическое сочинение (1-я половина II века).

[56] См. ссылку на ту же работу Дэвида Фёльтера в статье С. Н. Булгакова «Апокалиптика и социализм» // *Булгаков С. Н.* Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М., 1993. С. 411.

[57] *Leipoldt J.* Geschichte des neutestamentlichen Kanons. 2 vols. Leipzig, 1907, 1908.

[58] О истории формирования канона книг Св. Писания см.: Православная Богословская энциклопедия. Т. VIII. СПб., 1907. С. 274–315; *Брюс М. Мецгер.* Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение. Б/м, 2001.

[59] «Христианские апокалипсисы были древнейшей частью новозаветного канона... древнейшим ядром новозаветного канона».

[60] «... незадолго до конца I столетия, в Малой Азии, однако он (Апокалипсис Иоанна) использовал палестинские элементы шестидесятых годов. 32. На самом деле древнехристианские апокалипсисы образовывали основу новозаветного канона: это были первые христианские книги, которым приписывался безусловный авторитет».

[61] Св. мученик Иустин Философ (начало II в. – 166).

[62] Канон Муратори - перечень книг Нового Завета, относящийся приблизительно к 200 г., опубликованный в 1740 г. итальянцем Муратори, библиотекарем Амвросианской библиотеки в Милане.

его Климент Ал[ександрийски]й[63*]; Послание Виенской и Лионской[64] Общин 177 года: = «... чтобы исполнилось Писание: «обидяй да обидят еще, и праведный правду да творит еще (= Апок. 22, 11)» у Евсевия[65] V, 1, стр. 242 (СПб. 1858). Другая ссылка на Апок. 14, 4 там же, стр. 229[66].

Ириней[67], не называя Апок[алипси]с Св[я]щ. Писанием, очевидно, однако, считает его за часть оного (приравнивая духа пророческого у апостолов к духу ветхозав[етных] пророков) «один и тот же Дух Божий» (Ирин. III, 21, 4, стр. 301, изд. Преображенского). Ссылки на «Апокалипсис Иоанна» Ирин. I, 26, 3, стр. 95; IV, 14, 2; 17, 6; 18, 6; 21, 3; V, 28, 2; 34, 2) «Иоанн, ученик Господа, видя в откровении» – IV, 20, 11, стр. 376; IV, 30, 4, стр. 402; V, 26, 1, стр. 501.

Тертуллиан[68] считает Апок[алипсис] за книгу каноническую. Самое важное свидетельство о причислении Апокалипсиса в раннюю пору к Св. Писанию следующее:

древнейшее из латинских христианских сочинений, псевдокиприанов трактат De aleatoribus[69] (приписываемый римс[кому] епископу Виктору), конца II века, кроме Ветх[ого] Завета причисляет к Св[я]щ. Писанию только две книги: Откровение Иоанна и Пастыря Ерма[70] (cap. 2: dicit enim scriptura divina[71]... и цитата из «Пастыря» et alia scriptura[72]... и цитата из Инс[уса] Сирахова[73], затем цитата из «Пастыря» в 4-ой главе, и из Откровения Иоанна в гл. 8-й).

Феофил Алекс[андрийск]ий[74] (по Евсевию, IV, 24) ссылается на Откровение Иоанна. Мелитон Сардийский (Евсевий, VI, 26, 2) писал об Отк[ровен]ии Иоанна.

Послание Варнавы[75] также знает Апокалипсис.

II-е письмо Климента[76] – также.

I-е – « – « – « – [77]

---

[63] Климент Тит Флавий, Александрийский (конец II – начало III) – знаменитый учитель и писатель, возглавлявший Александрийское огласительное училище. В. А. Кожевников ссылается на его сочинение «Педагог», вторую часть Великой трилогии.

[*] Padag. II, 10, 108.3 (примечание В. А. Кожевникова).

[64] Лугдунской (Лугдун – раннее название Лиона).

[65] *Евсевий Памфил.* Церковная история.

[66] «... Это те, которые следуют за Агнцем, куда бы Он ни пошел».

[67] *Св. Ириней Лионский.* Обличения и опровержения лженменного знания. СПб., 1900.

[68] Тертуллиан неоднократно упоминает Апокалипсис в сочинении «Против Маркиона».

[69] «Об игроках в кости».

[70] «Пастырь» – назидательная книга, написанная на рубеже I и II веков римлянином Ермом на основании полученного им откровения. См.: Писания мужей апостольских. Рига, 1994. С. 129–285.

[71] «... ибо говорит Божественное Писание» (*лат.*).

[72] «... и других писаний» (*лат.*).

[73] «Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова» – неканоническая книга, входящая в состав Ветхого Завета.

[74] Упоминаемая Евсевием Памфилом книга епископа Антиохийского Феофила «Против ереси Ермогена», содержащая свидетельства из Откровения Иоанна Богослова, не сохранилась (см.: *Евсевий Памфил.* Церковная история. М., 1993. С. 151, 411).

[75] Послание Варнавы – послание, приписываемое св. апостолу Варнаве рядом ранних христианских писателей. См.: Писания мужей апостольских. Рига, 1994. С. 63–91.

[76] Св. Климент, римский епископ, ученик апостола Петра. См.: Писания мужей апостольских. Рига, 1994. С. 157–164.

[77] Писания мужей апостольских. Рига, 1994. С. 111–156.

Древнейшие африканские свидетельства об Апок[алипси]се: Passio sanctorum Scillitanorum 180 года и Passio s. s. Perpetuae et Felicitatis[78] 202 года.

Из гностиков Марк, Валентиниан, ссылаются на Апок[алипсис] (Ириней. I, 15, 1. И вообще широкое сочувствие хилиазму).

Простите, многоуважаемый Федор Дмитриевич, за эти беглые указания, большинство коих Вам, а вернее, - и все Вам уже, вероятно, известны. Я занес их попутно, в поисках того, что желал найти; посылаю же как очень красноречивое возражение против бредней г. Морозова[79] о позднем происхождении Апокалипсиса.

Преданный Вам В. Кожевников.

11.

Москва. 28 апреля 1908.

Многоуважаемый Федор Дмитриевич!

Вот выписки из Dobschütz'a (Probleme des apostolischen Zeitalters, Leipzig, 1904[80]. S. 23), о которой Вы вчера спрашивали: «Zunächst haben wir erst jetzt deutlich erkennen gelernt, was Judenthum zur Zeit Jesu war... Ich erinnere an die uns allen noch von der Jugendzeit her gelanfige Unterscheidung der Proselyten der Gerechtigkeit und Proselyten des Tores (sic!), die sogar noch in einem 1903 erscheinenen Kommentar der Zahnschen Sammlung, dem Thess. Kommentar von Wohlenberg, nachspuckt nachspührt, – während jetzt, nach Shürer's überzeugendem Nachweis (gesh. des jud. Volkes 3, III, 126–129), jeder Student wissen kann und soll, dass es diesen Unterschied im apostolischen Zeitalter gar nicht gab, dass was man sputen im nachtalmudischen Sprachgebrauch גר שער nannte, mit den Proselyten gar nicht zu [...] hat»[81].

---

[78] В. А. Кожевников здесь ссылается на акты мучеников из селения Сцилий в Нумидии и на акты святых мучениц Перпетуи и Фелицитаты.

[79] Народоволец Николай Александрович Морозов (1854–1946) в книге «Откровение в грозе и буре», написанной им в Шлиссельбургской крепости и изданной в 1907 г., спустя два года после освобождения из заключения, приписывает авторство «Апокалипсиса» св. Иоанну Златоустому. Источником «Апокалипсиса», по гипотезе Н. А. Морозова, послужило землетрясение на о. Патмос, произошедшее 30 сентября 395 г. В образах «Апокалипсиса», соотносимых с картинами грозового облачного неба, взволнованного моря и расположением светил и созвездий на небосводе, по мысли Морозова, раскрывалось состояние христианского мира того времени. Истолковывая текст «Апокалипсиса» астрологически (например, «мертвенно-бледный конь» означает «сатурн в созвездии Скорпиона»), Н. А. Морозов рисует картину звездного неба на время Откровения, а совпадение получившегося расположения звезд и планет с результатами астрономических вычислений рассматривает как главное доказательство своего предположения. О книге Н. А. Морозова см.: *Эрн В. Ф.* «Откровение в грозе и буре»: Разбор кн. Н. Морозова. – Сергиев Посад, 1907; *Аксаков Н. П.* Беспредельность невежества и Апокалипсис (Краткий ответ на книгу Н. А. Морозова). СПб., 1908.

[80] Эрист Добшюц (1870–1934) – либеральный протестантский экзегет (Нового Завета), профессор в Страсбурге. Основные области деятельности: толкование текстов Св. Писания, новозаветные апокрифы, история апостольской древности, история раннего христианства.

[81] «Только теперь, наконец, мы стали отчетливо представлять, чем было иудейство во времена Иисуса... Я напомню о хорошо нам всем известном еще с молодости различии между истинными прозелитами и прозелитами Торы (sic!), которое разбирается в появившемся в 1903 году сборнике Цана в комментарии на послание к Фессалоникийцам

Возвращаю Вам Вашу книгу Turmel[82] о Тертуллиане.

Пользуюсь случаем пожелать Вам всего хорошего и остаюсь преданный Вам

В. Кожевников.

12.

Исар, 19 августа 1908.

Многоуважаемый Федор Дмитриевич!

Очень меня обрадовало получение Вашего письма, из которого я узнал, что Вы, после долгой работы в Петербурге[83], отдохнули в деревне[84], в кругу Вашей семьи, и уже снова принялись за труды. Виноват я перед Вами тем, что до сих пор не поблагодарил Вас за присланные мне Ваши «Замечания на Проект Положения о православи[ом] Приходе»[85]. Под скромным заглавием своим «Замечания» эти представляют многостороннюю работу по одному из важнейших вопросов нашей практической религиозной жизни. Не будучи подготовленным к самостоятельным выводам об этом вопросе, я оказался, конечно, и некомпетентным читателем Вашей работы, а потому поджидал Михаила Ал[ександрови]ча, чтобы, вместе с ним, обсудить ее, и после этого уже поделиться с Вами нашим общим впечатлением, вынесенным из чтения. Но пребывание Мих[аила] Ал[ександрови]ча и отца Феодора у нас было так кратко, что предположенного мы не успели сделать, а потому и в настоящее время, прочитавши Ваши «Замечания», я не решаюсь на основании одного своего неопытного мнения входить в подробное суждение о вопросе этом по существу и о Вашем проекте в частности. Скажу только, что, насколько я

Воленберга, тогда как теперь, согласно убедительному доказательству Шюрера (История иудейского народа 3, III, 126–129), каждый студент может и должен знать, что этого различия в апостольский век не было вовсе, что то, что позже в постталмудическом языке называлось прозелитами врат, не имеет с прозелитами ничего общего».

[82] Turmel, Joseph (1859–1943) – католический богослов-модернист, специалист в области истории церковных догматов. Речь идет о его книге: *Turmel*. Tertullien. Paris, 1905.

[83] В Петербурге с 1 ноября 1907 г. по 5 июля 1908 г. проходили заседания 3-й сессии Государственного совета.

[84] Подмосковное имение Самариных находилось с селе Измалково Одинцовского уезда, недалеко от станции Переделкино Киевской железной дороги. По-видимому, из Измалкова отправился на юг в августе 1918 г. философ, общественный и церковный деятель князь Е. Н. Трубецкой, брат жены Ф. Д. Самарина Антонины Николаевны (см. письмо Е. Н. Трубецкого к М. К. Морозовой в кн. «Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М., 1997. С. 689). По свидетельству Б. Л. Пастернака, знакомого в молодости с сыном Ф. Д. Самарина Дмитрием, «в бывшем имении [Самариных] теперь раскинулся городок писателей в Переделкине и Переделкинский детский туберкулезный санаторий» (Люди и положения // *Борис Пастернак*. Избранные сочинения. М., 1998. С. 38).

[85] «Проект Положения о православном приходе» был разработан в 1907 г. Особым Совещанием при Св. Синоде. Ф. Д. Самарин участвовал в Совещании по приглашению его председателя и тогдашнего обер-прокурора Св. Синода П. П. Извольского. Весной 1908 г. «Замечания на проект...» были приложены в виде особого мнения к журналу Совещания, а позднее опубликованы в «Московских ведомостях» (№ 273 и 274 от 29 и 30 ноября 1911) под заголовком «Из прежних работ по вопросу о преобразовании приходских учреждений».

смыслю в этом деле, затронутые, а отчасти и решаемые уже Вами вопросы настолько вдумчиво и широко Вами поставлены, что следовало бы обстоятельно побеседовать о них, в связи с Вашим изложением их, в среде лиц, живо интересующихся практическим Церковным делом. Я думаю, что беседы эти было бы очень полезно устроить, например, у В. К. Истомина[86] нынешнею осенью и зимою. Ведь это дело – в прямой связи с тем, что уже затевалось в его предшествующих, прошлогодних собраниях! А пока – сердечное Вам спасибо за столь старательное освещение наших приходских нужд! У Вас чувствуется всюду желание сосредоточить внимание на живой сущности дела, а не на выработке внешних формул, «не пользующих ни мало»[87].

Порадовало меня известие о том, что Вы вернулись и к занятиям, связанным с нашим «Кружком»; но я несколько смущен Вашими колебаниями относительно продолжения работы Вашей об «Urchristentum'e»[88]. Убедительно прошу Вас – не давайте простора излишней ученой добросовестности (хотя эти слова и звучат парадоксально, и лучше бы «добросовестность» заменить здесь «ученою мнительностью»!). Я отлично понимаю трудность темы, безбрежность относящейся к ней литературы, наконец, – деликатность многих вопросов, обойти которые нельзя, а высказываться о коих часто неудобно; – но всем этим да не смущаются мысль и воля Ваша! Ведь этого рода трудности остаются и для других; кому-нибудь да надо перешагнуть через них; а Вы уже первым опытом доказали, что можете прекрасно справляться с ними. Итак, с Божией помощью, продолжайте дело, несомненно нужное и неотложное; этого продолжения от Вас ждем и многие ждут...

Очень важно Ваше замечание о том, что апологетические темы теперь наиболее нужные и способные наиболее заинтересовать слушателей. Относительно второго я спорить не буду; первое принимаю также, но с оговоркою. Ведь исторические темы также неотложны, также необходимы, ибо они, во многих отношениях, – живая основа и тем апологетических, живая, – потому что живой пример первого Христианства есть могучее доказательство божественного веяния в нем, живое оправдание возможности, реальности того существенного, о чем ведутся споры. Оставить темы исторические значило бы лишиться осязательной, фактической почвы для общих выводов и

---

[86] Истомин Владимир Константинович (1847–30.10.1914) – сын контр-адмирала К. И. Истомина, племянник героя Севастополя адмирала В. И. Истомина. Длительное время служил при московском губернаторе В. С. Перфильеве, генерал-губернаторах князе В. А. Долгорукове и великом князе Сергее Александровиче. В 1904 г. вышел в отставку со званием гофмейстера Высочайшего Двора. Занимался литературной деятельностью: писал стихи, исторические биографические очерки, издавал журнал «Детский отдых». По свидетельству Ф. Д. Самарина и протоиерея И. И. Соловьева, именно у него в беседах с друзьями на своей квартире в доме Рукавишникова в Денежном переулке возникла мысль о создании Братства Святителей Московских. Там же был разработан устав Братства. См. о нем в газете «Московские ведомости»: 26 января 1906 г. № 20 – речь Ф. Д. Самарина на 1-м Общем Собрании Братства; 31 октября 1914 г. № 253 – некролог; 7 ноября 1914 г. № 259 – статья протоиерея И. И. Соловьева «Памяти Владимира Константиновича Истомина».

[87] 2 Тим. 2, 14.

[88] Urchristentum (*нем.*) – первохристианство. См.: *Самарин Ф. Д.* Первоначальная христианская Церковь в Иерусалиме. Изд. Религиозно-философской библиотеки. Вып. XX. М., 1908.

отвлеченных рассуждений. Нужно, следовательно, то и другое; и того и другого требуется, теперь именно, в несравненно большей мере, чем имеется в нашей литературе и в духовном воспитании налицо. Я очень рад поэтому, что С. Н. Булгаков, беседы с которым услаждали нынешним летом, хотя изредка, мое здешнее пребывание, разделяет высказанное сейчас мнение и намерен приготовить для чтения тему, соединяющую элемент исторический с апологетическим; приблизительно это можно было бы озаглавить: «Что есть и чего нет в первоначальном Христианстве»[89]. Он по этому поводу обуревается теми же сомнениями, как и Вы, ибо и он – великий добросовестник; но мне удалось ободрить его, и надеюсь, мы получим от него нечто очень дельное. Надеюсь, что и Вы, дорогой Федор Дмитриевич, отложите Вашу мнительность и дадите нам ожидаемое продолжение начатого превосходного курса по раннему Христианству. Павел, бесспорно, страшно труден, но ведь и благодарен! стоит трудиться! Притом же, тема о нем – прямо апологетическая (оставаясь и историческою): достаточно вспомнить обычный попрек неверов, будто не Христос, а Павел – отец исторического Христианства. Уяснивши исторически и психологически могучую самородную индивидуальность Павла, обнаружить связь его учения с подлинным Христовым, указать, что тут – не привнесение своего, отсутствовавшего у Христа, а развитие уже в самом Христе делом и словом положенного в основу учения о спасении и царстве Божием, констатировать, наконец, что именно в этом смысле и поэтому Церковь, своим принятием учения Павла (этого первого евангельского богослова), удостоверила христианскую подлинность его, – какая принципиально величавая, какая и практически важная задача! Конечно, разработка столь сложного вопроса не может вместиться в тесные границы общедоступных чтений, но хотя бы краткое освещение его необходимо и для них. Это сняло бы одно из вреднейших предубеждений против Христианства вообще.

Что касается заинтересовавшего Вас сызнова вопроса о свободе совести, отделении Церкви от государства и т. д., то этот вопрос, бесспорно, сдвинулся сейчас в нашей общественной жизни на передовую линию, и надо, конечно, как Вы говорите, встретить его практические обсуждения в полном принципиальном вооружении. Но относительно самого принципа свободы совести и веротерпимости я должен сказать, что это один из тех, который кажется очень не сложным, когда он ставится теоретически, и оказывается страшно трудно осуществимым, как только обращаются к его практическому применению к тем или иным условиям общественной и национальной жизни. Отсюда – и вечные противоречия действительности с проектами и благими пожеланиями в этой области. Я припоминаю, что когда, много лет тому назад, еще не освободившись от либерализма того времени, я занялся, для своей работы о секуляризации европейской культуры[90], обзором развития

---

[89] Доклад «О первохристианстве» с подзаголовком «О том, что было в нем и чего не было. – Опыт характеристики» был прочитан С. Н. Булгаковым в заседании Московского Религиозно-философского общества памяти В. С. Соловьева 31 октября 1909 г. и опубликован в «Русской Мысли» (№ VI–VII за 1909 г.). См. также: «Вестник Ленинградской Духовной академии». 1990. № 1, 2.

[90] Речь идет о фундаментальном труде В. А. Кожевникова по истории борьбы религиозного и светско-гуманистического начал в европейской культуре XVI–XVIII веков,

учений о свободе совести, – я испытал чувство глубокого разочарования в этом отношении: «развития»-то именно почти и не оказалось, а только повторения, да местные и временные варианты, – до того неглубок сам по себе этот принцип, отвлеченно поставленный. Но зато применение его, а прежде всего не столько правовое, сколько психологическое и нравственное отношение к веротерпимости – вопрос настолько трудный и сложный, что решить его отвлеченно, по общему шаблону, нет никакой возможности. Книги Srephen'a на эту тему я не знаю, так же как и ее автора (полагаю, что это не тот известный Leslie Stephen[91], который написал «Историю английской мысли в XVIII веке» и многое другое?); но Ваш отзыв о нем таков, что книга уже выписана и я еще здесь надеюсь ознакомиться с нею. Во всяком случае полагаю, что Вы и есть как раз «the right man in the right place»[92] для пересмотра такого рода вопросов, если я прав во мнении относительно их глубокой зависимости от условий практической жизни государства и общества, ибо у Вас, вдобавок к обстоятельности общего суждения, – богатый политический опыт. – Нового на эту тему я за последнее время ничего не читал достопримечательного; однако в связи со Стефаном, быть может, стоит просмотреть Jellinek'a[93] «Декларация прав человека», а в его «Allgemeines Staatsrecht» – отдел о независимости Церкви от государства. Особенно же важно Troeltsch. Die Trennung der Kirche vom Staat[94], где найдете обильные указания и на литературу предмета и сопредельных с ним вопросов.

объединяющем отдельные многочисленные работы. Труд не был издан; рукописи впоследствии были утрачены. См. переписку П. А. Флоренского и В. А. Кожевникова, письмо № 2 и предисловие к публикации // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 85–151.

[91] Leslie Stephen (1832–1904) – английский философ, историк литературы, автор ряда биографий. Отец известной романистки Вирджинии Вульф. О какой книге идет речь в письме, установить не удалось.

[92] Нужный человек в нужном месте (*англ.*).

[93] Еллинек Георг (1851–1911) – государствовед и философ права, профессор Гейдельбергского университета. Исходя из идеи свободы личности как самодовлеющей ценности, основное назначение права видел в ограничении им власти государства над отдельным человеком и полагал, что в наибольшей мере такое ограничение проявляется в современных ему конституционных государствах. В связи с этим, отрицая существование идеальных государственных форм, приветствовал русское революционное движение как приводящее Россию к «культурным формам государственного существования». Имел в России многочисленные связи в университетской среде (П. Б. Струве, Б. А. Кистяковский). В работе «Декларация прав человека и гражданина» Еллинек пришел к выводу, что в основе французской «Декларации прав человека и гражданина» 1789 г. лежит не теория общественного договора Руссо и не «Декларация независимости Соединенно-американских штатов», а декларации прав отдельных штатов, начиная с декларации прав штата Вирджиния (1776 г.). Закрепленные в этих декларациях принципы свободы совести и отделения Церкви от государства имели не политическое происхождение, а восходили к религиозному сознанию эпохи реформации, согласно которому отдельные верующие и отдельные церковные общины непосредственно руководятся Христом. Таким образом, право на свободу совести – священное право, дарованное Самим Господом и потому не отчуждаемое людьми; идея его установления законодательным путем имеет религиозное, а не политическое происхождение; Французская буржуазная революция только восприняла и распространила эти принципы.

[94] Эрнест Трельч (1865–1923) – немецкий протестантский богослов, историк религии и социолог. Полное название его книги, упоминаемой В. А. Кожевниковым: Die Trennung von Staat und Kirche, der Staatliche Religionsuntericht und die teologischen Fakultaten. Tubingen, 1907. (Разделение государства и Церкви, государственного религиозного образования и богословской факультативности).

Что касается меня, то о своем здоровье скажу, что именно после болезни в июле и, как кажется, благодаря произведенной ею перемене в организме, я, слава Богу, освободился от недуга, который уже считал непоправимым, и теперь чувствую себя хорошо; купаюсь в море, но моционом совсем не пользуюсь, ибо занимаюсь усерднее, чем когда-либо, – к несчастью, однако, без видимых, то есть письменных пока результатов. Дело в том, что взятая мною тема «Об отношении современной науки (естествознания) к религии»[95] потребовала огромной предварительной подготовки, и хотя я уже второе лето отдаюсь этому труду, но все же лишь очень недавно покончил с чтением сюда относящегося и с аналитическим разбором матерьяла. Теперь приступил к писанью, но и это – задача очень тяжелая и неблагодарная относительно формы, слишком сухой и не дающей никакого простора для привлекательного изложения. Более кого-либо, сам чувствую ответственность темы и ее трактования не-специалистом в области естественных наук (хотя и не совсем мне чуждых, благодаря двум братьям-естественникам[96] и занятиям совместно с ними). Но именно ввиду отсутствия у нас естествоиспытателей, которые занялись бы (в апологетических целях) этим трудом, я принял дерзкое намерение подобрать хотя бы отзывы великих светил новейшего естествознания и математики о том глубоком брожении, которое теперь переживается в этих сферах и которое, уничтоживши еще недавний материалистический догматизм и смягчивши боевое, якобы – научное, неверие, страшно понизило антирелигиозный тон, а во многих отношениях уже и прямо поворачивает на путь восстановления положительного религиозного начала. Этот, нашей «широкой» публике совсем малоизвестный факт знаменателен, так апологетически-ценен, что заставляет меня отважиться на очень для меня трудную и рискованную работу. Может быть, из нее ничего путного и не выйдет; но бросать начатое уже досадно и жалко, и потому буду тянуть дальше, хотя бы в качестве «духовного послушания». Побуждением является то, что для большинства «интеллигентов» главный аргумент против религии – ее будто бы полная несогласимость с научным мировоззрением. Ну, вот именно этого-то и не думают уже сейчас многие первоклассные ученые; лозунг новейшего «точного» знания – не вражда уже к религии, а скорее благожелательный нейтралитет науки к вере, с признанием, что в «точном» знании нет достаточных оснований для прежних антирелигиозных отрицаний. Обнаружить это, хотя бы кое-как, мне представляется существенно нужным, теоретически и практически. – Кончаю извинением за слишком длинное

---

[95] Работа В. А. Кожевникова «Современное научное неверие, его рост, влияние и перемена отношений к нему» была опубликована в «Богословском вестнике» в № 5, 6, 9, 10, 12 за 1911 и вышла отдельным изданием в Религиозно-философской библиотеке (М., 1912).

[96] Дмитрий Александрович (1858–1882) и Григорий Александрович (1866–1933) Кожевниковы. Оба брата закончили естественное отделение физико-математического факультета Московского университета. Дмитрий Александрович изучал флору в Тамбовской и Тульской губерниях, занимал должность доцента Новороссийского университета. В его честь были названы разновидности осоки и камыша. Григорий Александрович исследовал морфологию пчел, был знатоком пчеловодного дела; стоял у истоков природоохранного дела и был одним из организаторов Всероссийского общества охраны природы. С 1904 по 1931 г. – директор Зоологического музея и заведующий кафедрой зоологии беспозвоночных Московского университета. Похоронен в Москве на Ваганьковском кладбище.

письмо и прошу принять мои искренние пожелания всего хорошего Вам и Вашему семейству.

Преданный Вам В. Кожевников.

Не знаю – где Павел Борисович? при случае, будьте добры передать ему мой поклон. Был бы очень рад, если бы когда-нибудь Вы удосужились еще раз написать о себе и о работах Ваших.

13.

Москва. 18 н[оября]. 1908

Многоуважаемый Федор Дмитриевич!

Спешу принести Вам мою благодарность за присланную 3-ю брошюру Вашу и в особенности за 2-й том статей Дмитрия Федоровича[97]. В них я тотчас же, с большим удовольствием, прочел основательное, неизвестное мне до сих пор возражение на литературный грех В. С. Соловьева против славянофилов[98], за который его так славила (после его смерти) критика и публицистика известного направления. Но «Audiatur et altera pars!..»[99] – и в этом отношении опубликование ответа Дмитрия Федоровича теперь, когда интерес к славянофильству растет и укрепляется, очень своевременно и полезно. Сердечно желаю Вам бодрости духовной и телесной для дальнейших работ!

Преданный Вам

В. Кожевников.

14.

Исар. 2 ав[густа] 1909.

Многоуважаемый и дорогой Федор Дмитриевич!

Примите мою сердечную благодарность за Ваше доброе ко мне внимание и память о дне моего Ангела, равно как и за высказанные по этому поводу пожелания. Я был до глубины души тронут искренним тоном Вашего приветствия. Скажу откровенно: мне, почти всю жизнь проведшему в уединении, особенно дорого сочувствие и ободрение людей такого высокого духовного уровня, как тот, который воплощен в Вас – с редкою выдержанностью принципиальной строгости убеждений и их добросовестнейшего выполнения в жизни. Расположение таких людей ободряет и поддерживает энергию к посильному труду под вечер жизни, когда так

---

[97] *Самарин Д. Ф.* Собрание статей, речей и докладов. Т. 2. Статьи о приходе. Статьи разнородного содержания. М., 1908 (предисловие написано Ф. Д. Самариным).

[98] Во второй том собрания сочинений Д. Ф. Самарина была включена работа «Поборник вселенской правды», первоначально опубликованная в «Новом времени» (14, 20, 28 февраля и 6 марта 1890 г.) и изданная отдельной брошюрой в том же 1890 г. В этой работе Д. Ф. Самарин критически разбирает изложение учения славянофилов, сделанное В. С. Соловьевым в остро-полемической статье «Очерки из истории русского сознания» («Вестник Европы», 1889, май, июнь, ноябрь, декабрь, и затем, в несколько измененном виде, в книге: «Национальный вопрос в России». Вып. 2. СПб., 1891.; в современном издании: *Соловьев В. С.* Сочинения в двух томах. Т. 1. Философская публицистика. М., 1989. С. 433–512).

[99] «Следует выслушать и другую сторону» (*лат.*).

свойственно сомневаться в своих силах. Итак, – еще раз сердечное Вам спасибо за привет, а вместе с тем и за вести о Вас, которых мне до сих пор совсем недоставало, если не считать очень краткого упоминания Михаила Ал[ександрови]ча о свидании с Вами.

Радуюсь тому, что Вы вняли совету врачей и перенеслись к морскому берегу, где можно рассчитывать на укрепление нервов и воздухом, и отдыхом. Ведь Вы очень много работаете, хотя и не сознаетесь в этом. Будем надеяться, что Балтика[100] принесет Вам пользу и что погода, до сих пор, кажется, везде кроме Крыма, ненастная, будет благоприятствовать Вашим прогулкам!

Очень приятно было прочесть о благополучном вступлении Вашего сына в университетскую среду[101]: с этим критическим моментом жизни связано много душевных волнений у юношей, и у родителей. Желание побороться с Кантом[102] отрадно и в методологическом и педагогическом смысле, и принципиально, по существу; а об легковесное не стоит и зубы ломать!.. Порадовали Вы меня и вестью о Ваших занятиях над историей Священного Писания; это работа трудная, но как раз в Вашем духе, требующая неослабевающего внимания и великой точности; мы, русские, несравненно менее строго вышколенных немцев способны к подобным трудам. Кстати сказать, блуждая за последнее время по широкому морю патристики, я все более поражаюсь широкой свободою взглядов, замечаемою в ранние времена Христианства относительно отдельных частей Священного Писания; вопрос о нормировке канона долго не смущал умы!.. Но чуть ли не еще более поражает (не часто, впрочем, встречающаяся) свобода критических взглядов на значение Свящ[енных] текстов как определяющих научное, а подчас даже нравственное мировоззрение; встречаются случаи, когда «старые» (die Alter, как выражаются немцы) бывали куда либеральнее последующих вожаков богословской мысли!

Эти замечания переводят меня к ответу на Ваш вопрос о моих занятиях. Занимаюсь я, скажу без преувеличения, очень усердно, можно сказать – все время, почти без передышки отдаю чтению, отметкам и разбору прочитанного. Предпринял, насколько успею, пополнить свои сведения о древнехристиан[ской] литературе, или, лучше сказать, поуменьшить свое

---

[100] В летние месяцы Самарины отдыхали на Сестрорецком курорте.

[101] Сын Ф. Д. Самарина Дмитрий (1890–1921) учился в Московском и Марбургском университетах. По словам знавшего его в юности Б. Л. Пастернака, «философия, диалектика, знание Гегеля были у него в крови, были наследственными». Был дружен с сыном П. Б. Мансурова Сергием (впоследствии принявшим священный сан) и с сыном С. Н. Трубецкого Николаем, своим двоюродным братом, будущим известным философом – евразийцем и лингвистом. (См.: Люди и положения. Автобиографический очерк // *Пастернак Б. Л.* Избранные сочинения. М., 1998.; Охранная грамота // *Борис Пастернак.* Охранная грамота. Шопен. М., 1989).

[102] Сергей Мансуров в 1914 г. дважды сообщает Ф. Д. Самарину о рукописных работах Дмитрия, содержащих изложение и критику идей марбургской школы неокантианства: 30 апреля – о небольшой работе по принципам марбургской школы, содержащей выкладки из высшей математики, и 9 августа – о новой работе («опровержение марбургской школы») объемом в 76 стр., содержащей «материалы для преодоления относительного идеализма» (ОР РГБ, ф. 265, к. 191, ед. хр. 2). Известна опубликованная работа Д. Самарина: Богородица в русском народном православии // Русская мысль. 1918. Март–июнь. С. 1–38.

в ней невежество. Поглощаю массу томов, но все же чувствую себя словно плывущим в утлой лодке по необъятному морю!.. Пока (как это делал раньше) читал вразброс и на выбор, эта литература казалась далеко не так содержательна и сложна; только теперь чувствуются живо и богатства ее, и трудности. То же впечатление выносит из своих аналогичных занятий и Сергей Николаевич. Несмотря на прилежный труд, я еще не приступал к писанию чего-либо, все за той же неуправкою с матерьялами, которые, как гидра, плодятся по мере того, как их одолеваешь. Будь побольше срок для чтения, из такого обзора древнехристиан[ских] памятников мог бы сложиться фонд для нескольких работ; но время летит незаметно, и если удастся что-либо облечь в осязательную форму – и это сочту за особую милость Божию. На очереди, как внешний повод для занятий, – тема о женщине христианке, включающая, в сущности, в себя богатую параллель языческой, еврейской и древнехристианской этики и педагогики. Занимался попутно между прочим Тертуллианом: это первоклассный родник знаний для сравнительного изучения языческого и христианского мира, но именно в силу своего разнообразнейшего содержания, – трудно объемлемый в кратких чертах.

Живо интересуюсь Съездом законоучителей и судьбою Вашего проекта[103], оттиск которого с благодарностью получил. Но получая «Русские Ведомости», остаюсь не в курсе дела[104], а Мих[аил] Ал[ександрович], обещавший написать об Съезде, до сих пор молчит. Я разделяю Ваше мнение о том, что защищать Ваш проект будет свободнее не автору его, а другим лицам, но все же Ваше присутствие много импонировало бы собранию! Отголоски Съезда, до меня достигающие, заставляют меня сомневаться в вдумчивости многих участников Съезда; дай Бог, чтобы это мнение мое оказалось ошибочным!

Сергея Николаевича вижу редко: у него в семье сначала были больны дети корью, а теперь его постигло большое горе: на днях младший сынок

---

[103] Всероссийский Съезд законоучителей, на котором рассматривались программы и методики преподавания Закона Божия в средних учебных заведениях, проходил в Санкт-Петербурге с 20 по 31 июля 1909 г. в помещении училищного Совета при Св. Синоде. Кружком ищущих христианского просвещения был направлен Съезду проект положения о новой постановке преподавания Ветхого Завета. Основу проекта составил доклад, сделанный Ф. Д. Самариным 15 января 1909 г. в Совещании по вопросу о преподавании Закона Божия. На Совещании, помимо членов-учредителей Кружка, присутствовали известные московские протоиереи и священники – Н. П. Добронравов, С. Успенский, И. Фудель, И. В. Арсеньев, А. Заозерский, Добровольский (ОР РГБ, ф. 265, к. 121, ед. хр. 14). В проекте предполагалось на уроках Закона Божия не ограничиваться только изучением Св. Писания Ветхого Завета и заучиванием «мессианских мест», а использовать и другие «памятники»: церковные молитвы и песнопения, исповедания веры, святоотеческие творения. Обучение должно было вестись не по учебнику, а по особой хрестоматии, которая включала бы в себя избранные места Ветхого Завета.

О судьбе проекта, посланного на Съезд законоучителей, Ф. Д. Самарину не было известно еще и 2 сентября 1909 г. (см. его письмо архиеп. Антонию Храповицкому // ОР РГБ, ф. 265, к. 121, ед. хр. 14). Вообще Ф. Д. Самарин оценивал Съезд как «чисто официальный», с малополезными итогами.

[104] По сообщению «Русских ведомостей» (22 июля 1909 г.) на заседания Съезда законоучителей допускались только представители газет «Правительственный вестник», «Церковные ведомости», «Санкт-Петербургские ведомости», «Колокол», «Новое время», «Россия» и «Земщина».

его[105] в два дня умер от диссентерии, – ужасный удар для отца и матери, которые оба очень нервные.

Был здесь В. М. Васнецов, приезжал ко мне на Исар, и вместе ездили к Сергею Николаевичу; беседы с ним были очень приятны. Но вот уже весь лист исписан, а я хотел бы и еще беседовать с Вами, но боюсь утомить, и потому кончаю с самым искренним пожеланием Вам, дорогой Ф[едор] Д[митриевич] и уважаемой семье Вашей доброго здоровья, а Вам в особенности, и бодрого настроения духа. Да хранит Вас Господь милостию Своею на радость близких Вам и всех знающих Вас, среди которых прошу не забывать всей душой Вам преданного и признательного

В. Кожевникова.

Моя мать[106] и жена[107] свидетельствуют свое почтение.

P. S. В июле я послал Вам (по Вашему московскому адресу) оттиск своей «Исповеди атеиста»[108]; не знаю, дошла ли она до Вас?

P. S. Буду очень рад получить копию письма Дмитрия Алексеевича[109]: он часто весьма вдумчив и почти всегда остроумен. Мне он писал сюда дважды. Приветствую подготовку Вами к печати неизданного тома сочинений Юрия Федоровича: это Ваш священный и почетный долг перед русским обществом[110].

---

[105] Любимый сын С. Н. Булгакова, Ивашечка, умер 27 июля. О смерти сына и связанном с нею своем душевном состоянии С. Н. Булгаков пишет в книге «Свет Невечерний» (М., 1917. С. 12–14).

[106] Мария Григорьевна Тарановская, вторая жена Александра Степановича Кожевникова.

[107] Жена В. А. Кожевникова – Анна Васильевна Кожевникова (Андреева) (1864–1949). Воспитывалась в сиротском приюте. Рано проявила музыкальную одаренность. Получила музыкальное образование за государственный счет: окончила педагогическое отделение фортепианного отделения Московской консерватории в 1888 году. Директором консерватории С. Танеевым была рекомендована гр. Шереметеву в качестве преподавателя музыки для его дочерей. Несколько лет жила в семье Шереметевых, сопровождала дочерей графа (с которыми у нее установились дружеские отношения) в поездке по Италии. Непродолжительное время была замужем за бароном Штенгером (умер от чахотки). Вторым ее мужем стал В. А. Кожевников, с которым ее познакомил Штенгер.

[108] *Кожевников В. А.* Исповедь атеиста. (По поводу книги Ле-Дантека «Атеизм»). М., 1910; 2-е изд.: М.: Издание «Религиозно-философской библиотеки», 1911.

[109] Дмитрий Алексеевич Хомяков (1841–1918) – богослов и церковно-общественный деятель, последователь своего отца Алексея Степановича Хомякова. Один из учредителей Братства Святителей Московских. Ближайший сотрудник Ф. Д. Самарина, один из авторов адреса Государю, принятого Московским Дворянским собранием в январе 1905 г. (см. выше примеч. 1). В. А. Кожевников считал Д. А. Хомякова «по обширности образования и ума одним из самых блестящих людей» (Письмо В. А. Кожевникова Н. П. Петерсону, август 1905 г. // ОР РГБ. ф. 657, карт. 10, ед. хр. 25).

В письме от 5 июля 1909 г. Д. А. Хомяков, по-видимому, отвечая Ф. Д. Самарину на письмо, ознакомившее его с проектом Кружка, посланного на Съезд законоучителей, пишет о необходимости «дать Ветхому Завету подобающее ему освещение в глазах учащихся» при преподавании Закона Божия. Понимая Ветхий Завет «как гранитное подножие Нового Завета» и одновременно как «колоссальную поэму», Д. А. Хомяков считает недопустимым при изучении Ветхого Завета ограничиваться «заучиванием одних мессианских мест», вместе с тем указывая на трудность постижения Ветхого Завета «во всей его полноте» людям, не имеющим «эстетического чувства».

[110] Будучи старшим в роде Самариных, Федор Дмитриевич чувствовал себя ответственным за сохранность и издание богатого рукописного наследия Ю. Ф. и Д. Ф. Самариных.

15.

Исар. 24 VII 1910 г.

Глубокоуважаемый Феодор Дмитриевич!

Приношу Вам мою искреннюю благодарность за память о дне моих именин и за добрые пожелания Ваши мне и семье моей. Простите запоздание в ответе на Ваше письмо! Вызвано это было, отчасти, тем, что нам здесь пришлось переживать тяжелые впечатления под влиянием предсмертной болезни К. П. Степанова[111]. Как раз 15-го он скончался, и, вместо беседы с соседями-приятелями, пришлось провожать его тело на кладбище, а на следующий день было отпевание; затем тело отправили в Москву[112]; уехала и его семья. Очень жаль его! Ему пришлось очень страдать в последние недели его недуга; под конец, впрочем, уже было утрачено сознание.

Я душевно рад был получить весть от Вас и узнать, что Вы, хотя и никуда на курорты не поехали, но у себя, в деревне, все же ведете образ жизни курортный, следовательно, бережливый и заботливый по отношению к здоровью. Дай Бог Вам за лето хорошо отдохнуть и запастись бодростью для работы, которой у Вас всегда много. Ваши труды по изданию рукописей[113], о которых Вы упоминаете, бесспорно, составят ценный вклад в сокровищницу нашей словесности и истории русской мысли того периода, которого глубокое значение еще далеко не вполне раскрыто и оценено. И однако, несмотря на всю важность этих Ваших занятий, не могу не пожелать, для блага нашего «Кружка», чтобы Вы, сверх этих трудов, уделили часть Вашего времени и сил таким работам, которые дали бы нам по осени или по зиме новые поучительные и приятные часы слушания и бесед. Тема об Афанасии, конечно, богатейшая и даже кратко, но «по-Вашему», т. е. крайне добросовестно трактованная, принесет нам, наверное, и пользу, и удовольствие духовное. А на другой Ваш труд (о Св. Писании) мы уже всенепременно рассчитываем и ждем его в первую очередь!

Ф. К. Андреев, собиравший под руководством Федора Дмитриевича и его брата Петра Дмитриевича материал для монографии о Ю. Ф. Самарине, вспоминает об их благоговейном и чрезвычайно осторожном отношении к памяти отца и дяди. Издания их работ готовились тщательным образом: помимо рукописей, собирались и издавались статьи, рассеянные по газетам и журналам (в том числе заграничным) («Феодору Дмитриевичу Самарину от друзей». Сергиев Посад, 1917. С. 28–29). Сам Федор Дмитриевич издал двухтомное «Собрание статей, речей и докладов» Д. Ф. Самарина (М., 1903–1908) и 4-й том сочинений Ю. Ф. Самарина (М., 1911).

[111] Степанов Клавдий Петрович (ум. 15 июля 1910) – художник, академик живописи, горячий патриот, сторонник развития исконно-русского «хорового» (коллективного) начала в художественном творчестве. Брат Ф. П. Степанова, прокурора Московской Синодальной конторы, члена Кружка москвичей и Братства Святителей Московских. Автор росписи храма-усыпальницы вел. князя Сергея Александровича в Чудовом монастыре (находился в Кремле); учредитель народной иконописной школы при Донском монастыре. Редактор газеты «Московский голос» (издавалась в Москве в 1906), в которой публиковали свои статьи и заметки члены Кружка москвичей и Кружка ищущих христианского просвещения Ф. Д. Самарин, М. А. Новоселов, В. А. Кожевников, Д. А. Хомяков. Был близок к новоселовскому кружку; являлся одним из учредителей Братства Святителей Московских.

[112] Погребен 24 июля в Донском монастыре.

[113] По-видимому, Ф. Д. Самарин в своем письме сообщал о подготовке к изданию 4-го тома сочинений Ю. Ф. Самарина (вышел в свет в 1911 г.).

Что касается меня, то я не предвидел, что печатание моего «Буддизма» потребует столько новой, усидчивой работы: казалось, порядочно прочитано и проштудировано, а теперь понадобилось еще ознакомиться с массою матерьялов и критических работ. Первые 2 главы уже напечатаны в «Христианском Чтении»[114], но 3-я глава о будд[ийском] Священ[ном] Писании (история будд[ийского] канона и соборов), редактированная вся вновь, потребовала очень усидчивого и нелегкого труда. Не знаю, смогу ли приготовить что-нибудь для наших бесед?.. Время скользит незаметно, несмотря на бережливое отношение к нему. Вся моя семья просит передать Вам, вместе с моим поклоном, и их искренний привет и добрые пожелания. Жена моя и я были прямо растроганы Вашею памятью о нашем мальчугане[115], который, как раз сейчас, что-то прихворнул. Дружески жму Вашу руку. Дай Бог Вам полного благополучия.

Искренне Вам преданный В. Кожевников.

P. S. Не знаю, где Павел Борисович! При случае очень прошу Вас передать ему мой поклон. У нас здесь некоторое время гостил Г. А. Шечков[116]. Мих[аил] Ал[ександрович] пишет редко и мало.

---

[114] В «Христианском чтении», журнале Санкт-Петербургской Духовной академии, В. А. Кожевников публиковал свой труд «Буддизм в сравнении с христианством» по личному приглашению тогдашнего ректора академии епископа Феофана (Быстрова) (см.: Письмо В. А. Кожевникова Н. П. Петерсону от 16 июля 1910 г. // ОР РГБ, ф. 657).

[115] Александр Владимирович Кожевников (1906–1938) родился в Москве. Закончил школу-колонию при Биологической станции юных натуралистов им. К. А. Тимирязева. В 1923–1928 гг. учился на естественном отделении физико-математического отделения Московского университета. Автор большого числа работ по экологии и фенологии растений. С 1933 г. заведовал отделом систематики и географии растений в Ботаническом саду МГУ. Его именем назван пик Главного Кавказского хребта. Автор замечательных книг: «По тундрам, лесам, степям и пустыням» М. 1937; «Весна и осень в жизни растений» М., 1939. «У нас были и есть ученые-поэты, такие, как Тимирязев, Ключевский, Кайгородов, Ферсман, Обручев, Мензбир, Арсеньев, как умерший в молодых годах ботаник Кожевников, написавший строго научную и увлекательную книгу о Весне и Осени в жизни растений...» (*Паустовский К. Г.* Золотая роза // Собрание сочинений. Т. 2. Повести. М., 1957. С. 669). Похоронен на Новодевичьем кладбище.

[116] Шечков Георгий Александрович (1856–1920) – уроженец Путивльского уезда Курской губернии; учился в Москве, в Лицее Цесаревича Николая (основанном М. Н. Катковым), затем закончил юридический факультет Московского университета. Вел хозяйство в родовом имении, принимая участие в земской жизни. Зимние месяцы проводил в Москве, поддерживая знакомство с близкими по духу людьми – братьями Самаринами, Д. А. Хомяковым, К. П. Степановым. Был членом Кружка москвичей, по его письму Ф. Д. Самарину от 20 июня 1909 г. (ОР РГБ, ф. 265, к. 208, ед. хр. 27) можно судить о времени прекращения существования этого Кружка. Был избран членом III и IV Государственной думы от Курской губернии. Публиковал многочисленные статьи в журнале «Мирный труд», органе Харьковского Отдела Русского Собрания, издававшегося проф. А. С. Вязигиным. (В этом же журнале печатали свои работы и члены Кружка москвичей, Кружка ищущих христианского просвещения и Братства Святителей Московских: Ф. Д. Самарин, П. Б. Мансуров, М. А. Новоселов, Д. А. Хомяков, А. А. Корнилов, В. К. Истомин, архим. Феодор (Поздеевский)). В течение всей жизни трудился над трактатом «Об отношении Церкви к государству и об организации власти по православному сознанию», оставшемуся неопубликованным. Долгие годы боролся за право прихода быть юридическим лицом. После революции вел скитальческую жизнь. Скоропостижно скончался в Одессе 22 июня 1920 г. О нем: Воспоминания товарища обер-прокурора Св. Синода князя Н. Д. Жевахова. Т. II. М., 1993. С. 81–88.

16.

Исар. 18 VIII 1911.

Многоуважаемый Федор Дмитриевич!

В высокой степени важное письмо Ваше я имел удовольствие получить только вчера. Большое спасибо Вам за готовность поделиться столь содержательными мыслями по поводу одного из существенных вопросов христианско-церковного понимания[117]! Но вопрос этот столь важен и ответствен, что в него надо пристально вдуматься, и кроме того у меня нет под руками указанных статей «Колокола»[118] (я читал только ответ Антония[119], присланный мне Михаилом Ал[ександрови]чем). Постараюсь найти статьи и прочесть их, а затем, то есть, не ранее, как через несколько дней, постараюсь написать Вам то, что думаю по этому вопросу.

Сейчас же принужден ограничиться только ответом на другой вопрос, практического свойства, Вами поставленный в Вашем письме. Вы спрашиваете: не знаю ли я дачи в окрестностях Ялты, такой, которая годилась бы для Ваших дочерей и родственников? Дач, разумеется, великое множество, больших и малых; но, к сожалению, мне совершенно неизвестно, каковы они по своим свойствам и удобствам. В нашей местности, мне хорошо знакомой, подходящего ничего нет, ибо и та дача, которую занимал в прошлом году

---

[117] Имеется в виду вопрос о подразделении книг Священного Писания на канонические и неканонические и вообще о богодухновенности Священного Писания и соотношении Божественного и человеческого в нем. Этот вопрос получил некоторое освещение в миссионерской газете «Колокол» после обращения группы уполномоченных от II съезда «евангельских христиан» во главе с Прохановым в Св. Синод с просьбой издать Библию без неканонических книг.

[118] В газете «Колокол» в 1911 г. после обращения штундо-баптистов в Св. Синод был опубликован ряд материалов и сообщений в порядке полемики с ними: 7 июля. № 1580 – «Ответ штундо-баптистам»; 10 июля. № 15833 – доклад архиепископа Антония (Храповицкого), заслушанный на заседании Св. Синода 5 июля 1911 г.; 14 июля. № 1586 – письмо епархиального миссионера И. Айвазова, выражавшего признательность за доклад архиепископа Антония, «полного ревности о Доме Божием»; 24 июля. № 1595 – письмо архиепископа Антония «Уполномоченные штундисты»; 2 августа. № 1602 – второй ответ штундистам архиепископа Антония.

[119] Ответ архиепископа Антония содержал несколько положений, вскрывающих внутренние противоречия в позиции штундо-баптистов: 1. Предпослание мира штундо-баптистами в начале обращения к Синоду – бессмысленная дерзость: общество без установленной Господом св. иерархии благодати иметь не может. 2. Деление книг на канонические и неканонические основано исключительно на св. предании, которое штундо-баптистами отвергается. 3. Западная рационалистическая школа вообще отвергает каноничность св. книг.

Архиепископ Антоний утверждал, что Церковь никогда не усматривала разницу между каноническими и неканоническими книгами, разделяя их только в силу исторического указания на ветхозаветное счисление канонических книг по числу 22-х букв еврейского алфавита. Как видно из следующего письма к Ф. Д. Самарину от 1 сентября 1911 г., ответ архиепископа Антония не удовлетворил В. А. Кожевникова «легкомысленною решительностью и опрометчивостью» в решении трудного и глубокого вопроса. Ф. Д. Самарин также провел критический разбор ответа архиепископа Антония и письма епархиального миссионера И. Айвазова, представив его в виде тезисов (ОР РГБ, ф. 265, к. 118, ед. хр. 33, 34). Ср. мнение известного богослова Н. Н. Глубоковского, представителя академической науки: вопрос «положения неканонических книг Библии наряду с богодухновенными писаниями ...требует специального рассмотрения и церковно-авторитетного решения» // Православная Богословская энциклопедия. Т. VIII. СПб., 1907. С. 291.

Степанов (сама по себе доброкачественная), неудобна по отсутствию прислуги и правильных сношений с городом. С грустью должен сказать, что чем дольше живу здесь, тем хуже становится мое мнение о Ялте и ее окрестностях, в смысле курорта: местность и климат – прекрасные; но удобств крайне мало; эксплуатация приезжих и больных – самая бессовестная; дороговизна большая и неоправдываемая ничем. За границею дешевле и несравненно лучше! Весьма сожалею о новых тревогах, которые Вам пришлось испытать по поводу здоровья близких Вам лиц и желаю полного выздоровления Вашим дочерям[120]. Вы ничего не пишете о глазах[121]: надеюсь, дело с ними обстоит благополучно? Дай Бог Вам, в этом отношении и вообще, всего хорошего! Мы же все время – лицом к лицу с медленной, мучительной агонией моей несчастной племянницы[122]; нет слов для изображения ее страданий!.. Брат[123] также здесь, в очень жалком состоянии: горе сразу состарило его. Да будет воля Господня!.. Примите уверения в глубокой, искренней преданности моей и поклон и привет ото всех нас.

В. Кожевников.

17.

Исар. 1 Сентября 1911 г.

Многоуважаемый Федор Дмитриевич!

Из второго Вашего письма не видно, получили ли Вы мое первое письмо? Я писал Вам через день по получении Вашего первого письма; в этом моем письме я сообщал, что не могу, к сожалению, указать Вам дачу, подходящую для Ваших дочерей и Ваших родственников, так как на Исаре даже из имеющихся дач (занимавшаяся в прошлом году Степановыми) – все же неудобна, а в других местностях дачи мне неизвестны. Из южно-бережских поселений теперь наиболее хвалят Новый Симеиз: там много новых красивых дач; но каковы они внутри и каковы условия жизни в Симеизе вообще – я не знаю; слышу только, что это сейчас – особо любимое приезжими место,

---

[120] У Ф. Д. Самарина было трое дочерей: София (1885–1922), Варвара (1886–1942), в замужестве гр. Комаровская (о ее муже, гр. Владимире Алексеевиче Комаровском, см.: *Зеленская Г. М.* Художник В. А. Комаровский // Даниловский благовестник. 1992. № 4. С. 73–84) и Мария (1893–1973), в замужестве Мансурова. Муж Марии, Сергей Павлович Мансуров, сын друга Ф. Д. Самарина П. Б. Мансурова, двоюродный брат гр. В. А. Комаровского, принял священный сан. Служил в Сергиево-Дубровинской обители под Вереей. Автор незаконченных «Очерков из истории Церкви» // Богословские труды. Сб. 6, 7. М., 1971–1972; отд. изд.: М., 1994), в которых предпринял попытку реализовать особый подход к церковной истории, сосредотачивая внимание на последовательности наиболее значительных духоносных событий, от которых «дух жизни растекается по всему телу Церкви».

[121] По семейному преданию Самариных, Ф. Д. Самарин повредил свое с детства слабое зрение сразу после рождения дочери Софии, когда он в волнении вышел из темной комнаты на улицу и посмотрел на яркое солнце (ПСТБИ. Богословский сборник. Вып. 2. С. 181).

[122] Мария Григорьевна Кожевникова (Маня) (1890–1911), дочь Григория Александровича Кожевникова. Болела саркомой легких. Похоронена на Ялтинском кладбище.

[123] Григорий Александрович Кожевников (о нем см. примеч. 96).

если не считать переполненной народом и неопрятной Алупки, а также очень модного Гурзуфа. Находящееся по соседству с последним Суук-су чисто, имеет отличное побережье, но место это считается скучным и неудобным по сообщению; отдельных дач в нем нет, а есть комнаты в гостинице, очень нарядной и дорогой. Как я уже писал Вам в первом письме, лично я считаю Ялту и ее окрестности курортом прекрасным по климату и очень неудовлетворительным по недостатку комфорта и дороговизне и недобросовестности отношений к приезжим и к больным в особенности. Все это мы сами испытывали в последнее время, во время пребывания здесь семьи моего брата при его больной дочери. Скажу кстати, что эта несчастная страдалица (то есть, моя племянница), после невероятных мучений, скончалась 23 августа и схоронена здесь, семья же брата и сам он вернулись в Москву. Печальное событие это и предшествующее ему горе омрачили и нам все лето, а также в немалой степени лично мне помешали заниматься так, как хотелось бы.

Отчасти эти обстоятельства, а отчасти розыски статей «Колокола», Вами указанных, статей, которые были мне обещаны двумя здешними священниками, но остались и поныне недоставленными, не позволяли мне раньше ответить Вам на изложенные в Вашем письме мысли. Надо было к тому же и обдумать собственные взгляды на затронутый вопрос. Должен, однако, сразу оговориться, что пережитые волнения и хлопоты повлияли на ход мыслей, и я боюсь, что изложение мое будет очень и очень неудовлетворительное.

Внимательно прочитавши оба Ваши письма, я прежде всего должен сказать, что нахожу возбужденный Вами вопрос чрезвычайно важным и своевременным, потому что вопрос этот (о канонических и неканонических книгах) есть лишь часть более широкого и уже совсем существенного вопроса о богодухновенности Свящ[енного] Писания вообще. Столкнувшись в настоящую минуту на практической почве с вопросом об отношении к неканоническим книгам[124], мы еще раз получаем подтверждение того убеждения, которое и Вы и я многократно уже высказывали, а именно: что необходимо принципиально уяснить себе (ну, хотя бы в нашем «Кружке») и установить наше отношение к вопросу о богодухновенности Свящ[енного] Писания, или, точнее: – в каком смысле и в какой мере или степени оно богодухновенно? Но ответ здесь связан с другим важным соображением, а именно: допустимо ли или недопустимо для церковно-православно-верующих применение к изъяснению Свящ[енного] Писания и его истории приемов и результатов современной научной критики, исторической, археологической и филологической? Я убежден, что пока мы не согласимся в общих основных началах историко-критического понимания Св[ященного] Писания, решать частные вопросы в этой области, в том числе и вопрос об отношении к неканоническим книгам, будет трудно, вернее сказать – невозможно, то есть решать их так, чтобы решение удовлетворяло лиц двух разных направлений, а именно: с одной стороны таких, которые, как Вы и я, не могут в Св[ященном] Писании, рядом с Божественным началом, не усматривать участия и элемента человеческого, и с другой стороны – таких лиц, для которых вопрос о присутствии последнего (человеческого) начала и о его следствиях как бы вовсе не существует или для них во всяком случае не важен.

[124] См. выше примеч. 117.

Пока определений и соглашений общего, принципиального свойства не установлено, взгляды на значение книг неканонических будут у представителей обеих категорий очень расходящиеся и даже, может быть, противоречащие друг другу. Так, прежде всего, – даже по отношению к важности самого вопроса: я лично, конечно, вполне соглашаюсь с Вами, что он чрезвычайно важен не для одной библейской критики и археологии и вообще не в научном только смысле, но применительно к основаниям и содержанию самой веры нашей. И вот почему я никак не могу относиться к решению столь существенного для меня вопроса в его частном применении к неканоническим книгам с тою легкомысленною решительностью и опрометчивостью, которую проявил арх[иепископ] Антоний. Однако, с другой стороны, я должен оговориться, что для лиц иного строя убеждений, то есть для не задумывающихся серьезно над историко-критическим расследованием Св[я]щ. Писания и не чувствующих потребности в этом (а таковых, кажется, – большинство) важность того же самого вопроса будет в значительной степени понижена. Они, вообще не привыкшие ставить свою веру в зависимость от каких бы то ни было научных и исторических соображений, не усмотрят и в данном случае чего-либо существенного; привыкшие смотреть на всю Библию как на сполна богодухновенную единую книгу, они, я полагаю, не только не соблазнятся ответом арх[иепископа] Антония, но и, пожалуй, будут даже поддерживать его. Они скажут, что вопрос этот может быть интересен для ученых или для сомневающихся и колеблющихся, но не существенен для крепко и церковно верующих. Они, вероятно, не разбираясь в составе Библии, сошлются на текст: «все Писание богодухновенно»[125] и т. д. и, в своем благосклонном отношении и к неканоническим книгам, будут руководствоваться соображениями не исторической и филологической критики, а сошлются на широкий опыт, на факт назидательного влияния этих книг в жизни Церкви в прошлом и настоящем, – факт действительно несомненный и, в частности, ярко подтверждаемый историею древнерусской духовной жизни, в которой обширная назидательная литература пользовалась неканоническими книгами в самых широких размерах, а в некоторых случаях, пожалуй, даже предпочтительно перед писаниями каноническими.

Могут люди, держащиеся такого воззрения, ссылаться и на богослужебную практику. Такую ссылку Вы называете «едва ли доказательною» по соображению несомненно вескому и принимаемому мною, ибо, говорите основательно Вы, «в таком случае пришлось бы еще более расширить понятие Св[я]щ. Писания и включать в него целый ряд памятников, которыми богослужение несомненно пользуется, несмотря на то, что в состав Библии они никогда не входили». Все это так! И однако сама ученая критика признаёт, что именно богослужебная практика была в раннюю пору жизни церковной главным критерием для признания каноничности или неканоничности отдельных книг (несмотря на известные многочисленные факты разнообразия этой практики в данном отношении в разных церквах и даже в одних и тех же в разное время). («Что не читается в Церкви, того не читай и наедине», внушительно замечает, между прочим, Кирилл Иерусалимский. 4 Огласит. Слово, 36). Правда, Церковь никогда не имела определенного

[125] 2 Тим. 3, 16.

исторического документа, который удостоверял бы, кто именно и когда в точности ввел те или иные писания в богослужебный круг. И однако, несмотря на это, всегда и всюду на вопрос о причине признания того или другого писания ответ Церкви был один и тот же: «Эти писания, и только они, были преподаны для церковного пользования и как руководство ко спасению». Так отвечали лаодикийские отцы[126]; так отвечал Афанасий, а раньше – Климент, Ириней, Тертуллиан. Вся разница была лишь в том, что в более раннюю пору (до половины IV века) ответ этот звучал не столь полногласно, как в позднейшую. Конечно, если старательно разберемся в истории богослужебной практики, этот ответ окажется подлежащим многим поправкам и даже опровержениям: предполагаемое «всегда и всюду» придется неоднократно заменить фактическим «не всегда» и «не всюду». Но дело в том, что лица, которых я разумею, не разбираются детально и не чувствуют потребности так разобраться в вопросах об историческом происхождении и о судьбе отдельных священных книг; они слишком охотно удовлетворяются тем, что или сейчас вокруг них признаётся, или в прошлом в большинстве случаев признавалось; оттого они не знают или знать не хотят того, что еще, сверх этого, кое-где и кое-когда признавалось богослужебною практикою, что иногда признавалось, а потом отпадало.

Таковы, думается, соображения, по коим обширный разряд людей церковно-верующих в вопросе о соотношении книг неканонических с каноническими и о сравнительной ценности тех и других может усматривать значительно меньшую важность для «для веры», чем люди, смотрящие на этот вопрос так, как Вы и, за малыми различиями, – я. У них своя расценка ценности частей Св[я]щ. Писания для духовного назидания и для веры, благодаря чему возможен, например, факт, мною не раз наблюдавшийся: твердое, иногда дословное знание и особенная любовь к Псалтыри (к этой изумительной, несравненной, но, местами, как говаривал Н. Ф[едорович] Федоров, и «злой» книге) предпочтительно даже перед Евангелием, не говоря уже об апостольских писаниях, знакомство с коими, по моим наблюдениям, вообще слишком далеко отстает от знакомства с Евангелием в «интеллигентной» части общества.

Но если неразборчивое или односторонне-утилитарное отношение к составу Писания есть широко распространенный факт, – следует ли отсюда, что такое отношение может и должно быть узаконяемо и закрепляемо выдаванием его якобы за решение Церкви, да еще будто бы за исконное, чуть ли не всегдашнее, как это выходит в толковании арх[иепископа] Антония? Очевидно, – нет! Отношение к составу канона Писания отдельных церквей было различно в разные времена, различно даже у тех выразителей церковного настроения, которые говорили как бы от лица всех церквей, объединенных в единой Церкви. Свобода и непринужденность практики поместной в этом отношении была такая, которая должна была бы приостановить решительность выводов арх[иепископа] Антония, если бы он пожелал вспомнить

[126] Поместный Лаодикийский Собор (около 364 г.) в 59-м правиле устанавливает, что в церкви следует читать только определенные правилом (каноном) книги Ветхого и Нового Завета. В 60-м правиле приводится список книг Св. Писания, предназначенных для чтения в церкви.

относящиеся сюда факты. Не Вам, конечно, прекрасно осведомленному в данном отношении, а арх[епископу] Антонию надлежало бы помнить, что не буква Писания, а непосредственное свидетельство «в духе и силе»[127] было для первохристиан высшим, первым авторитетом. Если уже и сначала, рядом с непосредственным откровением они без колебаний признавали авторитет ветхозаветного Св[я]щ. Писания, то именно потому, что то было «твердое пророческое слово»[128], явленное в силе духа и в истине исполнения и подтвержденное признанием самого Христа и апостолов. Оно было для первохристиан Св[я]щ. Писанием в строгом смысле слова, и сначала – даже только оно одно. Ценность и авторитет Ветх[ого] Завета не подвергались в этой среде сомнению, и исключительные попытки поколебать их, сделанные древнейшими гностиками да маркионитами[129], потерпели в церковных кругах решительную неудачу. И однако, несмотря на все это, в раннюю пору Христианства даже и ветхозаветное Писание, по крайней мере в том составе, который оно имело в еврейском каноне, авторитетными представителями Церкви почти никогда еще не возводилось в эту пору в окончательно определившийся, неизменный священный канон самой Церкви: лишь медленно и постепенно Церковь сузила и закрепила границы самого ветхозаветного канона. Если до нас не дошло сведений об отношении к нему в этом смысле палестинских иудеохристианских общин, столь консервативных к еврейским преданиям, то мы имеем достаточные свидетельства о том, что у общин, составившихся из язычников и воспринявших ветхозаветные писания в духе александрийских традиций, отношение к составу и границам канона было очень свободное, очень растяжимое. Недаром образованнейшие отцы и учители Церкви, происходившие из таких общин, Мелитон Сардийский[130], Ориген, Кирилл Иерусалимский[131], Епифаний[132], Иероним, знакомые с еврейским

---

[127] 1 Кор. 2, 4.

[128] 2 Пет. 1, 19.

[129] Маркиониты – последователи Маркиона (середина II века), гностика восточного направления, которое считает материю самостоятельным злым началом. Свое учение о «пути к спасению» – к освобождению духа от материи посредством крайнего аскетизма – Маркион пытался обосновать исключительно с помощью Нового Завета, не прибегая к ветхозаветным книгам.

[130] Мелитон, епископ Сардийский, христианский апологет времен гонений императора Марка Аврелия Философа (161–180), в «Эклогах» приводит список ветхозаветных книг, который он узнал в тех местах на Востоке, «где Писание было проповедано и исполнено». В этот список из числа книг, принадлежащих древнееврейскому канону, не вошла книга Есфирь, а наряду с Притчами Соломоновыми упоминается и книга Премудрости (*Евсевий Памфил.* Церковная история. IV, 26).

[131] Святитель Кирилл, архиепископ Иерусалимский (314–386), в «Поучениях огласительных» (IV поучение, раздел «О Божественном Писании») учит оглашаемых «совсем не читать книг, Богодухновенность которых сокрыта», а заниматься только книгами, читаемыми в Церкви. Рекомендуемый им список книг Ветхого Завета, переведенных LXX толковниками, дополняет древнееврейский канон 2-й книгой Ездры, составляющей одну книгу вместе с 1-й книгой Ездры и книгами пророка Варуха, Плача и Послания Иеремии, объединенных с книгой пророка Иеремии.

[132] Святитель Епифаний Кипрский (IV век), иудей по происхождению, о ветхозаветном каноне и греческих переводах Библии писал в трактате «О мерах и весах». После перечисления книг Св. Писания, образующих ветхозаветный канон, он упоминает и о неканонических книгах Премудрости Соломоновой и Премудрости Иисуса сына Сирахова как об употребительных и полезных, но не входящих в число «признанных всеми за

каноном и с его зафиксированным составом, не решались все же делать его пределы общеобязательными для ветхозаветного канона, признававшегося Церковью. Противоречием такой нормировке неизбежно оказалось бы неоднократно встречавшееся в первохристианстве причисление к Св[я]щ. Писанию книг, не включенных в него еврейским каноном; а очень сильное предрасположение учителей Церкви к не совпадавшему с последним в своем объеме переводу LXX толковников ярко свидетельствует о не чуждой этой поре наклонности к растяжимости понятия о границах ветхозаветного канона. Если, таким образом, столь свободным до сравнительно позднего времени оставалось отношение даже к составу ветхозаветного Писания, в общем, считавшегося законченным, то тем менее могла быть свойственна ранней поре развития христианского самосознания настойчивость в определении и утверждении границ свода новых священных книг, христианских уже. Вспомним характерный факт раннего и охотного признания первохристианством за Св[я]щ. Писание, быть может, даже ранее других книг, произведений эсхатологического, апокалипсического содержания, утративших потом это значение, по мере упадка непосредственных откровений и злоупотреблений ими! Вспомним далее, применительно к вопросу о различении важности и авторитетности писаний относительно степени их богодухновенности, знаменательный факт, что в раннюю пору даже новозаветные послания, при всем том глубоком уважении, которым они с самого начала пользовались, однако также еще не приобрели строго канонического, повсеместно признанного значения в послеапостольскую пору: они еще не всегда и не всюду возводились в это время в высшую норму христианского сознания в каноническом смысле, еще не вполне приравнивались в этом смысле по авторитетности к ветхозаветным писаниям и к евангелию, а составляли как бы особую, хотя и в высокой степени влиятельную категорию книг.

Как можно игнорировать, далее, такой яркий факт, как неравномерность и разновремённость признания каноничности соборных посланий, полное отсутствие определенных ссылок на них во всей древнейшей письменности, почти до 3-й четверти II века, после чего, наоборот, авторитетность их быстро возрастает, причем, однако, остается немало загадочных умолчаний и разнообразий в признании их, и только со времени Афанасия все семь соборных посланий получают упроченное положение в каноническом смысле для большинства Церкви.

Как можно говорить об отсутствии существенного различия между каноническими и неканоническими книгами, как можно требовать, чтобы смотрели на те и другие, как на «одинаково непогрешительное Слово Божие», ссылаясь в опору такого взгляда на будто бы всегдашнее таковое отношение к ним Церкви, когда даже апостольские Послания и Деяния, столь редко до 150-го года приводимые в ссылках вполне определенных и точных и, по-видимому, еще не читавшиеся в богослужебных собраниях в эпоху Иустина, в тех местах, которые он подразумевает*, лишь после 150-го года

священные» и не хранившихся в ковчеге Завета («Творения св. Отцов в русском переводе, издаваемых при Московской Духовной академии». Т. 52. С. 219–220, 254–256).

* «Читаются Воспоминания апостолов (т. е. евангелия) или писания пророков». Иустин. Апология. I. 67. – *Прим. В. А. Кожевникова.*

единодушно, как бы по некоему ускоренному побуждению, признаются за «подлинное Писание», поставленное, выражаясь словами Иринея (II, 35, 4), «рядом с учением Господа и с возвещаниями пророков»? И если уже Тертуллиан вполне определенно признает «равенство богодухновенности всего Писания» (Tertul. De orat. 22), а Серапион Антиохийский около 200-го года говорит: «мы признаем апостолов, как Христа» (Евсевий. Церк. Ист. VI, 12) и Климент Александрийский под термином «Писание Господне» объединяет «Евангелие» и «Апостола» в силу «гармонии Закона, Пророков и благодатного Евангелия», как «исходящих из одного и того же единаго Бога и Господа всемогущаго» (Strom. VIII, 3, 14. VI, 11, 88. IV, 1, 2), а Ориген пишет: «так как Дух – Один и Тот же и исходит от Одного и Того же Бога, то Он и свершил то же самое и в евангелиях, и в писаниях апостольских» (О началах, IV, 16), ибо «Слово Божие, искони бывшее у Бога – не многословие, не разнословие, а единый Глагол, объемлющий многие истины, из коих каждая – часть Слова» (Philocalia Origenis, cap. 5, отрывок из 5-й, утраченной части комментария на Евангелие от Иоанна), – то надо отметить, что во всех этих свидетельствах констатируется уравнение Закона, пророков, евангелий и писаний апостольских, а не книг неканонических с каноническими. В полной силе остается и в эту пору правило того же Серапиона Антиохийского: «но то, что неправильно носит на себе их (апостолов) имя, мы, как опытные, отвергаем, зная, что этого не передано нам»[133]. А из Евсевия, Афанасия и Кирилла Иерус[алимско]го мы знаем, что и значительно позже соблюдались разграничение и расценка в достоинстве, авторитетности и назначении между каноническими и неканоническими писаниями, между читавшимися при богослужении и просто учительными и назидательными, рекомендовавшимися для употребления при катехизации и в школах, наконец, между всеобще (точнее – большинством) признанными и поместно признанными, бесспорными и спорными, и наконец, отвергаемыми, как подложные.

Если такое разграничение и расценка считались необходимыми даже теми отцами и учителями, которые (добавляя к ним еще Августина[134]) наиболее содействовали упрочению зафиксированного канона, то ясно, что тем более в наше время на вопрос: «можно ли признать, что для православного христианина одинаковое значение имеют книги канонические и неканонические?», или (как Вы поясняете), «например, Юдифь и Четвероевангелие?» – ответ может быть только отрицательный.

Относительно второго вопроса: «значит, правы сектанты в своем отрицательном отношении к неканоническим книгам?» я присоединяюсь к Вашему ответу: «нисколько». Широкое и устойчивое назидательное влияние этих книг засвидетельствовано слишком ярко прошлым Церкви, подтверждается и в наши дни. Я испытал его на самом себе; я с радостью любуюсь восприятием этого благого веяния даже детскою душою моей дочки при

---

[133] Из книги святителя Серапиона Антиохийского (191–214) «О так называемом Евангелии от Петра» (*Евсевий Памфил.* Церковная история. VI, 12, 3).

[134] Бл. Августин в сочинении «О христианской науке», перечисляя книги Св. Писания Ветхого Завета, не разделяет их на канонические и неканонические и все называет «авторитетными» (Православная Богословская энциклопедия. Т. VIII. СПб., 1907. С. 287).

ее ознакомлении во время уроков Закона Божия с некоторыми рассказами из этой области. Скажу еще нечто: помимо важного морализирующего значения (не во всем конечно! но все же – во многом!) в этих книгах есть своеобразные, оригинальные черты, своя особая бытовая прелесть, прибавляющая жанровые картины и историческую колоритность к главным библейским повествованиям и поучениям; и лишить Библию этого добавления, по моему ощущению, было бы равносильно обеднению целого.

Не уравнивая, следовательно, книг неканонических с каноническими, но и не отметая первых, я лично не вижу препятствий к признанию и в них некоторой степени богодухновенности, потому что, как и Вы, я полагаю, что «не всё, что окажется внутри очерченных внешних пределов и границ Св[я]щ. Писания, должно считаться, от начала до конца, богодухновенным, а всё то, что не попадает в этот круг, – чисто человеческим». Это положение, для меня совершенно убедительное и необходимое для избежания вящих затруднений и соблазнов, встречается, однако, как известно, с наибольшими возражениями; оно и до сих пор не приемлется многими церковно настроенными людьми; а когда, со времени нашего прошлогоднего разговора на эту тему, я стал ознакомляться с современною или недавнею литературою западною о теопнейстии[135], я, к удивлению моему, узнал, что защитники абсолютной богодухновенности еще и поныне не вымерли даже среди ученых богословов и историков во всех вероисповеданиях. Этот факт вдвойне побуждает обратить внимание на разъяснение принципиальное столь коренного вопроса христианского сознания. Пока здесь не установятся продуманные и проверенные принципиальные определения, стороны, расходящиеся одна с другой, будут в каждом частном вопросе, сюда примыкающем, говорить на разных, взаимно непонятных языках. Об этом надлежит подумать крепко и основательно, особенно ввиду того, что плотина, искусственно заграждавшая приток историко-критического понимания Библии в русскую духовную жизнь, ныне прорвана, но, к несчастью, отрицательно настроенными и тенденциозно, даже нечисто действующими людьми. В частности, эта тема есть насущная задача для бесед и в нашем «Кружке», разумеется, пока – в его теснейшем составе.

Простите длину письма! однако не могу расстаться с начатым, и вот, продолжая беседу в порядке, намеченном Вашим письмом, я должен оговориться, что, соглашаясь с Вами в сейчас изложенном главном положении, а именно, что «не все в известных, извне очерченных пределах Св[я]щ. Писания должно считаться от начала до конца богодухновенным и т. д.», – я, однако, не могу согласиться с тем, чтобы было «ошибочно само стремление установить совершенно точно внешние пределы Св[я]щ. Писания». Я совершенно признаю, что в этих пределах не все богодухновенно; признаю, что «одними видимыми пределами не определяется богодухновенное Св[я]щ. Писание; признаю, наконец, невозможность «совершенно точного» установления таких пределов. Но, с другой стороны, я вполне понимаю потребность в стремлении к установлению даже и внешних пределов, хотя бы и не в совершенно точных границах, и не всюду одинаково точных. Такое, со сделанными оговорками, стремление я назову не ошибочным по побуждению,

[135] От Θεόπνευστος (*греч.*) богодухновенный.

а трудным по исполнению, быть может, лишь приблизительно и очень несовершенно исполнимым – и, несмотря на такие дефекты, – все таки небезосновательным. И вот почему: я не могу не видеть опасности во внешнем раздвигании Св[я]щ. Писания (в обычно придаваемом ему смысле) до внешней беспредельности. Из того, что «Дух веет, идеже хочет»[136], о такой беспредельности, думается, еще не следует заключать. Если Церковь жива, благодатное действие Духа Божия, в ней обитающего, не прекращается; но это не дает нам права решать, что это веяние продолжает создавать нечто равное или тождественное Св[я]щ. Писанию. Возможность правомочного возникновения «Новейшего Завета» после «Нового», и «нового Евангелия» и т. п. не укладывается в мое восприятие, во–1), потому, что меня страшит в противоположном взгляде опасность уклонения в произвол и в смешение света истинного со светом призрачным, огня, сходящего с небеси, с блудящими, болотными огнями; а во–2) потому, что, при невозможности найти в данном вопросе надежный критерий самостоятельно иначе, как в форме субъективной и потому недостаточной, приходится придерживаться, как наиболее вероятного и устойчивого, мнения, преобладавшего в Церкви, что некоторые внешние пределы Св[я]щ. Писания должны быть признаны, хотя не все, как раньше сказано, в этих пределах замкнутое, будет от начала до конца богодухновенно; точно так же, как, с другой стороны, и вне этих внешних пределов может встречаться нечто, и даже многое, богодухновенное или, лучше сказать, боговдохновенное, что, однако, несмотря на всю свою высокую ценность духовную, не приравняется все-таки к Св[я]щ. Писанию, не будет одинаково с ним по интенсивности и полноте благодатных сил, свойств и действий. Некоторые благодатные свойства и силы были, есть и будут, разумеется, и вне Св[я]щ. Писания, в иных писаниях и иных обнаружениях Духа Божия; но эти писания, эти обнаружения теми же точно, одинаковыми, что и Св[я]щ. Писание, в духовной способности и ее следствиях – не будут.

Принятие такого взгляда для меня облегчается тем, что мне представляется вполне возможным и легко допустимым (как это подтверждают и Писание, и история), что, в таинственном распорядке мировых проявлений Божественной благодати, откровение оной, в виде Св[я]щ. Писания, могло совершаться неравномерно и прерывно, могло совершаться в определенную пору преимущественно перед предыдущими и последующими и что, после сугубого обнаружения и запечатления своего в Св[я]щ. Писании, оно могло и прекратиться в таком именно виде, в такой именно силе, что, однако, не мешает благодатным дарам Духа Святого проявляться далее в иных силах, или даже в тех же, но выразившихся в ином не по форме только, но и по внутренней особенности, творческом произведении.

С этой точки зрения я принужден был бы изменить Ваше положение следующим разъяснительным дополнением: «нельзя же думать (говорите Вы), что только до известной исторической эпохи были люди, писавшие по внушению свыше, или что такие лица могли появляться лишь в одной какой-либо местности!» Я желал бы добавить: «да, мало вероятий на то, чтобы было так, и лично я этого не допускаю; но однако мы должны признать, что,

[136] Ин. 3, 8.

хотя люди, писавшие по внушению свыше, и бывали в разные эпохи и в разных местностях, однако вдохновение, им свыше посылаемое, создавало через них не Священное Писание, в смысле того, которое обозначается прописными буквами, а лишь священные писания. «Каждое писание, полезное для назидания, вдохновлено Богом», – сказал еще Тертуллиан (De cult. foem. I, 3); но, осмелюсь прибавить, не каждое таковое равносильно и равноценно Св[я]щ. Писанию. По своей силе, по своему действию, по влиянию на читающих, Св[я]щ. Писание, в ряду каких бы то ни было, по внушению же свыше писанных писаний, оказывается единственным и несравнимым, если только брать его в совокупности таинственно заключенных в нем благодатных сил, а не сравнивать, на выбор, отдельные тексты из него с иными писаниями.

Это мое убеждение, подсказываемое главным образом личными переживаниями, не совсем, как мне чувствуется, стройно смыкается с изложенными выше моими мыслями; но убеждение это не мешает мне соглашаться охотно с большею частию того, что Вы говорите о присутствии человеческого элемента в Св[я]щ. Писании и о зависящей от этого «условности и относительности форм выражения в нем Божественной Истины». Позволяю себе, однако, указать на кое-что в этой части Вашего письма, требующее, как мне кажется, некоторой оговорки. Так Вы пишете: «Очевидно, что всякая книга, хотя бы и богодухновенная, как писанная на определенном человеческом языке, в определенную эпоху и в определенном месте, выражает Божественную истину или известную ее сторону в формах, имеющих местный и временный характер, а потому обладающих и значением относительным и условным». Здесь, мне думается, надо бы оговориться, что несмотря на верность этого положения применительно ко многим формам выражения Божественной истины, быть может, даже к большинству таковых, все же могут быть и, по моему убеждению, есть в Св[я]щ. Писании некоторые формы выражения Божественных истин, возвышающиеся над местным и временным, в том смысле, что, хотя даже и эти формы взяты из некоей исторической и местной среды, однако по степени совершенства передачи вложенных в них истин таковы, что эти формы представляются до сих пор незаменимыми никакими лучшими и носят поэтому характер уже универсального, окончательного, вечного, чем и объясняется их способность быть воспринимаемыми в различнейших местах, в различнейшие времена. Таковы формы Нагорной проповеди, Прощальной Беседы Христа с учениками в Евангелии; таковы незаменимые и непревосходимые формы многих псалмов, некоторых пророческих изречений и многого, многого в Ветхом и Новом Завете. Полагаю, на эту оговорку согласитесь и Вы, так как некоторыми строками ниже приведенных слов, говоря о различных степенях совершенства формы Откровения, Вы допускаете, что в некоторых случаях человеческая оболочка Откровения может стать «настолько тонкою и прозрачною, что Божественный свет через нее доходит до нас во всей своей силе и красоте». Допускать же всю полноту не только силы, но и красоты, способной быть нами ощущаемой, нельзя без признания присутствия и совершенства формы ее выражения.

Другую оговорку я позволю себе сделать относительно следующей мысли: «Так или иначе, – говорите Вы,– участие человека, его воли, ума и чувства есть во всяком священном памятнике, и этого никогда не отрицала

Церковь». Вполне согласен, что участие ума и чувства человека будет иметь место всюду, в том смысле, что чрез их среду и чрез их средства действия или выражения найдет себе проявление сила Божественного вдохновения. Но относительно участия воли в данном случае можно спорить: мне думается, что и тексты самого писания, сюда относящиеся, и мнение Церкви, и соображения светской современной психологии приводят к тому, что по крайней мере в той, высшей степени вдохновения, на которой, по Вашему собственному выражению, «человек становится наиболее послушным орудием начала Божественного», коэффициент человеческой воли не только умаляется, но и, пожалуй, совсем исчезает, если только в данном случае не разуметь под волею отказа от своей человеческой воли ради полнейшего подчинения воле Божией.

Наконец, что касается исторической поправки, сделанной во втором Вашем письме относительно сравнительного значения александрийского и палестинского влияния на образование и дух неканонических книг и на состав канона вообще[137], то ее можно только приветствовать. Надо, впрочем, сказать, что вопрос о генезисе неканонических книг связан со множеством памятников, не вошедших в состав Библии и однако более или менее тесно связанных с некоторыми ее частями по характеру, содержанию и влиянию на тексты библейские; а история этих памятников, далеко еще не достаточно обследованных, столь темна и сложна и за последнее время еще вновь осложняется проблемами взаимоотношений в этой среде элементов египетского, вавилонского и даже иранского [влияния], что составить себе ясное, определенное понятие о взаимодействии стольких факторов друг на друга в области внеканонической и апокрифической письменности в настоящее время еще нет возможности.

Написал много, но несвязно, а может быть, и не совсем последовательно! Рад буду, если Вы укажете мои промахи во всей их слабости. Наличность не столько противоречивости, сколько неустойчивости или сбивчивости я заранее признаю возможною в вопросе столь трудном и сложном, трудном в особенности потому, что в нем рационалистическое желание быть верным данным научной критики борется со стремлением к той интенсивной вере, которая парит свободно над придирками рассудочного анализа, как не зависящая, в своей сущности по крайней мере, от данных археологических и филологических. Это – двойственность, конечно, хотя и не умышленное двоедушие! Это – факт печальный, разумеется, свойственный многим людям нашего времени и мне лично в том числе; но каков бы ни был этот факт по своим свойствам, я скрывать его не решаюсь. Такова трудность психологическая и нравственно-религиозная!

Но есть и другая, методологическая, трудность, чтобы не сказать – невозможность установить прочный критерий по вопросу: «что такое Писание каноническое и неканоническое? и почему?» Если откажемся здесь от руководства авторитетом церковного предания, впадем или рискуем впасть в опаснейший разброд и в «критическую» анархию. Если же пожелаем

---

[137] О палестинском и александрийском влиянии на состав книг Ветхого Завета см.: Канон ветхозаветный // Православная Богословская энциклопедия. Т. VIII. СПб., 1907. С. 280–282, 287.

держаться церковного предания с определенного исторического момента (ну, хотя бы со времен Афанасия для Востока и Августина для Запада), трудно будет согласовать выводы этого предания с выводами научной критики...

Никакие трудности, однако, не освобождают от необходимости разбираться в наши дни серьезно и добросовестно в вопросе о богодухновенности Св[я]щ. Писания и в его частных следствиях. Это оказывается, судя по поводу к настоящей нашей беседе, и практически неизбежным; так или иначе, с этой задачею сталкивает сама жизнь церковная и антицерковная. Но, повторяю, практическое решение невозможно без предварительных принципиальных определений и соглашений. И вот почему я кончаю это нескончаемое письмо искреннею признательностью Вам, дорогой Федор Дмитриевич, за возбуждение обмена мыслей по столь важному вопросу и пожеланием, чтобы обмен этот продолжался и разрастался привлечением к нему и других лиц, сведущих и прежде всего искренних. Спасибо еще раз и простите за многословие и нескладицу писанного при утомлении предшествующею работою и при душе наболевшей от горестного пережитого.

От всей нашей семьи и от меня лично примите сердечный привет и наилучшие пожелания Вам и близким Вашим.

Преданный Вам В. Кожевников.

P. S. Отсюда я рассчитываю отбыть в Москву 24 сентября.

18.

Исар. 18 июля 1912 г.

Многоуважаемый и дорогой Федор Дмитриевич!

Приношу Вам от себя и семьи моей искреннюю благодарность за память о дне моих именин и за добрые пожелания Ваши по этому поводу. Глубоко ценю Ваше расположение ко мне и прошу верить в таковое же, сердечное и преисполненное уважения расположение души моей к Вам.

Я рад был узнать, что нынешним летом Вы довольны и что оно приносит пользу Вашему здоровью. Отчасти я уже слышал об этом от Михаила Ал[ександрови]ча; а теперь Ваше письмо приятно подтверждает это. В этом году север хорошею погодою решительно перещеголял юг: у Вас отличная погода, а здесь небывало туманное лето, и скорее прохладное, нежели жаркое. Купанье началось поздно; я искупался в море всего только 14 раз; температура в воздухе нередко по вечерам была 10, даже 8 и 7 R[138]. Но вследствие обилия дождей зелень свежа и все цвело хорошо; воздух отличный.

Из Вашего письма видно, что Вы и летом частию работаете уже, а частию подготовляете работы на зиму. Радуюсь от души этому и желаю, чтобы ничто не мешало Вашим трудам. А в числе их надеюсь видеть по осени и доклад о книге Каптерева[139], с которою Вы так любезно и так превосходно

---

[138] Приведенным значениям температуры по шкале Реомюра соответствуют 12.5; 10 и 8.5° С.

[139] Каптерев Николай Федорович (1847–1917) – историк Церкви, профессор Московской Духовной академии, член-корреспондент Российской академии наук, депутат 4-й Государственной думы (партия прогрессистов). Исследователь эпохи старообрядческого

по изложению меня ознакомили. Я о ней слышал уже большие похвалы от С. Н. Булгакова; но еще сам не читал книги. Ваш же обстоятельный разбор облегчит мне это в значительной степени. То, что Вы изложили, вызывает мое полное сочувствие, и я разделяю Ваше мнение о важности ознакомления нашего Братства[140] с выводами этой работы. И, конечно, никто лучше Вас не мог бы этого сделать! А потому и надо это Вам исполнить, - именно Вам на том основании, что, помимо обстоятельного изучения книги, которое, очевидно, уже Вами выполнено, требуется сделать из нее практические выводы и применения к современному положению с тою осторожною мудростью, в коей равных Вам нет в кругу лиц, мне известных. Это, в некотором роде - Ваш долг перед очень важною стороною современной церковной жизни. Должен Вам признаться, что я с юных лет чувствую немалую симпатию к старообрядству за его любовь к преданию, его любовь к родному, бытовому элементу и за ту нравственную и духовную серьезность или «чинность», как говорят иногда они сами, которая их отличала долго и еще не совсем вымерла и сейчас. Найти пути сближения и сроднения с тем, что есть хорошего в старообрядстве, и пути - законные, справедливые, было бы огромным благом для России церковной и государственной. Указываемое Вами разоблачение причин расхождения[141] есть, несомненно, один из путей к воссоединению. Дай Бог ему успеха в нашем поверхностном и хаотическом церковном

раскола. В 1912 г. в Сергиевом Посаде был издан второй том его монографии «Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович», о которой пишет В. А. Кожевников (первый том издан там же в 1909 г.). Работа Н. Ф. Каптерева основывалась на найденных и впервые опубликованных им материалах Московского архива Министерства иностранных дел. О Н. Ф. Каптереве и полемике между историками Церкви, вызванной его публикациями, см.: Каптерев (1847–1917). Некролог // Известия Российской академии наук. 1918. 6 серия. № 8. С. 741–748; *Буганов В. И., Богданов А. П.* Бунтари и правдоискатели в Русской Православной Церкви. М., 1991.

[140] Тема предполагаемого сообщения - исторические причины раскола - очевидно, более соответствовала характеру собраний Братства Святителей Московских, чем Кружка ищущих христианского просвещения.

[141] Н. Ф. Каптеревым впервые были выяснены исторические обстоятельства, знание которых могло помочь в исцелении раны раскола в русском обществе. Наиболее важным из этих обстоятельств явилось пагубное влияние участвовавших в Соборе 1667 г. восточных патриархов на осуждение отстаивавших старый обряд. Собор русских архиереев 1666 г., проходивший без участия греков, ни разу не назвал старый обряд еретическим. Помощи в установлении правильного понимания значения обряда, умиротворяющего влияния можно было ожидать от образованных греков. В таком духе и была написана грамота константинопольского патриарха Паисия, однако прибывшие в Москву другие восточные иерархи - патриархи Макарий Антиохийский и Паисий Александрийский, митрополит Паисий Лигарид - парализовали ее действие. Макарий Антиохийский первым провозгласил двоеперстие еретическим обрядом и анафематствовал тех, кто его использует. Но это, по мнению Каптерева, и придало силу расколу: защитники старого обряда, понимая, что он вполне православен, сами заподозрили противную сторону в еретичности. Само же стремление восточных патриархов осудить русских, как показал Каптерев, было тенденциозным. Им было важно доказать, что Русская Церковь потеряла чистоту древнего Православия из-за того, что отделилась от греческой Церкви, перестала брать к себе митрополитов-греков, и в конечном итоге восстановить свое влияние. Второй причиной возникновения раскола Каптерев считал преследование старообрядцев правительством, которое в этом также было побуждаемо и благословляемо восточными патриархами.

и общественном сознании! Однако трудности предстоящего практического применения исторических разоблачений Каптерева – велики и требуют большого такта и авторитетного слова. Все это у Вас есть, дорогой Федор Дмитриевич, и потому будем ждать от Вас веского, интересного и, конечно, очень полезного доклада. Что же касается указываемых препятствий, ввиду других работ, то при Вашей энергии Вы и для этого, столь важного дела, отыщете время.

Здесь книги Каптерева нет. Надо будет выписать ее из Москвы.

Ваши письма для меня всегда – не просто интересны по содержанию, а и нравственно ободрительны; они поддерживают советом, а еще более Вашим собственным примером, к добросовестному, стойкому труду, по мере сил. А мне, слабохарактерному по воле, хотя и довольно твердому по убеждениям, такие живые, жизненные назидания в высокой степени полезны. Не скрою, что, вопреки преобладавшему во мне всегда оптимизму, я за последнее время стал как-то умственно хандрить, главным образом под влиянием сознания, что вечер жизни уже столь краток для меня впереди, что является трагический вопрос: а есть ли смысл продолжать делать что-либо в том направлении, в каком я трудился, как мог и умел, доселе? не пора ли от книжного любознания и философского и ученого любомудрия уйти порешительнее, да поглубже внутрь своей, хотя бы и суетной, и грешной души, дабы ее интересами заняться всецело, пока еще не минул «единодесятый час»[142]?.. Трудно высказать в беглом письме сложный духовный процесс, переживаемый мною в настоящее время; но и скрывать его не хочу от человека, которого чту глубоко и позволяю себе считать не чужим себе духовно. Какая беда, что, даже против воли и вопреки старанию, суета, не только заурядно-житейская, но и умственная, даже научная (ибо и такая есть!), объемлет нас, то – как повинность, то – как соблазн. «Единое на потребу» ясно формулировано; но как отдаться ему, не переставая быть самим собою, то есть удерживая свои склонности к известной деятельности, – вот в чем трудность, для меня по крайней мере!.. Ваше письмо вдвойне мне ценно хорошим обещанием его предстоящего продолжения. Жду такового в скором времени, а пока прошу принять мои и моей семьи сердечные пожелания Вам полного Божьего благословения: в этом – все!

Преданный Вам и любящий Вас В. Кожевников.

P. S. На днях приезжает ко мне Н. П. Петерсон[143] и запряжет меня в редактирование II тома творений Н. Ф[едоровича] Федорова[144].

Прошу Вас передать мой почтительный поклон Софии Федоровне[145].

---

[142] О «единонадесятом» часе говорится в притче о работниках в винограднике (Мф. 20, 1–16).

[143] Петерсон Николай Павлович (1844–1919) – последователь и пропагандист учения Н. Ф. Федорова, издавший вместе с Кожевниковым «Философию общего дела» (Т. 1. Верный, 1906; Т. 2. Москва, 1913). Автор книги об учении Федорова, ряда статей и неопубликованных воспоминаний. Летом 1912 г., как следует из этого и следующего писем, Н. П. Петерсон жил в Исаре, на даче Кожевникова, готовя вместе с ним к изданию II том упомянутой книги.

[144] О напряженном режиме работы по редактированию II тома Кожевников рассказывает Самарину в следующем письме.

[145] София Федоровна (1885–1922) – старшая дочь Ф. Д. Самарина. В фонде Самариных в ОР РГБ хранится письмо преподобного Варсонофия Оптинского Ф. Д. Самарину

19.

Пароход «Георгий», 31 авг[уста]. 1912 г.

Многоуважаемый и дорогой Федор Дмитриевич!

Бесконечно виноват перед Вами долгим промедлением ответа на Ваше второе письмо! Простите великодушно мне это промедление, вызванное несколькими причинами. Главная – нездоровье или какое-то недомогание, которое чувствую нынешним летом и уяснить которое пока не удается: не болен и не здоров! очень исхудал и вид имею очень неважный; подозреваю – нет ли какого-нибудь скрытого недуга, хотя осязательных признаков, в смысле ощущения их, не замечаю. Как бы то ни было, такое состояние телесное создает и некоторую духовную угнетенность, затрудняющую подчас даже и сравнительно легкую работу, до корреспонденции включительно. Затем приезд Н. П. Петерсона отвлек все мое внимание и занял все время работою над редактированием II тома произведений Николая Федоровича Федорова. Полтора месяца мы с Петерсоном очень усердно работали: распределили между собою рукописи и приготовили к печати каждый отдельно взятые на долю каждого статьи, это брало все время, а именно от 8, иногда от 7 час. утра до 5 вечера, конечно, с перерывом для обеда и маленького отдыха; а по вечерам происходила совместная проверка и поправка сделанного. Работа была трудная: по клочкам рукописей и по многочисленным вариантам воссоздавать статьи и придать им упорядоченный вид. Но было и много привлекательного в этом воскрешении многих ценных, а нередко высоко талантливых мыслей. Слава богу, дело прошло быстрее и, думается, удачнее, чем ожидалось. К печати готово до 500 страниц, так что по осени надеюсь приступить к печатанию (остается не приготовленной к изданию только переписка, очень важная по содержанию). Мне думается, что этот II том окажется значительно отличающимся от I-го и будет легче читаться: краткие и очень разнообразные статьи, часто блещущие остроумием и оригинальностью выражения, при обычной у «Старика» вдумчивости, производит совсем иное впечатление, чем тяжеловесные большие статьи I-го тома. Я очень счастлив, что Бог помог выполнить эту сторону лежавшего на мне долга.

Теперь (24 августа) Петерсон уехал с Исара, а я, наконец, решил немного отдохнуть и 24-го же, вместе с моим соседом и другом, генералом П. А. Фроловым[146], отправился на Черноморское побережье; проплыли до Сухума; там и на Новом Афоне сделали трехдневную остановку и вот теперь плыву обратно; письмо же это отправлю Вам уже вернувшись в Ялту. Плавание задалось, в оба конца, великолепное по тишине моря и по дивной, совсем летней погоде. Может быть, этот маленький отдых и будет мне полезен.

Что касается занятий для «Кружка», то из изложенного Вы видите, что все мое время было поглощено до приезда Петерсона печатанием книги

(от 23 мая 1911 года) о посещении С. Ф. Самариной Оптиной пустыни (ф. 265, к. 184, ед. хр. 8).

[146] О редактировании II тома «Философии общего дела» Н. Ф. Федорова и о плавании на пароходе «Георгий» с соседом по даче генералом П. А. Фроловым В. А. Кожевников пишет и П. А. Флоренскому в письме от 24 августа 1912 года (Переписка П. А. Флоренского и В. А. Кожевникова // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 109).

о Буддизме[147], а затем работою над рукописями Николая Федоровича. Кроме этого ничего уже не мог успеть сделать; а сейчас уже и отъезд в Москву близится (25-го сентября думаю уезжать с Исара). Очень мне горько, что я ничего не приготовил ни для «Кружка», ни для «Братства»; но, скажу прямо: сил более не хватает, а чувствуя ухудшение здоровья, спешишь заканчивать начатое и боишься начинать что-либо новое.

Между тем оба Ваши письма полны такими важными проектами, осуществление коих было бы крайне желательно! О докладе по поводу каптеревского труда я уже писал Вам в ответе на Ваше I-е письмо. Мне этот доклад был бы не по силам; но я продолжаю хранить надежду, уже высказанную мною, на то, что Вы, дорогой Федор Дмитриевич, удосужитесь это сделать, несмотря на иные лежащие на Вас работы. Исходя именно от Вас, слово примирительное по поводу старообрядчества, провозглашенное в Братстве, произвело бы большое впечатление, хотя, – мудреного нет! – и не очень-то бы понравилось кое-кому. Но «il faut savoir oser!»[148], а для этого, при данных условиях, нужен голос такого человека, как Вы. И потому еще раз прошу Вас: не отрекайтесь от этой задачи.

Перехожу к другой – к совместной работе членов нашего «Кружка». Не стану повторять высказанного не раз раньше о важности более интенсивного духовного общения между нами в более тесном кругу. Право, мы слишком уже щепетильно относимся к опасности расхождений во мнениях о некоторых вопросах: при единении в главном, в существенном, и при том духовном сплочении, которое, по милости Божией, уже действительно создало некое духовное братство между нами, такие расхождения не нарушат ни мира взаимного, ни субъективного мира совести каждого. Но беседы – беседами, а та совместная работа письменная, которую Вы намечаете, – это – само собою, и, конечно, Вы правы, полагая, что на таком практическом, определенном деле раскроется желательный простор и для обмена мыслей между участниками, и для решения многих важных вопросов. Все это – верно, и я всецело присоединяюсь к тому, что Вы пишете по этому поводу. А из намеченных Вами двух практических задач первая – издание избранных святоотеческих творений в указанном Вами виде – прямо отвечает одной из моих заветных мыслей. В статье «об изучении Святоотеческих Писаний»[149] я, разумеется, задавался чересчур широкими пожеланиями и, признаюсь, по тактическим соображениям, запрашивал многого, дабы получить хоть что-нибудь. Но Ваш проект такого издания избранных творений Св. Отцев, думаю – вполне целесообразен и осуществим. Он совершенно в духе и Михаила Ал[ександрови]ча. Об этом надо серьезно посовещаться немедленно, как соберемся в Москве. Булгакову я об этом говорил; он просил дать ему прочесть все Ваше письмо, и так как Вы это разрешаете сделать, я исполню это

---

[147] Фундаментальный труд В. А. Кожевникова «Буддизм в сравнении с христианством» вышел отдельным изданием, в двух томах, в 1916 г. в Петербурге. До этого он публиковался отдельными частями в журнале «Христианское чтение» (см. также примеч. 114).

[148] Надо уметь дерзать (*франц.*).

[149] Статья В. А. Кожевникова «Мысли об изучении святоотеческих творений» вышла в 1912 г. в издании «Религиозно-философской библиотеки». Перепечатана как приложение к книге «Творения священномученика Киприана, епископа Карфагенского» (М., 1999).

на днях. Он, конечно, одобрит проект, но не знаю, хватит ли у него лично времени для участия в этой задаче, ибо, в добавление ко всему прежнему, он теперь будет еще вести семинарий на курсах Шанявского[150] по истории религии. Что касается меня, то, при дурном повороте в состоянии моего здоровья, я боюсь преждевременно обещать энергичное участие в этом деле, хотя оно мне особенно по душе и придаю ему большое практическое значение. Мне кажется, к нему можно было бы привлечь некоторых новых лиц. Вообще я смотрю на этот Ваш проект, как на осуществимый.

Труднее и даже значительно труднее, думается мне, было бы выполнение второго: составление и издание краткого толкования на Св. Писание или, сначала, – на Новозаветные книги. Нечего доказывать, что такая работа нужна и своевременна: это для меня вполне ясно; ни западные толкования, ни наши современные, ни, наконец, древние, Отцев и Учителей Церкви, – не то, чего Вы хотите. Потребность эту я сам очень хорошо понимаю и разделяю мнение о ее необходимости для очень многих современников наших. Но думаете ли Вы, чтобы эту потребность ощущали (в том смысле, как это складывается у Вас) и другие, близкие нам люди, скажем, например, Авва Михаил[151]? или Александр Иванович[152]? или епископ Феодор[153]? Мне сдается, что для них наилучшее толкование уже дано, уже готово в трудах святоотеческих на эту тему и что таковые, по их мнению, не превзойти. Однако и они, я полагаю, не станут спорить, что из огромного матерьяла святоотеческого на эти темы необходимо сделать выборки, сжать их, сгруппировать, объединить (а может быть, местами, наоборот, противопоставить), словом, что, в редакционном смысле, и для так ограниченной работы необходимость есть, что и так поставленная работа нужна. Но ведь Ваш проект, если я правильно его понимаю, несмотря на краткость предполагаемого толкования, задается более широким кругозором, чем простое повторение прежних толкований. А раз включается элемент современный (как и Вы предлагаете, полагая в основу хотя бы Godet[154]), возникает, мне кажется, для некоторых лиц вопрос:

---

[150] Речь идет о Московском городском народном университете им. А. Л. Шанявского, открытом в 1908 г. В 1912 г. в нем учились уже 3669 студентов. В здании университета на Миусской пл. проходили заседания Московского религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьева, в которых принимали участие и члены Кружка ищущих христианского просвещения (*Половинкин С. М.* Религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьева в Москве // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 446).

[151] «Авва Михаил» – так именовали друзья Михаила Александровича Новоселова.

[152] Возможно, речь идет об Александре Ивановиче Новгородцеве, одном из учредителей Кружка ищущих христианского просвещения, брате известного правоведа Павла Ивановича Новгородцева. Новоселов был дружен с А. И. Новгородцевым и одно время занимал с ним одну квартиру.

[153] 14 сентября 1909 года, вскоре после вступления в должность ректора Московской Духовной академии, архимандрит Феодор (Поздеевский) был хиротонисан во епископа Волоколамского, став четвертым викарием митрополита Московского.

[154] Годэ Фр. (1812–1900) – выдающийся швейцарский экзегет. По словам Н. Н. Глубоковского, Годэ был «неутомимым и авторитетным борцом против всяких разрушительных тенденций и течений в библейской области». Русские богословы XIX века, толкуя Св. Писание, использовали работы Годэ, например, архимандрит Михаил в примечаниях к Евангелию от Иоанна (Евангелие от Матфея, Марка, Луки и Иоанна. Кн. 3. М., 1874. С. 1).

«что общего между Златоустом и Годэ?» Для меня лично – это не аргумент, тем более, что Феофан переводил же и утилизировал Огюста Николя, католика[155]! Не знаю, как пройдет вопрос о сочетании святоотеческих толкований с «новыми» и у нашего левого фланга, например, у Сергея Николаевича? Тут может возникнуть вопрос: кого из западных положить в основу, Godet или иного? а главное, – по какому критерию делать выбор и до каких пределов вдаваться в «свободную критику»? Боюсь, что могут или, вернее, что можно сказать: раз свободная критика допущена – как ее сдержать? каким авторитетом оградиться от увлечений в свободном толковании? Или совсем не считаться с тем, что Вы называете «ученою арматурою и контроверсами?», или, если пользоваться ими, не вдаваясь в споры и детали, а брать как готовое и на выбор, – то по какому правилу для выбора и в какой степени? Правда, тут-то, в этом-то именно и могла бы сказаться совместная работа мысли «Кружка» и могли бы проявиться результаты его коллективных убеждений, его критерия, его способа соединять неветшающее древнее со здоровым новым! И это было бы существенно важно и также ново, как образец назревшего религиозного сознания известной, хотя бы и небольшой, но крепко сплоченной духовной группы, пребывающей верной церковному преданию и духу, но стоящей и на высоте современного знания и понимания современных запросов.

Но боюсь, сильно даже боюсь, что тут-то и не удастся достигнуть нам соборного единства в нашем скромном духовном братстве. Впрочем, я, может быть, ошибаюсь; очень желал бы, чтобы это опасение оказалось напрасным. И пишу все это вовсе не для того, чтобы расхолодить энергию к этой задаче. Наоборот, я думаю, что, очень может быть, наилучшим средством рассеять мои сомнения относительно 2-го проекта было бы дать хотя бы самый краткий образчик этой работы: взглянувши на него, сразу уяснилось бы, как и что из нее могло бы выйти. Без такого наглядного образца очень трудно судить о задаче. Я, разумеется, принимаю во внимание, что субъективная работа даже над «образчиком» – не то, что коллективная; но даже и это соображение не избавляет от необходимости наглядного примера для суждения о возможности работы общей. Я не забыл того светлого впечатления, которое произвело на меня начало Вашего толкования на Евангельский текст. Ну вот и здесь необходимо несколько страниц пробных; да я убежден,

---

[155] Установить, о каком использовании Огюста Николя святителем Феофаном Затворником сообщает Кожевников, не удалось. Подтверждением возможности такого использования может служить одно из писем святителя, в котором он замечает следующее о западных христианских писателях: «На западе ведь не все проломленные головы. Есть много смиренных писак-тружеников, не у католиков только, но и у протестантов. Общехристианские истины у них излагаются добре. В этом можно пользоваться ими, но все же не с завязанными глазами» (*Святитель Феофан Затворник.* Собрание писем // Творения. Вып. 7. Издание Свято-Успенского Печерского монастыря, 1994. С. 209). Сам святитель Феофан перевел с греческого языка аскетическое сочинение Никодима Святогорца «Невидимая брань», в основу которого была положена работа католического автора Лоренцо Скуполи «Брань духовная, или Наука о совершенной победе самого себя» (см.: «Символ». № 35. Париж, 1996. С. 5–120). Однако труд прп. Никодима значительно отличается от оригинального произведения Лоренцо Скуполи. Отметим также, что в Религиозно-философской библиотеке (М., 1909) вышли две работы Огюста Николя: Вып. XVII. *Огюст Николя.* О Церкви. Вып. XVIII. *Огюст Николя.* О благодати и таинствах.

они уже у Вас и готовы, дорогой Федор Дмитриевич? Так ведь?.. А если так, то не затаивайте их, и это будет лучшим ответом на мои сейчас высказанные недоумения.

Еще и еще хотелось бы беседовать с Вами, но письмо уже достаточно многословно и остается не продлять его, а извиняться за его нескладность и за неразборчивость почерка моего, увы, все возрастающую. Простите то и другое, и еще раз простите мое долгое молчание! Не зная, где Вы, я телеграммою, несколько дней тому назад, запросил мою сестру узнать Ваш адрес по телефону (Поварская[156]); она телеграфировала мне Ваш сестрорецкий адрес. Поэтому туда и направляю это письмо, в надежде, что оно еще Вас там застанет. А пока позвольте пожелать Вам, дорогой Федор Дмитриевич, полного счастья и здоровья, а также прошу передать мой почтительный привет всей Вашей семье. Не забывайте искренне Вам и глубоко преданного В. Кожевникова.

P. S. Сейчас в газете в описаниях торжеств, в списке участвовавших лиц, увидал имя Вашей дочери, Софьи Федоровны[157]. Из этого заключаю, что Вы вернулись в Москву и потому письмо решил адресовать Вам в Москву же.

20.

Москва. 22 фев[раля] 1913.

Сердечное спасибо Вам, дорогой Федор Дмитриевич, за Ваше письмо и за обещанную Вами статью на две столь важные темы; буду ждать ее с нетерпением; а пока рад был узнать, что, в общем, здоровье Ваше благополучно, а здоровье сына Вашего, хотя и медленно, поправляется. Желаю ему скорейшего и полного выздоровления и прошу передать мой поклон ему и другим близким Вашим, если они с Вами.

Я давно желал иметь вестей от Вас, но не писал Вам сначала потому, что боялся беспокоить, а затем все надеялся, что Вы скоро вернетесь. Теперь из письма Вашего вижу, что Вы занимаетесь, а следовательно, надо думать, и чувствуете себя здоровым и бодрым. Правда, в конце письма упоминаете об исследовании себя врачами; но ведь это исследование, так сказать, – только контролирующего, проверочного свойства, и я надеюсь, результаты его будут успокаивающего свойства.

О здоровье Михаила Ал[ександрови]ча существенное я Вам сообщил телеграммою. Теперь добавляю подробности. Дней 12 или 14 тому назад, под влиянием тройной работы (над двумя выпусками Рел[игиозно]-филос[офской] Биб[лиоте]ки[158] и над «Апологией имени Христова»[159]), М[ихаил]

---

[156] В Москве Самарины жили в д. 38 на Поварской ул.

[157] 27 августа / 9 сентября в Москве и Бородино проходили торжества, посвященные 100-летию Бородинского сражения. Императора Николая II и его семью, прибывших с Бородинского поля, на Александровском вокзале встречали придворные лица, среди которых находилась фрейлина С. Д. Самарина («Русские ведомости». 28 августа 1912 г.). По-видимому, речь идет о сестре Федора Дмитриевича, Софье Дмитриевне (1863–1934).

[158] В 1913 г. М. А. Новоселов издал в Религиозно-философской библиотеке две работы: «Спасение и вера по православному учению» (вып. XXXI) и «Спасение и вера по учению католическому и протестантскому» (вып. XXXII).

[159] Книга иеросхимонаха Антония (Булатовича) «Апология веры во Имя Божие и во имя Иисус» вышла в 1913 г. в издании Религиозно-философской библиотеки. Предисловие к ней было написано священником Павлом Флоренским (без подписи).

А[лександрович] сразу сплошал здоровьем: стал задыхаться, бледнеть, холодеть (до стучания зубами) и пульс при этом трудно было у него нащупать. Он обратился к Корнилову; тот нашел большое переутомление и некоторую неисправность в сердце; прописал противупервные, обычные средства и покой. Работа, однако, продолжалась; а затем, когда М[ихаил] А[лександрович] случился (не ради своего здоровья) у Мамонова, Ник[олай] Ник[олаеви]ч сразу увидал, что дело не ладно, и тогда же сообщил мне, что, помимо переутомления, сердце не в порядке, есть миокардит (это, кажется, воспалительное состояние мышцы сердца), есть и расширение сердца. Боялись, не грудная ли жаба? но ее нет. Прописал лежать в полусидячем положении, питаться молоком (1/2 стакана через час) и принимать некий дигитопурит (новый препарат из дигиталиса), а в моменты ослабевания пульса – валидол и еще ландышевые капли.

Телефон закрыли; посетителей никого (кроме меня и изредка Булгакова; я бывал ежедневно); корректуры передали Цветкову[160], Булгакову и Флоренскому... Через 3 дня Н. Н. Мамонов нашел решительное улучшение, и мы, что называется, все ожили, а то ведь было сказано, что «момент был очень, очень грозный!» Дигитопурит заменили микстурою из строфанта, ландыша и валерианы. Припадки сердцебиения и утраты пульса бывали от времени до времени, но реже и слабее. Улучшение идет вперед; дозволили пить чай. Самочувствие лучше, но слабость большая; еще лежит в постели, но вид значительно лучше. Мамонов, дня 2 тому назад, уехал в Петербург до поста, но без опасений уже за М[ихаила] Ал[ександрови]ча. Слава Богу! Но все же вперед надо считаться с несомненною неисправностью сердца и необходимостью полного отдыха. Сначала Мамонов думал поместить больного в санаторию; но проект этот оказался неосуществим из-за оппозиции Капитолины Мих[айлов]ны[161], которая и вообще осложняет положение дела. Теперь еп. Феодор усиленно зовет к себе М[ихаила] А[лександрови]ча, гарантируя полное выполнение предписанного режима. Это нравится М[ихаилу] А[лександрови]чу, но не знаю, что выйдет из этого предположения. Вот и все пока о нем. М[ихаил] А[лександрович] очень тронут Вашим участием; благодарит, желает Вам всего лучшего и кланяется.

Также кланяется и благодарит Вас и С. Н. Булгаков. У него тоже было тяжелое испытание: в январе сын его на катке так сильно ушиб голову, что произошло сотрясение мозга, теперь, по-видимому, благополучно разрешившееся, но раньше страшно напугавшее. Теперь у Булгакова все здоровы; он работает, как и всегда, много.

Мое здоровье, слава Богу, поправилось: прибавил в весе (на чем особенно настаивал Н. Н. Мамонов) фунтов около 11; мигреней нет, несмотря на то, что работал все время очень усердно. Вопреки тому, что я раньше делал,

---

[160] Цветков Сергей Александрович (1888–1964) – литературовед, библиограф. Был дружен с В. В. Розановым. Под псевдонимом «С. Иволгин» опубликовал в 1913 г. две статьи о событиях на Афоне: Об афонском волнении и догматических спорах // Новое время. 1913. 11(24) апреля 1913. № 13320; Наша дипломатия и Афон // Новое время. 1913. 10(23) мая. № 13347. См. о нем: Вестник РХД. 1979. № 130; Новый мир. 1991. № 3.

[161] Капитолина Михайловна Новоселова (урожденная Защигранская) (?–12.12.1918) – мать М. А. Новоселова.

мне оказалось необходимым мясное питание. Теперь Мамонов мною доволен и, по-видимому, хронического недуга пока никакого нет, а было истощение сил от работы и преобладания растительной пищи.

Отвечаю теперь на Ваши вопросы о жизни нашего «Кружка». Во 2-м полугодии было только одно чтение у Корнилова (очень многолюдное). Читал Н. С. Арсеньев[162] на тему «Тягость жизни». К сожалению, чтение оказалось не из удачных: с одной стороны, не совсем верна была общая точка зрения, слишком аскетически-пессимистическая, а с другой стороны, референт грешил излишнею добросовестностью в бесчисленных цитатах, приводя их в греческих, латинских и иных подлинниках, а затем давая и перевод. Слушатели, видимо, скучали. Это было досадно, тем более, что Н[иколай] С[ергеевич] в своих последних статьях в Журнале Мин[истерства] Народ[ного] Просвещения («Идеал красоты и платоническая любовь в эпоху Возрождения»[163]) еще раз доказал свою, для его возраста, замечательную начитанность и прекрасное владение знаниями.

Я собирался читать о теософии, которая интригует очень многих, благодаря увлечению новым магом Штейнером[164]; но отложил по разным соображениям, главным же образом, чтобы отделаться со своими недоимками по печатанию. Одну из них теперь сбыл с плеч: разумею 2-й том творений Н. Ф[едоровича] Федорова, который на днях выпустил в свет. Получился большой и, кажется, благообразный том около 500 страниц. Провести его в печати и корректуре с 15 октября было нелегко. Надеясь на Ваше скорое возвращение, я не посылаю Вам этой книги в Марбург[165], а передам ее Вам здесь.

---

[162] Арсеньев Николай Сергеевич (16.05.1888–18.12.1977), еще будучи студентом, участвовал в «чтениях» новоселовского кружка. С 1914 г. – приват-доцент Московского ун-та; в 1918–1920 – профессор Саратовского ун-та; 1926–1938 – профессор Православного ун-та; с 1948 г. – профессор Св.-Владимирской семинарии в Нью-Йорке. Видный участник экуменического движения, автор многочисленных работ по истории культуры. В книге своих воспоминаний («Дары и встречи жизненного пути». Франкфурт-на-Майне, 1974) одну из глав посвятил В. А. Кожевникову (опубликована также в журнале «Возрождение». Париж, 1970. Январь. № 217).

[163] Точное название работы Н. С. Арсеньева: «Платонизм любви и красоты в литературе эпохи Возрождения» // Журнал Министерства народного просвещения. 1913. Новая серия. Ч. XLIII. Январь–февраль. Отдел наук. С. 23–56, 232–300.

[164] Штейнер Рудольф (1861–1925) – немецкий философ-мистик. Возглавлял немецкую секцию теософского общества, основанного Е. П. Блаватской и Г. Олкоттом. В 1913 г. порвал с теософским обществом и основал антропософское общество. О нем: *Белый А.* Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности М., 1917; *Он же.* Воспоминания о Штейнере. Париж, 1982; *Бердяев Н. А.* Теософия и антропософия в России // Н. Бердяев о русской философии. Ч. 2. Свердловск, 1991. С. 109–126; *Бонецкая Н. К.* Русские странники // Вопросы философии. 2004. № 5. С. 111; *Тургенева Ася.* Воспоминания о Рудольфе Штейнере и строительстве первого Гетеанума // Вопросы философии. 2004. № 5. С. 118.

[165] Ф. Д. Самарин в Марбурге навещал сына Дмитрия, учившегося в Марбургском университете. По воспоминаниям Б. Л. Пастернака, в кругу Самариных и Трубецких «была в почете Марбургская философская школа. Трубецкой писал о ней и посылал туда наиболее одаренных учеников совершенствоваться. Побывавший там до меня Дмитрий Самарин был в городке своим человеком и патриотом Марбурга. Я туда отправился по его совету» (Люди и положения. Автобиографический очерк // *Пастернак Б. Л.* Избранные сочинения. М., 1998. С. 38).

Подвинул вперед порядочно и печатание своего «Буддизма», который решил кончить, не отвлекаясь другими делами. Это надо, конечно, сделать, чтобы освободиться от долгой и очень трудной работы; но это решение помешало мне в нынешнем году читать для «Кружка».

Собраний у Мих[аила] Ал[ександрови]ча также не было, ибо и он поглощен печатанием и корректурами. Главное дело у него печатание «Апологии имени Божия» (произведения Антония Булатовича). Споры между «имеборцами» и «имеславцами» приняли на Афоне такой печальный характер, что очень огорчили нас всех[166]. Как бы мы горячо ни стояли за достоинство имени Христова, защищать его физическою силою и изгнанием противников, как это сделал Булатович, конечно, дурно; лучше было защитникам святости имени Божия пострадать самим за него, чем выгонять игумена. Вообще вопрос об Афоне стал очень интересен, а именно об устройстве Афона в настоящем и будущем[167]. Сюда нарочно приезжал кн. Гр[игорий] Ник[олаевич] Трубецкой[168] для беседы в «Кружке» по этому поводу, и это я считаю главным

---

[166] В ходе волнений в январе 1913 года в Андреевском скиту «имяславцами» были изгнаны игумен скита Иероним и его сторонники.

[167] До Первой Балканской войны (1912–1913) Афон принадлежал Турции и афонские монахи являлись турецкими подданными, хотя твердого законодательства Афон не имел. В ходе войны Афон перешел к Греции. На некоторое время положение насельников Св. Горы в отношении гражданства стало неопределенным. Греция добивалась суверенитета над Афоном, протат и греческие монахи систематически притесняли русских, сербских и болгарских монахов (см. письмо Г. Н. Трубецкого П. Б. Мансурову от 24 октября 1912 г. // ГАРФ. ф. 990, оп. 2, ед. хр. 563). В это время русское правительство разрабатывало проект создания на Афоне автономной области под церковным управлением Константинопольского патриарха. В 1914 г. в результате международных переговоров было решено определять подданство монахов-афонцев по их национальности. Афон как часть Греческого государства получил международное признание в 1924 г. С 1926 года, когда была принята Уставная хартия Св. Горы, управление Афоном не меняется. По Уставной хартии, все монастыри Св. Горы находятся под духовной юрисдикцией Константинопольского патриарха, а все монахи, какой бы они ни были национальности, «считаются приобретшими греческое гражданство» (Православная энциклопедия. Т. IV. М., 2002. С. 104–106).

[168] Григорий Николаевич Трубецкой, князь (1873–1930) – дипломат, общественный деятель в дореволюционной России и в эмиграции, участник белого движения, младший брат С. Н. и Е. Н. Трубецких. После окончания историко-философского факультета Московского университета поступил на службу в Министерство иностранных дел, занимал должности атташе и секретаря в посольствах в Вене и Берлине, около десяти лет прослужил секретарем посольства в Константинополе. Работая в архивах константинопольской патриархии, публиковал статьи по ее истории в журнале «Вестник Европы». В 1906 г. вышел в отставку и вместе с Е. Н. Трубецким был руководителем журнала «Московский еженедельник». В 1912 г. по приглашению министра иностранных дел С. Д. Сазонова вернулся на дипломатическую службу и возглавил Отдел Ближнего Востока Министерства иностранных дел. Во время Первой мировой войны – русский посланник в Сербии, затем – начальник дипломатической канцелярии при Ставке Верховного Главнокомандующего. После февральской революции участвовал в работе Поместного Собора Российской Православной Церкви, был членом первого Совета Добровольческой Армии, начальником Управления по делам исповеданий в правительстве генерала Деникина, членом правительства генерала Врангеля. В эмиграции жил во Франции, в Кламаре, где построил церковь, создав «атмосферу воцерковленного быта». Будучи близким к великому князю Николаю Николаевичу, Н. Н. Львову, П. Б. Струве, оставался вне партий и течений Русского зарубежья, являя, по словам Н. Н. Бердяева, «редкий у нас тип культурного консерватора». Публиковал статьи в журналах «Путь», «Возрождение России», «Россия и славянство».

О нем: Памяти кн. Гр. Н. Трубецкого. Сб. статей. Париж, 1930.

событием в жизни «Кружка» за это время. Беседа была для нас очень поучительна, но мы, по малому знакомству с местными условиями Афона, могли высказать Гр[игорию] Ник[олаеви]чу наши соображения лишь в общих и смутных чертах; проект его, однако (Вам, вероятно, известный[169]), одобрили. Затем состоялась поездка Павла Борисовича[170], внушавшая большие тревоги Софии Васильевне[171], особенно пока он плыл, и столь медленно, по Дарданеллам[172]. Сейчас он в Афинах. Досадно, что на Афоне он не застанет Антония Булатовича, который отправился в С. Петербург для оправдания себя от подозрения или обвинения в ереси[173]. Из вчерашней телеграммы его видно, что он уже в Петербурге. Это очень озабочивает Михаила Ал[ександрови]ча, ибо приезд такого горячего человека, как Булатович, может «подлить масла в огонь» в конфликте по поводу споров «об имени». Не одобряя его воинственного поведения, мы все здесь, видевшие его рукопись («Апологию имени»), принуждены признать, что ему (Булатовичу) удалось укрепить свое мнение таким «облаком свидетелей»[174] из Св. Отцов, древних и новых, до Тихона Задонского и Иоанна Кронштадтского включительно, что спорить против «имеславия» трудно. Как бы ни казалась по первому взгляду опасна формула, отождествляющая имя Христово с энергиею Его сущности, – при более углубленном рассмотрении вопроса приходится признать, что противоположное этому убеждение поведет к опаснейшим следствиям относительно учения о таинствах, об иконах и молитве: рационалистический уклон в индивидуально-протестантском духе будет тогда неизбежен. Вот почему мы здесь (т. е. Мих[аил] Ал[ександрович], Булгаков, Флоренский, Ф[едор] К[онстантинович] Андреев[175] и я) держим сторону «имеславия» против

---

[169] В чем заключался проект Г. Н. Трубецкого, установить не удалось.

[170] Зимой–весной 1913 г. П. Б. Мансуров, как опытный дипломат, известный церковный деятель и знаток Православного Востока, был послан от Министерства иностранных дел на Афон с миротворческой миссией. 7 марта он прибыл в Андреевский скит. Монахами он был встречен как долгожданный «царский посланец»; имел беседы с насельниками Андреевского скита, изгнавшими игумена и установившими свою власть, выслушал их и попытался убедить в неправоте их действий («большинство тоже может ошибаться, меньшинство – быть правым») и подал мысль требовать специального церковного Собора для рассмотрения их спора. (См.: *Косвинцев Е. Н.* Черный бунт // Исторический Вестник. 1915. № 2). Донесения П. Б. Мансурова министру иностранных дел С. Д. Сазонову о выполнении поручений на Афоне и протокол его разговора с архимандритом Давидом (Мухрановым) в Андреевском скиту см.: Богословские труды. № 39. М., 2004. С. 134–137; 139–143; 148–150. На Поместном Соборе 1917–1918 гг. на первом заседании подотдела по рассмотрению вопроса о почитании имени Божия П. Б. Мансуровым было сделано устное сообщение о поездке на Афон (текст этого сообщения см.: *Кравецкий А. Г.* К истории почитания имени Божия // Богословские труды. № 33. М., 1997. С. 160–162).

[171] София Васильевна (урожденная Безобразова) – жена П. Б. Мансурова.

[172] Перемирие, заключенное в ходе Первой Балканской войны в декабре 1912 г., было нарушено в начале февраля 1913 г. после совершенного в Турции в конце января государственного переворота, в результате которого к власти пришла младотурецкая партия. Плавание по Дарданеллам в феврале 1913 г. было небезопасным.

[173] Иеросхимонах Антоний (Булатович) покинул Афон 15 февраля 1913 г. (*Половинкин С. М.* Хроника Афонского дела // Имяславие. Антология. М., 2002. С. 485).

[174] Евр. 12, 1.

[175] Андреев Федор Константинович (1887–1929); зимой 1908–1909 г. – участник студенческого кружка, филиала Кружка ищущих христианского просвещения, в котором изучался текст Священного Писания (см.: Феодору Дмитриевичу Самарину от друзей.

«имеборчества»[176]. Все дело, конечно, в изъяснении формулировки определений, а еще более в значении вопроса для духовного опыта и переживания, к области коего этот вопрос относится гораздо в большей степени, нежели к догматической или исторической. Ввиду тесной связи его с вопросом о сакраментальной стороне таинств будет теперь особенно ценно познакомиться с тем, что Вы мыслите и излагаете в Вашей статье о таинствах[177].

Приятную весть сообщили Вы о работе над новым томом Юрия Ф[едорови]ча[178]. Кстати! Ф[едор] К. Андреев весь ушел в свою тему о философских

Сергиев Посад, 1917. С. 24). В 1913 г. окончил Московскую Духовную академию. Кандидатское сочинение «Ю. Ф. Самарин как богослов и философ» написано под руководством профессоров А. И. Введенского и С. С. Глаголева. После смерти А. И. Введенского Андреев стал его преемником по кафедре систематической философии и логики. Был одним из официальных оппонентов на защите магистерской диссертации Павла Флоренского 19 мая 1914 г. В 1919–1924 гг. преподавал в Петрограде: сначала на Пастырских курсах, потом – в Богословском институте. В 1922 г. принял сан священника. После 1927 г. подвергся репрессиям. Скончался в 1929 г. от воспаления легких. О нем см.: *Половинкин С. М.* Андреев Федор Константинович // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995; *Андреева М. Ф., Можайский А. Ф., Фатеев В. А.* Андреев Федор Константинович // Православная энциклопедия. Т. II. М., 2001. С. 348–350.

[176] Не все члены Кружка ищущих христианского просвещения были на стороне «имяславцев». Ф. Д. Самарин, не одобряя насильственных действий против «имяславцев» и полагая, что действовать нужно было увещаниями и проповедями, считал прямой обязанностью Синода дать оценку их учению (ОР РГБ, ф. 265, к. 125, ед. хр. 10) и эту оценку ставил высоко. Он писал П. Б. Мансурову 14 июня 1913 г.: «Послание Синода произвело на меня очень хорошее впечатление и по существу, и по форме. Спорный вопрос разобран в нем, насколько я понимаю, вполне основательно, ошибка Илариона и Антония Булатовича указана, думаю, совершенно верно и тон соблюден надлежащий, нет никаких резкостей и несправедливых обвинений, а по отношению к Илариону и Булатовичу проявлено много доброжелательности и даже почтения» (ГАРФ, ф. 990, оп. 2, ед. хр. 556). Видя в учении «имяславцев» «некоторое догматическое самоутверждение» (письмо С. Н. Булгакову от 21 октября 1913 г. // ОР РГБ, ф. 265, к. 202, ед. хр. 8), Самарин не считал для себя возможным вместе с «имяславцами» «продолжать ... борьбу и ... обострять спор при полной ясности его тяжелых последствий для церкви и при совершенной неизвестности – может ли он, хоть косвенно, привести к чему-либо благому» (Письмо М. А. Новоселову от 26 мая 1913 г. // Переписка священника П. А. Флоренского с М. А. Новоселовым. Томск, 1998. С. 109). Опубликование М. А. Новоселовым в Религиозно-философской библиотеке «Апологии веры во Имя Божие и во имя Иисус» о. Антония (Булатовича) без общего совета членов Кружка ищущих христианского просвещения считал его фактическим упразднением (см. письмо П. Б. Мансурова к Самарину от 28 мая 1913 г. // ОР РГБ, ф. 265, к. 193, ед. хр. 11). Мнение Мансурова об афонском споре по существу вопроса установить не удалось. Можно только предполагать, что, высоко ценя греческую богословскую школу на о-ве Халки и считая ее лучшим в православном мире духовным учебным заведением (письмо П. Б. Мансурова к Ф. Д. Самарину от 28 мая 1913 // ОР РГБ, ф. 265, к. 193, № 12), он не мог не доверять суждению халкинских богословов, которые нашли новое учение об имени Божием еретическим (заключение богословов Халкинской школы приводится в приложении к книге: *Трощкий С. В.* Об именах Божиих и имябожниках. СПб, 1914).

[177] В ОР РГБ хранятся рукописные заметки Ф. Д. Самарина «О чуде» и «Чудо и таинство» (ОР РГБ, ф. 265, к. 121, ед. хр. 9).

[178] Сочинения Ю. Ф. Самарина издавались с 1877 по 1911 год усилиями его брата Д. Ф. Самарина и племянников Ф. Д. и П. Д. Самариных. Тщательно готовившееся издание осталось незаконченным: в 12-томном собрании сочинений был пропущен 11-й том. По-видимому, подготовкой к изданию этого тома и занимался Ф. Д. Самарин. Ф. К. Андреев объяснял выход 12-го тома прежде 11-го тем, что Ф. Д. Самарин не нашел двух статей Ю. Ф. Самарина (опубликованных в трудно доступных заграничных газетах и журналах),

убеждениях Юрия Ф[едорови]ча и относится к ней замечательно добросовестно. Он очень признателен Вашей семье и Вам за открытие ему доступа к ценным матерьялам для его работы[179].

А вот бедный его учитель, А. И. Введенский[180], мученически, но с истинным величием духа, подвигается к своей кончине; очень страдает, но духом воспарил высоко, чисто по-христиански!

Романовские торжества в Москве[181] прошли без особо выдающегося чего-либо; собрание в Еп[архиальном] Доме (Юбилейной Церков[ной] Комиссии) дало 4 чтения (еп. Анастасия[182] (недурное), Иловайского[183], Цветаева[184] и Беляева[185] – все скучные) и ряд песнопений[186]. Не знаю, каковы окажутся речи университетские.

которые должны были войти в 11-й том (Феодору Дмитриевичу Самарину от друзей. Сергиев Посад, 1917. С. 29).

[179] О том, как Федор Дмитриевич и его брат Петр Дмитриевич Самарины руководили им в деле изучения биографических материалов для монографии о Ю. Ф. Самарине, Ф. К. Андреев рассказывает в письме М. А. Новоселову, написанном вскоре после смерти братьев (Петр Дмитриевич скончался 12 октября, а Федор Дмитриевич – 23 октября 1916 г.). Письмо было зачитано М. А. Новоселовым на заседании Братства Святителей Московских 1 декабря 1916 г., на 40-й день по кончине Федора Дмитриевича. См.: Феодору Дмитриевичу Самарину от друзей. Сергиев Посад, 1917.

[180] Алексей Иванович Введенский (1861–1913) – богослов, ординарный профессор Московской Духовной академии по кафедре систематической философии и логики. В публицистических работах выступал как защитник «Старой веры» и «исторического христианства» против «религиозного обновления» и «богоискательства» Петербургского Религиозно-философского собрания. В газете «Московские Ведомости» печатался под псевдонимом «А. Басаргин». Скончался на следующий день после написания данного письма, 23 февраля. Отпевание А. И Введенского возглавили еп. Анастасий (Грибановский) и еп. Феодор (Поздеевский). О нем см.: *Ермишин О. Т.* Введенский Алексей Иванович // Православная энциклопедия. Т. VII. М., 2004. С. 352–353.

[181] Празднования, посвященные 300-летию царствования Дома Романовых, в Московском епархиальном доме проходили 21 февраля 1913 г. (Московские церковные ведомости. 1913. 2 марта. № 9. С. 178).

[182] Анастасий (Грибановский) (1873–1965) – впоследствии митрополит, второй Первоиерарх Русской Зарубежной Церкви после митрополита Антония (Храповицкого); в то время епископ Серпуховской, викарий Московской епархии. Именно он 26 октября 1916 г. в церкви Бориса и Глеба на Поварской возглавил отпевание почившего Ф. Д. Самарина. На торжественном заседании Московской юбилейной церковной комиссии им была произнесена речь об избрании на царство Михаила Федоровича Романова.

[183] Иловайский Дмитрий Иванович (1832–1920) – известный историк, автор пятитомной «Истории России» и широко распространенных учебников. Его речь «Смутное время и первый царь из Дома Романовых» была зачитана Е. А. Никитиным.

[184] Цветаев Дмитрий Владимирович (1852-?) – историк, автор ряда работ по истории России XVI–XVII веков. Им, как и епископом Анастасием, был зачитан доклад об избрании на царство Михаила Федоровича Романова.

[185] Беляев Иван Степанович – старший делопроизводитель московского архива Министерства юстиции (управляющим архива в то время был проф. Д. В. Цветаев), секретарь комиссии Старой Москвы при Археологическом обществе и член комитета по устройству в Москве музея 1812 г. Его доклад назывался: «Памятники Дома Романовых в Новодевичьем монастыре».

[186] Песнопения исполняли Синодальный хор и хор под управлением И. И. Юхова. В программу Синодального хора по особому указанию московского митрополита Макария (Невского) были включены произведения «Отец мой, Господь мой» и «Золотое сердце» из сборника «Лепта вторая». Хор И. И. Юхова исполнил песнопения «В бурю, во грозу» и «Славься» из оперы «Жизнь за Царя» М. Ф. Глинки.

Простите слишком длинное письмо! Давно не беседовал с Вами и вот разболтался не в меру. Позвольте пожелать Вам и сыну Вашему доброго здоровья, а нам Вашего скорого возвращения; а пока дружески жму Вашу руку и прошу не забывать преданного Вам В. Кожевникова.

Поклон от всей семьи моей.

P. S. Весьма интересны Ваши сообщения о марбургских теологах[187]. Гейтмюллера[188] я немного знаю по некоторым работам, между прочим, по книге «Im Name Iesu»[189]. В «Братстве» продолжается разбор Вашего проекта о церковной благотворительности и возбуждает более прений, нежели я ожидал. Пока говорили главным образом протопресвитер Любимов[190] да отец Василий Постников[191], сей последний является порядочным радикалом в постановке дела церковной благотворительности и, кажется, намерен продолжать оппонировать. Отвечает, конечно, основательнейший и осмотрительнейший Иван Алексеевич Лебедев[192]. Но нам недостает автора проекта!

21.

Исар. 18 июня 1913.

Многоуважаемый Федор Дмитриевич!

Очень был обрадован получением письма Вашего; благодарю Вас за него! Недавно были у нас здесь Софья Вас[ильев]на и Павел Бор[исови]ч

---

[187] Кроме упоминаемого ниже Вильгельма Гейтмюллера, в Марбургском университете в это время преподавали Вильгельм Германн, Иоанн Вейс, Адольф Жуличер. Известный либеральный теолог, последователь Альберта Ричля Вильгельм Германн (1846–1922) оказал особенно сильное влияние на учившихся в те же годы в Марбурге Карла Барта (1886–1968) и Рудольфа Бультмана (1884–1976), ставших крупнейшими протестантскими богословами XX века. Карл Барт покинул Марбург в 1909 г. Рудольф Бультман защитил в Марбургском университете докторскую диссертацию в 1910 г. и преподавал там в 1912–1916, 1921–1951 гг. О Марбургской школе философии и теологии накануне Первой мировой войны, о Германе Когене, Вильгельме Германне и о ранних работах Карла Барта см.: *Simon Fisher.* «Revelatory Positivizm? Barth's Earliest Theology and Marburg School». Oxford University Press, 1988.

[188] Вильгельм Гейтмюллер (1869–1926) – профессор Нового Завета в Марбургском университете в 1908–1920 гг., до этого преподавал в Геттингене, позже – в Бонне и Тюбингене. Был одним из основателей религиозно-исторической школы (вместе с Иоанном Вейсом и Паулем Вернле).

[189] «Im Namen Jesu» («Именем Иисуса»). Eine sprach- u. rel. geschichtl. Unters. spez. z. altchristl. Taufe. 1903.

[190] Протопресвитер Успенского собора Московского Кремля Николай Любимов (1858–1924).

[191] Протоиерей Василий Постников (1865–1927) – московский священник. С 1893 г. по 1914 г. служил в церкви Воскресения в Барашах, с 1914 г. – настоятель церкви Воскресения на Ваганьковском кладбище. Был членом Братства Святителей Московских. О нем: *Епископ Арсений Жадановский.* Воспоминания. М., 1995. С. 42–52.

[192] Лебедев Иван Алексеевич (1846–1916) – московский городской деятель. Заведовал городскими школами. Товарищ городского головы, член Совета Братства Святителей Московских. Автор ряда работ по городскому хозяйству и исторических очерков. Учитель Ф. Д. Самарина по 5-й гимназии. Знавшие И. А. Лебедева отмечали его исключительную добросовестность, внимание к мелочам, наклонность к примирительному образу действий и одновременно твердость убеждений. По определению «Московских ведомостей» (№ 183 от 9 августа 1916 г.), И. А. Лебедев – «благороднейший консерватор». О нем: *Самарин Ф. Д.* Памяти И. А. Лебедева // Московские ведомости. 1916. 14 августа. № 187.

Мансуровы, и от него я получил Ваш адрес марбургский; туда и хотел писать; теперь же узнал, что Вы в Наугейме. Очень рад был известию о том, что здоровье сына Вашего поправляется. От души желаю ему и Софии Федоровне успешного лечения и благополучного, по осени, возвращения домой; и Вам дай Бог с пользою для здоровья провести лето!

Здесь оно стоит до сих пор очень неважное. Весь май был холодный, туманный и довольно дождливый; приходилось долго топить дачу. Да и сейчас погода очень неустойчивая. Впрочем, и в Москве – 5 и даже 4, как мне пишет брат! Ненормальное лето!

Тем не менее Михаил Ал[ександрови]ч уже перебрался на дачу и поселился, как и в прошлом году, на ферме Гефсиманского скита. Я получил от него несколько писем; два последних – собственноручные. Это добрый знак! Пишет, что Мамонов состоянием его здоровья очень доволен. Сам же Мих[аил] Ал[ександрович] в восторге от дачного жития; восхищается обилием цветов и птиц в лесу и в лугах – и, шутя, конечно, восхваляет прелесть «ничего-не-делания», в котором думает пребывать еще некоторое время. Поиски квартиры прекращены пока, за неуспешностью. Чтением полемических и волнующих статей и книг не занимается; однако из писем видно, что с содержанием этих статей он знаком. Синодское определение с докладами, к нему относящимися[193], Сергей Николаевич и я читали. В докладах есть немало кое-чего дельного; но они далеко не равноценны, как по содержанию, так и по тону. Антониев совсем плох. Не можем сказать, чтобы Синодское послание произвело на нас хорошее впечатление: тон хотя и спокойный, но решающий то, что решить столь просто и скоро нельзя; запретить недолго, но с каким основанием и успехом – вопрос иной! Я совершенно с Вами согласен в том, что не следовало раньше, не следует и впредь раздувать раздоров и споров по вопросу, не выясненному дружным церковным сознанием и не решенному раньше категорически. Взаимные обвинения в ереси в подобных случаях – самовольны, произвольны и греховны; но, с другой стороны, самовольно, далеко не убедительно обосновано и небеспристрастно и решение Синода, возводящее в ересь спорное мнение. Лично я слишком нерасположен к воинствующей полемике для того, чтобы желать продолжения резких прений по этому поводу. Но боюсь, что не все смолкнут и после заграждения уст Синодом!.. Что-то форсированное и, словно, непроизвольное сказывается во всей истории этого злополучного спора!.. В газете было, будто Синод дважды запрашивал еп. Феофана[194] о его отношении к Булатовичу

---

[193] «Божиею милостию, Святейший Правительствующий Всероссийский Синод всечестным братиям, во иночестве подвизающимся» // Церковные Ведомости. 1913. 18 мая. № 20. С. 277–286; *Архиепископ Никон.* Великое искушение около святейшего имени Божия и плоды его // Прибавления к Церковным Ведомостям. 1913. 18 мая. № 20. С. 853–869; *Архиепископ Антоний.* О новом лжеучении, обоготворяющем имена, и об «Апологии» Антония Булатовича // Там же. С. 869–882; *Троицкий С.* Афонская смута // Там же. С. 882–909.

[194] Феофан, епископ Полтавский и Переяславский (1872–1940), в миру В. Д. Быстров, в 1909–1910 – ректор С.-Петербургской Духовной академии, в 1910 г. по состоянию здоровья был переведен в Крым епископом Таврическим и Симферопольским. Истинной причиной этого перевода из Петербурга в провинцию некоторые (см., например: *О. Георгий Шавельский.* Воспоминания последнего Протопресвитера Русской Армии и Флота. Т. I. Нью-Йорк, 1954. С. 58) считали его оппозицию Григорию Распутину: именно

и к «учению об имени Иисуса», грозя якобы ссылкою на Афон, и что Феофан ответил будто бы уклончиво о существе дела, но отказался от солидарности с учением Булатовича. Епископ же Феодор сообщает мне, что преосв. Антоний Волынский пишет ему, что еп. Феофан вполне отрекся от того, что говорил нам по этому вопросу при свидании с нами в Москве. Не знаю, что именно верно и насколько верно в газетных сообщениях и в сведениях письменных?.. В итоге же все это печально...

Утешительно, наоборот, что слух о переводе еп. Феодора в Петербургскую Академию не оправдался: он пишет мне, что остается в Московской, чему он очень рад, и я также.

Федор Конст[антинович] Андреев, немедленно после блестящего окончания курса[195], был единогласно Собором Академии избран на кафедру покойного Ал[ексея] Ив[ановича] Введенского[196] и уже прочел две пробные лекции. Удивительно скоро устроилась его ученая карьера, но вполне заслуженно: я уверен, из него выработается хороший ученый деятель, а может быть, и прекрасный преподаватель.

Флоренский переутомлен разнородною работою.

Павел Борисович бодр и миротворен, как всегда; отсюда он уехал, а Софья Вас[ильев]на, кажется, еще осталась здесь на некоторое время.

Сергей Ник[олаевич] просит Вам передать его поклон. Он в хорошем настроении; отдыхает после утомительных трудов и, скрытно ото всех, работает над книгою по философии религии[197]. – Выдающимся успехом пользуется книжка священника Щукина[198], вышедшая в книгоиздательстве

в марте 1910 г. газеты приводили свидетельство еп. Феофана, содействием которого Распутин и попал когда-то во дворец (Там же. С. 50), о том, что тот находясь в прелести, «подпал под власть бесовскую» (*Новоселов М. А.* Еще нечто о Григории Распутине // Московские ведомости. 1910. 30 марта. № 72). В 1912 г. перемещен на Астраханскую, а в 1913 – на Полтавскую кафедру; с 1917 г. – архиепископ. Будучи специалистом по библеистике (кандидатская диссертация: «Ветхозаветное Божественное имя Иегова: его происхождение, значение и употребление». 1896; магистерская – «Тетраграмма, или Ветхозаветное имя». 1905), он председательствовал в назначенной Поместным Собором 1917–1918 гг. подкомиссии, пред которой стоял богословский вопрос о правильности почитания Имени Божия. Покинув в 1920 г. Россию, архиепископ Феофан жил в Югославии, затем в Болгарии и с 1931 г. – во Франции (см.: *Проф. прот. Ливерий Воронов.* Преосвященный Феофан (Быстров) – ректор СПбДА // Вестник ЛДА. 1990. № 1).

[195] 10 июня 1913 г. Ф. К. Андреев защитил кандидатскую диссертацию на тему «Ю. Ф. Самарин как богослов и философ».

[196] Ф. К. Андреев стал и. о. доцента по кафедре систематической философии и логики МДА 16 августа 1913 г.

[197] По-видимому, речь идет о книге «Свет Невечерний. Созерцания и умозрения», которая вышла в издательстве «Путь» в 1917 г. Отдельные фрагменты книги публиковались в 1914–1916 годах в периодических изданиях.

[198] Протоиерей Сергий Николаевич Щукин (1872–1931) родился в г. Великий Устюг. Служил в Ялте, в Аутской церкви. Был знаком с А. П. Чеховым, с В. А. Кожевниковым, сотрудничал в журнале князей Е. Н. и Г. Н. Трубецких «Московский еженедельник», в журнале «Русская мысль». С. Н. Булгаковым был рекомендован владелице издательства «Путь» М. К. Морозовой в качестве руководителя работ по выпуску изданий для народа, в числе которых рекордным тиражом вышли сборники религиозной публицистики самого о. Сергия «Около церкви» (1913 г., 2000 экземпляров) и «Божеское и человеческое» (1916 г., 10 000 экземпляров). В. В. Розанов дал такую примечательную характеристику книге «Около церкви»: «Книжка свящ. Щукина – одна из лучших изданных московским

«Путь» (статьи «Около Церкви»). В полтора месяца разошлось до тысячи экземпляров.

О себе скажу, что был несколько раз встревожен нездоровьем детей и Анны Вас[ильев]ны[199]; болезни, впрочем, оказались неопасные и скоро проходящие. Остальное все, слава Богу, хорошо; чувствую себя пока здоровым и работоспособным, а это – главное. Следовало бы хотя немного отдохнуть, но как вспомнишь, что перешел за 61 год, так и становится страшно думать об отдыхе!..

Еще раз от всей души приветствую Вас. К этому привету присоединяет свой и моя семья. Прошу Вас передать мой поклон Софии Федоровне и Дмитрию Федоровичу. Да хранит вас Господь Своею милостью!

Душевно Вам преданный В. Кожевников.

P. S. Чрезвычайно желательно было бы получить Ваши замечания по поводу докладов Синоду.

Публ. *священника Александра Дубинина*
Комм. *свящ. Александра Дубинина*, *И. В. Дубининой* и *А. Д. Кожевниковой*

«Путем» книжек. Страницы бегут под глазами, легко написанные, а ум не утомляется, потому что *в мыслях* книжки нет ничего шаблонного, заношенного, общеизвестного, многие страницы, как об обряде и реформации, просятся в *историческую* хрестоматию.... Но, пожалуй, еще свежее страницы, данные наблюдением автора» (Голос священника: Свящ. Щукин. Около церкви // Новое время. 1913. 20 марта. № 13298). О. Сергий был участником Поместного Собора 1917–1918 гг. В 1921–1922 годах находился в заключении. По освобождении жил в Москве и Ялте. В 1925 г. получил приход на Арбате, в Спасо-Песковской церкви. Ради сохранения церковного единства принял позицию митрополита Сергия (Страгородского) по отношению к советской власти. М. Сергий и отпевал о. Сергия по его кончине. О нем: *Игумения Евдокия.* Воспоминания об о. Сергии Щукине // Вестник РХД. 1977. № 122. С. 185–194.

[199] Анна Васильевна – жена В. А. Кожевникова (см. примеч. 107).

Диакон Сергий Соколов[*]

Эволюция и креационизм

... и поставил на востоке у сада Едемского Херувима и пламенный меч обращающийся
(Быт. 3, 24)

Введение. Происхождение мира остается таинственной темой, которая в последние десятилетия стала предметом самой оживленной дискуссии, с привлечением наиболее развитых технологий и сложнейшего математического аппарата. На этом поле столкнулись древнейшие космогонии при поддержке современных религиозных движений. Разные идеологии, сформированные в этом русле, имеют зачастую и просто политическую подоплеку. Для нас интерес представляет научно-богословское обсуждение этого предмета, и в частности, дебаты между эволюционистами и креационистами. Крайней точкой зрения эволюционистов можно считать дарвинизм, который стал принадлежностью атеистического лагеря, в то время как лидеры экстремального креационизма настаивают на буквальном понимании Библии. Задача состоит в том, чтобы дать анализ проблемы в свете Святоотеческого предания, а также с учетом достижений современной науки.

1. Движение креационизма. В общем смысле креационизм не представляет какой либо определенной традиции. Здесь нельзя говорить о едином древе, отдельные ветви не прививаются на некий общий ствол: «креационисты значительно отличаются в своем видении происхождения [мира] и половина из них придерживается буквального понимания семидневного творения»[1]. Идейный спектр креационизма в широком проявлении характеризуется ими самими как прогрессивное (развивающееся), деистическое, теистическое, направленное творение и творение из ничего; от этого он и получил свое название. Эта самооценка слишком размыта.

---

[*] *От редакции*: Не разделяя всех высказываемых автором взглядов, мы тем не менее публикуем данную статью, учитывая актуальность рассматриваемой темы в современном мире, развитие которого все теснее связано с научно-технической деятельностью человека; задача «возвращения к утраченной связи научного знания с религиозными духовными и нравственными ценностями» сформулирована в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви».

[1] *Джерри Бергман*. Современное подавление теистического видения мира // Сотворение. М.: «Паломник», 2002. С. 283.

Как религиозное явление, он более строго очерчен его оппозицией: «"Научный креационизм" – евангельское движение проповедников-фундаменталистов»[2].

Собственно креационизм вышел на арену под флагом антидарвинизма в первой половине прошлого века. Распределение представителей этого течения по деноминациям, исходя из данных социального опроса, проведенного в наше время одним из наиболее известных его представителей, можно охарактеризовать следующим образом: «Иронично то, что (так в оригинале русского перевода! – *Д. С.*) многие явные активные "креационисты" с учеными степенями в точных науках не являются харизматами или так называемыми "крайне правыми". Хотя многие принадлежат к таким консервативным протестантским церквам, как лютеранская, епископальная, пресвитерианская и адвентисты седьмого дня». Более того, многих креационистов, опрошенных Джерри Бергманом, «нельзя назвать крайне правыми, но более относящимися к историческому протестантизму. Хотя некоторые относились к независимым баптистам, большая же часть к лютеранам либо к неденоминационным церквам. Вдобавок несколько человек были евреями и многие не принадлежали ни к какой церкви»[3].

Креационизм завоевывает популярность в нашей стране, причем наибольшую активность развивает протестантский фундаментализм. Печатные работы этого направления имеют высокий индекс цитирования и распространяются в виде монографий или отдельных статей в соответствующих сборниках. Даже такие известные издательства, как московский «Паломник», считают возможным публиковать работы евангелистов-фундаменталистов. Сотрудничество православных издательств с авторами этого направления может мотивироваться по-разному, как и всякое социальное явление, и в частности, попытками воссоздать в стране христианскую апологетику, которая ранее преследовалась атеистической цензурой. Ассоциации марксизма, фрейдизма и дарвинизма представляются на западе блоком атеистической пропаганды, на фонс которой протестантский фундаментализм выглядит традиционной защитой христианства: «Наибольшее влияние на церкви фундаменталистов и евангелистов в Америке со времен Второй мировой войны оказали экономическое преуспевание послевоенных десятилетий, религиозное возрождение 50-х годов и угроза, приписываемая коммунистической подрывной деятельности»[4]. как сообщает энциклопедия *Британика*. «В 70-х креационизм поднял кампанию за обязательное преподавание книги *Бытия* везде, где преподается эволюционная теория. За этим последовали попытки ввести обязательное изучение "креационистской науки" или "научного креационизма", который предполагал представить себя и эволюционную теорию, как альтернативы научной модели. Все эти движения успешно оспаривались в американских судах на основании конституции»[5]. Креационизм воздействовал на общественные слои традиционной Америки: «В течение этого периода так называемое "Моральное большинство", фундаменталистская общественная организация под руководством баптистского лидера Вирджинии Джерри Фалвелла, вела борьбу против законности абортов, прав гомосексуалистов и поправки к конституции о равноправии

---

[2] *Дуэйн Гиш.* Ученые креационисты отвечают своим критикам. СПб.: «Библия для всех», 1995. С. 20.

[3] *Джерри Бергман.* Цит. соч. С. 291.

[4] Institutional development, from fundamentalism. Encyclopedia Britannica, Inc. Copyright © 1994-2000.

[5] Там же.

женщин, а также крестовый поход за молитву в школах, увеличение расходов на безопасность и жесткую антикоммунистическую международную политику»[6].

В настоящее время ситуация в некотором смысле противоположная. Креационизм ищет компромиссы с антихристианскими сообществами. Так, Раймонд Еве в своей книге *Движение креационизма и современная Америка*[7], анализируя отношение креационизма к антихристианскому мировоззрению, находит, что «несомненно, есть некая общность между креационистами и виканами (*Wiccans*), позволяющая им приходить к совершенно одинаковым выводам»[8]. Определив этимологию слова *Wiccans*: «"викка" произошло от древнего кельтского слова "craft" (хитроумие), означающего "witchcraft" (черная магия)»[9], он относит термин «креационизм» к идее недавнего происхождения Земли, отделяя его от более широкого значения этого слова: «Около 40% американцев верят и в сотворение, и в эволюцию, в то, что она направлялась Богом и что этот процесс занимал миллиарды лет. Таких людей иногда называют теистическими эволюционистами, или креационистами древней Земли, в противоположность креационистам молодой Земли»[10]. Будучи сторонником второго направления, автор показывает социальную общность виканов и креационистов: «Как у креационистов, так и у виканов родители более тяготели к протестантизму, это особенно верно для креационистов. Виканы из непротестантских семей чаще сообщали, что их родители были католиками, людьми нерелигиозными или вообще не общепринятых убеждений»[11].

Автор строит диаграммы опросов, чтобы исследовать общность виканов и креационистов антихристианской группы, при этом он достаточно объективен, чтобы характеризовать, как протестант, своих возможных партнеров: «Для виканов[12] типично отвергать христианство и другие основные религии, как слишком патриархальные по природе»[13].

2. Католическая и протестантская экзегетика. Для направления, отрицающего эволюцию как усовершенствование материи, биологической или космической (при этом личная эволюция остается вне критики), характерна, вообще говоря, традиционная идеология протестантских церквей, противопоставленная схоластическому подходу, разработанному Римско-католической церковью. Средневековые схоласты проделали многовековой путь от Августина Иппонийского к Фоме Аквинскому, что в античной философии соответствует более короткому переходу от Платона (учителя) к Аристотелю (ученику). Согласно протестантской критике, эта дорога была вымощена философскими спекуляциями. Официально признанный религиозно-философский кодекс Ватикана воплотился в работе «Summa Theologiae» Фомы Аквинского. Во многих случаях текст Библии под пером схоластов превращался в философемы, иногда в мифологемы, что отразилось в осуждении средневековых ученых-мыслителей, в частности, гелиоцентрической астрономии.

---

[6] Там же.

[7] *Raymond Eve, Francis Harold.* The Creationist Movement in Modern America. Boston: Twayne Press, 1991.

[8] *Raymond Eve.* Wiccans v. Creationists // Sceptic. 2003. Vol. 10. P. 82.

[9] Там же. P. 83.

[10] Там же. P. 76.

[11] Там же. P. 79.

[12] *Merlin Stone.* When God Was a Woman. NY: Dial Press, 1976.

[13] *Raymond Eve.* Цит. соч. P. 78.

В свою очередь, католическая критика, например, в лице знаменитого писателя и публициста Честертона, обвиняет традиционный протестантизм в мракобесии и неприятии философских концепций, в предубежденности по отношению к богословскому творчеству. Это несправедливо по отношению к западноевропейской философии, большинство представителей которой (таких как Кант) можно причислить к протестантским общинам. С большим успехом католическая критика может быть перенесена на креационизм в его традиционной форме. Хотя схоласты тоже были креационистами в широком смысле слова, в отличие от них собственно течение креационизма придерживается изначальных тезисов протестантской церкви, что текст Библии надо понимать буквально, поскольку она написана для всех, а не только для школьных богословов. Отсюда должно следовать, что сотворение мира происходило в течение обычных шести суток, «при этом день понимается как 24-часовой»[14].

Вообще, дебаты креационистов с дарвинистами напоминают продолжавшийся триста лет спор о свободе воли между томистами и молинистами, который, кстати сказать, оценивается теперь католической энциклопедией, как отрицательный опыт. Что касается современного западного общества, то азартность споров здесь не преувеличивается. Действительно, Римская курия использовала суд инквизиции для осуждения научных открытий в средневековье, а в новейшее время креационисты и эволюционисты обвиняют друг друга в американском суде. Достаточно вспомнить, что «в 1925 году американский школьный учитель предстал перед судом за преподавание теории эволюции в средней школе. Знаменитый "процесс Скоуса" привлек интерес»[15] американского общества.

Мы видим здесь две крайние позиции, из которых ни одна не может быть принята в православной экзегетике.

3. Дата происхождения Вселенной. Не вдаваясь в догматические дискуссии с римско-католическим учением, мы должны остановиться на аргументах в отношении собственно креационизма и буквального смысла Священного Писания. Предположим, что наша Вселенная возникла несколько тысяч лет назад, как полагают креационисты, в это же время на Земле появился Рай. Возникает вопрос, где он сейчас находится? На планете его нет, значит ли это, что райский сад увял? Согласно дословному пониманию книги *Бытия*, это невозможно – он остался вечно цветущим садом и путь к нему преграждает Архангел Михаил. Ничего подобного нет в Междуречье.

Предположим, что Рай не связан с нашей планетой и существует где-то в космосе, в каком-то ином пространстве. Мы придем к противоречию с космологией, потому что сама Вселенная не вечна. Действительно, геология и космические исследования заглядывают в такую древность, когда человек не мог существовать. Недавние исследования космического пространства с большой точностью установили его возраст с помощью измерений скорости разлетающихся звезд: «Группа ученых, работающих с космическим телескопом "Хаббл", сообщила во вторник, что они провели расчеты, чтобы ответить на один из самых горячо обсуждаемых астрономами вопросов: каков возраст Вселенной? Ответ: 12 миллиардов лет...

[14] *Джерри Бергман.* Цит. соч. С. 283.

[15] *Джонатан Сарфати.* Несостоятельность теории эволюции. Симферополь: «Христианский научно-апологетический центр», 2001 (на обложке).

они рассчитали скорость расширения (Вселенной) с точностью до 10%»[16]. По стандартной космологической теории и астрофизическим данным, она уже прожила половину своего срока и начинает стареть согласно законам физики, то есть движется в направлении распада. Следовательно, вечно цветущий сад также обречен.

На это возражают предположением, что законы природы изменились после грехопадения Адама и Евы. Но тогда мы сталкиваемся с новыми трудностями, ибо в своей физической основе Вселенную нельзя вообразить иной. Мировая стабильность настроена невероятно тонко, так что при малейшем изменении мировых констант, таких как гравитационная постоянная, масса и заряд электрона, взаимное притяжение и другие элементарные взаимодействия изменились бы настолько, что Вселенная быстро разрушилась бы и ничто живое не могло бы существовать. Речь может идти о точности 10^{-10}, которая «зашкаливает» в область, физически необъяснимую. «Наиболее разительным, наверное, был баланс двух сил, которые в атомном ядре управляют составляющими его протонами и нейтронами: электрическое отталкивание между протонами и сильное ядерное взаимодействие между протонами и нейтронами. Если бы ядерные силы были чуть *слабее*, ни один химический элемент, кроме водорода, не был бы устойчив, не было бы и ядерной энергии для снабжения звезд. Но если бы ядерные силы были бы чуть *сильнее*, чем в действительности, по отношению к электрическим, то два протона могли бы так легко склеиться, что обычный водород не существовал бы, а звезды развивались бы совершенно иначе.

Тот факт, что вес электрона так мал в сравнении с ядром атома, очень важен. Это предпосылка для поддержания особенного и точного строения молекул вроде ДНК. Принцип неопределенности Гейзенберга влечет неизбежную расплывчатость в местоположении частицы, причем неопределенность меньше для тяжелых частиц. В молекуле неопределенность расположения атома определяется массой его ядра. Орбиты электронов вокруг ядер намного больше этой области, поскольку электроны легче. Как раз электронная масса определяет внешний размер атома и распределение атомов в молекуле. Поскольку протоны в 1836 раз тяжелее, чем электроны, атомы могут быть локализованы очень точно в сравнении с расстояниями до своих соседей, такая сложная молекула может иметь вполне определенную форму»[17].

Уже эти соображения наводят на мысль, что Адам и Ева благоденствовали не в нашем мире. Возвращение в утраченный рай, по святоотеческому преданию и согласно видениям пророков, произойдет телесно, как и изгнание Адама. Вход туда заграждает «пламенный меч» ангела (Быт. 3, 24). Это и есть дословное понимание, которое креационисты не должны бы отрицать. Бессмысленно искать Рай в Месопотамии, и значит буквальному прочтению Библии не остается места в их построениях. Несмотря на это, ведутся археологические раскопки. Создаются также целые доктрины и даже громоздкие математические модели многомерных пространств для доказательства мгновенного появления видимой Вселенной, что уже по теоретической сложности не вяжется с буквальным толкованием. При этом не принимается во внимание, что Рай в точном смысле все же продолжает существовать.

---

[16] CNN: Astronomers Calculate Age of the Universe. May 25, 1999.

[17] *M. Rees*. Before the beginning. P. 232–233. Helix Books. Addison-Wesley, 1997.

Не менее важный вопрос: как буквальное толкование первых глав книги Бытия соотносится с благостью Божией, с тем, что Бог не творил зла? Откуда же взялись паразиты и болезнетворные организмы? Настаивать на устойчивости таксонов, не предполагая видовых изменений, как это делает крайний креационизм, значит, «вписать» инфекцию в творческий замысел Всевышнего. Есть попытки представить смертоносные штаммы и других опасных представителей живого мира, как экологическую необходимость для поддержания равновесия в биосфере, однако это весьма сомнительная экология для вечно цветущего сада. Буквальный креационизм должен постулировать существование вредоносных организмов в начале творения и таким образом отказаться от дословного толкования книги Бытия.

Противостояние дарвинизму черпает свою силу в том, что природа не способна к самоэволюции, хотя приспособляемость организмов и может быть важным фактором в морфологии. Однако возражения крайнего креационизма сводят вообще научные сведения о возрасте не только геологических пород[18], но и галактик, к ошибке[19], поскольку Библия будто бы учит: «человек был создан на шестой день Творения около шести тысяч лет назад»[20]. Правда, здесь их подсчеты весьма расходятся и держатся на произвольных допущениях, зависящих от мнения толкователя. Это было замечено еще М. В. Ломоносовым, который указал на неопределенность «неявственных и сомнительных чисел в еврейском Ветхом Завете, кои подобно как и другие многие места в оном не могли и поныне довольно разобрать самые искусные учителя этого языка: и сие есть не последнею причиною, что все христианские народы начинают исчисление лет от Рождества Христова, оставив древнее, как не довольно определенное и сомнительное»[21]. Ломоносов дал оценку результатов: «между нашими христианскими хронологами нет в том согласия, например, Феофил, епископ антиохийский, полагает от Адама до Христа 5515, лет, Августин – 5351, Иероним – 3941»[22]. То же можно сказать и о расчетах западных толкователей: Иоганн Кеплер в своих астрономических представлениях относил начало мира к 3993 году до н. э., а ирландский епископ Джеймс Ушер[23] доводил его до 4004 года до н. э.

4. Тенденциозное цитирование святых отцов. В отечественной печати существуют разнообразные работы в защиту «буквального» толкования Библии. Как правило, они используют аргументацию, принятую в полемическом обиходе западной церкви. Для них характерен также своеобразный способ отстаивать свою позицию, включающий тенденциозное цитирование святых отцов. Именно таким образом священник Константин Буфеев приводит цитату из *Шестоднева* Василия Великого относительно продолжительности дней творения: «И *бысть вечер, и бысть утро, день един* (Быт. 1, 5). Почему назван не первым, но единым? <...> Определяет сим меру дня и ночи, и совокупляет в одно суточное время, потому что **двадцать четыре часа** наполняют продолжение одного дня, если

[18] *Джонатан Сарфати.* Цит. соч. С. 106–107.
[19] Там же.
[20] Там же. С. 97.
[21] *Ломоносов М. В.* О слоях земных.
[22] Там же.
[23] *James Usher.* Annals of the World. 1658 (*Anales et Nove Testamenti*).

под ним подразумевать и ночь». Выделенными словами автор определяет цель своего доказательства, полагая, что в его книге «проведена защита святоотеческого учения от антихристианского мировоззрения, называемого **эволюционизмом**»[24]. По его мнению, «ересь эволюционизма» проявляется в том, что «принятие теории эволюции заставляет под библейскими днями творения подразумевать "**эпохи**", "**эры**", "**состояния**"»[25]. Таким образом, следуя его концептам, к «еретикам» надо бы причислить и Василия Великого, который в своем изложении после приведенного высказывания развивает толкование первого дня творения: «Потому Моисей главу времени назвал не первым, но единым днем, чтобы день сей по своему наименованию имел сродство с **веком**»[26]. Недоразумение, связано еще и с тем, что оставлены без внимания разъяснения святителя непосредственно на следующей странице, где поясняется, почему Библия говорит о чреде дней, а не веков: «Хотя Писание представляет нам многие веки, часто говоря: *век века* и *веки веков*; однако же в нем не перечисляются ни первый, ни второй, ни третий век, чтобы из этого нам были видны более различия **состояний** и разнообразных вещей»[27]. Святитель продолжает свою мысль в отношении дней творения, которые перечисляет от первого до седьмого, и хотя они служат образом веков, но как бы в отличие от последних подвержены перечислению, что видно в дальнейших его рассуждениях.

О. Константин Буфеев делает извлечения из текста учителя Церкви, не приводя цитату полностью, поскольку она звучит сослагательно; он заменяет многоточием суждения великого толкователя, который, лишь начав с этого очередную мысль, подводит ее к следующему заключению: «Посему Моисей, чтобы возвести мысль к будущей жизни, наименовал единым сей **образ века**, сей начаток дней, сей современный свету, святый Господень день, прославленный воскресением Господа. Потому и говорит: *бысть вечер, и бысть утро, день един*»[28]. Таким образом святитель Василий усиливает эту идею сравнением первого дня с восьмым и наконец останавливается на таинственной символике, в которой первый день, подобно восьмому, не связан с текучестью времени и двадцатичетырехчастным действием механизма, появившегося позже, как *светила на тверди небесной [для освещения земли и] для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов* (Быт. 1, 14).

Тенденциозности креационистов содействуют некие семантические упущения в их библейском словаре; видимо, поэтому автор утверждает, что Святые Отцы «понимали под днями творения привычные всем нам сутки. Существенным подтверждением этому следует считать то, что переводилось на другие языки еврейское слово יוֹם традиционно именно как "день" – и в греческом тексте Септуагинты, и в латинском переводе **Иеронима Стридонского,** и в церковнославянском переводе святых **равноапостольных Кирилла и Мефодия**, и во всех других авторитетных церковных переводах Шестоднева»[29]. Между тем известно, что еврейское слово יוֹם означает не только день, но и период времени вообще:

---

[24] *Свящ. Константин Буфеев.* Православное учение и теория эволюции. СПб., 2003. С. 53.
[25] Там же. С. 54.
[26] *Св. Василий Великий.* Беседы на Шестоднев. Беседа 1. М, 1845. С. 38.
[27] Там же. С. 38.
[28] Там же. С. 39.
[29] *Свящ. Константин Буфеев.* Цит. соч. С. 54.

Число дней человека – много, если сто лет: как капля воды из моря или крупинка песка, так малы лета его в ***дне*** *вечности* (Сир. 18, 8). Здесь полисемия «дня» в иврите распространяется на вечность, что вытекает, кстати, из толкований Василия Великого в *Шестодневе*. Греческий перевод следует тому же образному представлению, которое наиболее ярко отражено в понятии дня восьмого – ἐν ἡμέρᾳ αἰῶνος (Σοφία Σιρὰχ 18, 10), в чем невозможно усматривать календарные сутки (церковнославянский текст Писания представляет собой, как известно, дословный перевод Септуагинты).

Нужно отметить, что тот же отрывок из книги Василия Великого, приводится в работе о. Даниила Сысоева, который, однако, идет дальше, вырывая другой фрагмент из контекста, чтобы вынести следующий приговор: «цитата, на которую чаще всего любят ссылаться эволюционисты, просто передернута так, чтобы она свидетельствовала о сказочных эпохах. Св. Василий говорит здесь вовсе не о **днях творения**, а о вечном дне будущего века. Явную ложь допускают здесь модернисты, что совершенно не допустимо для людей, пишущих о слове Божием»[30]. При этом в толковании на *Шестоднев* выбрана фраза, которая действительно относится ко дню восьмому, то есть вечности. Возможно, «модернисты» достойны подобной оценки, но автор не заметил, что, как уже приводилось выше, именно первый **день творения** назван «единым днем», чтобы иметь «сродство с **веком**».

Другой «пример» для превращения дней творения в календарные сутки О. Константин Буфеев берет из работ блаженного Августина: «*И бысть вечер, и бысть утро: день един* – в настоящем случае день называется не так, как назывался он, когда говорилось: *И нарече Бог свет день*, а так, как, например, мы говорим: "30 дней составляют месяц"; в этом случае в число дней мы включаем и ночи, между тем выше день назван отдельно от ночи. Итак, после того, как сказано уже о произведении дня посредством света, благовременно было сказать и о том, что явился вечер и утро, т. е. один день»[31]. Две из трех выдержек, приводимых в книге, должны показать, по мнению автора, веру учителей Церкви в то, что в книге *Бытия* имеются в виду обычные сутки, когда говорится о сотворении мира. Хотя обыденные сутки действительно следуют образцу, предписанному днями творения, однако Августин Иппонийский был, как никто другой, далек от такого толкования, присоединяясь к мысли Василия Великого о единстве сотворенного Богом дня, в соответствии с которым «ангельское сообщество... проводит и имеет день, вечер и утро одним разом теперь»[32]. Время разворачивается из этого цельного образца: «нынешние семь дней, с именами и числом тех дней, сменяясь в своем течении новыми и новыми, составляют периоды времени; первые же шесть дней чередовались при самом творении вещей неизвестным и необычным для нас образом и их вечер и утро, как и самый свет и тьма, т. е. день и ночь, не представляли той смены, какую представляют нынешние дни, благодаря движению солнца; по крайней мере, так должны мы сказать относительно первых трех дней, упоминаемых и перечисляемых раньше создания светил»[33].

---

[30] *Свящ. Даниил Сысоев.* Летопись начала. М.: Аксиос, 2003. С. 33.

[31] *Свящ. Константин Буфеев.* Цит. соч. С. 53.

[32] *Блаж. Августин Иппонийский.* О книге Бытия. Кн. 4. Гл. XXXI // Творения Блаженного Августина, Епископа Иппонийского. Ч. 7. Киев, 1912. С. 270–271.

[33] Там же. Кн. 4. Гл. XVIII. С. 257–258.

Трудно представить, что Блаженный Августин мог считать только сутками день, называемый в Библии יוֹם, ведь о седьмом дне он пишет: «покой же твари начало имеет, но предела не имеет, и потому седьмой день для твари начался утром, но вечером уже не заканчивается»[34].

В другой книге о. Константин Буфеев обрезал рассуждения Августина, приводя известное его высказывание: «Бог все создал разом»[35], настолько, что смысл августиновой экзегезы изменился на противоположный, в чем автор мог бы убедиться, позаимствовав идею учителя Церкви из соседней статьи того же сборника, принадлежащей священнику Олегу Петренко: «подобно тому, как в зерне невидимо содержится все, что должно со временем развиваться в древо, так следует нам представлять себе, что и мир в момент, когда Бог одновременно сотворил все вещи, содержал в себе все вещи, которая земля произвела, как возможность и как причины, прежде чем они развились во времени такими, какими их знаем мы»[36]. У Августина надо понимать используемую Буфеевым цитату совершенно иначе, а именно: в нашем земном бытии (в отличие от мысли Бога, представляющей все мгновенно) многообразие развивается постепенно: «что должно со временем развиться». Таким образом появляются все вещи в нашем мире: «они развились во времени такими, какими их знаем мы».

Конечно, для креационизма было бы важно заручиться ссылками на учителей Церкви для доказательства 24-часового периода в днях творения. Но что касается Августина Иппонийского, то в своей *Исповеди* он задавался более общим вопросом, каким часовым «механизмом» можно измерять день? Пятнадцать глав 11-й книги его труда[37] посвящены последовательному обсуждению того, что представляет собой измерение временной длительности, в результате этот процесс признается неадекватным временным интервалам[38] вообще и длительности дня в частности, потому что нет абсолютного измерителя[39]. Надо заметить, что и в современных точнейших измерительных процедурах времени нет абсолютной шкалы[40], которая служила бы эталоном.

5. Аргументация христианского фундаментализма. Доводы в пользу недавнего сотворения Мира могут содержать следующие утверждения: «если расположить эти шесть тысяч лет на 39-сантиметровой шкале, – пишет Сарфати, настаивая именно на этих сроках, – то точка появления человека будет всего на одну тысячную миллиметра отстоять от точки отсчета»[41]. Подсчеты ученых космологов и геологов о возрасте Вселенной он считает ошибочными на том основании, что «на временной шкале в пять миллиардов лет время существования человечества составляет столь крошечный отрезок, что пришлось увеличить

---

[34] Там же. С. 257.

[35] *Свящ. Константин Буфеев.* Ересь эволюционизма // Шестоднев против эволюции. М.: Паломник, 2000. С. 222.

[36] *Петренко О.* Верую, чтобы понять // Там же. С. 18.

[37] *Блаж. Августин Иппонийский.* Исповедь. Кн. 11. Гл. XIV–XXVIII.

[38] Там же. Гл. XXIII.

[39] Там же. Гл. XXIV.

[40] *Диакон Сергий Соколов, А. И. М.* Время (измерение времени) // Православная энциклопедия. Т. 9. М., 2005. С. 530.

[41] *Джонатан Сарфати.* Цит. соч. С. 97.

его вдвое, иначе он вообще не был бы замечен»[42]. Эта своего рода эстетическая аргументация противопоставляется дарвинизму, который в известном смысле стал псевдонаучным.

С другой стороны, неумеренные креационисты борются с эволюционизмом как таковым. Вообще, характерные аргументы против современной космологии сводятся к антинаучной постановке вопросов, что, ввиду наличия фактов, необъясненных в физических моделях, сводит всю теорию к предрассудкам. История естественных наук, таким образом, превращается в цепь недоразумений, поскольку ни одна из существующих теорий не может объяснить все явления природы: ни классическая физика, ни отрицающая ее релятивистская и так далее.

В том же русле, говоря о достаточно серьезных проблемах датировки в истории нашей планеты, Сарфати возражает эволюционистам следующим образом: «чтобы удалиться на нынешнее расстояние, ей (Луне) понадобилось бы всего 1,37 миллиардов лет», отсюда делается вывод: «этот возраст слишком мал для эволюционистов»[43]. Следующий аргумент против эволюции: «даже при самых выгодных для эволюционистов допущениях морям не может быть больше 62 млн. лет, – а ведь они говорят о миллиардах лет!»[44]. Таким образом, пытаясь уместить возраст планет да и вообще всего космического пространства в шесть-семь тысяч лет, креационисты не пренебрегает и указанными здесь миллионами лет.

Хотя это и очень далеко от поставленной ими цели, но аргументы такого рода переходят из одного издания в другое, причем без серьезной научной проверки. Например, Сарфати там же опровергает эволюцию Земли[45], заимствовав, по-видимому, соответствующие расчеты у другого автора, который делает их с большим упрощением: «чтобы оправдать эти расчеты, Барней отвергает теорию[46] Елассера, что магнитное поле Земли поддерживается эффектом динамомашины, вызванным движением в коре». Он также должен отвергнуть, добавляет автор статьи, соображение о том, что «земное магнитное поле несколько раз полностью восстанавливалось в прошлом»[47], на что требуются большие временные интервалы. Невольно возникает оценка креационизма, которая приводится в книге Дуэйна Гиша: «Анализировать креационистскую литературу – значит оценить целую крепость из фактов и цитат, взятых из эволюционистской литературы, искаженных, вырванных из контекста, наудачу построенных для защиты их веры»[48].

6. Осуждение эволюционизма. Против космической эволюции о. Даниил Сысоев приводит факт, что «обнаружена также гигантская "дыра в космосе", о которой говорил святой Иов, в созвездии Волопаса (близком к северному полюсу мира) размером около 300 миллионов световых лет. Так что говорить о большом

---

[42] Там же. С. 97.

[43] Там же. С. 107.

[44] Там же. С. 107.

[45] Там же. С. 97.

[46] *Jacobs J. A.* The Earth's Core. NY: Academic Press, 1975.

[47] Scientists Confront Creationism / Ed. by *Laurie R. Godfrey*. NY-London: Norton@Company. P. 79.

[48] *Дуэйн Гиш.* Цит. соч. С. 50; можно сослаться также на другую оценку креационизма, приведенную им с целью полемики: «Научный креационизм – не наука. Его суть – узкофундаменталистское религиозное толкование христианства» (Там же. С. 20).

взрыве просто некорректно»[49]. В книге Иова действительно можно усмотреть силу, действующую на нашу планету с севера: *Он распростер север над пустотою, повесил землю ни на чем* (Иов 26, 7). Но эти слова скорее свидетельствуют в пользу существования черных дыр, не противореча тем самым стандартной модели космологии, построенной на эволюции физической вселенной, отвергаемой Сысоевым вместе с большим взрывом.

О. Даниил не одинок в своем отрицании большого взрыва. Можно напомнить, что даже Эйнштейн был против идеи возникновения Вселенной, полагая, что она существовала вечно. Между прочим, в отечественной истории партийная борьба оставила след в этом вопросе: астрономическим наблюдениям и красному смещению в спектре разлетающихся в разные стороны звезд в свое время придавалась идеологическая окраска. В партийном рупоре, называемом «Знамя марксизма», советский борец за «чистоту» теории относительности доказывал, что расширение Вселенной – это «надстройка над общей теорией относительности, органически с ней не связанная, излюбленный конек всех ученых мракобесов»[50]. Защищая известные заблуждения Эйнштейна относительно бесконечности космического пространства, он призывал высший гнев на противников этой веры. Интересно то, что ошибочные поправки к уравнениям теории относительности отстаивались партийным функционером с использованием библейской терминологии: «Как в экономике и политике, так и в науке, в естествознании мы противопоставим "разлетающейся Вселенной" обанкротившегося капитала устойчивую твердь марксистско-ленинско-сталинского разума, воли и труда»[51].

В своей статье[52] о. Даниил Сысоев отлучает от Церкви сторонников какой-либо эволюции, то есть тех, «кто дерзает самовольно толковать слово Божие и своими толкованиями вступает в противоречие с учением Отцов»: они «слышат постановления VII Вселенского Собора: "Мы следуем древнему законоположению кафолической Церкви. Мы сохраняем определения Отцов. – Прибавляющих что-либо к учению кафолической Церкви, или убавляющих от него, мы предаем анафеме"»[53].

Другая статья того же сборника буквально следует основному лозунгу деизма о вселенной, заведенной как часы, представляя сотворение мира следующим образом: «весь "звездный набор" – от красных гигантов до белых карликов, как бы задан сразу, минуя все "эволюционные ступени". И затем эти составные части мира начали функционировать самостоятельно, как часовой механизм»[54].

7. Креационизм и эпистемология. В биологии развитие может не быть самосовершенствованием, но наоборот – представлять регресс, что не так уж необычно: «регрессивные изменения являются частью нормальной истории жизни определенных организмов. Характерно, что таковы виды организмов, которые в ранней стадии развивают относительно сложные структуры, делающие невозможным

[49] *Свящ. Даниил Сысоев.* Цит. соч. С. 44.
[50] *Э. Кольман.* На текущие темы // Под знаменем марксизма. 1932. № 9–10. С. 154.
[51] Там же. С. 170.
[52] *Свящ. Даниил Сысоев.* Эволюционизм в свете православного учения // Шестоднев против эволюции. М.: Паломник, 2000. С. 61.
[53] Там же. С. 61–62.
[54] *Петренко О.* Цит. соч. С. 22.

передвижение, а позже усваивают формы жизни, для которых движение больше не представляет необходимости. Хорошим примером может служить cirripedia, группа морских раковин, у которых яйцо сначала развивается в подвижную личинку, которая обосновывается на твердой поверхности, устойчиво присоединившись под водой. Cirripedia затем теряет многие органы, характерные для двигательной фазы, и развивается в привычной стационарной форме»[55].

Серьезный аргумент против филогенеза заключается в том, что эволюционная цепь, ведущая от простейших организмов к более сложным, прерывается. Речь идет о том, что палеонтологи нашли огромное количество разных окаменелых растений и животных, но не могут расположить их в порядке постепенного усложнения. Изобилие находок, которым более чем полмиллиарда лет, говорит о некоем биологическом «взрыве»[56]. При этом ископаемые представляют распространенные и поныне организмы, у которых не нашлось общего предка, что необъяснимо с точки зрения эволюционной теории. Появилось как бы все и сразу.

Другой не менее серьезный аргумент: в известных опытах виды показывают такую устойчивость, что новые таксоны вывести не удается. Точнее, новые породы надо поддерживать постоянной селекционной работой, то есть посторонним надзором. Этот довод креационистов нельзя сбрасывать со счетов. Более того, новые породы удается получить лишь при некотором обеднении генотипа, впрочем, вырождение генофонда очевидно, оно выставлено в любом супермаркете, где лежат горы красивых и безвкусных фруктов.

Критика креационистов в подобных случаях необходима, однако, она зачастую не имеет эпистемологического обоснования. История науки представляет собой лестницу знаний, а научные революции не похожи на социальные катаклизмы, они дополняют накопленный опыт. При этом развитие проходит фазы диалектического опровержения: новая парадигма[57] возникает не на развалинах старой, но на ее границах, за пределами которых последняя не имеет объясняющей силы. Эта преемственность существует по принципу соответствия. Так, квантовая механика, если устремить постоянную Планка к нулю, переходит в классическую; с релятивистской механикой произойдет то же самое, если скорость света будет стремится к бесконечности.

Согласно современной эпистемологии всякая естественнонаучная теория является эмпирической, то есть подлежит опытной проверке: более того, она принципиально опровержима – в противном случае она не может быть научной. Этим обеспечивается развитие науки.

Креационизм, рассматриваемый в нестоящей работе, а точнее, крайние его проявления, связанные с изначальной установкой протестантских деноминаций на буквальное прочтения Библии, использует науку скорее в идеологических, чем в апологетических целях. Он настроен не столько опровергать, сколько отвергать

---

[55] Progressive and regressive development. Encyclopedia Britannica. 1994–2000.

[56] *Дуэйн Гиш.* Цит. соч. С. 83.

[57] Понятие парадигмы, то есть научного образца во всех его проявлениях, ввел Кун: «Примеры действующей научной практики – образцы, которые включают закон, теорию, их применение, и инструменты вместе взятые – обеспечивают модели, из которых возникает практически последовательная традиция научного исследования» (*Кун Т.* Структура научных революций. М, 2003).

научные теории, что типологически и исторически соответствует неприятию в протестантской теологии святоотеческого учения. В результате креационистская критика эволюционных теорий не дает никакого вклада ни в науку, ни в богословие, но принимает формы антинаучной апологетики.

Православная Церковь не анафематствует представителей науки, как это было характерно для средневековой Европы, но, следуя традиции как восточных, так и западных отцов и учителей Церкви, рассудительно относится к накопленным знаниям: *ибо сыны века сего догадливее сынов света в своем роде* (Лк. 16, 8).

Заключение. По существу споры креационистов с эволюционистами попадают в ту же логическую ловушку, что и вековая католическая дискуссия томистов с молинистами. А именно, муссируется эволюция в чистом виде, которая, однако, в природе не существует, будучи всегда чревата разрушением.

Креационисты не отвергают эволюцию как таковую, многие не признают лишь происхождение видов, не имея ничего против развития живого организма как индивида. Однако эволюция организма заканчивается его разрушением, и всякое развитие имеет конец. Эволюция может останавливаться и возрождаться. Шесть дней творения дают образец для любой эволюции, который, например, святитель Филарет[58] прилагает к Священной истории. Эволюция живой материи также следует Шестодневу, правда, не обязательно в дарвинистской диалектике, где выживают сильнейшие.

Космос в целом открыт для жизненной энергии, изливаемой домостроительством всещедрого Бога.

[58] *Св. Филарет Московский.* На книгу Бытия. Ч. I. М, 1867. С. 30.

Фома Кемпийский в России

Предваряя восьмое издание своего перевода «О подражании Христу» Фомы Кемпийского, обер-прокурор Святейшего Синода К. П. Победоносцев повторил в 1899 году то, что писал тремя десятилетиями ранее, когда печаталось первое его издание: «Книга "О подражании Христу", без сомнения, не имеет у нас церковного авторитета, если смотреть на нее с догматической точки зрения; но наряду с нею немало есть книг, не имеющих авторитета догматического, но тем не менее составляющих любимое чтение у людей простых и благочестивых. Творение Фомы Кемпийского привлекает к себе особенно духом горячей любви, который повсюду разлит в нем. Кроме того, на каждой странице, в каждой главе этой книги звучит одна основная мысль, никогда не перестающая возбуждать созвучие в сердцах, испытанных жизнью и ищущих в вечности разрешения вопросов, разбившихся у них о жизнь, не получив в ней ответа. Эта основная мысль "Подражания" – мысль о суете и суетности желаний и дел человеческих... Вот причина, почему книга "О подражании Христу" не переставала и не перестанет привлекать к себе читателей, особливо испытанных, обремененных жизнью. Может быть, многие, приступая к ней, ищут не столько поучения, сколько утешения – посреди житейской печали, одушевления – посреди житейской суеты и уныния, и любят ее оттого, что находили в ней и то и другое».

Чтение этого назидательного трактата Фомы Кемпийского на Руси имеет весьма давнюю традицию. Первое старопечатное издание книги на церковнославянском языке осуществлено в типографии Дельского монастыря и выпущено в свет 16 апреля 1647 года. Типография принадлежала господарю Угровлахии Матфею Басарабе, издержки понесла его жена Елена. Перевод книги с латинского оригинала сделал ее брат Орест Настурел (1596–1658). Это балканское издание впервые познакомило православных читателей Московии с главной книгой Фомы Кемпийского, причем на языке им доступном, славянском. Перевод Ореста Настурела считался архаичным даже и для своего времени, но в целом, по замечанию Ф. И. Буслаева, язык издания 1647 года «замечателен по многим древнейшим формам». Книга обрела широкий круг читателей на Руси. На сегодня, спустя столетия, сохранилось 29 экземпляров того, по существу, инкунабульного издания, оттиснутого в колыбели старопечатного книжного дела. Поскольку книга была редкостью да и стоила дорого, с нее делали списки, преимущественно в монастырях. Всего древних и старинных списков «Подражания» сохранилось 11, из них 6 изготовлены в кельях Соловецкого монастыря.

Говоря о сохранившихся экземплярах этого уникального издания, нельзя не упомянуть о том, что связан с именем патриарха Никона, в 1658 году от своих щедрот положившего в основанный им Ново-Иерусалимский Воскресенский монастырь незадолго перед тем отпечатанную книгу «О подражании Христу» в переводе Настурела со следующей вкладной памятной записью: «Лета 7166, маия в 27 день великий государь святейший Никон, архиепископ царствующего великаго града Москвы и веса Великия и Малыя и Белыя России патриарх, положил сию книгу в свое великаго государя строение Нового Иерусалима Живоноснаго Воскресения Христова, в монастырь, при архимандрите Герасиме, при старце Зосиме з братею». Этот памятный экземпляр книги Фомы Кемпийского ныне хранится

в Центральном государственном архиве древних актов (фонд 1251) в составе собрания старопечатных книг Московской синодальной типографии.

Немалый интерес представляет и высказывание об этой же замечательной книге, сделанное святителем Димитрием Ростовским в своей проповеди от 19 ноября 1705 года: «Гость от западных стран, чужий человек, но не с худым товаром, Фома именуемый, свой сундучок открывает, свою, глаголю, книжицу, о подражании Христовом зовомую, отверзает пред очима нашима, и показует един бисер, зовомый смирение, его же цены гордыи чада Адамова мало ведят: ибо и силы того разумети не хотят и презирают. А той бисер толь есть честен, яко и Самому Богу есть люб, Царь небесный на него смотрети рад, в вышних живый, и на смиренныя презираяй: "На кого, – рече, – призрю, токмо на кроткого и смиренного" (Исаии 66, ст. 2). А силу имать бисер той от гноища возносити нища, и посаждати его с князи». – *Димитрий Ростовский*. Поучение на память преподобных отец наших Варлаама и Иоасафа Индийских, месяца ноемврия в 19 день 1705 года проповеданное в Измайлове // Сочинения святаго Димитрия, митрополита Ростовскаго. Изд. 3-е. Ч. 3. М., 1857. С. 388. По книге Фомы Кемпийского воспитанники Славяно-греко-латинской академии навыкали переводу с латинского наряду с текстами из Цицерона и Эразма Роттердамского (см.: *Смирнов С. К.* История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855. С. 307).

Другой ранний перевод книги Фомы Кемпийского принадлежит Андрею Христофоровичу Белобоцкому и относится к 1686 году. В своем предисловии Андрей Белобоцкий выражал надежду, что его перевод «многим на пользу и сладость и прохлаждение будет». Действительно, отменное владение латинским языком позволило переводчику подыскать в славянской книжной речи тончайшие смысловые соответствия. Даже само название трактата у него звучит несколько по-другому, чем у Ореста Настурела: «О последовании Христу», вместо «О подражании...», что представлялось переводчику более благочестивым. К сожалению, Андрей Белобоцкий перевел лишь две части из четырех, составляющих книгу Фомы Кемпийского. Переводчику предстояла длительная разлука с Москвою: его включили в состав Великого посольства Федора Головина, направленного в Китай. Скорее всего, уже перед самым отъездом посольства в 1686 году, Белобоцкий подарил рукопись незаконченного перевода игумении Новодевичьего монастыря Антониде, а вернувшись через пять лет, уже не застал ее в живых – скончалась в 1689-м, и рукопись к нему не вернулась. Перевод этот не напечатан, список хранится в Государственном историческом музее (Синодальное собрание, № 850).

Еще один ненапечатанный перевод книги Фомы Кемпийского выполнен с французского в 1719 году Андреем Федоровичем Хрущовым (1691–1740), который учился в ту пору в Амстердаме. Распространялся он в списках, а сам переводчик впоследствии жестоко пострадал: был обвинен в заговоре и казнен в 1740 году вместе с А. П. Воротынским и П. М. Еропкиным. И все же труд этот не пропал бесследно – после переделки он был издан подпоручиком Иваном Михайловичем Кандорским в 1799 году на русском языке под названием «Лекарство для болящей души». Вовсе не напечатан славянский перевод книги Фомы Кемпийского, сделанный Тобольским митрополитом Антонием (Стаховским) в 1726 году, рукопись сохранилась в Российской национальной библиотеке (Q. I. № 1351).

Ко второй половине XVIII века все еще в ходу было угровлахийское издание 1647 года в переводе Ореста Настурела. Но к тому времени встречающиеся в тексте архаизмы уже совершенно не воспринимались рядовыми читателями. Решено было выпустить исправленное издание. В 1764 году в Почаеве по инициативе иеромонаха Ипатия (Беленского) появилось новое славянское издание «О подражании Христу», напечатанное кириллицей. Слог перевода местами обновлен и книга в целом стала доступнее для чтения.

Первое издание знаменитого трактата Фомы Кемпийского, набранное гражданским шрифтом, вышло в свет в 1780 году. Перевод был сделан Фомой Филипповичем Розановым (1767–1810). В его переводе книга «О подражании Христу и о презрении сует мира сего» напечатана еще четыре раза: два в Москве (1784, 1799) и два в Петербурге (1818, 1827). С 1784 года начали появляться в продаже издания трактата Фомы Кемпийского в переводе Михаила Ивановича Багрянского (1762–1813), мистика из круга Николая Новикова.

Первая публикация состоялась в составе «Избранной библиотеки для христианского чтения». Издание курировал А. Ф. Лабзин. После 1784 года вышли еще три издания «О подражании Иисусу Христу» в переводе М. И. Багрянского: в 1786, 1787 и в 1819 годах – все напечатаны в Москве. На фоне этих громких изданий почти незамеченной осталась книжка «Краткое извлечение лучших изречений и правил из четырех книг "О подражании Иисусу Христу" в каждый день» в переводе Николая Григорьевича Петелина. Вышла она в Москве в 1787 году и затем повторена там же в следующем столетии, в 1818 году.

Заметной вехой в освоении и распространении в России книги Фомы Кемпийского явился новый, весьма успешный ее перевод, принадлежащий графу Михаилу Михайловичу Сперанскому (1772–1839). Правда, за основу он взял не латинский оригинал, а французский достаточно образцовый перевод. Работал Сперанский над текстом долго, выверял смысловую передачу тщательно. Перевод окончил в Пензе в 1818 году, печатное издание появилось год спустя. Перевод М. М. Сперанского оказался долговечным. После первого издания 1819 года книга выходила еще множество раз: в 1821, 1835, 1845, 1848, 1854, 1869, 1872, 1886, 1893 и в 1913 годах. Существовали и переделки: 1859, 1877, 1893 гг. – все московские. На протяжении почти ста лет издания книги в версии Сперанского сменяли одно другое, к ним привыкли, хотя потребность в новом, более современном и более точном переводе ощущалась постоянно. И удовлетворена эта потребность была Константином Петровичем Победоносцевым (1827–1907).

Первое издание «О подражании Христу» в переводе с латинского, выполненном Константином Победоносцевым, появилось в 1869 году. Аккуратный томик в скромном оформлении, помимо текста богословского трактата, содержал еще предисловие и необходимые примечания православного переводчика. Новая работа подкупала многими достоинствами: точной и полной передачей на русском языке сложного и блестящего по изложению ритмизированного текста, насыщенного назиданиями и колоритными сравнениями. В основание своего карьерного роста молодой и перспективный правовед-государственник Победоносцев положил именно этот, а не какой иной духовный «камень», поскольку был уверен, что общепризнанная межконфессиональная книга поможет облегчить диалог между восточной и западной традициями духовного самоусовершенствования. И его расчет целиком оправдался. Перевод К. П. Победоносцева оказался вне сравнения по глубине передачи подлинника, чистоте языка и стилистической отделке. Именно эти его достижения снискали ему признание читателей. В итоге при жизни Константина Петровича вышло девять изданий книги «О подражании Христу» в его переводе. Последние издания текста Фомы Кемпийского Победоносцев снабдил извлечениями из писаний святых Отцов и подвижников благочестия. Краткую библиографию славянских изданий Фомы составил Петр Гильтебрандт. Перевод этот, ставший классическим, переиздается до сих пор. Последнее издание вышло в Москве в 2004 году. Помимо полного состава трактата отдельно выпускалась его четвертая часть в 1880 и в 1891 годах (оба раза в Петербурге).

Ярким событием на книжном рынке было появление новооткрытого сочинения Фомы Кемпийского «Размышления о жизни и страданиях Господа нашего Иисуса Христа». Этот затерянный труд как бы продолжает знаменитый трактат «О подражании Христу». На русский язык он был переведен экстраординарным профессором С.-Петербургской Духовной академии Александром Лопухиным. Перевод печатался в шести выпусках журнала «Православное чтение» в течение всего 1899 года, затем был тогда же напечатан отдельной книгой со множеством иллюстраций. Свою публикацию А. П. Лопухин предварил обширным предисловием. В нем он подробно рассмотрел историю создания и открытия этого произведения, попутно остановился на общей оценке всего творческого наследия Фомы Кемпийского, а также поведал вкратце и саму биографию прославленного богослова. А она получилась невелика, потому что о Фоме и до сих пор известно чрезвычайно мало. Фома Кемпийский (Thomas a Kempis), настоящее имя Томас Гемеркен, родился в 1379 году в городе Кемпен близ Дюссельдорфа, на Нижнем Рейне. Образование получил в голландском Девентере, в школе братьев общинной жизни. С 1399 года вступил в обитель

Агнетенберг, где родной брат Фомы Иоанн был первым приором. Монашеский обет дал в 1406 году, а в 1414 рукоположен в сан священника. Основное послушание - переписка книг. Только Библию отец Фома усердно переписал десять раз своим твердым, красивым почерком, а было им переписано и еще несметное количество творений известных к тому времени богословов и духовных наставников. Два раза Фома Кемпийский избирался приором, славился своими наставлениями и проповедями. Его книга «О подражании Христу» стала известна с 1427 года и с изобретением книгопечатания сразу же вошла в широкий читательский обиход. Напечатанная одновременно с Библией, она впоследствии лишь немногим уступала ей по числу изданий, которое к нашему времени достигает нескольких тысяч на разных языках. Только в нашей стране эта книга выдержала 54 издания в 20-ти переводах. Интерес к ней с годами не слабеет. Скончался отец Фома 25 июля 1471 года в той же самой обители регулярных каноников на горе св. Агнессы, где провел почти всю свою чрезвычайно долгую жизнь. Автограф книги «О подражании Христу» хранится в Брюсселе. Долгие годы и даже столетия авторство Фомы из Кемпа оспаривалось многими исследователями, но убедительных оснований для опровержения установившейся традиции не нашлось, и смиренный фламандский монах с его огромным багажом трактатов, проповедей и житийных текстов по-прежнему по числу изданий держится в мире на первом месте после Библии.

О славянских изданиях книги Фомы Кемпийского «О подражании Христу» достаточно хорошо известно благодаря работам академика А. И. Соболевского (1903) и ныне здравствующих славистов А. А. Круминга (1982), М. Г. Логутовой (2001) и А. Х. Горфункеля (2005). Предлагаемая вниманию читателей общая библиография всех изданий книг Фомы Кемпийского на славянском и русском языке, разумеется, может дополняться и уточняться, и составитель с благодарностью воспримет конкретные указания исследователей по этой теме. Необходимость в такого рода общей библиографии ощущалась давно в среде отечественных богословов, филологов и историков книгоиздательского дела, и наша работа лишь в какой-то мере может удовлетворить эту потребность.

1647

Книга о Христове подражании Божиею помощию, повелением же и высоцем иждивением пресветлыя и благочестивыя княгини Елены, начальницы Угровлахии Запланéнскоя, супружницы пресветлаго господара и воеводы Матфеа Басарабы, трудолюбием своего ея истаго сородника *Ореста Настурела*, втораго логофета, от латинскаго на славенский язык ныне преведенная, из господарскоя их типографии яже в Дельском монастыри, миру издася. В лето бытия мира 7155 [1647] совершися. – 227 л. – Старопечатное издание (кириллица).

1764

Фомы от Кемпис О подражании Христа. Душеполезная книга в четыри разделенная древле прежде лет ста и вящше некиим трудолюбцем [*Орестом Настурелом*] в славенский язык от латинского переведéна, ныне же прилежнее исправлéна, и благословением его преосвященства кир Сильвестра Лубиениецкаго Руднецкаго екзарха митрополии Киевския, Галицкия и всея Рóссии, Луцкаго и Острогскаго епископа, произволением же всечестнейшаго отца иеромонаха *Ипатия Беленскаго*, в святой чудотворной лавре Почаевской типом издана, 1764. 237 л. Старопечатное издание.

1780

О подражании Иисусу Христу и о презрении сует мира сего, книги три, к которым прилагается четвертая книга: О тайне евхаристии. СПб.: тип. Имп. Сухопутного шляхетского кадетского корпуса, 1780. [2], 262 с. [Перевод Ф. Ф. Розанова].

1784

Фомы Кемпийского О подражании Иисусу Христу, четыре книги. Перевод с латинского [М. И. Багрянского]. Издание 2-е // Избранная библиотека для христианского чтения. [Сост. А. Ф. Лабзин]. Ч. I. М.: Вольная типография И. Лопухина, 1784. VII, [12], 519 с.; фронт. (илл.).

«Он [Фома] оставил множество сочинений, которые дышат благочестием, основательностию и истинным просвещением. Лучшими изданиями оных почитаются Парижские, в 1549 году вышедшие, и Антверпенские в 1607 году старанием иезуита Соммалия изданные. Аббат Белле-гард перевел на французский язык часть сочинений Фомы Кемпийского, под титулом: Продолжения книги о последовании, и проч., а отец Виллет о учении християнском, под титулом: Восхождение по Иисусу Христу, о Его жизни и таинствах. Ученый типограф Иодок Бадий Асцензский есть первый, который приписал превосходную книгу о последовании Иисусу Христу Фоме Кемпийскому, в чем ему последовал Франциск Толь, который истину сего доказывает манускриптами, писанными собственною рукою Фомы Кемпийского. С противной стороны иезуит Поссевин первый, который присвоил сие сочинение Иоанну Герсену, или Гессену, в своей книге Apparat facre. Ему последовали бенедиктианцы. Желающие подробно знать историю сего происшедшего между иезуитами и канониками спора могут удовольствовать себя прочтением известия, приложенного в начале I тома последних сочинений Мабильона и Рюинарта», (с. V–VII).

О подражании Иисусу Христу четыре книги, или Фомы Кемпийского Златое сочинение для христиан. С латинского языка вновь переведенное и исправленное, к которому присовокуплена и жизнь сего изящного автора с описанием всех его сочинений. М.: печатано в привилегированной тип. у Мейера, 1784. [8], 310 с. [Перевод Ф. Ф. Розанова].

1786

Фомы Кемпийского О подражании Иисусу Христу четыре книги. Пер. с латинского [М. И. Багрянский]. Изд. 2-е, для бедных. Ч. 1–2. М.: тип. Компании типографической, 1786.

Ч. 1. О подражании Иисусу Христу. – [4], XV, 474 с.

Ч. 2. О тройственном пути души. – Райские цветы, помещенные в седьми цветниках и др. – [4], 453 с.

1787

Фомы Кемпийского О подражании Иисусу Христу четыре книги. Пер. с латинского [М. И. Багрянский]. Изд. 3-е. Ч. 1–2. М.: тип. Компании типографической, 1787.

Ч. 1. О подражании Иисусу Христу. – VIII, [12], 464 с.; фронт. (илл.).

Ч. 2. О тройственном пути души. – О поклонении духом и истиною. – Райские цветы, помещенные в седьми цветниках и др. – XX, 422 с.

Краткое извлечение лучших изречений и правил из четырех книг «О подражании Иисусу Христу» Фомы Кемпийского, расположенные на двенадцать месяцев целого года в каждый день / Переведено с немецкого. М.: тип. Компании типографической, 1787. 265 с.

1799

Творения Фомы Кемпийского, содержащие в себе трактаты: 1. О единобеседовании души с Богом; 2. Луг лилий; 3. О трех скиниях, или о трех добродетелях, как то: о нищете, смирении и терпении, с присовокуплением некоторых небольших сочинений сего знаменитого автора / Пер. [Ф. Ф. Рогожин]. М., Университетская тип. у Хр. Ридигера и Хр. Клаудия, 1799. XIX. 514 с.

«Из краткого содержания сих трех трактатов и приложений к ним может благочестивый муж заключить, что не должно почесться излишним издание в свет таких книг, в коих напоминается человеку тот конец, для которого Бог сотворил его, превосходство души, которой натура и способности делают его подобным Творцу своему и должности...» (с. V).

Перевод многословный, разбавленный формальной лексикой и славянизмами: «Жизнь моя в печали издыхает, но в самом деле не улучшивается» (с. 36). Или: «Сердце мое уныло, ожидая славы Твоея; и так я буду говорить и беседовать в восторге любви моея с гордостию душевною» (с. 169).

О подражании Иисусу Христу, четыре книги, или Фомы Кемпийского Златое сочинение для христиан. С латинского языка вновь переведенное и исправленное, к которому присовокуплена и жизнь сего изящного автора, с описанием всех его сочинений. М.: иждивением московского купца Матвея Глазунова, в губ. тип. у А. Решетникова, 1799. V, 301 с. [Перевод Ф. Ф. Розанова].

Лекарство для болящей души, или Правила, открывающие путь к достижению Царствия Небесного. Собранные из разных писателей, а особливо из сочинения Фомы Кемпийского под названием «О последовании Иисусу Христу». [И. М. Кандорский]. М.: Университетская тип. у Ридигера и Клаудия, 1799. [10], 182 с.

1806

Письмо Фомы Кемпийского. Увещание к духовному возрастанию // Сионский вестник. СПб., 1806. Ч. 3, авг. С. 203–218.

Выписки из писаний Фомы Кемпийского // Сионский вестник. СПб., 1806. Ч. 3, сент. С. 291–304.

Молитва. О освобождении сердца от чувственного ига. Из творений Фомы Кемпийского // Сионский вестник. СПб., 1806. Ч. 3, сент. С. 349–352.

1812

Фома Кемпийский. Отрывки из книги о истинной мудрости / Книга под сим названием на франц. языке собрана из разных мелких сочинений Фомы Кемпийского. Перевел с француз. Александр Ковалевский // Друг юношества. М., 1812. Окт. С. 118–135. – На с. 118–123: Предисловие от Издателя журнала [с прил. краткой биографии Фомы Кемпийского, переведенная с франц. М. И. Невзоровым].

1816

О последовании Иисусу Христу, творение Фомы Кемпийского в четырех книгах, содержащих в себе: 1. Путь, ведущий к жизни духовной; 2. Путь, ведущий к жизни внутренней; 3. О внутреннем утешении; 4. О таинстве святого причащения с присовокуплением молитв при конце каждой главы / Новый перевод Якова Уткина. СПб.: тип. И. Байкова, 1816. [2], VIII, 382 с.; фронт., илл.

[*Объявление*]. **В книжных лавках** Свешникова в СПБ и Москве продаются вышедшия книги: «О последовании Иисусу Христу, творение Фомы Кемпийского, четыре книги (СПб., 1816); Молитвы христианския, или духовные часы жизни христианина (СПб., 1816) // Духовный год жизни христианина. СПб., 1816. Ч. 3, июнь. С. 8.

Фома Кемпийский. О блаженном сообществе со Иисусом и Его святыми / Фомы Кемпийского // Духовный год жизни христианина. СПб., 1816. Ч. 1. Кн. 7, апр. С. 191–193.

1818

О подражании Иисусу Христу четыре книги, или Фомы Кемпийского Златое сочинение для христиан, с латинского языка вновь переведенное и исправленное, к которому присовокуплены при конце каждой главы правила для жизни и молитвы,

с описанием жизни сего знаменитого автора и всех его сочинений. СПб., 1818. 301 с. [Перевод Ф. Ф. Розанова].

Краткое извлечение лучших изречений и правил из четырех книг «О подражании Иисусу Христу» Фомы Кемпийского, расположенных на двенадцать месяцев целого года в каждый день. Перевод с немецкого. Изд. 2-е. М.: в Университетской тип., 1818. 252 с.

Фомы Кемпийского О подражании Иисусу Христу четыре книги. Пер. с латинского [М. И. Багрянский]. СПб., тип. Глазунова. 1818.

Ч. 1. О подражании Иисусу Христу. – VIII, 199 с.

Ч. 2. О тройственном пути души. – Райские цветы, помещенные в седьми цветниках и др. – 219 с.

1819

Фомы Кемпийского О подражании Иисусу Христу четыре книги. Пер. с латинского [М. И. Багрянский]. Изд. 4-е. Ч. 1–2. М., 1819.

О подражании Христу, четыре книги Фомы Кемпийского. С присовокуплением избранных мест из других его творений. Перевод с латинского [и предисловием] М. М. Сперанского. СПб.: в тип. Департамента народного просвещения, 1819. XVI, 556 с.

Избранные места из разных творений Фомы Кемпийского. Перевод с латинского М. Сперанского. СПб.: тип. Департамента народн. просвещ., 1819. 50 с.

1820

Снегирев И. М. Фома // Досуги моего уединения / Переводы и подражания Ив. Снегирева. Ч. 1–2. М.: Университетская тип. 1820–1821. Ч. 2. С. 76–81.

1821

О подражании Христу, четыре книги Фомы Кемпийского. С присовокуплением избранных мест из других его творений / Пер. с латинского [М. М. Сперанского]. Изд. 2-е. СПб.: тип. Департамента народного просвещения, 1821. 551 с.

Избранные места из разных творений Фомы Кемпийского / Перевод с латинского [М. М. Сперанского]. СПб., 1821. 52 с.

Фома Кемпийский. О высшем созерцании в духе. (Из книги: Избранные места из разных творений Фомы Кемпийского). / [Пер. М. М. Сперанского] // Журнал Императорского человеколюбивого общества. СПб., 1821. Ч. 18, нояб. С. 160–167. – *Продолжение:* 1821. Ч. 18, дек. С. 227–251.

1827

О подражании Иисусу Христу четыре книги, или Фомы Кемпийского Златое сочинение для христиан. С латинского языка вновь переведенное и исправленное [Ф. Ф. Розановым], к которому присовокуплены при конце каждой главы правила для жизни и молитвы, с описанием жизни сего знаменитого автора и всех его сочинений. Изд. 3-е. СПб., 1827. 301 с.

О подражании Иисусу Христу четыре книги. Изд. 3-е. Ч. 1–3. СПб., тип. Глазунова. 1827.

Ч. 1. – VIII, 224 с.; 2 л. илл.

Ч. 2. – 225 с.; 1 л. илл.

Ч. 3. – 251 с.; 1 л. илл.

1834

О истинной мудрости. Творение Фомы Кемпийского, служащее продолжением книги «О подражании Господу нашему Иисусу Христу». Перевод с французского [Степанова], исправленный по латинскому подлиннику. М.: тип. Лазаревых Института восточных языков, 1834. 319, VII с. [Биографическая справка об авторе написана Семеном Соколовым].

О подражании Иисусу Христу. Перевод с латинского С. И. Соколова. М.: тип. Августа Семена, 1834. 614 с. С фронтисписом (портр.).

О подражании Христу, четыре книги Фомы Кемпийского / Перевод с латинского [М. М. Сперанского]. Издание 3-е. СПб.: в тип. Святейшего Синода, 1834. 608 с., разд. паг.; 2 л. илл.

1835

О подражании Христу, четыре книги Фомы Кемпийского / Перевод с латинского [М. М. Сперанского]. Издание 4-е. СПб.: в тип. Святейшего Синода, 1835. XII, 492, 14 с.

Содержание. С. I–XII [Предисловие переводчика], 1–492 [О подражании Христу], 1–14 [Оглавление].

«В составлении настоящего перевода признано было нужно держаться старинных лучших Латинских изданий, особенно же Антверпенского 1607 года, Генрика Соммаля. Впоследствии перевод еще раз сверен с Латинским стереотипом 1810 года, основанным на собственноручной рукописи 1441 года.

Переводчик не позволял себе никаких произвольных толкований, менее старался о внешней изящности выражений, нежели о точном и самом близком, почти буквальном сходстве с подлинником. По разным причинам сие правило предпочтено всем другим, коим в преложении сих книг, как на нашем, так и на других языках большею частию доселе следовали» (из предисловия М. М. Сперанского, с. IX–X).

1845

О подражании Христу, четыре книги Фомы Кемпийского, переведенные с латинского языка графом М. М. Сперанским. Изд. 4-е, дополненное против 3-го издания избранными местами из других творений Фомы Кемпийского, переведенные также графом М. М. Сперанским. СПб.: изд. книгопродавца Панькова, 1845. XIV, 494, XV с.

1848

О подражании Христу, четыре книги Фомы Кемпийского, переведенные с латинского языка гр. М. М. Сперанским. Изд. 5-е. СПб., 1848. [4], 542, XVII с.

1854

О подражании Христу Фомы Кемпийского / Перевод М. М. Сперанского. Изд. 6-е. СПб.: Паньков, 1854. VI, 369, XIV с.

1859

О подражании Христу Фомы Кемпийского / Перевод М. М. Сперанского. Изд. 7-е. М.: Манухин, 1859. 328, VIII с.; 1 л. портр.

О подражании Христу Фомы Кемпийского. Четыре книги Фомы Кемпийского. Новый перевод, с присовокуплением размышлений и молитвенных размышлений к Богу. М.: Д. И. Преснов, 1859. 403 с., разд. паг.

1862

Макарий (Иванов), Оптинский старец. Из письма мирскому человеку от 12 апреля 1841 года // **Собрание писем блаженныя памяти Оптинского старца Иеросхимонаха Макария**. М.: тип. Готье, 1862. С. 33.

«Мздовоздаяние священное за труды (по слову святаго Иоанна Лествичника, 26 ст.) получают некоторые прежде совершения своих подвигов; иные при самом оных прохождении, другие по окончании, а иные при самой смерти. Сие же по мере каждого смирения и явно, что смиренные скорее удостоиваются духовной награды, а гордые лишаются; а ежели бы они получили их прежде времени, то послужили бы им на погибель. – А Фома Кемпийский полагает, что духовная жизнь состоит не в получении утешений, а в терпении отъятия оного и несении духовного креста. – Высокопреосвященнейший Филарет Московский пишет, что "когда ищем духовных утешений, ищем себя, а не Бога" (в записках на книгу Бытия об Иакове. Он же в проповеди о блаженстве верующих: *блажени не видевшии и веровавшие* (Ин. 20, 29), т. е. когда и при лишении благодатных утешений не оставляют подвигов благочестия» (с. 33).

1869

Фомы Кемпийского О подражании Христу, четыре книги. Новый перевод с латинского К. П. Победоносцева. С предисловием и примечаниями переводчика. СПб., 1869. XV., 309 с.

«Настоящий перевод служит попыткою к удовлетворению тех, кому прежние переводы не были по нраву. Да не послужит эта попытка к предосуждению достоинств, коими отличается перевод гр. Сперанского. Нынешний переводчик далек от мысли, что с изданием нового перевода прежний должен утратить свое значение. Напротив того, он убежден, что число читателей и любителей прежнего перевода не уменьшится, но смеет надеяться вместе с тем, что новый перевод будет не лишним в русской литературе, и может быть успеет приобресть новых читателей на русском языке знаменитому творению». (От издателя, с. I–II).

1872

О подражании Христу 4 книги Фомы Кемпийского, перевел с латинского языка гр. М. М. Сперанский, с присовокуплением некоторых мест из разных творений того же сочинителя, избранных также гр. М. М. Сперанским, и заметки [библ.] А. Д. Ивановского. СПб.: «Общественная польза», 1872. XXXVIII, 362 с.

1876

О подражании Христу. Четыре книги. Творение Фомы Кемпийского / Перевел П. Мещанинов. СПб.: Кораблев и Сиряков, 1876. [2], XII, 676 с.

1880

О подражании Христу. Четыре книги Фомы Кемпийского / Новый перевод с латинского К. П. Победоносцева. Изд. 2-е. СПб.: тип. Мин. путей сообщения, 1880. [1], XV, 280 с.

Благоговейное увещание ко святому причащению. (IV часть книги «О подражании Христу»). СПб.: тип. Мин. путей сообщения, 1880. 53 с.

1884

Возражение митрополита Московского Филарета на критику книги Фомы Кемпийского [1852, 1857].

В письме к наместнику Троице-Сергиевой Лавры Антонию (Медведеву) от 28 апреля 1852 года святитель Филарет сообщил: «Вот еще письмо, которое, по милости Святославского, дошло до меня через год, и, конечно, оставило писавшего в неудовольствии на мое

молчание. Видите, что о. архимандрит Сергиевой пустыни Игнатий написал книгу "О последовании Господу нашему Иисусу Христу" против книги Фомы Кемпийского и желает, чтобы я ее видел и побудил его к изданию ее в свет. Не надеюсь, чтобы, если прочитаю книгу, мог я написать о ней то, что понравилось бы ему. Мне странною кажется мысль писать назидательную книгу именно против Фомы Кемпийского. Мне кажется, всего удобнее продолжить молчание, в котором я до сих пор оставался невольно. Но сим дается ему причина к неудовольствию. Не читав книгу, если скажу, что не надеюсь быть с нею согласен, это будет жестко, а может, еще менее могу сказать мягко, когда прочитаю книгу». (Письма митрополита Московского Филарета к наместнику Троице-Сергиевой Лавры Антонию. - Ч. III. – М., 1883. – С. 144).

Святитель Игнатий весьма отрицательно относился к книге Фомы Кемпийского «О подражании Христу»: «Книга "Подражание", – писал он, - есть не что иное, как роман, подыгрывающийся под тон Евангелия и ставимый наряду с Евангелием умами темными и не отличившими утонченного сладострастия от Божественной благодати» (Полное жизнеописание святителя Игнатия Кавказского. М., 2002. С. 187).

В другом письме митрополита Филарета к тому же наместнику Лавры Антонию, от 23 января 1857 года, претензия критика конкретизируется: «Вспоминаю разговор мой с пустынским архимандритом Игнатием. Книгу о подражании Христу он так не одобрял, что запрещал читать. Я возразил ему, что Святитель Димитрий приводит слова сей книги, оговариваясь, что Фома Кемпийский хотя иностранный купец, но приносит добрый товар. Архимандрит отвечал мне: мы не знаем, когда святитель Димитрий введен был в благодатное достоинство святого отца, и, может быть, указанное мною написал еще тогда, когда был просто благочестивым писателем или проповедником.

И св. Варсонуфий Великий говорил, что святые Отцы под охранением благодати Божией писали чистую истину; однако между тем иногда, не оградив себя молитвою, писали мнения, слышанные от наставников, не строго испытанные, которые читающий без оскорбления Святых Отцов может и должен отложить в сторону, не обязываясь принять оные» (Письма митрополита Московского Филарета к наместнику Троице-Сергиевой Лавры Антонию. Ч. IV. М., 1884. С. 15).

1885

Фома Кемпийский. О подражании Христу. Четыре книги. Новый перевод с латинского К. П. Победоносцева. Изд. 3-е. СПб., 1885. 306, XII с.

1886

О подражании Христу. Сочинение Фомы Кемпийского. СПб., журн. «Досуг и дело», 1886. 199 с.

1887

О подражании Христу, Фомы Кемпийского. С портр. / Пер. М. М. Сперанского. 3-е изд. М.: тип. Е. В. Манухина, 1887. 296 с.

1890

Фома Кемпийский. О подражании Христу. Четыре книги. Новый перевод с латинского К. П. Победоносцева. Изд. 4-е. СПб.: Синод. тип., 1890. XIII, 287 с.

1893

О подражании Христу. Четыре книги Фомы Кемпийского / Перевод с латинского гр. М. М. Сперанского. С присовокуплением некоторых мест из разных творений того же сочинителя, избранных также гр. М. М. Сперанским. Изд. 4-е. СПб.: тип. И. Байкова, 1893. 288 с.; 1 л. портр.

Фома Кемпийский. О подражании Христу. Четыре книги. Новый перевод с латинского К. П. Победоносцева. Изд. 5-е. СПб.: Синод. тип., 1890. XII, 359 с.

1896

О подражании Христу. Изд. 6-е, вновь пересмотренное и дополненное примечаниями и размышлениями из духовных писателей / Перевод К. Победоносцева. СПб., 1896. XII, 365 с.

Никольский Б. В. Литературная деятельность К. П. Победоносцева (По поводу пятидесятилетнего юбилея) // Исторический вестник. 1896. № 9. Т. LXV. С. 711–732.

То же // К. П. Победоносцев: Pro et Contra. Антология. СПб., 1996. С. 365–386.

«Другого рода законченности слог разбираемого автора достигает в его переводах и компиляциях. Так, например, в своем переводе "О подражании Христу" Фомы Кемпийского он дал замечательный образец чрезвычайно оригинальной прозы, удивительно удачно совмещающей в себе латинские, церковно-славянские и современно-русские элементы. "Блажен, кого истина сама собою учит, не преходящими образами и звуками, но так, как сама есть <...> Что пользы высоко умствовать о скрытых и темных предметах, о чем и не спросят нас на Суде, зачем не знали? Великое безумие, что, оставив полезное и нужное, всё старание прилагаем к любопытному и предосудительному. Очи имеем и не видим"» (с. 374).

На пользу души. Из творений Фомы Кемпийского / Перевел с латинского, с изменениями и сокращениями свящ. Д. Булгаковский. СПб.: тип. В. С. Балашова и К°, 1896. 15 с.

О подражании Христу. СПб.: ред. журнала «Досуг и дело», 1896. [2], 199 с.

1897

О подражании Христу. Четыре книги. Творение Фомы Кемпийского / Перевел П. Мещанинов. Изд. 2-е. – СПб., И. Л. Тузов, 1897. – 609, XII с.

1898

О подражании Христу четыре книги. Новый перевод с латинского К. П. Победоносцева. 7-е изд. с примечаниями и размышлениями из духовных писателей. СПб., 1898. XII, 364 с. [Библ. с 353–359].

Размышления о жизни Христа. Соч. Фомы Кемпийского / Пер. с англ. свящ. Михаила Славнитского. СПб.: П. П. Сойкин, 1898. 264 с. (На обл.: – Книжки иллюстрированного журнала «Русский Паломник», 1898. Кн. 1).

Благоговейные мысли и наставления ко вразумлению и утешению истинно-благочестивых и жаждущих спасения христиан. (Из сочинений Фомы Кемпийского) / Свящ. Николай Успенский. СПб.: тип. А. Л. Трунова, 1898. 65, V с.

1899

Фомы Кемпийского О подражании Христу четыре книги. Новый перевод с латинского К. П. Победоносцева. 8-е изд. СПб.: Синодальная типография, 1899. XII, 364 с.

«Не все читатели ищут в этой книге одного и того же, не все одно и то же любят в ней, не все к ней приступают и оставляют ее с одинаковым о ней представлением. Для иных книга эта драгоценна исключительно в том, в чем удовлетворяет религиозное чувство и назидает духовно; другие, читая ее в духе благочестия и питаясь идеей, вместе с тем услаждаются внешним ее выражением, удовлетворяющим поэтическому настроению души. И действительно, книга эта исполнена священной поэзии; каждая страница в ней дышит, если можно так выразиться, лирическим восторгом верующей души; всюду в ней слышится торжественная песнь о Боге, о верности и о судьбе человека» (От издателя, с. III).

А[лександр] Л[опухин]. Фома Кемпийский и новооткрытое сочинение его // Христианское Чтение. СПб., 1899. Вып. I. С. 37–71. Вып. II. С. 201–229. Вып. III. С. 397–439. Вып. IV. С. 599–638. Вып. V. С. 825–859. Вып. VI. С. 1041–1073.

Вступление (вып. I) и перевод (вып. II–VI) малоизвестного творения Фомы Кемпийского «Размышление о жизни и страданиях Господа нашего Иисуса Христа», являющегося во многом продолжением его знаменитой книги «О подражании Иисусу Христу», опубликовал экстраординарный профессор С.-Петербургской Духовной академии Александр Лопухин. Отрывки из новооткрытого сочинения Фомы Кемпийского в русском переводе ранее печатались в «Церковном Вестнике» (1895, № 51-52; 1896, № 12).

Размышления о жизни и страданиях Господа нашего Иисуса Христа. Соч. Фомы Кемпийского / Перевод с латинского А. П. Лопухина. СПб.: тип. А. П. Лопухина, 1899. XXXIX, 253, VII с.; 8 л. илл. Извлечение из журнала «Христианское Чтение» за 1899 г.

1900

Размышления о жизни, страданиях и Воскресении Господа нашего Иисуса Христа / Перевод с лат. подлинника А. П. Лопухина. СПб., 1900. [39], 240, X с.; илл.

1901

Цветник роз Фомы Кемпийского / Перевод с латинского изд. 1607 г. Василия Арсеньева. М.: печатня А. И. Снегиревой, 1901. 32 с. Из журнала «Радость Христианина», 1901, кн. 3–4).

1902

Долина лилий и Цветник роз Фомы Кемпийского / Перевод с латинского изд. 1607 г. М.: печатня А. И. Снегиревой, 1902. XVI, 48, 32 с. (Каждое произведение имеет отдельный титульный лист. Приложение к журналу «Радость Христианина»).

1903

Соболевский А. И. О подражании Христу Фомы Кемпийского // Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков. Библиографические материалы. СПб., 1903. С. 204–205.

1904

Фомы Кемпийского О подражании Христу четыре книги. Новый перевод с латинского К. П. Победоносцева. 9-е изд. СПб.: Синодальная типография, 1899. XII, 364 с.

1912

Смирнопуло Александр, свящ. Размышления над книгою «О подражании Христу» Фомы Кемпийского // Душеполезное Чтение. Сергиев Посад, 1911–1912.

1911: № 10 (233–241), № 11 (307–317).

1912: № 1 (60–69), № 3 (281–288), № 4 (462–472), № 5 (65–73), № 6 (219–229), № 7–8 (406–414), № 9 (58–65), № 10 (210–218), № 11 (365–374), № 12 (502–518).

Вольный перевод с французского (из Ламеннэ) выполнен настоятелем церкви при Императорской миссии в Брюсселе протоиереем Александром Смирнопуло. Пастырско-назидательным поучениям трактата Фомы Кемпийского приданы черты красноречивых проповедей.

Смирнопуло А. К. Размышления над книгою «О подражании Христу» Фомы Кемпийского. М., 1912. (Оттиски из журн. «Душеполезное Чтение»).

Ладыженский М. В. Свет незримый. Из области высшей мистики. СПб.: тип. «Сельский Вестник», 1912. С. 141–142.

Автор замечает, что католический богослов Игнатий Лойола развил мистику Франциска Ассизского в сторону чистого менталиэма, доведя ее до крайностей, и это повлияло на отрыв западного христианства от Вселенского Православия. Воззрения же Фомы Кемпийского «были

недалеки от аскетики Восточной Церкви», во многом не противоречили святоотеческому учению. Автор книги «О подражании Христу» хорошо понимал высшие степени духовного сверхсознания. Его традиционализм и обеспечил знаменитому труду редкое долголетие в славянских землях.

1913

Фомы Кемпийского О подражании Христу. Четыре книги Фомы Кемпийского. Перевод с латинского графа М. М. Сперанского. – М., печатня Снегиревой, 1913. – 258, V с.; илл., портр.

1937

Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. 574 с.

«В ранние годы и Филарет Амфитеатров участвовал в Библейском обществе, даже и в 1842 году поддерживал Филарета Московского и вместе с ним должен был удалиться из Синода, но еще позже очень насторожился и стал резко возражать против возобновления русских библейских переводов... В рядах старшего поколения много было людей цельных. Таким был, например, очень влиятельный и всем известный в Москве о. Семен Соколов. "В Москве он известен был как духовник строгий и назидательный, как осторожный путеводитель смущаемых сомнением и ропотом в дни скорби и искушений, как глубокомысленный и проникнутый духовностью мистик", – так говорит о нем один из его духовных детей (*Н. В. Сушков*, в своих записках о Филарете). Учился он еще в Троицкой семинарии, был связан с членами "Дружеского общества", прожил он очень долгую жизнь (1772–1860). В назидание своим духовным детям он перевел и издал Фомы Кемпийского известную книжку, с прибавочным наставлением, как подобные книги подобает читать (1834). Сам он и в более поздние годы любил читать "Эккартсгаузена". Такова была сила "европеизации" в послепетровской России, что и к преданиям духовной жизни удалось вернуться только по западному пути, по западному примеру» (с. 193).

1949

Фомы Кемпийского О подражании Христу. Перевод с латинского К. П. Победоносцева. – Рим, «Руссикум», 1949. – 355, 16 с. [Приложение: «Краткий молитвослов»].

Текст Фомы снабжен справочными материалами: «Места из книги "О подражании Христу", применимые к различным положениям и духовным нуждам верующих» (с. 343–347), «Молитвы из книги "О подражании Христу"» (с. 347–349), «Моления до и после св. Причащения» (с. 349–351), «Обозрение книги "О подражании Христу"» (с. 351–354).

1962

Горфункель А. Х. Андрей Белобоцкий – поэт и философ конца XVII – начала XVIII в. // ТОДРЛ. Т. 18. М.-Л., 1962. С. 190–202 [А. Х. Белобоцкий – автор неопубликованного перевода книги Фомы Кемпийского «О подражании Христу»].

1982

Круминг А. А. Распространение в России румыно-славянского издания книги Фомы Кемпийского «О подражании Христу» (Книговедческие материалы) // Федоровские чтения: 1979. М.: «Наука», 1982. С. 153-187.

Обстоятельно рассмотрены старопечатные и старинные издания книги Фомы Кемпийского на славянском языке: балканское 1647 г. в переводе Ореста Настурела и с некоторыми изменениями повторенное в Почаеве в 1764 г. Заново атрибутированы многочисленные списки с печатных и рукописных переводов, отложившиеся в отечественных архивах.

1983

Фома Кемпийский. О подражании Христу / Перевод с латинского К. П. Победоносцева. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1983. XVI, 368 с. илл. [Фототипическое издание].

Страницы 343–354: «Места из книги «О подражании Христу», применимые к различным положениям и духовным нуждам верующих», заимствованы из книги «The following of Christ». Boston, U.S.A., 1882. – Краткий молитвослов. С. 355–367.

1992

Фома Кемпийский. О подражании Христу / Перевод А. Н. Панасьева // Богословие в культуре Средневековья. Отв. ред. отец Леонид Лутковский. Киев: «Путь к Истине», 1992. С. 227–383. – Предисловие (228–229). – От переводчика (230).

Автор нового перевода объявляет, что оригиналом ему послужил латинский текст, но откуда в трактат вкрались англицизмы? Предисловие отмечено неточностями и высокомерием. Подвергнут поношению классический перевод К. П. Победоносцева, который будто бы «не оставил глубокого следа в русской духовной жизни. Одной из причин тому темный во многих местах язык перевода, изобиловавший славянизмами». И в доказательство А. Н. Панасьев приписывает К. П. Победоносцеву фразу из чужого и чуждого ему древнего перевода: «Егда речет брение скудельнику, что творишь?». Первую публикацию перевода Победоносцева киевский латинист относит к 1898 году, в то время как на эту дату было уже шестое его издание, а первое состоялось в 1869 году. В целом же новый перевод вполне пригоден для популярного чтения.

1993

О подражании Христу / Перевод с латинского К. П. Победоносцева. М.: МНПП «Гендальф»; Минск: МЕТ, 1993. 219 с.

500 лет гнозиса в Европе. Гностическая традиция в печатных и рукописных книгах: Москва – Санкт-Петербург / Каталог выставки. Амстердам, 1993. 312 с. Фома Кемпийский. – С. 96–98, 276.

Никитин В. А. Издания К. П. Победоносцева и его духовно-просветительская деятельность // Книга в России: Из истории духовного просвещения. Сб. научн. трудов. СПб., 1993. С. 139–146.

К переводу К. П. Победоносцевым трактата Фомы Кемпийского «О подражании Христу» [1869] – С. 143–144.

1994

Фома Кемпийский (Thomas Kempis) // Христианство. Словарь. М., 1994. С. 496–497.

Джордан Омэнн, О. Р. Новое благочестие Фомы Кемпийского. [1985] / Пер. с английского Наталии Вакуленко // Джордан Омэнн, О. Р. Христианская духовность в католической традиции. Рим-Люблин: Издательство Святого Креста, 1994. С. 212–219.

Автор, в частности, пишет: «Самым знаменитым основоположником нового благочестия бесспорно является Фома Кемпийский (Томас Хемеркен из Кемптена; 1379–1471), долгое время исполнявший обязанности наставника новициев в монастыре св. Агнессы регулярных каноников-августинцев в Цволле. Ему, и только ему, принадлежит авторство книги *О подражании Христу*, однако это всего лишь один из его многочисленных трактатов. Все его работы написаны как наставления или поучения для людей, вступивших на путь христианского монашества. По направленности они либо аскетического плана: *О подражании Христу* и *Монолог Души*, либо исторического: биографии Герхарда Гроote и св. Лидвины Шидамской <...> Возражая на критику в его адрес, следовало бы напомнить, что трактат *О подражании* появился на гребне движения, противостоящего спекулятивной духовности; он был написан для насельников монастырей; он создан в век настойчивых требований реформы и обновления Церкви. Этим объясняется его открытая антиинтеллектуалистская направленность, его упорный призыв к отречению от мира и постоянный акцент на покаянии и обращении. Трактат неотступно следует основной доктрине *нового благочестия* (*devotio moderna*): истинно духовная жизнь – суть подражание Христу; а размышляя о Его святом человечестве, христианин достигает созерцания Божества Христа и соединения с Богом, освобождающего душу. Поставить перед собою такую цель может каждый искренний христианин, и, если удастся достичь созерцания

с видением Бога, то оно будет отличаться от видения райского блаженства и по продолжительности, и по характеру. Созерцание – это по существу проявление добродетели любви <...> Второй этап духовной жизни состоит в "прилежном примечании движения природы и благодати". Достигая большего самоуглубления, большего самопонимания и устремляясь к сохранению абсолютной покорности Богу, человек сталкивается с антагонизмом, существующим между природой и благодатью <...> Апостол Павел говорит о внутренней брани в терминах двух законов – закона духа и закона плоти (Рим. 7, 14-25). Фома Кемпийский очень подробно описывает ее; стиль же изложения напоминает гимн любви апостола Павла (1 Кор. 13, 1–13)».

1995

Добровольская Е. Б. Узник Петропавловской крепости, читающий накануне казни сочинение Фомы Кемпийского «О подражании Христу» // Христианская культура. Пушкинская эпоха: По материалам традиционных Христианских Пушкинских чтений. Вып. 9. СПб., 1995. С. 85–95.

1996

Добровольская Е. Б. Духовные искания К. Ф. Рылеева и книга Фомы Кемпийского «О подражании Христу» // Литература и религия: Шестые Крымские Пушкинские международные чтения: Материалы. Симферополь, 1996. С. 70–72.

Николаев С. И. Литературная культура Петровской эпохи. СПб.: изд-во «Дмитрий Буланин», 1996. С. 15, 22, 27, 69, 103.

«Переводчик Фенелона А. Ф. Хрущов в 1719 году, будучи в Амстердаме, перевел самый знаменитый мистический трактат средневековья "Утешение духовное, или О следовании Иисусу Христу" Фомы Кемпийского. Показательны причины, подвигнувшие переводчика на труд: "Первая причина – должность моя служить Отечеству, потому что всяк человек родится не ради самого себя, но в пользу и службу всем"» (с. 22).

1997

Иеромонах Марк (Лозинский). Духовная жизнь мирянина и монаха по творениям и письмам епископа Игнатия Брянчанинова [1967]. М., «Благо», 1997. С. 94–65.

Чтение святых отцов открывает человеку, каково должно быть отношение к Богу, Творцу и Искупителю, и научает покаянием приближаться к Нему, а не льстить себе «сладострастными чувствованиями мнимой духовной любви, о которой учат Фомы Кемпийские, Франсуа де Саль и другие лжеучителя. Духовная любовь есть достояние совершенных, а достояние благочестивых и спасающихся есть страх Божий, зрение своих грехов и недостатков, результат того и другого – сердце сокрушенно и смиренно, выражающееся покаянием. Вот истинно нравственное учение Православной Церкви, чуждое самообмана и самообольщения».

Особенно предостерегал Владыка своих пасомых от чтения книги западного монаха Фомы Кемпийского «Подражание Христу», которая в его время была переведена на русский язык, пользовалась большим успехом в светском образованном, но мало сведущем в религиозных вопросах обществе, и даже переиздавалась несколько раз. В одном из писем святителя Игнатия можно прочитать следующее: «...Наслаждение обольщенного сердца похоже на притворную тишину, которою прикрыта поверхность глубокого, темного омута – жилища чудовищ. Между прочими тлетворными обманчивыми зефирами, навевающими на сердце эту страшную тишину, это бедственное, гибельное наслаждение, навевает их... и чтение известной книги Фомы Кемпийского, западного монаха, находившегося в бесовской прелести, книжки "Подражание"».

Отрицательное отношение епископа Игнатия к книге Фомы Кемпийского и к другим произведениям западных писателей было основано не на предвзятом мнении недоверия ко всему инославному, а на многолетнем изучении подвига отцов Восточной Церкви, в сравнении с которыми Владыка мог увидеть ложность направления подвижников Запада.

В письме к А. М. Горчакову, подтверждая свое отрицательное мнение о сочинении Фомы Кемпийского, епископ Игнатий свидетельствует: «... Мнение мое основано на долговременном изучении отцов Православной Церкви».

Книги, содержащие лжеучение, могут оставлять в душе глубокий след, поэтому христианину, по неведению читавшему их, нужно решительным отвержением воспринятых ложных мыслей и покаянием врачевать свою душу. «Если ... ты, – обращается к христианину Владыка, – позволил исписать и исчеркать скрижали души разнообразными понятиями и впечатлениями, не разбирая благоразумно и осторожно, – кто писатель, что он пишет, то вычисти написанное писателями чуждыми, вычисти покаянием и отвержением всего богопротивного».

Книги, содержащие неправославное учение, можно читать лишь совершенным мужам, тем, у кого мысли и сердце просвещены Святым Духом. В древние времена пастыри Церкви Христовой читали еретические книги с той целью, чтобы обличить заблуждения и предостеречь своих пасомых от еретического учения.

Не только от книг, написанных на западе, предостерегает епископ Игнатий: где бы ни была написана книга, но если автор ее не следует учению Церкви, мирянину лучше воздержаться от чтения ее. «Всякому, не принадлежащему Восточной Церкви, единой Святой, писавшему о Христе, о христианской вере и нравственности принадлежит имя лжеучителя», – считал епископ Игнатий. Владыка рекомендует христианину не только не читать книги лжеучителей, но и не беседовать о христианстве с людьми, зараженными еретическим учением.

Горфункель А. Х. Предисловие и «Рифмы» Андрея Белобоцкого к переводу трактата «О последовании Христу» // ТОДРЛ. Т. 50. СПб, 1997. С. 694–697.

1999

Фома Кемпийский. О подражании Христу / Перевод с латинского К. П. Победоносцева. М.: «Истина и Жизнь», 1999. 223 с.

Среди знаменитых школ эпохи позднего Средневековья прославилась Виндесгеймская обитель (Windesheim), находившаяся на территории Ренании, близ города Майнца. Она дала миру одно из самых замечательных духовных руководств, когда-либо написанных рукой человека, – «О подражании Христу» (Imitatio Christi).

По мнению авторитетных исследователей, автором <этого руководства> является фламандский иеромонах Фома Кемпийский (1379-1471). В своих трудах и проповедях он описывает монашескую жизнь, ее добродетели, жизнь и страдания Христа, Божией Матери, мистическое единение с Богом. В них чувствуется влияние предшественников, особенно св. Бернара. Отец Фома, как и другие подвижники этой обители, выражают свои мысли в форме советов и изречений (Из Предисловия, с. 14).

2000

Пыпин А. Н. Религиозные движения при Александре I. СПб.: «Академический проект», 2000. С. 125–126, 300.

«Неужели мы должны иметь больше уважения к сему Апокватовскому подарку [внешние отличия священноначалия – саккосы, драгоценные украшения архиереев], нежели к Богодухновенным произведениям Фомы Кемпийского, Иоанна Арндта и других подобных им светильников архиерейства?» (с. 300). – Из письма Максима Ивановича Невзорова к митрополиту Серафиму от 23 июня 1825 года.

Пермяков И. В., Щеглова Л. В. Гоголевская рецепция «Подражания Христу» в контексте мистического опыта // Социокультурные исследования: Межвуз. сб. научн. тр. Вып. 5 / Волгоградский гос. техн. ун-т. Волгоград: РПК «Политехник», 2000. С. 5–11.

2001

Игнатий Брянчанинов, епископ. О последовании Господу нашему Иисусу Христу [1865] // Полное собрание творения святителя Игнатия Брянчанинова / Составление и общая ред. А. Н. Стрижев. Т. I. М., Паломник, 2001. С. 77–89.

Этот трактат святителя Игнатия прикровенно полемизирует с книгой Фомы Кемпийского «О последовании Иисусу Христу».

«Устраним от себя все ложные учения и деятельность по ним: овцы Христовы *по чуждем гласе не идут, а бежат от него, яко не знают чуждаго гласа* (Ин. 10, 5). Ознакомимся определенно с гласом Христовым , чтобы немедленно узнать его, когда услышим, и немедленно последовать Его велению. Стяжав в духе сочувствие к этому гласу, мы стяжаем в духе отчуждение от чуждого гласа, который издается плотским мудрованием в разнообразных звуках. Едва услышим чуждый глас - побежим, побежим от него, по свойству овец Христовых, спасающихся от чуждого гласа бегством, - решительным невниманием ему. Внимание ему уже опасно; за вниманием вкрадывается обольщение, за обольщением – погибель. Падение праотцев наших началось с внимания праматери к чуждому гласу» (С. 87–88).

Логутова М. Г. Авторство книги «О подражании Христу» и рукописи Российской национальной библиотеки // Западноевропейская культура в рукописях и книгах Российской национальной библиотеки: Памяти Александры Дмитриевны и Владимира Сергеевича Люблинских. СПб., 2001. С. 240–246.

Фома Кемпийский. О смирении и мире. (II, 2–3). – Царствие Божие – мир и радость во Святом Духе (II, 1, 1–6). – Я научил пророков от начала (III, 3). – Истина Господня пребывает вовек (III, 14) // Литургия Часов. Час чтений. [Составитель свящ. Пьер Дюмулен]. М.: «Paoline», 2003. С. 68, 921, 1051, 1054. Фрагменты книги «О подражании Христу» в переводе К. П. Победоносцева включены в сборник наряду с текстами из писаний святых Отцов.

2004

Фома Кемпийский. О подражании Христу / Перевод с латинского К. П. Победоносцева (1869). Предисловие и комментарии В. А. Захарова, составл. и ред. И. А. Настенко. М.: «Русская панорама», 2004. 230 с.; илл.

Содержание. В. А. Захаров. Фома Кемпийский и его книга (9–32). – Фома Кемпийский. О подражании Христу (33–160). – Комментарии к книге Фомы Кемпийского (161–162). – *Добавления:* Места из книги «О подражании Христу», применимые к различным положениям и духовным нуждам верующих (164–166). – Молитвы из книги «О подражании Христу» (167). – Обозрение книги «О подражании Христу» (168–169). – Краткий молитвослов (170–172). – *Приложения:* К. П. Победоносцев. Предисловие [к изданию 1869 г.] (174–176). – К. П. Победоносцев. Примечания [к изданию 1869 г.] (177–182). – Б. Б. Глинский. Константин Петрович Победоносцев [1827–1907]: Материалы для библиографии (183–209; примечания – 209–214). – Й. Хёйзинга [О Фоме Кемпийском] (215–217). Петр Гильтебрандт. Справка о старопечатных (славянскими литерами) изданиях и старинных рукописных переводах «О подражании Христу» Фомы Кемпийского (218–220). – Библиография изданий работ Фомы Кемпийского на русском языке (221–225). – Использованная литература (226–227). – Именной указатель (228–230).

2005

Горфункель А. Х. Трактат Фомы Кемпийского «О последовании Христу» в переводе Андрея Белобоцкого. (В печати).

Составитель *А. Н. Стрижев*

Международная конференция «50-лет со дня прославления преподобного Никодима Святогорца (1749–1809)»

(26–28 июля 2005 года, Россия, Москва)

В 2005 году Православная Церковь молитвенно вспоминает 50-летие со дня прославления в лике святых преподобного Никодима Святогорца, который хорошо известен русскому читателю как автор книги «Невидимая брань», редактор и один из составителей греческого «Добротолюбия».

Преподобный Никодим был канонизирован по просьбе афонских монахов Священным Синодом Константинопольской Патриархии во главе с Патриархом Афинагором 31 мая 1955 года, а 7 февраля 1956 года Священный Синод Русской Православной Церкви под председательством Святейшего Патриарха Алексия внес память преподобного Никодима Святогорца в русский Месяцеслов.

27–28 июля 2005 года в Москве, по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия, прошла первая в России Международная конференция, посвященная преподобному Никодиму Святогорцу. Конференция была организована Братством святителя Алексия и Центром святоотеческих переводов при издательстве «Феофания» при содействии Издательского Совета Русской Православной Церкви и Отдела внешних сношений Московского Патриархата.

Уже в течение нескольких лет в Центре святоотеческих переводов ведется работа по переводу на русский язык сочинений преподобного Никодима Святогорца и современных, в основном греческих, авторов, посвященных теме колливадского движения на Афоне и филокалического возрождения в Греции, на Балканах и в России в XVIII–XIX веках. Центр сотрудничает с рядом греческих церковных писателей, а также с греческими монастырями (Агиос Никодимос в Игуменице, Пантократор и Агиа Скепи в Мелиссохори, Лангада), где глубоко почитают преподобного Никодима и традиции святых колливадов. К началу конференции издательство «Феофания» выпустило в свет книгу монаха Феоклита Дионисиатского «Преподобный Никодим Святогорец. Житие и труды» (пер. с греч.), ставшую после прославления Никодима наиболее известным жизнеописанием преподобного.

Накануне дня памяти преподобного Никодима Святогорца, по святогорской традиции, вечером 26 июля в храме святителя Николая в Заяицком было отслужено всенощное бдение, а утром 27 июля, в самый день праздника, настоятель Николозаяицкого храма протоиерей Димитрий Смирнов совершил Божественную литургию.

Затем началась работа конференции. К ее участникам и гостям обратился председатель Братства святителя Алексия *священник Вячеслав Куликов*, огласивший направленное в адрес конференции приветствие *Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия*. Отметив, что «вторая половина XVIII – начало XIX веков были ознаменованы возрождением внимания аскетически настроенных умов к традиции исихазма», Предстоятель Русской Православной Церкви подчеркнул, что «преподобный Никодим Святогорец и святитель Макарий Коринфский, вдохновляемые идеалами древнего монашества, стремились вновь

обрести утерянную нить, связывающую современную им церковную и аскетическую практику с Православным преданием. Плодом их совместных трудов стало издание таких основополагающих сочинений, как «Добротолюбие», «Евергетин», «Собрание творений Симеона Нового Богослова» и «Книга о постоянном приобщении Святых Христовых Таин». Уникальнейший сборник произведений классиков византийской духовной литературы, квинтэссенция восточно-христианской аскетической традиции, греческое «Добротолюбие» стало отправной точкой для духовного движения по возвращению к древней церковной традиции - филокалического возрождения. Возникнув на Афоне в монашеской среде, это движение с особой силой распространилось на Балканах, а затем и в России благодаря переводческим трудам святого Паисия Величковского, а само «Добротолюбие» стало настольной книгой нескольких поколений монашествующих».

Охарактеризовав многостороннюю деятельность Никодима Святогорца – богослова, экзегета, гимнографа, агиографа, канониста, правщика и издателя святоотеческих текстов, «ученого монаха, сочетавшего личные аскетические подвиги с трудами любви к своим братьям-христианам», Святейший Патриарх засвидетельствовал «растущий из года в год в России интерес к сокровищам православной духовности и современной богослужебной практике Афона, традициям благочестия на Балканах, в Греции и России», свидетельствующий об искреннем желании приобщиться к источникам, из которых филокалическое движение распространилось в славянских странах и России.

«Глубоко убежден, – писал в заключении своего обращения Первосвятитель Русской Церкви, – что обращение к наследию преподобного Никодима Святогорца, его сподвижников и последователей поможет глубже осмыслить святоотеческое наследие и единство церковного предания наших православных народов, выявит те исторические связи, благодаря которым это единство сохранилось, несмотря на все нестроения эпохи. Надеюсь, что этот форум, который приурочен к знаменательной дате пятидесятилетия со дня прославления великого столпа Вселенского Православия преподобного Никодима и в котором участвуют гости из Эллады, Сербии, Румынии и России, будет способствовать упрочению связей между нашими народами... Молитвы преподобного Никодима Святогорца и всех, подвизавшихся в подвиге умного делания, да сопутствуют вам на всех путях вашей жизни».

От греческой делегации участников приветствовал профессор Богословского факультета Аристотелевского Университета г. Салоники г-н *Христос Ванцос*.

В первом докладе греческого *монаха Моисея Агиорита* (келлия св. Иоанна Златоуста, скит м-ря Кутлумуш, Святая Гора Афон) «Святые Макарий Нотарас, Никодим Святогорец и Афанасий Пароосский и их вклад в филокалическое возрождение» были прослежены связи и взаимное влияние греческого и российского монашества на протяжении более чем пяти столетий. Затем докладчик детально охарактеризовал значение трудов основных греческих деятелей «колливадского» движения (а также преподобного Паисия Величковского) для духовного пробуждения, возвращения верных к истинному преданию в современную им эпоху, когда стало необходимым защитить чистоту православного церковного предания от привнесенных западным Просвещением рационализма, гуманизма и иных веяний мира сего.

Следующим был доклад *иеромонаха Диониссия (Шленова)* (МДА, ПСТБУ) «Добротолюбие в России: влияние и противодействие». Анализируя историю переводов на славянский и русский языки творений святых отцов-аскетов – как включенных в славянское «Добротолюбие» (25 из 36 авторов греческой «Филокалии»), так и вошедших позже в состав русского «Добротолюбия», докладчик особо отметил ряд существенных трудностей и препятствий для распространения этого труда в России. Они исходили от представителей государственной власти, церковной администрации, великосветского общества, а также были обусловлены и особым благочестивым подходом, свойственным русскому религиозному миросозерцанию (и имеющим следствием повышенную осторожность при описании высших мистических состояний аскетов-подвижников).

С докладом на тему «Преподобный Никодим Святогорец как славянский агиограф: Кирилло-Мефодиевская тематика в "Новом Синаксаре" преподобного» выступил *Е. М. Верещагин* (Ин-т русского языка РАН), рассказав о двух славянских святых –

Клименте, еп. Охридском, и Науме, просветителях болгар, учениках св. равноапостольных Кирилла и Мефодия, краткие жития которых преподобный Никодим впервые включил в греческий «Синаксарь».

В докладе «Влияние филокалического возрождения на греческое монашество в XVIII–XX веках» С. Н. Говоруна (МДА) был дан обзор деятельности наиболее значительных монашеских центров в материковой Греции и на островах, где колливадские идеи принесли обильные духовные плоды. Формирование современного духовного облика Греции, Балкан, России обязано в большой мере этим центрам и распространению филокалического движения за их пределы.

В двух последующих докладах *Богуна Н. А.* (Киевское религиозно-философское общество, Черниговский педагогический ун-т) «Учение о причащении духовном в аскетической системе преподобного Никодима Святогорца» и *Постоваловой В. И.* (Ин-т языкознания РАН) «Мысли преподобного Никодима Святогорца о "духовном причащении" и святоотеческое учение об обожении человека» подробно обсуждалась впервые обозначенная преп. Никодимом в книге «Невидимая брань» тема «духовного причащения» в ее тесной связи с традиционным святоотеческим учением об обожении человека через причащение Св. Христовых Таин и непрестанную Иисусову молитву. Характерно, что тема постоянного Божественного причащения – одна из центральных тем колливадского движения, идейным главой которого являлся преп. Никодим Святогорец.

Первый день завершился обсуждением за «круглым столом» предложенных вопросов: «Главные темы колливадских споров и их осмысление в наши дни» и «Церковная практика в Греции и России: духовничество, исповедь, причащение». Во время беседы гости из Эллады рассказали о принятой в современных греческих приходах и монастырях практике таинств покаяния и причащения, их частоте, подготовке к ним и о роли колливадских идей в формировании современного образа греческого благочестия.

Второй день работы конференции начался в Издательском Совете Русской Православной Церкви.

С приветствием участникам конференции и докладом «Материалы, посвященные преподобному Никодиму Святогорцу, в "Журнале Московской Патриархии" и других официальных церковных изданиях» выступил заместитель главного редактора Издательства МП и ответственный секретарь редколлегии сборника «Богословские труды» *Е. С. Полищук*. При обсуждении его доклада участниками конференции было высказано пожелание об уточнении даты празднования памяти преподобного Никодима Святогорца.

Дело в том, что при внесении в 1956 году в месяцеслов Русской Православной Церкви даты кончины преподобного вкралась досадная ошибка. Прославление преподобного Вселенской Патриархией состоялось в 1955 году, когда в Константинопольской Церкви был уже принят новый стиль, почему и празднование памяти преподобного относилось на 14 июля. Но 14 июля 1809 года, когда преподобный Никодим почил о Господе, в употреблении был обычный старостильный календарь (по этой причине, в частности, его память на Афоне совершается 27 июля/14 июля; на старой литографии, помещенной в житии преподобного, написанном его собратом по постригу иеромонахом Евфимием в 1812 году, стоит дата успения 14 июля 1809 года). При внесении же даты празднования преподобного Никодима в месяцеслов Русской Православной Церкви в 1956 году за основу механически была взята дата празднования 14 июля, а поскольку потребовалось указать в календаре дату кончины и по старому стилю, то стали писать что преподобный умер 1 июля (ст. с.) / 14 июля (н. с.) 1809 года, что в результате оказалось не соответствующим истине.

С докладом «"Исихазм" – аннотированная библиография» выступил *С. С. Хоружий* (Ин-т синергийной антропологии, Братство святителя Алексия). Представив слушателям подробное описание структуры и принципов рубрикации библиографии, докладчик остановился на тех улучшениях и дополнениях, которые уже сейчас намечено внести при следующих переизданиях этого уникального в своем роде издания.

С докладом «Преподобные Максим Грек и Никодим Святогорец как толкователи Псалтири» выступила *Г. А. Казимова*.

Работа конференции была продолжена во второй половине дня в Николозаяицком храме, где выступили *О. А. Родионов* (Ин-т всемирной истории РАН, ЦСП изд-ва «Феофания») с докладом «Учение преподобного Никодима Святогорца на материале примечаний к изданным им книгам», *иеромонах Леонтий (Козлов)* (МДА, ЦСП изд-ва «Феофания») с докладом «Учение преподобного Никодима о молитве и ее месте в духовной жизни христианина», а также *Н. и М. Жгун* (СПб.) с докладом «Переводческая школа старца Паисия и ее связь с Макарием Коринфским и Никодимом Агиоритом (по рукописным славянским источникам)».

По завершении конференции ее участники и гости совершили паломнические поездки в Троице-Сергиеву Лавру, подворье Афонского Пантелеимонова монастыря, ряд московских обителей, Оптину пустынь и Шамордино. В Никольском (г. Малоярославец) и Оршином Вознесенском женских монастырях были организованы встречи и духовные собеседования сестер и воспитанниц обителей с отцом Моисеем Агиоритом, который был рад возможности поделиться опытом монашеской жизни агиоритов с насельницами возрождающихся русских обителей.

Растущий из года в год в России интерес к сокровищам православной духовности и современной богослужебной практике Афона, традициям благочестия на Балканах, в Греции и России свидетельствует об искреннем желании приобщиться к источникам, из которых филокалическое движение распространилось в славянских странах и России.

Обращение к наследию преподобного Никодима Святогорца, одного из наиболее почитаемых в современной Греции святых, «великого столпа Вселенского Православия[1]», его сподвижников и последователей позволяет глубже осмыслить святоотеческое наследие последних двух столетий и единство церковного предания наших православных народов, выявляет исторические связи, благодаря которым это единство сохранилось, несмотря на все нестроения эпохи.

Конференция и «круглый стол», в которых участвовали гости из Греции, России и Украины, оказались не только интересными с точки зрения церковно-исторической науки, но и полезными для широкого круга верующих в России. Надеемся, что проведение такого рода конференций станет традицией, способствующей упрочению позиций Православия в наших странах.

Ф. В. К.

Международная научная конференция «Богословское и философское осмысление исихастской традиции»

(*21–25 сентября 2005 года, Киев*)

Международная научная конференция, посвященная осмыслению исихастской традиции, была организована Киевским Религиозно-философским обществом, воссозданным по благословению Блаженнейшего Владимира, Митрополита Киевского и всея Украины, при содействии и участии Успенской Киево-Печерской Лавры, Киевской Духовной академии и семинарии, Государственной исторической библиотеки Украины, при поддержке Посольства Российской Федерации в Украине. Инициаторами ее проведения были академик Российской академии естественных наук С. С. Хоружий, много лет занимающийся исследованием традиции и издавший фундаментальный труд, содержащий наиболее полную библиографию по исихазму, и профессор Парижского Сергиевского Православного Богословского Института Йоост ван Россум, ученик прот. Иоанна

[1] Из приветствия Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия участникам и гостям конференции «50-лет со дня прославления преподобного Никодима Святогорца (1749–1809)».

Мейендорфа. Конференция, собравшая богословов и философов Украины, России, Белоруссии, Греции, Словакии, Франции, вне сомнения, стала значительным событием в деле воцерковления общественной жизни, в диалоге между Православием и культурой.

Перед конференцией в храме Рождества Пресвятой Богородицы ее участники молились на Божественной литургии. Пленарное заседание состоялось 21 сентября в Киево-Печерской Лавре. Преосвященный Митрофан, архиепископ Переяслав-Хмельницкий, Управляющий делами Украинской Православной Церкви, передал благословение Блаженнейшего Владимира, Митрополита Киевского и всея Украины, и выступил с приветственным словом. С приветствием к участникам конференции также обратился прот. Николай Забуга, ректор КДАиС. С. О. Захарова, атташе по гуманитарным вопросам Посольства Российской Федерации в Украине, подчеркнула важность проводимой конференции, диалога богословов и философов разных стран, объединенных православной верой.

Прот. Николай Макар (проректор КДАиС, председатель КРФО) в докладе «Актуальность исихастских исследований (нравственно-аскетический аспект)» акцентировал внимание участников конференции на понимании того, что христианин должен жить по образу человека не от мира сего. Он подчеркнул, что легче это сделать в период гонений, когда Церковь сохраняет твердость в своем стремлении жить по завету Спасителя; труднее оказывается время установления мира с внешним миром, ибо именно в этот момент христиане больше всего подвергаются опасностям его влияния. Тогда Церковь через своих святых, подвижников и аскетов начинает напоминать своим членам о надмирности жизни христианина, о необходимости непрестанной борьбы со страстями и похотями мира. Но тем не менее мир сей, всячески входя в жизнь христианина, пытается соединить в ней несоединяемое – жизнь во Христе и жизнь века сего. Этот период, характеризующийся ростом гуманистических и секулярных тенденций в обществе, часто становился в истории временем наибольшего подъема исихастского движения, его расцвета.

С. С. Хоружий (Ин-т синергийной антропологии, Москва) выступил с докладом «Исихастские штудии сегодня: проблемы и перспективы», в котором проанализировал историю изучения и осмысления исихастской традиции с момента ее зарождения до теперешнего времени. По мнению докладчика, необходимо различать три сферы, в которых совершалась эта работа: 1) само исихастское сообщество, 2) Православная Церковь в целом, 3) инославие и светская наука. Наиболее содержательным и углубленным было продумывание исихазма внутри самой традиции, при том, что оно не являлось для нее самоцелью, а играло вспомогательную роль, формируя ее «внутренний органон» – свод методик и правил для руководства аскета на пути его духовного восхождения. Итогом самоосмысления традиции стал ряд антропологических и эпистемологических открытий, главными из которых С. С. Хоружий считает следующие: 1) «райская лествица» – ступенчатая структура духовно-антропологического процесса; 2) трезвение – специфическая установка, или же способ деятельности сознания в подвиге; 3) «ум-епископ» – особая способность управления всем человеческим существом, обретаемая разумом на высших ступенях подвига. Православная Церковь всегда рассматривала опыт подвижников как опыт подлинного общения и единения со Христом. Стремление наследовать этот опыт обусловило два периода расцвета традиции: исихастское возрождение в Византии в XIV в. и филокалическое возрождение в Греции, России и на Балканах, начиная с XVIII в. и до настоящего времени. Особое внимание С. С. Хоружий уделил последнему этапу (с 1930–1940-х гг.), принципиальное значение которого усматривает в том, что в качестве источника и основания православного вероучения здесь утверждается неразрывное тройственное единство святоотеческого предания, исихастской аскетики и богословия Божественных энергий. В заключение были намечены актуальные задачи дальнейшей работы: изучение филокалического возрождения и исследование исихастской антропологии – с тем, чтобы на их основе мог осуществиться «антропологический поворот» в православном богословии.

Профессор Сергиевского Православного Богословского Института *Йоост ван Россум* (Париж) в докладе «Паламизм и софиология» указал, что богословие св. Григория Паламы, центрированное вокруг проблемы познания Бога, является соединением апофатического

и катафатического подходов. Настаивание исихастов на возможности для человека видеть Бога еще в земной жизни и лицезреть Несотворенный Божественный Свет стало источником паламизма, различающего в Боге Божественную сущность и Божественные энергии и не пытающегося объяснить это различие, т. е. в конечном итоге остающегося апофатическим богословием. Профессор считает софиологию одним из учений, которые пытались преодолеть апофатический подход в патристике, называет ее формой теологии в философском контексте. Следствием такой попытки явилось отсутствие отчетливого понимания онтологического различия между Творцом и творением, Божественной трансцендентности, адекватное выражение которых, по-видимому, возможно только в богословии св. Григория Паламы, различающем Божественную сущность и Божественные энергии и при этом избегающем рационального объяснения этого различия.

Здесь же, на пленарном заседании, *Н. Г. Филиппенко* (Ин-т философии им. Г. С. Сковороды НАН Украины, ученый секретарь КРФО) представила участникам конференции второй номер журнала «Христианская мысль», содержащий материалы прошлогодней конференции «Православие и славянофильская традиция в русской религиозной философии (к 200-летию со дня рождения А. С. Хомякова)», дискуссионной трибуны: «Кто мы? К вопросу о религиозных основаниях цивилизационной идентичности Украины», публикации по истории КРФО и ранее не издававшиеся беседы «Жизнь и свет» профессора КДА, председателя КРФО с 1912 года, редактора-издателя журнала «Христианская мысль» (1916–1917) В. И. Экземплярского. Было подчеркнуто стремление и нынешнего КРФО, и журнала следовать традиции тех, кто был их первооснователями – неизменно осмыслять реалии сегодняшнего дня в свете православной веры.

22 сентября конференция продолжила свою работу в Ин-те философии им. Г. С. Сковороды НАН Украины. На пленарном заседании был представлен ряд интересных докладов.

О. Г. Ульянов (Центральный музей древнерусской культуры и искусства имени преп. Андрея Рублева, Москва) выступил с докладом «Эвристика ἀντίτυπος, или исихастский эйдетизм», в котором указал на глубинную взаимосвязь между богословием, практикой «умной молитвы» и художественным творчеством в русле традиций исихазма. На основе святоотеческих творений (Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина, Григория Паламы, Николая Кавасилы), а также литературных произведений («Диоптры») в докладе было прослежено формирование единой концептуальной системы, связанной с исихастскими воззрениями на творчество. Основной тезис автора состоял в том, что «Видимый стал невидимым, дабы стало видно невидимое в нас». В связи с этим существенный акцент перенесен на пневматологический аспект в антропологии исихазма, характеризуемого О. Г. Ульяновым как «богословие Пятидесятницы». В качестве характерного примера полной рецепции исихастской пневматологии на Руси он привлек параллельные места в житийных источниках, посвященных св. Григорию Паламе и преп. Сергию Радонежскому, в частности, чуду тройного схождения Божественного Огня на преп. Сергия во время эпиклесиса, датируемому докладчиком 1/14 февраля 1387 года. Именно в данном контексте и следует воспринимать, как подытожил О. Г. Ульянов, чудотворный образ «Живоначальной Троицы», написанный по благословению митрополита Киприана преп. Андреем Рублевым «в похвалу преп. Сергию Радонежскому». В этом шедевре русской иконописи заключен, по его мнению, исихастский опыт приобщения к таинству Святой Троицы, дабы видимое «мысленными очами» сохранить для непрестанной молитвы (Лк. 18, 1; Фес. 5, 17). Полемизируя с тенденцией отрицания культурного воздействия исихастской школы, докладчик предложил признать феномен «культурного исихазма».

В. В. Мильков и С. В. Милькова (Ин-т философии РАН) в докладе «Переводная литература эпохи исихазма и ее отражение в творчестве древнерусских писателей» констатируют факт присутствия в отечественной книжной культуре Средневековья текстов, представляющих теоретический и практический исихазм. Отмечена широкая востребованность в древнерусском обществе таких классических произведений, как «Ареопагитики» и «Диоптра», которые тем не менее не породили оригинальных

реминисценций исихастской традиции в произведениях древнерусских авторов. С конца XIV в. в отечественной культуре наблюдается преобладание произведений аскетической классики, которые широко использовались при составлении оригинальных русских компиляций и отразились в творчестве русских авторов. В докладе проводится мысль о преобладающем влиянии на русскую духовную традицию аскетической практики анахоретов, но не византийского богословского наследия. Сделан вывод о том, что и Сергий Радонежский, и Нил Сорский могут считаться исихастами не в паламитском, а в древнем и исконном значении этого термина. В этом смысле исихастами можно считать и преп. Антония Печерского, и старцев ближайшего к нам времени.

В. К. Шохин (Ин-т философии РАН) в докладе «Исихазм в сравнительном богословии И. Н. Евдокимова» отметил, что исихазм, по оценке представителя Парижской школы богословия И. Н. Евдокимова (1901–1970), структурирует и кристаллизует восточно-западные духовные и собственно богословские дивергенции, в первую очередь связанные с пониманием благодати и цели христианской жизни. И. Н. Евдокимов, в сравнительном богословии которого исихазм как богословие энергий является одной из центральных точек отталкивания православной и католической традиции, обращает внимание на идею Божественной иллюминации бл. Августина, в которой находит общие моменты с исихастским энергетизмом.

Выступление *С. М. Половинкина* (Российский государственный гуманитарный ун-т, Москва) «Высылка имяславцев с Афона в Одессу при участии архиепископа Никона (Рождественского) (1907–1914)» ознакомило слушателей с контекстом споров, связанных с богословием почитания Имени Божия и в этом смысле коррелирующих с исихастской традицией. Докладчик сосредоточил внимание на косвенном участии представителей духовенства Киевской митрополии в развернувшемся в начале XX в. противостоянии сторонников имяславия и имяборчества: публикации в 1912 г. в Киево-Печерской Лавре третьего издания книги схимонаха Илариона «На горах Кавказа» (выходу книги в свет способствовали митрополит Флавиан (Городецкий) и будущий священномученик прот. Александр Глаголев, выступивший в качестве цензора). Отмечено также, что после прибытия в Одессу парохода с изгнанными из Афона имяславцами митрополит Флавиан дал разрешение на их размещение в монастырях Украины; описано отношение к ним местных монахов. Упоминается об организации иеросхимонахом Антонием (Булатовичем) обиталища для изгнанных имяславцев в своем имении. Докладчик обратил внимание на записку Императора Николая II обер-прокурору Св. Синода В. К. Саблеру о желательности прощения имяславцев со ссылкой на милосердное отношение к ним митрополита Флавиана в качестве прецедента.

В. А. Малахов (Ин-т философии им. Г. С. Сковороды НАН Украины) в докладе «Позитивность молчания: экзистенциальный анализ» раскрыл значение феномена молчания, обращение к которому определяет существенный аспект связи отечественной культуры с православной традицией. Вопрос о содержании этого многоуровневого феномена важен как в плане оценки исторического наследия исихазма, так и для понимания роли и перспектив культуры молчания в условиях современности. Экзистенциальный анализ молчания вскрывает лежащее в его основе позитивное состояние души – внимание, терпение, заботу, позволяет осознать и специфические формы его проявления в культуре восточнославянского мира в сочетании таких *молчаливых* нравственных качеств, как кротость, смирение, столь редко по достоинству оцениваемых в наше громогласное время.

На секциях тематика докладов сконцентрировалась вокруг двух направлений: "Богословское обоснование и осмысление исихазма" и "Философское осмысление исихазма".

Особый интерес на первой секции вызвали несколько докладов. В выступлении *диакона Андрея Глущенко* (КДАиС, член КРФО) «"Внутреннее благо и истинное ведение": вера в аскетической системе преп. Максима Исповедника» было рассмотрено универсальное значение категории «вера», лежащей в основе начерганного преп. Максимом Исповедником плана аскетического восхождения человека к вершинам духовного гнозиса. Докладчик подчеркнул, что преп. Максим Исповедник никогда не противопоставляет веру ведению,

но скорее рассматривает ее в качестве особого вида благодатного знания. Духовное созерцание невозможно без достижения бесстрастия как цели праксиса, но сам праксис неосуществим без своего основания – веры, и, таким образом, обладание духовным ведением становится, по преп. Максиму, совершенно недоступным для ума неверующего. *Прот. Владимир Савельев* (КДАиС, член КРФО) выступил с докладом «Богословское осмысление учения святителя Григория Паламы о божественной сущности и энергиях в трудах русских религиозных мыслителей XX века», в котором он изложил основные идеи архиеп. Василия (Кривошеина), прот. Иоанна Мейендорфа, архим. Киприана (Керна) и В. Н. Лосского. *А. Ю. Ушаков* (Московский педагогический ун-т) в своем выступлении «Учение преподобного Симеона Нового Богослова о духовном отцовстве (к вопросу о византийском мистицизме как социальной силе)» указал на особенности распространения исихастской практики в православном мире, которая проявлялась в том, что опытные в духовной жизни подвижники осуществляли духовное руководство не только монахами, но и мирянами, что способствовало, по словам Г. М. Прохорова, «спиритуализации мирского» в противоположность секуляризации духовного. В докладе *И. В. Назарова* (Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, член КРФО) и *Н. Г. Филиппенко* (Ин-т философии им. Г. С. Сковороды НАН Украины, ученый секретарь КРФО) «Богословие энергий и теоцентрическая антропология как антитеза эссенциалистским установкам католицизма» рассмотрены эволюция святоотеческих воззрений на понятие Божественных энергий, а также изъяны томистского подхода к трактовке отношений Бога и тварного мира, вытекающие из неразличения понятий Божественной сущности и Божественных энергий. С этим сопоставлены различные трактовки догмата искупления: юридическая и морализаторская, характерные для католицизма и протестантизма, и православная, согласно которой главным плодом Боговоплощения является реальная возможность обожения всей полноты человеческого естества, основанная на утверждении об ипостасной открытости Бога и человека друг другу, проявляющейся в вочеловечении Сына Божия и встречном движении человека – личном подвиге, сочетающемся с нисхождением благодати, обогащающей подвижника Божественными нетварными энергиями. *В. В. Лимонченко* (Дрогобычский государственный педагогический ун-т им. И. Франко) в своем выступлении «Аскеза как деятельность, хранящая полномерность человека» выделила два направления: философские поиски истинных форм человеческой жизни и концепцию полноты человеческого опыта, которая реализована в мистико-аскетической традиции исихазма. По ее мнению, для философии является плодотворным обращение к последней, поскольку именно в исихазме представлена та форма деятельности, которую так долго искала философия – а именно, максимальная самореализация при минимальном (аскетическом) привнесении себя, что достигается во встрече человека с Богом.

Выступления на второй секции в основном были посвящены проблеме осмысления имяславия в русской религиозной философии, что привело к возникновению такого направления в ней, как "философия имени". Это – доклады *Е. Б. Величко* (Киевский национальный мед. ун-т им. А. А. Богомольца, член КРФО) «К вопросу о том, что есть имя в контексте соотношения сущности и энергии в ономатологии о. Павла Флоренского», где созданная о. Павлом конструкция имени осмысляется в контексте соотношения сущности и энергии и сопоставляется с видением этой проблемы в святоотеческом наследии; *А. И. Резниченко* (Российский государственный гуманитарный ун-т, Москва) «Традиции исихазма в "Философии имени" о. Сергия Булгакова (по архивным материалам)»; *Т. Д. Суходуб* (Центр гуманитарного образования НАН Украины) «Язык: слово и безмолвие (анализ в контексте "Философии имени" С. Н. Булгакова)». *Н. А. Богун* (Черниговский государственный педагогический ун-т, член КРФО) в докладе «Философская рефлексия и практика исихазма» обозначил различие между философией как свидетельством о возможности жизни, целью которой является искание истины, и исихазмом как свидетельством о жизни, основанной на осуществлении идеала обожения человека.

23 сентября участники конференции посетили святые места Черниговщины: Троицкий кафедральный собор, где покоятся мощи святителя Феодосия и преподобного Лаврентия

Черниговских; Успенский Елецкий женский монастырь, где приложились к чудотворной Елецкой иконе Божией Матери и имели беседу с игуменьей монастыря матушкой Амвросией, духовным чадом преподобного Лаврентия; в Георгиевском женском монастыре поклонились чудотворной иконе Божией Матери «Аз есмь с вами и никто же на вы».

24 сентября в храме Благовещения Пресвятой Богородицы в Дальних Пещерах участники конференции молились на Божественной литургии, которую совершил прот. Николай Макар в сослужении архим. Николаоса (Иоаннидиса). В этот день конференция проходила в Государственной исторической библиотеке Украины и в Киевской Духовной академии. Работники библиотеки к конференции подготовили выставку «Свято-Успенская Киево-Печерская Лавра – святыня Православия (из дореволюционных фондов ГИБ Украины)». Здесь же, в библиотеке, состоялся круглый стол «Исихазм на Руси». Особо запомнились участникам конференции следующие выступления: *иеромонаха Тихона (Полянского)* (Московская область) «"Внимай себе": учение об аскезе Киевского митрополита Никифора I», в котором было изложено учение святителя об аскезе, очищающей от грехов и страстей, позволяющей христианину устремляться к Божественному Свету; *Т. В. Чумаковой* (Санкт-Петербургский государственный ун-т) «Антропологические идеи в "Уставе" Нила Сорского», которая представила концепцию Нила Сорского о «духовном» или «внутреннем» человеке; *Р. Г. Пашко* (Ин-т теологии имени святых Мефодия и Кирилла, Белоруссия) «Афон: единство в многообразии. Осмысление духовного опыта Константина Леонтьева», раскрывшей значение Афона в жизни и творчестве К. Леонтьева: в осмыслении им взаимоотношения монашеского и мирского, феномена «монашества в миру», а также идеи «византизма» в современной культуре.

В помещении КДАиС состоялись секционные заседания, на которых обсуждались актуальные вопросы богословской и философской рецепции исихастской традиции. Отметим доклады: *М. Б. Столяр* (Черниговский государственный педагогический ун-т) «Учение старца Паисия Святогорца о помыслах», которая изложила православное понимание аскезы одного из выдающихся подвижников нашего времени и привела наиболее яркие примеры из опыта старца, касающиеся роли доброго помысла в духовном преуспеянии человека; *Михаэлы Моравчиковой* (Ин-т отношений государства и церквей, Братислава) «Перцепция исихазма в Словакии», которая рассказала о роли святых Кирилла и Мефодия в распространении христианства и исихастской традиции в Словакии, об их последователях в IX–XI вв., а также о том интересе, который вызывает традиция в современной Словакии; *Т. А. Борозенца* (Национальный педагогический ун-т им. М. П. Драгоманова, член КРФО) «Философско-теологические основания молитвенного делания: гносеологический аспект», который в рамках философского осмысления молитвенного делания предложил рассматривать его не столько в экзистенциально-коммуникативном, сколько в гносеологическом аспекте, в широком контексте богопознания – обожения; *Ю. В. Павленко* (Ин-т мировой экономики и международных отношений НАН Украины) «Актуализация исихастской традиции в условиях информационного общества», в котором отстаивается позитивность сотрудничества богословия и науки, доказывается, что те положения, которые содержатся в богословии энергий св. Григория Паламы, только сейчас начинают осмысляться в науке.

После заседаний участники конференции поклонились мощам преподобных Киево-Печерской Лавры в Ближних Пещерах, ознакомились с историей обители.

25 сентября после Божественной литургии в Успенском соборе Киево-Печерской Лавры состоялось заключительное пленарное заседание конференции, на котором с докладом «Учение св. Григория Паламы о сущности и энергии» выступил *архим. Николаос Иоаннидис* (богословский факультет Афинского ун-та). Он отметил, что в последние десятилетия как в Церкви, так и за ее пределами возрастает интерес к духовному движению, называемому исихазмом, которое было забыто православными на долгое время и под влиянием западного богословия искажено. Архимандрит Николаос призвал не забывать, что исихазм – это не просто богословское течение, а образ жизни, с помощью которого осуществляется единение с Богом в тишине и непрестанной молитве. Далее было изложено

учение св. Григория Паламы о Божественной сущности и Божественных энергиях, отрицание которого, по слову докладчика, влечет за собой либо пантеизм (неразличимость твари и Творца), либо отчуждение тварных сущностей от Бога, отрицание возможности общения с триединым Богом. Затем *М. Н. Громов* (Ин-т философии РАН) прочитал доклад «Феномен безмолвия в отечественной культуре», в котором указал, что феномен безмолвия издавна присутствует в отечественной культуре в контексте взаимодействия невербального и вербального ее аспектов. По его мнению, визуальный образно-символический язык древнерусского искусства, исихастская практика иноческой аскезы могут быть интерпретированы в их связи с понимаемым более широко феноменом безмолвия. И отсюда выводится актуальность исихастской традиции в условиях современной девальвации вербальных форм культуры как средства духовного укрепления отдельного человека и способа преодоления духовной энтропии социума в целом.

По окончании конференции в храме Всех преподобных Киево-Печерских был совершен благодарственный молебен. Конференция, количество участников которой превысило 70 человек, вызвала большой интерес у православной общественности Киева: на отдельных заседаниях присутствовало до 400 человек.

В сентябре 2006 г. Киевское религиозно-философское общество планирует провести конференцию «Православие и Запад: богословие, философия, культура (памяти о. Сергия Булгакова (1871–1944), о. Василия Зеньковского (1881–1962), о. Иоанна Мейендорфа (1926–1992)», которая, надеемся, будет способствовать углублению диалога между Церковью и интеллигенцией, осознанию того, что его отсутствие наносит ощутимый урон и Православию, и культуре.

Протоиерей Николай Макар,
И. В. Назаров,
Н. Г. Филиппенко

Семинар «Русская философия (традиция и современность)»

Интерес к русской религиозной философии, возникший в России в начале 1990-х годов прошлого века, имел следствием переиздание сотен книг русских философов, начиная с работ первых славянофилов и кончая многочисленными трудами мыслителей Серебряного века. После большой историко-архивной работы, проведенной за последние годы, наступило время для более полного осмысления наследия русской мысли и ее дальнейшего развития. С целью активизации усилий в этом направлении осенью 2004 года в Москве начал работу семинар по русской религиозной философии, объединивший усилия специалистов в ряде областей: историков, философов, филологов, богословов, представителей естественных наук. Семинар проходил в Библиотеке-Фонде «Русское зарубежье» и Библиотеке истории русской философии и культуры («Дом А. Ф. Лосева»), его организаторами явились сотрудники академических институтов Москвы (Ин-та философии, Ин-та истории естествознания и техники, Ин-та мировой литературы, Математического ин-та), Московского государственного ун-та (философский и др. факультеты), Российского государственного гуманитарного ун-та, Издательского Совета Русской Православной Церкви, Дома А. Ф. Лосева.

Семинар открылся 7 октября 2004 года докладом А. Н. Паршина (МИ РАН) «Русская философия о морфологии человека». Подчеркнув, что за прошедшие десятилетия предметом исследования часто становились связи русской религиозной философии конца XIX – начала XX веков с русской литературой и с историософскими размышлениями о судьбах России, тогда как связям этого течения нашей мысли с естественными науками уделялось

гораздо меньше внимания (между тем многие русские философы получили естественно-научное образование и зачастую использовали результаты и методы естественных наук, например, биологии или математики, в чисто философских исследованиях), докладчик отметил, что почти не существует работ историков философии, посвященных этому аспекту русской религиозно-философской мысли, – исключение составляют разве что исследования роли московской философско-математической школы в становлении мировоззрения священника Павла Флоренского.

Восполнению этого пробела в определенной мере и был посвящен предложенный доклад, в котором А. Н. Паршин проанализировал конструкции и образы работ Флоренского и Булгакова, относящихся к вопросу о «строении» тела человека (по работам отца Павла: *Пределы гносеологии*, *У водоразделов мысли*, *Философия культа*, и отца Сергия: *Свет Невечерний*, *Философия хозяйства*, *Трагедия философии*). В биологии такие вопросы традиционно принадлежат морфологии – разделу антропологии, изучающему форму тела и его органов. Развитие этой дисциплины, тесно связанной с натурфилософией немецких романтиков, достигло апогея в первой половине XIX века. Появление идеи эволюции, а впоследствии генетики с их редукционистским пафосом почти полностью уничтожило это направление в биологии. Можно, однако, считать, что оно возродилось в работах русских философов начала XX века, обретя при этом новое и более глубокое содержание.

По мысли докладчика, морфологический характер имеют такие связанные как с телом человека, так и с космосом в целом концепции, как внутреннее и внешнее, отражение, облачение, выворачивание, и такие предметы, как ткани, покровы, одежды, зеркала. В математике им соответствуют такие понятия, как ориентация, преобразования (переносы и отражения), группы симметрий. Важную роль в этих рассмотрениях играет встречающееся в фольклоре и религиях многих народов мира представление о соответствии между макрокосмом и микрокосмом. Русские философы, и прежде всего Флоренский, относились к нему самым серьезным образом. При таком подходе представление о теле человека (и его связях с окружающим миром) существенно обогащается, отнюдь не сводясь лишь к его видимым проявлениям. В докладе были указаны некоторые параллели указанному ходу мыслей в трудах других русских философов (В. В. Розанова, Н. А. Бердяева, Вячеслава Иванова), в поэзии символистов, а также рассмотрено, какое значение может иметь изучение этого направления для истории русской философии, для взаимоотношения философской мысли и Православия, для развития самих естественных наук.

Второй доклад (О. В. Марченко, РГГУ: «Григорий Сковорода и "Проект русской философии"») состоялся 11 ноября. Григорий Саввич Сковорода (1722–1794) – значительная фигура в истории отечественной философии, интерпретации его личности и учения в разные периоды времени становились важнейшими актами рефлексии русской мысли. Образ Сковороды рано становится объектом мифологизации, что заметно уже в воспоминаниях его современников. Докладчик обратился к одному из истоков «творимой легенды» – работам Александра Хашдеу (Хиждеу) 1830–1840-х годов и прежде всего к его трактату «Задача нашего времени. Учение Григория Саввича Сковороды, единственного русского философа, представленное в экзегетико-систематическом обозрении» (1842). Эта практически неизвестная в России работа содержит построения, весьма близкие по духу и терминологии зарождающемуся славянофильству. По мнению О. В. Марченко, главные моменты метафизики Григория Сковороды – персоналистически истолкованный платонизм, доктрины «безначальной истины» и Софии-Премудрости Божией, библейская герменевтика, диалогические жанровые структуры – являют собой *остроумное* единство барочного *концепта*, вобравшего в себя и оригинально структурирующего многообразие идей, тем и образов предшествующих эпох европейской культуры.

В докладе С. В. Месяц (ИФ РАН) «Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии» (25 ноября) было проведено сравнение представления об Абсолюте в неоплатонической философии с представлениями о Боге в христианском богословии. Св. Григорий Назианзин в одном из своих гимнов называет Бога «превышающим

все», непостижимым, неименуемым, неведомым, то есть с формальной точки зрения действительно говорит о Нем как об Абсолюте. Однако для христианских богословов Абсолют – далеко не то же самое, что для неоплатоников: для первых Бог превышает не все вообще, но лишь все тварное. Если же брать «все» в абсолютном смысле – как абсолютный ум, абсолютное бытие, абсолютная истина и жизнь, – то Бог как раз и есть все это. Сказать, что Он превосходит даже их, святые учителя Церкви не могут, так что Бог в их понимании хотя и абсолютен, но не Абсолют. Бог отделен ото всего не потому, что не имеет вообще никакого определения (как Единое неоплатоников), а поскольку вбирает в Себя всякое определение, т. е. представляет Собой бесконечную полноту, которой нет и не может быть в тварном мире. Так же, как и Абсолют в его античном понимании, Он не допускает рядом с Собой ничего *иного*, равного Себе, но уже не потому, что стоит *надо* всеми противоположностями как Единое, а потому, что включает в Себя, примиряет в Своей полноте все противоположности: и единство, и множество, и пребывание, и исхождение, и тождественное, и иное. Но если мыслить Абсолют как обе противоположности сразу, то по необходимости нужно будет признать Его троичным, поскольку тройка есть совмещение двух фундаментальных противоположностей: единства и множества. По словам святителя Григория Назианзина, «Божество выступило из единичности по причине богатства, преступило двойственность и определилось тройственностью по причине совершенства, чтобы не быть скудным и не разлиться до бесконечности» (Слово 23). Таким образом, вместо просто Единого Абсолютом в христианском богословии оказывается единое-многое, которое в неоплатонизме отождествлялось со сферой умопостигаемого бытия.

Последний доклад в 2004 году сделал В. П. Визгин (ИФ РАН): «Габриель Марсель и русская философия» (23 декабря). Отметив, что история контактов русских религиозных философов с Габриелем Марселем остается практически неизученной, хотя из крупных западных мыслителей XX века именно Марсель внутренне наиболее близок к русской культурной традиции в целом и к философской – в особенности, докладчик предпринял попытку проследить концептуальные взаимосвязи французского философа с русской мыслью, в частности, Бердяева, Франка, Бахтина, Флоровского, Флоренского и др. Анализ таких взаимовлияний В. П. Визгин начал с анализа глубокого воздействия, оказанного на Г. Марселя «Перепиской из двух углов» Вяч. Иванова и Мих. Гершензона (1920 г.), которые, находясь в революционной Москве, чутко уловили то, что стало основной темой европейской мысли в грядущие два десятилетия: эта «Переписка» оказалась диалогическим культурным посланием России потрясенной Европе. Ее читали, продумывали, переводили и комментировали мыслители экзистенциальной ориентации, к которой она их подталкивала, и не только писатели и философы религиозного направления, но и безрелигиозные гуманисты; что же касается Марселя, то он написал предисловие ко второму изданию перевода «Переписки» во Франции.

На примере Марселя докладчик показал, что не только русские мыслители воздействовали на мысль Запада, но и последняя также входила в поле значимых координат русской мысли. Как показывают недавно изданные рабочие тетради М. М. Бахтина, он внимательно изучал некоторые важные и наиболее ему близкие труды французского философа, оставив нам их конспект. По сути дела, мы сталкиваемся здесь с духовным диалогом, преодолевающим внешние условия физической невстречи в пространстве-времени.

Другой характер имели взаимоотношения Г. Марселя с С. Л. Франком. Их познакомил Бердяев сразу по приезде Франка в Париж в 1938 году. В письме к Л. Бинсвангеру Франк писал о своей близости к той ориентации мысли, которую развивал французский философ. И, видимо, не без его воздействия эволюция взглядов Франка шла в направлении, сближающем его в основе своей неоплатонически ориентированную философию с экзистенциальной установкой, что со всей ясностью проявилось в его поздних работах.

В целом доклад ярко продемонстрировал европейский контекст формирования и развития русской философской мысли, не только пассивно воспринимающей идеи Запада,

но и частично опережающей и продуктивно воздействующей на них в различного рода диалогических взаимодействиях.

В 2005 году работа семинара началась докладом А. Г. Дунаева (Издательский Совет РПЦ) «О богословских проблемах паламизма» (10 февраля). Отметив роль русских философов и богословов недавнего прошлого в возрождении интереса к паламизму (вклад А. Ф. Лосева, Е. А. Карманова, В. В. Бибихина, С. С. Аверинцева), докладчик указал на аналогии между паламитскими и имяславческими спорами и на важность изучения паламизма для решения вопросов имяславия.

Затем А. Г. Дунаев подробно остановился на каноническо-экклезиологических проблемах, связанных с принятием паламизма Константинопольским Патриархатом (Собор 1351 и отчасти 1368 гг.) и его рецепцией Русской Православной Церковью начиная с XIV века и вплоть до нашего времени. Были рассмотрены также проблемы текстологическо-экзегетические (характер цитирования отцов Церкви в творениях св. Григория) и терминологические, в том числе вопросы определения и соотношения терминов «познание» и «причастуемость», «энергия» и «причастуемость» и др.

После этих вступительных замечаний докладчик перешел к собственно богословским проблемам и детально проанализировал различные оттенки в понимании богословской мыслью категориальной оппозиции «сущность – энергия», делая акцент на том, является ли это относящееся к Богу различение реальным (онтологическим) или только мысленным (гносеологическим). Другой момент в учении св. Григория, по которому имеются разные точки зрения, – это положение о непричастуемости всего тварного божественной сущности. Выделив несколько направлений обсуждения этого вопроса в святоотеческом богословии, докладчик отметил, что предположение об абсолютной непричастуемости сущности приводит к ряду трудностей в евхаристическом, сотериологическом и мариологическом приложениях. Последним был рассмотрен догмат о Фаворском Свете (как может быть видимо нетварное?)

В дискуссии по докладу выступили отцы Дионисий Шленов и Александр Геронимус, а также Д. А. Поспелов. Выразив удовлетворение самим фактом постановки на обсуждение связанных с паламизмом тем, они подвергли критике целый ряд положений докладчика. Впрочем, и сам автор неоднократно подчеркивал, что его замечания по проблеме являются предварительными и требуют дальнейшего детального анализа.

24 февраля 2005 года состоялся доклад А. В. Михайловского (РГГУ): «Немецкая и русская философия праздника. Тема праздника в немецкой и русской философско-поэтической традиции». Определив праздник как состояние, свободное от нужды и заботы, когда обычное («профанное») течение времени прекращается, как время, не заполняемое каким-либо «полезным» содержанием, докладчик подчеркнул, что оберегание границы между праздничным и будничным достигается следованием календарю и *умение оберегать эту границу* определяет меру свободы человека, который живет как *праздничное* (т. е. в сущности свободное) *существо* по ту сторону нужды и принуждения. Характерные черты праздника: собранность (праздник предполагает упорядоченность поведения), иерархия действий (в зависимости от степени приближения к идее праздника), тотальная вовлеченность в событие.

В русской религиозно-философской традиции тема праздника – лейтмотив многих размышлений о России и Западе, Церкви и мире, о подлинном и неподлинном бытии, о свободе и художественном творчестве. Главный вопрос, обсуждаемый в этой связи: *новое обретение праздника Пасхи или Воскресения Христова («праздника праздников»)* и связанное с ним возвращение к праздничному состоянию «младенчества души». Докладчик охарактеризовал взгляды по этому вопросу четырех мыслителей – Гоголя, Федорова, Розанова и Флоренского, которые в одинаковой мере говорили об утрате праздничности в современной им действительности, но разнились видением возможности *восстановления праздника*.

Тему праздника (праздности) в немецкой философско-поэтической традиции докладчик рассматривал на примере взглядов Гельдерлина, Маркса, Хайдеггера, Ф. и Э. Юнгеров и др.

По Гельдерлину, избыток «праздного времени» ведет к трагедии («Примечания» к его переводам трагедий Софокла), по Марксу – к «работе по освобождению человека». Хайдеггер интерпретировал Гельдерлина в теологическом смысле, выявляя трансцендентность праздника и роль поэта как посредника между богами и народом: праздник есть разрыв в повседневности, где человек встречается со священным; сущность праздника (Feier) есть торжество (Fest). По Ф. Г. Юнгеру, праздник есть: 1) переворот (Umkehr), приводящий к устранению измерения времени в сознании, 2) избыток, 3) опьянение, 4) забвение (Дионис); опыт праздника доступен в *мусической жизни*; празднику свойственно циклическое время, которое уничтожается механическим временем (die tote Zeit). По Э. Юнгеру, господство «гештальта рабочего» предполагает тотальное пространство работы, где рабочий день длится 24 часа; покой, досуг, праздник не отменяются, но понимаются с точки зрения работы: спорт, технически организованное празднество, выезд на природу и т. п. занятия имеют неприкрытый характер работы (Arbeitscharakter).

Характеризуя современную ситуацию, докладчик говорил, что технизация жизни ведет к утрате различия между работой и досугом, безразличному отношению к календарю и к представлению отдыха как особой формы работы. Но, поскольку человек есть избыточное, т. е. празднующее существо, то это приводит не к отрицанию праздника, но к исчезновению его прежних форм: пример праздника в обществе потребления – *посещение супермаркета*, шоппинг.

Заседание семинара 10 марта, посвященное теме «Флоренский и Блок», было приурочено к выходу книги: Павел Флоренский и символисты. Опыты литературные. Статьи. Переписка / Составление, подготовка текстов и комментарий Е. В. Ивановой. М.: Языки славянской культуры, 2004. 704 с. Илл. В книге помещена статья «О Блоке», впервые опубликованная в журнале «Путь» (1931, № 26), как доклад анонимного петроградского священника; впоследствии было выдвинуто предположение, что ее автором является о. Павел Флоренский. Аргументы в пользу такой атрибуции были изложены в выступлении Е. В. Ивановой (ИМЛИ) и сводятся к следующему. Поскольку эта атрибуция не подтверждена рукописями, то при решении проблемы авторства приходится ставить вопрос: кто среди русских философов был создателем той общей концепции соотношения культуры и культа, которая в статье «О Блоке» служит исходной точкой зрения? По существу, атрибутировать можно лишь эти исходные посылки, потому что выводы, которые из них делаются, могли быть сделаны любым из знакомых с основополагающей концепцией (как в живописи, здесь возможна атрибуция по типу: «школа Леонардо да Винчи»).

Основное в рассматриваемой статье – общий методологический подход к литературе, изложенный в десяти исходных тезисах, с которых она начинается: в них обосновывается право рассматривать литературное произведение вопреки завету Пушкина: судить художника «по законам им самим над собой признаваемым». Исходным пунктом такой концепции является представление о культовом происхождении искусства, которое и позволяет оценивать создания искусства (в процессе эволюции как угодно далеко ушедшие от культа) по критериям культа, т. е. с помощью исходного критерия ценностей. Подобную концепцию культуры развивали в своих работах В. Розанов, С. Булгаков, но наиболее законченный характер она приобрела в работе Флоренского «Философия культа». Только в рамках этой общей концепции возможен тот подход к поэзии Блока, который мы находим в статье «О Блоке», поскольку система оценок стихов здесь полностью игнорирует метафорический характер художественного мышления.

В рамках обсуждения этой концепции состоялись выступления: И. А. Едошиной, О. М. Седых, П. В. Палиевского, Б. В. Межуева, А. И. Резниченко, А. Н. Паршина и П. В. Флоренского. Помимо проблемы авторства выступающие затронули более широкий круг вопросов, связанный с «отношениями» Флоренского и Блока в контексте религиозной, философской и общественной жизни России первой четверти XX века.

В докладе А. М. Камчатнова (МПГУ) «Имяславие, философия имени и язык лингвистического описания» (24 марта) был рассмотрен ряд теоретических и прикладных

вопросов лексической семантики в свете традиции философии имени. В частности, были рассмотрены вопросы о связи смысла и звука, об акте номинации как «по-ятии» смысла вещи и рождении «внутренней формы» слова (ноэмы); истолкованы понятия полисемии и внутриязыковой и межъязыковой синонимии. В теоретическом аспекте было рассмотрено понятие перевода и сделаны практические приложения этого понятия к средневековым славянским переводам Св. Писания. Было показано также влияние словесно-языкового выражения конкретных понятий на формирование религиозного и культурного сознания нации (на примере концепции покаяния – одной из ключевых в христианстве).

Заседание семинара 7 апреля было посвящено теме «А. С. Глинка (Волжский) как религиозный тип» и было приурочено к выходу 1-го тома первого полного и комментированного трехтомного собрания сочинений «волжского идеалиста» (1878–1940), друга и корреспондента С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского, М. А. Новоселова, В. В. Розанова (в этот том вошли ранние работы А. С. Глинки, статьи и рецензии 1902–1905 гг., а также его не публиковавшиеся ранее «Автобиографические записки» и переписка).

По словам составителя и комментатора тома А. И. Резниченко (РГГУ), цель издания – не комментаторские «штудии» и архивные «реконструкции», но воспоминание о духе эпохи рубежа XIX–XX веков, когда тонкая грань между философией, литературой, искусством и публицистикой была почти неразличимой; когда литературный процесс и полемика вокруг него оказывались фоном и ареной для возникновения и проговаривания новых смыслов и подлинных философских высказываний. Таковы тонкие и нетривиальные различения между «реальным» и «действительным», «Богом-добром» и «Богом-мощью»; вопросы о статусе человеческой индивидуальности перед лицом наличного бытия=действительности и о связи действительности с бытием трансцендентным (Богом) и бытием трансцендентальным – идеалом (в том числе и социальным идеалом); проблемы зла и свободы воли – традиционно трудные для большинства теологически-ориентированных философских систем; а также сопряженный с этими различениями метафорический ряд: дихотомия света-тьмы, мотивы пути («искания») и «поворота» («оглядки») и многое другое. Конечно, на поверку эти «новые смыслы» оказались смыслами весьма старыми, что, однако, нисколько не снижает к ним интереса.

В дискуссии приняли участие: А. П. Козырев, Е. В. Иванова, И. Г. Глинка, С. Б. Джимбинов, А. Н. Стрижев и другие. Доклад сопровождался демонстрацией уникальных фотоматериалов из личного архива Ирины Глебовны Глинки.

Завершил осенне-зимний цикл работы семинара доклад Б. Н. Тарасова (Литературный ин-т) «Христианская историософия Ф. И. Тютчева» (21 апреля). В истории отечественной мысли Федор Иванович Тютчев – недооцененная и искаженно воспринимаемая фигура, сопоставимая по масштабу, объему, многоуровневости и глубине постижения человека и творимой им исторической действительности с Ф. М. Достоевским и В. С. Соловьевым, А. С. Хомяковым и К. Н. Леонтьевым. В своей историософии и публицистике, неповторимо и органично сочетая «злободневное» и «непреходящее», он оценивал острые проблемы современности sub speciae aeternitatis, в контексте первооснов человеческого бытия и «исполинского разума» мировой истории. В его историософской системе мир относительного (государственного, общественного и идеологического) подчинен миру абсолютного (религиозного), а христианская метафизика определяет духовно-нравственную антропологию. Убежденность поэта в том, что государственная и общественная жизнь не могут быть надлежащим образом устроены без опоры на христианский фундамент, позволяла ему оценивать духовно-нравственное состояние людей (какое время – «день» или «ночь» – они переживают в христианстве) как важнейшую характеристику времени, как неоценимый (хотя и «невидимый») фактор высшего реализма и подлинного прагматизма. Подобные зависимости имели для него непреложный характер, сравнимый с физическими законами, и служили ему указателем для определения возможного хода тех или иных событий и для вполне конкретных исторических предсказаний.

В докладе показано, что недоучитывание вышеуказанных иерархических причинно-следственных связей в современных исследованиях, в особенности игнорирование

православной основы мысли Тютчева, лишают ее силы и порой представляют в превратном (противоположном духу и смыслу) виде. Тогда главные и второстепенные, ведущие и ведомые уровни в этой мысли меняются местами, принципиальные значения и смысловые акценты в ней смещаются, а из ее целостного состава вычленяются и абсолютизируются этатистские или этнические, экспансионистские или какие-нибудь иные мотивы, в результате чего поэт представляется предтечей различных духовных течений (например, евразийцев или даже большевиков).

Между тем, как писал И. С. Аксаков, Откровение Божие в истории всегда могущественно приковывало к себе умственный взор Тютчева и в своем философско-историческом созерцании он был последовательным христианином: именно на стыке христианской метафизики, антропологии и историософии в его мысли появляется одно из центральных понятий – понятие «христианской империи» (а не империи вообще или секулярного государства, как утверждают многие исследователи), восходящее к интерпретациям второй (30–44) и седьмой (1–28) глав книги пророка Даниила о «четвертом царстве», – концепция, связанная с преданием Вселенской Церкви и византийской идеей «симфонии» между Священством и Царством, с различением истинного и поврежденного христианства, законных и незаконных империй.

В заключение отметим, что все без исключения заседания семинара неизменно собирали полные залы слушателей, что свидетельствует о том, что интерес к религиозно-философским основам жизни у московской интеллигенции по-прежнему высок. Резюме, а порой и полные тексты некоторых докладов и другую информацию о работе семинара можно найти на сайте Библиотеки-Фонда «Русское зарубежье» **http://www. bfrz. ru.**

Е. П.

Религиозно-просветительское издание

Богословские труды

Сборник 40

Редакторы *Е. С. Полищук, В. А. Скрябина.* Технический редактор *З. С. Кондрашова.* Корректор *Е. Ю. Пятаева.* Компьютерная верстка *А. А. Кутепова, И. И. Покидова, В. А. Скрябина.* Подписано в печать 25.10.2005. Объем 25.0 п. л. Формат 70x100 1/16. Тираж 1000. Заказ № 2106. Издательский Совет Русской Православной Церкви. 119435, Москва, ул. Погодинская, 20/2.

Отдел реализации: (095) 246-20-85

Отпечатано с готовой электронной версии в ГП ПО «Псковская областная типография». 180007, г. Псков, Рижский пр., 17.