

# БОГОСЯОКСКИЕ ТРУДЫ



Издание Московской Патриархии

#### СОДЕРЖАНИЕ ПРЕДЫДУЩИХ СБОРНИКОВ «БОГОСЛОВСКИХ ТРУДОВ»

#### сборник первый

Стагьи  Проф. Н. Успенский. Православная вечерня (Историко-литургический очерк).  Проф. А. Иванов. Текстуальные намятники Священных Повозаветных писаний.  Меромонах Павел (Черемухии). Константинопольский Собор 1157 года и Николай, епископ Мефонский.  Прот. В. Боровой. Collectio Avellana как исторический источник. (К истории взаимо-отношений Востока и Запада в конце V и начале VI в.)	5 52 53 85 85—109 111—139 141—174 175—180
сьорник второй	
Статьи Проф. С. В. Троицкий. Кто включил папистическую схолию в православную Кормчую Проф. Н. Д. Успенский. Молитвы Евхаристии св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста (в чине православной литургии)	5-61 63-76 77-81 83-141 143-205 207-216
СРОБНИК ТЬЕТИЙ	
Статьи Профпрот. М. К. Сперанский. Святой апостол и евангелист Матфей (Историко- уклегетический очерк) Лоц. В. Д. Сарычев. Святоотеческое учение о богопознании Доцпрот. Л. А. Воронов. Вопрос об англиканском священстве в свете русской пра- вославной богословской науки П. А. Черемухин. Учение о Домостроительстве спасения в византийском богословии (епископ Николай Мефонский, митрополит Николай Кавасила и Никита Лкоминат) П у бликации Диалог св. священномученика Мефодия «О свободе воли». Русский перевод, изло- жение и предисловие епископа Михаила (Чуб)	5-33 34-63 64-144 145-185

## БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

СБОРНИК ШЕСТОЙ

издание московской патриархии

MOCKBA ● 1971

#### РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СБОРНИКА "БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ"

Иредседатель редколлегии— Архиепископ Минский и Белорусский **Антоний** Члены редколлегии:

Епископ Волоколамский **Питирим**, профессор Московской духовной академии, председатель Издательского отдела Московской Патриархии Епископ Дмитровский **Филарет**, ректор Московской духовной академии

Епископ Тихвинский **Мелитон**, ректор Ленинградской духовной академии Архиепископ Воронежский и Липецкий **Михаил** 

Епископ Астраханский и Енотаевский Михаил

Протонерей **Александр Ветелев**, профессор Московской духовной академии Протонерей **Михаил Сперанский**, профессор Ленинградской духовной академии

Протоиерен михаил Сперанскии, профессор Ленинградской духовной академии Протоиерей Иоанн Белевцев, профессор Ленинградской духовной академии Священник Георгий Тельпис, преподаватель Ленинградской духовной академии М. А. Старокадомский, профессор Московской духовной академии

Н. Д. Успенский, профессор Ленинградской духовной академин

Д. П. Огицкий, профессор Московской духовной академии

В. Д. Сарычев, профессор Московской духовной академин

А. И. Осипов, доцент Московской духовной академии

**Е. А. Карманов,** ответственный секретарь редакции «Журнала Московской Пат риархии»

А. С. Буевский, секретарь Отдела внешних церковных спошений

**П. В. Уржумцев,** литературный редактор «Журнала Московской Патриархии»

Сдано в набор 23/XII 1970 г. Подписано в печать 9/VII 1971 г. Заказ 8545

Московская типография № 5 Главполиграфпрома Комитета по печати при Совете Министров СССР. Москва, Мало-Московская, 21

### СОДЕРЖАНИЕ

Архиепископ Антоний (Мельников). Из Евангельской истории	5
Доц. К. Е. Скурат. Сотериология св. Иринея Лионского	47
Свящ. Сергий Мансуров. Очерки из истории Церкви	79
<b>Проф. И. В. Попов.</b> Св. Иларий, епископ Пиктавийский (продолжение)	117
Богословские собеседования III между представителями Еванге- лическо-Лютеранской и Русской Православной Церквей	
Митрополит Никодим (Ротов). Некоторые магериалы для изъяснения текста: «Вы уже очищены через слово, которое Я проповедал вам» (Ин. 15, 3)	151
<b>Епископ Михаил (Мудьюгин).</b> Реформация XVI в. как церковно- историческое явление	155
Проф. В. Д. Сарычев. Сущность примирения и ее библейское обоснование	164
<b>А. С. Буевский.</b> Примирение через Христа и мир на земле <b>Профпрот. Ливерий Воронов.</b> Осуществление примирения в жиз-	169
ни и деятельности Церкви	174
<b>Проф. д-р Л. Гоппельт.</b> Примирение через Христа по Новому Завету	179
Проф. О. Вебер. Догматическая проблема учения о примирении	187
Доц. Р. Сленска. Восточная Церковь с точки зрения свангелического богословия	195
<b>Проф. Г. Харбсмайер.</b> Проявления примирения в деяниях Церкви (тезисы)	200
Тезисы по докладам и резюме	2 <b>02</b>
Профпрот. Ливерий Воронов. Литургия по «Testamentum Domini nostri Jesu Christi»	207
Доц. Н. А. Заболотский. Кафоличность — проблема экуменизма Доцигумен Марк (Лозинский). Духовная жизнь мирянина и мо-	22 <b>0</b>
наха по творениям и письмам епископа Игнатия (Брянча-	226
ПУБЛИКАЦИИ	
<b>Епископ Игнатий (Брянчанинов).</b> Неизданные сочинения: Молитва о умершем. Добавление к статье «Сад во время зимы». Предисловие к повести «Иосиф». Стих «Совет душе моей».	232
БИБЛИОГРАФИЯ	
<b>Свящ. Владимир Сорокин.</b> <i>М. Берроуз.</i> Больше света на свитки Мертвого моря	235

#### The Moscow Patriarchate

#### «THEOLOGICAL STUDIES», Volume VI

#### CONTENTS

Archbishop Anthony (Melnikov). From the history of the Gospel's period Ass. Prof. K. E. Skurat. Soteriology of St. Irenaeus of Lyons	5 47 79 117
THEOLOGICAL COLL-OQUIUM, III	
Metropolitan Nikodim (Rotov). Some materials for interpretation of the text «You are already made clean by the word which, I have spoken to you» (Jn. 15, 3) Bishop Michael (Mudyughin). Reformation of XVI century as Church historical event Ass. Prof. V. D. Sarychev. Essence of Reconciliation, and its grounds in Bible A. S. Bouevsky. Reconciliation through Christ, and the world peace	151 155 164 169 174 179 187 195 200 202
Rev. Prof. L. Voronov. Liturgy according to the «Testamentum Domini nostri Jesu Christi»	207 220 226
PUBLICATIONS	
Bishop Ignatius (Bryanchaninov). Prayer for the died. Addition to article «Garden during Winter». Preface to narrative-story «Josef». Verse «Advice to my soul»	232
BIBLIOGRAPHY	
Rev. V. Sorokin. M. Berrows. More light on the Dead Sea scrolls	<b>2</b> 35

#### АНТОНИЙ, архиепископ Минский и Белорусский

#### ИЗ ЕВАНГЕЛЬСКОЙ ИСТОРИИ

I

Мы славим Христа — «Победителя смерти», а люди продолжают умирать — и грешные, и праведные. Умерли Его любимые ученики, умерла даже Его Мать, святее и чище Которой не было никого на земле, и, наконец, умер Он Сам. А между тем, Иисус Христос, говоря о смысле и цели Своего явления на земле, сказал: «Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3, 16).

Не раз говорил Он об этой «вечной жизни». «Истивно, истинно говорю вам: верующий в Меня имеет жизнь вечную» (Ин. 6, 47) и еще конкретнее, определеннее, как бы слыша наши возражения и недоумения— а мы по-прежнему умираем— и христиане и нехристиане: «Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, ожи-

вет» (Ин. 11, 25).

В чем же победа Христа?

Прежде всего в самом факте воскресения Христа, соединившего в Себе Божеское и человеческое начало. Он, попирая смерть, прошел через ее порог и повел через него всех, соединенных с Ним верою и любовию. Воскреснув Сам, Он воскресит каждого из нас, как личность.

бовию. Воскреснув Сам, Он воскресит каждого из нас, как личность. Вместе с воскресением Христовым людям раскрылся подлинный смысл смерти, не конца, не уничтожения, а лишь прехождения, этапа бытия, необходимого и в общем плане мироздания в человеческой истории и в жизни отдельного человека. Смерть только изменяет форму и материи и сознания. Единый поток этого индивидуального сознания остается, а форма его меняется, как меняется и форма материи.

Водоразделом сознания человечества и были смерть и воскресение Христа, показавшие относительное, а не абсолютное значение смерти. До Него смерть господствовала в мире и над человеком и над всей тварью, и живая собака была лучше мертвого льва, и праведники томились в шеоле, и тени античных героев скитались в Аиде, и люди противопоставляли смерти только личное мужество или мудрость, как Сократ. Иные же старались обставить свою смерть всей красотой того мира, с которым прощались.

Христос же и в человечестве Своем показал иной образ смерти и

научил умирать по-иному.

Помнить о смерти свойственно забывчивому человечеству. «Метепто то выражение рождено не христианством, а язычеством, но
преобразовано в постоянное памятование о смерти, заповеданное
святыми отцами. Там оно должно было углублять и обострять наслаждение жизнью и учило особенно ценить ее дары. Здесь оно напоминало о прохождении через порог существования, о необходимости
внутренней подготовки к нему, чтобы эгот переход был не падением,
не уничтожением личности, а восхождением на новую ступень и раскрытием подлинного существа человека, снятием всех личин и всякой
мишуры. А к проблеме смерти непосредственно примыкает и проблема страдания. Христианство не сняло страдания, как не сняло и физической смерти, но переосмыслило его и дало новые силы для его
перенесения.

Во многих религиях в той или иной форме сохранилось обетование о пришествии Спасителя — Победителя смерти, избавителя Наиболсе отчетливо и открыто идея эта была выражена в встхозавстном иудаизме. Если в языческих мистериях она была прикровенна и открывалась людям лишь символически, то у иудеев она проникала в глубь народную, в их быт, в их мораль, в их ежедневную жизнь, регламентируемую законом Моисеевым, очищаемую храмовыми жертвами и многократными ежедневными благословениями, обязательными не только для священников, но и для каждого верующего. Самый брак и деторождение связывались с мессианской идеей. Если, согласно пророчествам, Спаситель-Мессия должен был прийти из рода царя Лавида, то каждая семья Израиля уповала дождаться Его пришествия и послужить Ему в лице своих потомков. Во имя этого Грядущего и благословлялся и очищался народ, являя сонмы праведников: и патриархов, и судей, и пророков, и мучеников, и мужей, и святых жен, чистых и мужественных. И путеводным лучом сияло предсказание пророка Исаии: «Се, Дева во чреве приимст, и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил, что значит: с нами Бог» (Ис. 7, 14). Вся история Израиля в своем высшем напряжении и стремлении к святости подготовляла рождение этой Девы - Матери Спасителя мира. И наконец оно совершилось.

Евангелие пичего не рассказывает о детстве и ранней юности Марии — Матери Божией. Мы узнаем о них только из церковных преданий. Но евангелист Лука говорит о Благовешении, предшествовавшем Рождеству Христову: «Послан был ангел Гавриил от Бога в город Галилейский, называемый Назарет, к Деве, обрученной мужу, именем Иосифу, из дома Давидова, имя же Деве — Мария. Ангел, вошед к Ней, сказал: радуйся, Благодатная! Господь с Тобою; благословенна Ты между женами» (Лк. 1, 26—28). Она смутилась от его приветствия, но евангелист отмечает Ес глубокую собранность душевную и духовную трезвость. Пресвятая Дева не усумнилась в словах ангела, но и в смущении Она размышляла, «что бы это было за приветствие» (Лк. 1, 29). И сказал Ей ангел: «Не бойся, Мария, ибо Ты обрела благодать у Бога, и вог, зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь Ему имя: Иисус. Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего, и даст Ему Госполь Бог престол Давида, отна Его» (Лк. 1, 30—32).

Другая женщина отдалась бы восторгу, слыша такое благовестие, но Мария, по преданию давшая обст девства, дотоле неслыханный в Израиле, спросила: «Как будет это, когда Я мужа не знаю?» Ангел сказал Ей в ответ: «Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя, посему и рождаемое Святое паречется Сыном Божиим» (Лк. 1, 34—35). «Тогда Мария сказала: Се, раба Господня, да будет Мне по слову твоему» (Лк. 1, 38).

Так для воплощения Спасителя соединились милосердное произволение Божественное и добровольное согласие человеческое, смирение, подчиняющее свою волю воле Божией, согласие не в восторженном экстазе, а в глубоком и чистом разумении. Так Сын Божий — Логос, Тот, о Котором свангелист Иоанн напишет: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1,1), стал Сыном Девы, Сыном человеческим.

О Христе мы знаем, что процесс Божественного «истощания» начался с момента Его воплощения, рождения в Вифлеемской пещере, даже не в человеческом жилье, а среди бессловесных тварей, в бедной семье еврейского ремесленника, а не иерусалимского вельможи, в маленькой Иудее, не имевшей политической самостоятельности, а не в державном Риме, на песчинке мироздания— земле, а не в неведомом грозном центре космических сил.

В мир сошло Нечто, превышающее весь мир, и это Нечто или Некто явило Себя запеленутым Младенцем, образом предельной слабости человеческой. Держащий миры не мог самовольно пошевелить рукою.

Дух дышит, где хочет, а Он подчинился религиозному и бытовому обряду обрезания, т. е. стал не просто человеком, а сыном определенного народа, гражданином определенного сопиального положения, профессии, конфессиональности и навыков. Он подчинялся Матери и названному отцу — праведному Иосифу, жил в семье, учился ремеслу — плотничеству, согласно иудейскому закону, требующему, чтобы каждый отец обучал сына ремеслу. Но физического труда требовали и гяжелые

материальные условия, особенно, когда умер Йосиф 1.

Родился Он в одну из самых тяжелых мировых эпох, когда в крови и муках, растантывая соседние народы и меняя жизненные условия в собственной стране, Рим становился из республики империей, и когда маленькая Иудея под игом римлян и Ирода Великого скопцентрировала в себе все ужасы времени, все неистовство тирании. Жизнь в тогданней Иудее была такова, что делегация, пришедшая в Рим с жалобой на Ирода, говорила: «Не царя мы имеем в Ироде, а лютейшего тирана, что когда-либо силел на троне. Он убил бесчисленное количество граждан. Участь тех, кого он пощадил, была такова, что они завидовали умершим, нбо он пытал своих подданных не только поодиночке, но и целые города. Иностранные города он разукрашивал, а свои собственные губил... на месте прежнего благосостояния и добрых старых нравов наступили полнейшая нищета и деморализация» 2

Чтобы предупредить открытое восстание, Ирод воспретил всякие собрания граждан. «Опи не имели права ни ходить группами по улипам, ни собираться в частных домах; для соблюдения этого приказа везде были расставлены соглядатаи; если же кто-либо был уличен в нарушении его, подвергался строгому наказацию. Многие граждане частью открыто, частью тайно были уведены в крепость Гирканион и там были замучены» 3. Самым ужасным преследованиям и наказаниям подвергались заподозренные в посягательстве на его власть: «тогда он выходил из себя и пенстовствовал против родственников и

Казалось бы по всем земным соображениям, вифлеемский Младенец должен был бы явиться в более спокойное время или быть надежно укрытым от соглядатаев Ирода. Но Евангелие сразу вводит нас как бы в иной план, в сферу иного мышления и предопределения. «Пришли в Иерусалим волхвы с востока и говорят: где родившийся царь Иудейский? ибо мы видели звезду Его на востоке и пришли поклониться Ему» (Мф. 2, 1—2). Ирод собирает первосвященников и законников и выясняет, что Мессия, согласно пророчествам, должен родиться в Вифлеемс. Звезда не только ведет волхвов, но и даст направление поискам Ирода. Названный отец Иисуса — праведный Иосиф получает во сне откровение бежать с Младенцем и Его Матерью в Египет, так как «Ирод хочет искать Младенца, чтобы погубить Его» (Мф. 2, 13).

Это небесное предупреждение не снимает тяжести пути через пустыню и первого гонения на Спасителя. Он сразу ставится на земле не в легчайшие, а в тяжелейшие условия. Казалось бы, не засияй эта звезда, какое бы дело было Ироду до новорожденного Сына бедняков! Но звезда сияет не только в Иудее, но и в дальних странах—знамением воплощения Христа на земле. Ее узнают и постигают ее светоносный язык мудрецы— не иудеи, она говорит о Свете, просвещающем

друзей, как против врагов» 4.

<sup>1</sup> По преданию, праведный Иосиф скончался до выхода Христа на проповедь.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Иосиф Флавий. Иудейские древности, 16, 7, 1.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Там же, 15, 14, 4.

<sup>4</sup> Там же.

каждого человека, грядущего в мир, независимо от его национальности и верований. И так нужно это знание всему человечеству, что ради него уже отдается Сын Божий на первое детское Свое страдание, на первую жертвенность.

Есть еще удивительное в этом повествовании Евангелия о гяжком царствовании Ирода! Человеку свойственно роптать на свое время. Недаром сложилась поговорка: «Доброе старое время». Новое всегда трудно, роды всегда сопряжены с муками, но Христос однажды избрал для Своей проповеди текст Исаии, говорящий о времени Мессии, как о «лете Господнем благоприятном». Значит, сами оценки времени с точки зрения Божественной и человеческой несоизмеримы, и, может быть, действительно блаженны те, которые живут в «роковые времена».

Отзвук же истории в эмпирическом понимании дел остается в Евангелии в рассказе о том, как Йосиф, вернувшись с семьей из Египта и услышав, «что Архелай царствует в Иудее вместо Ирода, отца своего; убоялся туда идти» (Мф. 2, 22). Настолько страшен был Ирод, что и дети его внушали опасение, словно его кровавая тень еще витала над Иудеей. Поэтому Иосиф «пошел в пределы Галилейские и, пришед, поселился в городе, называемом Назарст» (Мф. 2, 22-23). Евангелист Матфей подчеркивает, что этот выбор, также связанный с откровением, не был произвольным, но из Евангелия от Луки мы знаем, что Иосиф и Мария жили в Назарете, что здесь произошло Благовещение о рождении Спасителя. Этот город был освящен воспоминанием о Благовещении, давно знаком и удобен житейски. Галилея счастливо отличалась от суровой гористой Иудеи. Иосиф Флавий так описывает ее: «Она изобилует пастбищами, богато часаждена разного рода деревьями и своим богатством поощряет на труд самого ленивого пахаря. Немудрено поэтому, что вся страна сильно заселена: ни одна частица не остается незанятой, скорее она даже чересчур пестрит городами, и население в деревнях, вследствие изумительного плодородия почвы, также везде настолько многочисленно, что в самой незначительной деревне свыше 15 000 человек... она вся возделана и имеет вид огромного сада» 1.

Это написано о Галилее перед началом Иулейской войны, лет через 30 после распятия Христа. Если даже учесть ее экономическое развитие за эти относительно более спокойные годы, то и тогда можно считать страну детства Христова цветущей и густо населенной. Он воспитывался не в пустыне, как Иоанн Креститель, а в самой гуще людской, участвуя в обычной жизни, наблюдая се и разлеляя. Здесь формируется Его человеческий характер, и, может быть, только одна Его Мать и названный отец знают, Кто живет с ними. Евангелие не повествует ни о знамениях, ни о чудесах; наоборот, мы находим строки, что «Он был в повиновении у них» (Лк. 2, 51). Если же с его стороны было повиновение, то, значит, с их стороны воспитание, указания и пожелания, которым Он повиновался и после 12-летнего возраставозраста религиозного совершеннолетия у иудеев, хотя именно в это

время Он впервые сказал о Своем Богосыновстве.

Некоторые историки хотят рассматривать Христа, как лицо мифическое, а не историческое. Но какой герой, каких мифов обнаруживает такое знание общественной жизни своей эпохи и быта маленького провинциального городка? Самые притчи Христа раскрывают жизны и нравы современной Ему Иудеи и окружавшей Его среды. Кто из мифических героев знал, что «пять малых птиц продаются за два ассария» (Лк. 12, 6) и что «никто к ветхой одежде не приставляет заплаты из пебеленной ткани, ипаче вновь пришитое отдерет от старого, и дыра будет еще хуже» (Мр. 2, 21)? Такие житейские примеры мог

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Иосиф Флавий. Иудейская война. СПб., 1900, с. 266 –267.

привести только человек, знающий цены на деревенском базаре и видевший, как чинит в бедной ссмье мать порванную одежду. Можно ли представить себе дореволюционную русскую крестьянку, которая, потеряв рубль, а потом найдя его, стала бы громко созывать соседей, чтобы те порадовались с ней, что она нашла закатившийся рубль? Это не в обычае русском, не в народном нашем характере. А в знаменитой притче о потерянной драхме Христос рассказывает, как о типическом, обычном для Его слушателей: «Какая женщина, имея десять драхм, если потеряет одпу драхму, не зажжет свечи и не станет мести комнату и искать тщательно?.. А нашедши, созовет подруг и соседок и скажет: порадуйтесь со мною, я нашла потерянную драхму» (Лк. 15, 8—9).

Читая это, словно видишь тесные улочки древнего Назарета и темноватую, без окна или с малым окошком комнату, где надо зажечь свечу и днем (ведь не сказано, что драхма потерялась вечером), и озабоченное лицо женщины, которая тщательно метет во всех углах. А потом слышишь громкую ликующую перекличку горластых соселок, не раз долетавшую в плотницкую мастерскую Иосифа. И для слушателей как все это было привычно и знакомо! Вероятно, не один из них добродушно улыбался, слушая эту притчу, вспоминая свою Рахиль или Ревекку, и от этой теплоты душевной ясней и легче раскрывался

смысл притчи.

Склад человеческого ума Христа был трезвый, наблюдательный, не мечтательный, а природно-поэтический. Полевые лилии одевались прекраснее царя Соломона, молодые побеги винограда жили своей связью с лозой, зерно падало в землю, умирало и воскресало. Вся природа радостно и любовно раскрывалась перед Ним. Для Него она не была мертва и механистична. Нужно иметь великую черствость сердца и действительно ослепленные глаза и неслышащие ущи, чтобы не увидеть, не услышать, не почувствовать всей подлинности, жизненности и красоты этого «Сына Человеческого», как Он любил называть Себя.

Могут возразить: но ведь это восприятие и передача евангелистов, это не Его запись о Себе и Своем учении, это они придумали. При разных оттенках повествования, разной манере письма, при мелких разночтениях, часто лишь восполняющих друг друга, эти четыре автора создают единый образ, с одинаковыми особенностями мышления и речи. Христос Евангелия от Матфея — наиболее человеческого — не теряет ни одной конкретной черты в одухотвореннейшем Евангелии от Иоанна; поэтичная и особая трогательность Евангелия от Луки сочетается в одно гармоническое целое с простодушной и скупой на подробности записью евангелиста Марка, по преданию записывавшего со слов апостола Петра.

Что же? Или это чудо коллективного творчества?— Четверо авторов, да еще подозреваемых в том, что они жили в разные века, перелают нам не только одни и те же факты из жизни «мифического» Иисуса Христа, не только истины или хотя бы постулаты Его учения, но и Его интонации, то исполненные великой любви и сострадания, то учительные, то грозные, то горькие: «Теперь верусте?»— сказанное в прощальной беседе (Ин. 16, 31), то пламенные: «Огонь пришел Я низвести на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся!» «Крещением должен Я креститься, и как Я томлюсь, пока сие совершится!» (Лк. 12, 49—50). Это бессмертное томление разрешилось лишь на Голгофе. В этих словах то малое, что мы можем знать о душевной жизни Самого Христа-Богочеловека, святейшей и непостижимой для нас. О ней Он почти никогда не говорит, тем дороже эти вырвавщиеся слова.

С людьми же с детства Он был общителен. Когда двенадцатилетним мальчиком Он отстал от родителей на пути из Иерусалима в На-

зарет, они стали искать Его среди родных и знакомых, а не в придо-

рожных полях и садах, в созерцательном уединении.

Известно, что в школе Он не учился. По преданию, Мать была грамотна и научила Его человеческому письму, чтению и счету. Один раз говорится в Евангелии о том, как Христос писал. Но написанное Им никем не было прочтено и не сохранилось, потому что Он, «наклонившись низко, писал перстом на земле». Книжники и фарисси привели к Нему женщипу, взятую в прелюбодеянии, и, искушая Его, спранивали, падо ли побить се камнями, как требует этого закон.

Если бы Он ответил: «Нет!» — они обвинили бы Его в нарушении Моисеева закона. Если бы Он ответил: «Да» — это было бы жестокостью, противоречащей всему духу Его учения, а народ считал Его «Учителем благим», и, кроме того, это был бы призыв к религиозному

самосуду, запрещенному римлянами.

Христос писал нечто, «не обращая на них внимания». Когда же продолжали спрашивать Его, Оп, восклонившись, сказал им: «Кто из вас без греха, первый брось на нее камень, и опять, наклонившись низко, писал на земле. Они же, услышавши это и будучи обличаемы совестью, стали уходить один за другим, начиная от старших до последних». Христос довел людей до сознания, что другой грешник не имест права брать на себя кару за грех. Христос перенес вопрос из плоскости богословня в область человеческой совести. «И остался один Иисус и женщина, стоящая посреди. Иисус, восклонившись, и не виля никого, кроме женщины, сказал ей: женщина! где твои обвинители? никто не осудил тебя? Она ответила: никто, Господи! Иисус сказал ей: и Я не осуждаю тебя; или и впредь не греши» (Ин. 8, 3—11).

Евангелие рассказало о грешнице, плакавшей у ног Христа, о Марии Магдалине, из которой Он изгнал семь бесов, т. е. полноту беснования, и об этой, что стояла перед Ним и не ушла, когда ушли ее обвинители. Она ждала Его слова, Его приговора. Ведь никто ее не держал. Не всякое раскаяние выражается слезами. Она молчала и ждала и услышала приговор милосердный. Но что писал Он, глубоко задумавшись, долго не обращая внимания на ее обвинителей и даже на нее, и низко-низко (два раза повторяет Евангелие это слово) наклонясь к земле? Гадать об этом нельзя, узнать нам теперь не дано. Но было это нечто большее, чем вопрос только об этой женщине,—было о глубочайшем человеческом, нотому и писалось на самой землее нашей.

И еще осталась в Евангелии память о том, как употреблял Госполь счет в Своей земной жизни. Никогда и ни одного числа Он не
называет статически. Оно всегда в движении, в сравнении, в измерепии. Государь в притче советуется, можно ли ему с десятью тысячами
противостать сопернику с двадиатитысячным войском? (Лк. 14, 31).
Один должник был должен пятьсот динариев, а другой пятьдесят, и
было прощено обоим. Кто же из них больше возлюбил простившего?
(Лк. 7, 41—42). И в другой притче некто задолжал царю десять тысяч
талантов, а ему товарищ был должен сто динариев. Когда царь простил ему его долг, он безжалостно посадил в тюрьму своего должника, и тогда государь разгневался и велел взыскать с него все, ранее
прошенное (Мф. 18, 24—34).

Числа, приводимые Христом, учат, говоря о несоизмеримости величия долга человека Богу и долга человека человеку, как в последнем случае, или о пропорциональности возрастания, как в случае с человеком, получившим одну мину серебра и приобретшим на нее десять мин. В награлу он получает в управление десять городов, а приобретший на свою мину пять получает пять городов; от трегьего же, даже не растратившего полученного, по просто пренебрегшего им, его мина отпимается и передается первому, не щадившему сил (Лк. 19, 12—26).

Число у Христа всегда наполнено конкретным содержанием и помогает слушателю правильно понимать соразмерность вещей и явлений, оно обращается к логическому мышлению человека. Так Христос действует не только на чувство, но и на рассудок. Примеры Его просты и доступны любому слушателю и читателю любого культурного

уровня.

О чтении же Христа в Евангелии от Луки сохранилось подробное повествование. Однажды Он пришел в субботу в Назаретскую синатогу и встал читать. Поразительно, что Евангелие запечатлело здесь каждое движение, каждый жест Христа настолько отчетливо п подробно, что мы через 2000 лет имеем возможность как бы присутствовать при этом чтении. Он «встал читать. Ему подали книгу пророка Исани, и Он, раскрыв книгу, нашел место, где было написано: «Дух Господень на Мпе. Ибо Он помазал Меня благовествовать нищим и послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедывать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу, проповедывать лето Господне благоприятное». И закрыв книгу и отдав служителю, сел; и глаза всех в синагоге были устремлены на Него» (Лк. 4, 16—20).

Все делал Он неторопливо, как нетороплив ритм этого повествования. Каждое движение Иисуса Христа точно и раздельно. Слово Божие Он прочел стоя, может быть, показывая нам, как надо читать и слушать Священное Писание. Толковать его Он стал сидя. Раскрыв свиток, нашел определенное место, о котором хотел говорить, как бы объясняя согражданам Свое призвание; потом отдал книгу служителю, потому что пророчество Исаии нужно было только, как

исходная точка для Его собственной проповеди.

Будем благодарить Евангелие за каждый сохраненный им жест Христа, за край Его одежды, к которому прикасались с верою и ис-

целялись. Этот край одежды навеки остался и нам.

Три города связаны с Его жизнью: Вифлеем, Назарет и Капернаум. Иерусалим — в основном с Его смертью и воскресением. В Вифлееме Он родился, но Евангелие не говорит о посещении Им этого города в зрелом возрасте. В Назарете прошли Его детство и юпость. Именование «Назорей», т. е. назаретянин, неразрывно связывалось с Его именем. О назаретском детстве Христа в Евангелин сказано лишь несколько слов: «Иисус преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков» (Лк. 2, 52).

О Себе Христос говорил релко, но однажды Он сказал, что Он «кроток и смирен сердцем» (Мр. 11, 29), т. е. что кротость и смирение присущи Его сердцу, Его натуре. Поэтому они в детстве привлекали к Нему людей, и в Назарете любили прекрасного, разумного не по летам и кроткого ребенка. Но в семье отношения были трудные: по преданию, сыновья от первого брака праведного Иосифа Обручника недружелюбно относились к Деве Марии и Ее Сыну. Имена этих названных «братьев» Христа сохранились в Евангелии: Иаков, Иосия, Симон и

Иуда.

В предании рассказывается, что св. Иосиф, владевший клочком земли, может быть, последним остатком наследия праотца своего, царя Давида, задумал при жизни разделить ее поровну между сыновьями, но это вызвало возмущение старших, которые не желали делиться с Иисусом. Добрее, благоразумнее и справедливее других был Иаков — образец ветхозаветного праведника, впоследствии первый христианский епископ Иерусалима, с именем которого связан текст и первой христианской литургии. Чтобы прекратить семейную распрю, он предложил разделить землю па четыре части по числу старших братьев, но свою часть по-братски разделил с Иисусом. В память этого ему было усвоено Церковью именование «брата Госполня», а Иосия, Си-

мон и Иуда именовались «братьями Иакова», как и называет себя св. апостол Иуда в своем послании: «Иуда, раб Иисуса Христа, брат Иакова» (Иуд. 1).

Из ранней юности Христа Евангелие приводит только один эпизод, когда Он отстал от родителей при возвращении из Иерусалима в Назарет и те нашли Его только через три дня в храме слушающим и спращивающим учителей и где впервые проявилось Его сознание Своего Богосыновства, когда Он сказал в храме пришедшим Его Матери и Иосифу Обручнику: «...Или вы не знали, что Мне должно быть в том, что принадлежит Отпу Моему?» (Лк. 2, 49).

На общественное служение Христос вышел лишь 30 лет, крестившись в Иордане от Иоанна Крестителя и получил во время крещения небесное подтверждение Своего Божественного достоинства: «Дух Святой нисшел на Него в телесном виде, как голубь, и был глас с небес, глаголющий: Ты Сын Мой возлюбленный, в Тебе Мое благоволение»

И опять поражает нас, как и в первых днях земной жизни Христа, несоответствие, верней, полная несоизмеримость логики мышления Божественного и мышления человеческого. Спаситель при крещении получает небесное подтверждение Своего Богосыновства. Казалось бы, естественно ликование Его и немедленное выступление на проповедь и подвиг Свой. Что нужно еще Богочеловеку, смирившему Себя в крещении вместе с грешниками и осиянному Божественными откровениями и Отцовского голоса и нисхождения на Него Святого Духа? И однако мы читаем у евангелиста Марка: «Немедленно после того Дух ведет Его в пустыню. И был Он там в пустыне сорок дней, искушаемый сатаною» (Мр. 1, 12—13). Не сказано, что Он Сам выбрал путь в пустыню, по что этот сошедший на Него Святой Дух ведет Его не в города, а именно в пустыню. «Там сорок дней Он был искушаем от диавола и ничего не ел в эти дни» (Лк. 4, 2).

Значит, там Христос не ликовал, не пребывал в покое и отрешенности от всего земного, а постился и как человек боролся с искущениями, определяя основные линии Своего пути. Он брал на Себя грех мира со всеми его последствиями, поэтому первым ответом Христа и был пост, знаменующий покаяние, для Него — покаяние за чужие грехи, ответственность за которые Он переложил на Свои плечи. Он, Который впоследствии говорил: «И вам, законникам, горе, что налагаете на людей бремена неудобоносимые, а сами и одним перстом своим не дотрагиваетесь до них» (Лк. 11, 46), Он, начавший Свою проповедь со слов: «Покайтесь и веруйте в Евангелис» (Мр. 1, 15), не перстом, а всем существом Своим познал покаяние, приняв на Себя физический пост и душевное борение. Потому диавол и осмеливался искушать Его, не зная всей глубины тайны Богочеловечества, которая была скрыта в воплощении.

В пустыне, где Он победил искушения сатаны, Он «был со зверями; и ангелы служили Ему» (Мр. 1, 13). А искушал Его сатана превращением камней в хлебы, т. е. великим социальным переворотом, всемирным владычеством и чудом, сотворенным для Себя, ради Себя, для самоутверждения в Богосыновстве. И это — хлеб, власть и чудо — осталось навеки, до последнего дня, соблазном для человечества. Он это отверг.

И звери, бессловесная дикая тварь, но тоже вздыхающая об освобождении, и Ангелы -- духи огненные были с Ним в той пустынс первого Его решающего выбора. Он ответил на искушения: «Не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих». Это — о хлебе.

Он ответил: «Отойди от Меня, сатана; ибо написано: Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи». Это — о всемирной власти, о том, что ради власти нельзя поклоняться злу, о продаже души своей за власть.

Он ответил: «Не искушай Господа Бога твоего». Это — о чуде (Мф. 4, 4—10; Лк. 4, 3—12).

Он избрал истинно человеческий и истинно Божеский путь любви

и жертвы до смерти, «смерти же крестныя».

Проповедуя, Он приходил впоследствии и в тот город, где был воспитан. Слишком живы были чисто бытовые воспоминания о Нем. Можно понять этих людей, знавших Его и мальчиком, и юношей, и плотником, принимавшим их нехитрые заказы. Естественно их недоумение: «Откуда у Него такая премудрость и силы? Не плотников ли Он сын? Не Его ли Мать называется Мария, и братья Его Иаков и Иосия, и Симон и Иуда? И сестры Его не все ли между нами?.. И соблазнялись о Нем. Иисус же сказал им: не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем и в доме своем. И не совершил там многих чудес, по неверию их» (Мф. 13, 54—58).

Но Христос, укоряя иные города за то, что они не поверили и не покаялись, не включил в их число родного Назарета. Хотя Христос «дивился неверию их» (Мр. 6, 6), так как никакие чудеса и никакие проявления Его доброты и мудрости на пих не действовали и их не убеждали, но понимал особо трудное положение Своих сограждап. А, может быть, это было для того, чтобы все человеческие поколения были в равном положении перед благовестием. Если для одних Он стал мифом, то для других остается исторической живой личностью, как для назаретян, но только не Богочеловеком. За человеческим они не видят Божеского. Даже такие, как Э. Ренан, поэтически и любовно рисующий Христа — сыпа человеческого, но только не Божия Сына.

Из Евангелия мы знаем, что и братья долго не признавали мессианства Иисуса, считали Его безумным, «вышедшим из себя», хотели даже прервать Его проповедь и взять Его (Мр. 3, 21). Они боялись гнева начальников иудейских.

В Евангелии от Иоанна сохранился даже более примечательный разговор Иисуса с братьями: «Приближался праздник иудейский—поставление кущей. Тогда братья Его сказали Ему: выйди отсюда и пойди в Иудею, чтобы и ученики Твои видели дела, которые Ты делаешь; ибо никто не делает чего-либо втайне и ищет сам быть известным; если Ты творишь такие дела, то яви Себя миру. Ибо и братья Его не веровали в Него. На это Иисус сказал им: Мое время еще настало, а для вас всегда время; вас мир не может ненавидеть, а Меня ненавидит, потому что Я свидетельствую о нем, что дела его злы» (Ин. 7, 2—7). Господь сказал братьям, что для них «всегда время», т. е. живут они злоболневным, а не подлинным чувством времени, эпохи. Христос не раз требовал этого высокого чувства времени открытости новому. «Лицемеры, лице земли и неба распознавать умеете; как же времени сего не узнаете?» (Лк. 12, 56). Вина Иерусалима была в том, что оп «не узнал времени посещения» своего (Лк. 19, 44).

Вечная молодость христианства, его современность для всех людских поколений коренится в этих словах Спасителя. Поэтому оно устаревает только для злободневности и всегда отвечает великому чувству будущего каждой мировой эпохи. «Довольно для каждого дня своей заботы» (Мф. 6, 34), но человек и человечество — не бабочкиоднодневки, и они не только могут, но и обязаны жить и судить иными масштабами, понимая смысл времени и явления.

О жизни Господа в Назарете до выхода на проповедь сохранилось не много сведений. Еще при крещении Его называют Иисусом из Назарета. Значит, юность Его и молодость прошли в этом городе. В Еван-

гелии от Иоанна есть один рассказ, драгоценный по своей непосредственной жизненности.

Когда Иоанн Креститель указал на идущего Иисуса: «Се Агнец Божий», двое из учеников его (один из них—будущий апостол Андрей, брат Симона Петра, имя другого не указано, но свангелист Иоанн «другим учеником» обычно называет самого себя) пошли за Иисусом. Иисус же, обернувшись, говорит им: «Что вам надобно?» Они сказали Ему: «Равви (что значит «учитель»), где живешь?» Говорит им: «Пойдите, и увидите». Они пошли и увидели, где Он живет, и пробыли у Него день тот» (Ин. 1, 36—39).

Здесь примечательно обращение к Иисусу «равви», т. е. учитель. Ведь Он еще не начал Своей мессианской проповеди. Значит, в зрелых годах Своих Он уже был известен даже за пределами Назарета Своею мудростью в толковании Священного Писания и в указаниях людям, пришедшим к Нему за советом, иначе к назаретскому Плотнику не могли бы обращаться с таким почтительным наименованием, применявшимся только к ученым и мудрым людям. Иоанн Креститель назвал Его «Агнцем Божиим», но это говорит прежде всего о жертвенности Искупителя, а не об Его учительстве в обычном житейском понимании этого слова, принятом у нудеев. И в синагоге назаретской Его беспрекословно допустили к чтению и толкованию Священного Писания, значит, уже знали Его и уважали.

Что рассказывали эти люди о пребывании у Него, Евангелие умалчивает, по впечатление у них, особенно у Андрея, было огромное. Вернувшись от Иисуса, оп «находит брата своего Симона и говорит ему: мы нашли Мессию, что значит: Христос» (Ин. 1, 41). Это единственное упоминание о «гостях» Сына Человеческого.

Можно предположить, что Христос жил в обычном простом доме.

Но все-таки здесь был свой дом, и Тот, Кто и по воскресснии Своем заботливо сказал ученикам, утомленным ночным рыбным ловом: «Придите, обедайте», конечно, и здесь оказал гостеприимство, и Мать Его,

«честнейшая херувим», предложила им трапезу.

Из Назарета Христос вышел на проповедь. «И ходил Иисус по всей Галилее, уча в синагогах их и проповедуя Евангелие Царствия и исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях... И следовало за Ним множество народа из Галилеи и Десятиградия, и Иерусалима и Иудеи и из-за Иордана» (Мф. 4, 23, 25). Из других мест Евангелия мы узнаем, что Он посещал города и селения, и снова можем припомнить сообщение Иосифа Флавия о густой населенности Галилеи, о селениях с 15 000 жителей. Тогда становится ясным всенародный широчайший охват этой проповеди, весть о которой переходит даже через

границы Иудеи: «прошел о Нем слух по всей Сирии» (Мф. 4, 24). Узнав, что Иоанн отдан под стражу, Иисус оставил Назарет, пришел и поселился в Капернауме (Мф. 4, 12—13). Вероятно, и Матьбыла с Ним. В Евангелии говорится о Капернауме, как о «своем» городе для Христа. Сюда Он не раз возвращался из странствий. В Капернауме жили и Симон Петр с Андресм, и Иаков и Иоанн (Мр. 1, 29). Это был город «на пути приморском», за Иорданом, это была «Галился языческая» (Мф. 4, 15), т. е. население Капернаума было

смешанное - иудейское и языческое.

С самого начала мессианского служения Иисуса к Нему стали обращаться язычники — капернаумский сотник, сирофиникиянка, у которой была бесноватая дочь, и другие. И жил Он в обычном доме и приходил в обычные человеческие дома. В Евангелии от Луки (17, 22) Господь говорит ученикам: «Придут дни, когда пожелаете видеть хоть один из дней Сына Человеческого, и не увидите». И жажда эта возрастает, и мы не видим, но как бы в утешение нам в Евангелии от Марка (1, 21—38) мы имеем драгоценный рассказ об одном дне Господа Иисуса Христа, об одной Его субботе, где показан и труд Его, и пребывание гостем в человеческом доме, и Его человеческий обычай.

В Капернауме «вскорс» после Его прихода в этот город Он идет в синагогу, а из Евангелия от Луки (4, 16) мы знаем, что субботнее посещение синагоги было для Него «по обыкновению». Там Он «учил» и «дивились Его учению, ибо Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники». Там же Он исцелил одержимого печистым духом, причем нечистый кричал: «Ты пришел погубить нас. Знаю Тебя, кто Ты, Святый Божий». Но Иисус запретил ему, говоря: «Замолчи и выйди из него».

Казалось бы странным, почему Господь запретил. Может быть, по преждевременности, чтобы раннее разглашение не смутило неподготовленного народа, но более вероятно потому, что для истинного исповедания Господа Христом нужна Божия благодать, которая в нечистом духе не почивала. «Кто исповедует, что Иисус есть Сын Божий, в том пребывает Бог, и он в Боге» (1 Ин. 4, 15). А о диаволе Христос сказал, что он «лжец и отец лжи» (Ин. 8, 44), значит, утверждение нечистого, что он знает, кто такой Христос, было ложью. Он этого не

знал и пытался лестью «искусить Господа».

«Вскоре» после исцеления бесноватого Христос выходит из синагоги и идет с Иаковом и Иоанном в дом Симона и Андрея. Это посещение описывается и у других евангелистов, но у евангелиста Марка наиболее подробно. Из него мы узнаем, что братья-апостолы Петр н Андрей со своими семьями жили вместе, в одном доме. Люди они были бедные, простые. Значит, и дом был обычным рыбацким О детях апостолов ничего не говорится, но, вероятно, они были, так как нигде не упоминается о бесчадии апостолов, которое, по понятиям Израиля, было бы стыдом и горем для семьи. Старушка-теща Петра была еще жива и жила в этой семье. Можно судить об ее старости, так как известно, что сам Петр был уже в летах. Юным среди апостолов был один Иоанн. В то время она лежала в горячке, «и тотчас говорят Ему о ней». Не Петр или Андрей, а, видимо, все домашние. О Господе уже говорил весь Капернаум, и молва о Нем, как о целителе и пророке, уже распространилась по всей окрестности, а апостолы сами были свидетелями чудес Иисуса. Но, главное, весь облик Христа был исполнен милосердия и величия, и естественно, что хозяева стали рассказывать Ему о болезни старушки. Собственных просьб больной мы не слышим. «Подошед, Он поднял ее, взяв ее за руку, и горячка тотчас оставила ее, и она стала служить им». Служить она могла только при трапезе, значит, мы можем представить себе радостный обед в этом доме. с дорогим Гостем и Целителем, и благодарность жены апостола Петра, которая впоследствии стала спутницей в его апостольских странствиях 1. «При наступлении же вечера, когда заходило солнце, приносили к Нему всех больных и бесноватых, и весь город собрался к дверям. И Он исцелил многих, страдавших различными болезнями, изгнал многих бесов и (опять!) не позволял бесам говорить, что они знают, что Он Христос».

Эта семья была трудовая, значит, и ложилась и вставала рано. И Госполь остался ночевать у них. «А утром, встав весьма рано, вышел и удалился в пустынное место и там молился». Значит, встал раньше хозяев, тихонько вышел и удалился для молитвы от естествен-

ного утреннего шума многосемейного дома.

«Симон и бывшие с ним пошли за Ним», пошли все домашние, вероятно, растерянные от ухода Гостя, и искали Его, ибо дальше сказано: «И, нашедши Его, говорят Ему: все ищут Тебя». Значит, уже

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> О ней вспоминает апостол Павел: «сестра-жена», т. е. единомышленная мужу, христианка, помощница (1 Кор. 9, 5).

прибегали из города и спрашивали про Христа. А Он ответил: «Пойдем в ближние селения и города, чтобы Мне и там проповедывать, ибо Я для того пришел». Видимо, добрым капернаумцам хотелось

удержать Его у себя подольше.

Так, по милости Божией, мы видим хоть один день Его земной жизни, в ее трудовой простоте и наполненности благодатными событиями. Для нас внутренне важно понять и как можно яснее себе представить и то, как тогдашние люди, Его современники, общались с ним, принимали Его в своих домах или гнали. И сможем ли мы сказать о себе, что были бы не такими же по существу, несмотря на разницу культуры и истекние почти 2000 лет? Может быть, именно для этого нашего научения Евангелие и сохранило такие бытовые подробности, ведь здесь почти по часам размеченное время Его человеческого дня.

Евангелист Марк рассказывает, что Христос пришел в Капернаум и «слышно стало, что Он в доме» (Мр. 2, 1). Можно предположить, что речь идет о том доме, где Он жил. «Тотчас собрались многие, так что уже и у дверей не было месга... И пришли к Нему с расслабленным, которого несли четверо. И, не имея возможности приблизиться к Нему за многолюдством, раскрыли кровлю дома, где Он находился, и, прокопав ее, спустили постель, на которой лежал расслабленный» (Мр. 2, 2—4). Таким образом мы узнали, что это дом с обычной на востоке земляной кровлей.

«Иисус, видя веру их, говорит расслабленному: чадо, прощаются тебе грехи твои» (Мр. 2, 5). Здесь замечательная подробность. Грехи этому человеку прощаются не за его только веру, а за веру их всех, за веру, соединенную с любовью и состраданием, за их усилия, пото-

му что здесь вера жива была делами.

И когда книжники мысленно возмутились, как это Он «богохульно» берет на Себя прощать грехи, Христос сказал: «Чтобы вы знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи, — говорит расслабленному: тебе говорю: встань, возьми постель твою и иди в дом твой. Он тотчас встал...» (Мр. 2, 19—12).

В Капернауме было много чудес Христовых — исцелений. Было и

В Капернауме было много чудес Христовых — исцелений. Было и знаменательное исцеление отрока у капернаумского сотника, не иудея. Об этом сотнике Христос сказал, что и в Израиле не нашел Он такой

веры (Лк. 7, 9).

И, наконец, в местной синагоге впервые Господь возвестил людям о таинстве Евхаристии: «Истипно, истинпо говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день... Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь пребывает во Мие, и Я в нем. Как послал Меня живый Отец, и Я живу Отцем, так и ядущий Меня жить будет Мною» (Ин. 6, 53, 54, 56, 57).

После этой проповеди многие ученики отстали от Него. Видимо, это учение смутило их: «Многие из учеников Его, слыша то, говорили:

какие странные слова! кто может это слушать?» (Ин. 6, 60).

Возроптали на Него иудеи за то, что Он сказал: «Я есмь Хлеб, сшедший с небес», и говорили: «Не Иисус ли это, сын Иосифов. Ко-

торого отца и Мать мы знаем?» (Ин. 6, 41, 42).

Что-то произошло в этом городе, что-то, вынудившее Христа не только его покинуть, но и произнести грозный приговор: «И ты, Капернаум, до неба вознесшийся, до ада низвергнешься» (Лк. 10, 15). Видимо, было здесь что-то большее, чем простое отвержение проповеди Христовой, была какая-то упорная изощренная жестокость и хула на Духа Святого—единственный грех непрощающийся.

Никогда Христос не взыскивал за личную Свою обиду или обиду близких. Он образумил апостолов Иоанна и Иакова, когда те предло-

жили «свести огонь с неба» на самарянское селение, не Христа и учеников Его: «Не знаете, какого вы духа, ибо Сын Человеческий пришел не губить души человеческие, а спасать» (Лк.

9, 54—56).

Позже у Сына Человеческого уже не было родного дома. Он ходил, проповедуя по всей стране: однажды Он горько сказал: «Лисицы имеют норы и птицы небесные—гнезда, а Сын Человеческий не имеет, где приклонить голову» (Лк. 9, 58). И, может быть, Он сказал это и о Себе и о всех бездомных на земле, и о великой неправде мира сего. Вероятно, и Мать Его уже не имела Своего угла, потому что с Голгофы апостол Иоанн взял Ее сразу к себе. Ничего не говорится о переезде, переселении.

И был на пути Иерусалим — священный город с его храмом, город величайших откровений о Христе и Самого Христа, город Голгофской жертвы и воскресения. Сорокадневным младенцем приносится Христос в храм, чтобы «предстать пред Господа». И старен Симеон узнает в Нем Мессию — «свет к просвещению язычников и славу народа Твоего Израиля» (Лк. 2, 22—32). Особенно значительно то, что сразу предречена всемирность Его явления, раздвинуты еврейские национальные рамки. Это — спасение, уготованное «пред лицем всех наролов» (Лк. 2, 30—31), а не только иудеев.

Первые высказывания Иисуса о Своем Богосыновстве относятся к Его 12-летнему возрасту, когда Он назвал иерусалимский храм тем, что «принадлежит Отцу» Его (Лк. 2, 49). В этом же храме Он сказал народу: «Я свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни» (Ип. 8, 12). И подкрепил свидетельство Свое о Себе ссылкой на Отца: «Свидетельствует о Мне Отец, , пославший Меня» (Ин. 8, 18). И сказал о вечности Своей: «От начала Сущий» и: «Прежде, нежели был Авраам, Я есмь» (Ин. 8, 25, 58).

По наряду с этими откровениями о Своей Божественности Он говорил о предстоящей скорой смерти, и даже точнее — о Своем распятин. Этого никто не понимал и не хотел понимать. И верующие из народа и даже апостолы мечтали о Его мессианском царстве, которос должно было и освободить от владычества Рима и возвысить Израиль над всем миром. Им представлялось теократическое государство, в котором они уже делили между собой лучшие места и хотели быть сановниками при дворе Мессии. Уже начинались местнические споры между апостолами. Хотя образ страдающего Мессии был известен по пророчествам Исани и других пророков, но его заслонял образ Мессии царственного и победоносного, тоже предсказанный в Священном Писании, и к нему-то, естественно, и направлялись надежды иудеев.

Апостол Петр попросту жалел Иисуса и, слыша о предстоящих Тому страданиях, просил Его умилосердиться над Самим Собою и не принимать смерти (Мф. 16, 22). Другие апостолы слушали растерянно и не понимали ни слов Христа о смерти, ни обещания Его воскреснуть.

Об этом не раз говорится в Евангелии.

Между тем, сам воздух Иудеи все больше накалялся для Hero, все глубже делалась пропасть между Ним и синедрионом, между Ним и служителями храма. Для надменных саддукеев и лицемерных фарисеев Христос был или дерзким самозванцем, соблазияющим народ, или страшной враждебной силой, которая должна была неминуемо обрушиться на всю их политическую систему, привилегии и крохоборство в делах закона. Они недоумевали, опасались и озлоблялись. Принять Иисуса, как Мессию, -- это значило переродиться. А лучший из них — член совета Никодим, приходивший, хоть и тайно, к Спасителю, не мог понять Его слов о втором рождении — о рождении «от воды и Духа». Приходил же он не только от себя, но, видимо, от целой группы фарисеев, почувствовавших нечто необыкновенное в молодом галилейском Учителе. Придя, он сказал Христу: «Равви! Мы знаем, что Ты Учитель, пришедший от Бога, ибо таких чудес, какие Ты творишь, никто не может творить, если не будет с ним Бог» (Ин. 3, 2). На это признание послапничества Христа от Бога, по не исповедание Его Сыном Божиим, «Иисус сказал ему в ответ: истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия». Логически-рассудочно это не ответ, ибо и вопроса в словах Никодима не было, но это был действительно ответ на духовную недостаточность исповедания Никодима, еще не рожденного свыше и потому ослепленного. Никодим недоуменно говорит Ему. «Как может человек родиться, будучи стар? Неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться?»

Нельзя предполагать в словах Никодима только буквальный их смысл. Этот учитель Израилев, конечно, не мог предполагать возможности своего фактического превращения в младенца и нового рождения от той же своей матери или тем более своего вхождения в ее утробу в своем теперешнем состоянии. Идея перевоплощения бытовала на востоке, и Никодим мог о ней знать и подумать, что слова Христа относятся к ней. Но Христос отвечал: «Истинно, истипно говорю тебе: если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие. Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух». Господь сразу отметает эту теорию повторных воплощений, которые предполагают именно новое плотское рождение от плоти, и говорит о воде и Духе, как факторах этого второго рождения. Вода, как всепроникающее и все оживляющее материальное начало, будучи освящена, освящает все магериально, а Дух рождает дух.

И Господь дает Свое первое учение о Духе — свободном, ибо Он «дышит, где хочет», и непостижимом для обычного человеческого сознания, ибо «голос Его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит». И Христос прибавил: «Так бывает со всяким, рожденным от Духа». Это как бы признак духовного рождения — возможность слы-

шать Дух, но не знать, откуда Он приходит и куда уходит.

И мы знаем по духовному опыту святых отцов, что они явно ощущали приход и отхождение благодати, и никогда не дерзали вызывать ее н ее проявлений.

Эта часть беседы Господа с Никодимом особенно важна в связи с нашим отрицанием оккультных и теософских учений и соблазнительных теорий перевоплощения. Причем лжеучители обычно говорят, что в Евангелии нет ничего против их теорий, да и практики. Но в беседе с Никодимом со всей четкостью показано, что никакое плотское вторичное рождение не приблизило бы человека к Царствию Божию и никакие духовные упражнения и медитации не могли бы управлять извечно свободным в Своих проявлениях, приходах и уходах Духом Божиим.

Никодим, услышав объяснение Христа, продолжал недоумевать: «Как это может быть?» За это Господь упрекнул его: «Ты учитель Израилев и этого ли не знаешь? Истипно, истипно говорю тебе: Мы говорим о том, что знаем, и свидетельствуем о том, что видели, а вы свидетельства Нашего пе принимаете. Если Я сказал вам о земном и вы не верите, как поверите, если буду говорить вам о пебесном?»

Здесь замечательно изменение местоимений: учителем Израилевым, не постигающим смысла слов Христа, назван Никодим, но дальше идет местоимение «вы», г. е. и единомышленные с ним, разделяющие чисто-

внешнее толкование Писания.

А дальше идет учение о Сыне Человеческом, Сущем на небесах, и о предстоящем страдании Христовом, «дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную. Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него».

В этих кратких словах Господа открыто безмерно много: и Божественная причина и цель сошествия Христа с неба -- любовь Творца к миру и желание широчайшего спасения для людей, чтобы всякий мог спастись, поверив в Сына Божия, т. е. свободным и любящим волеизъявлением, и подчеркивается, что цель воплощения Сына Божия не

суд над миром, а именно спасение мира.

Но как бы для того, чтобы люди понимали, что вера — это не только констатация факта, но и жизнь по вере, соответственно вере, и что правосудие Божие не отменено этим актом Любви Божественной, Христос продолжает: «Суд же состоит в том, что свет пришел в мир, но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы, ибо всякий, делающий злое, ненавидит свет и не идет к свету... А поступающий по правде идет к свегу, дабы явны были дела потому что они в Боге соделаны».

Этим беседа с Никодимом закончена, по мы знаем, что доброе семя запало в душу Никодима и дало плод свой в страшные дни распятия и погребения Христа, когда боязливый Никодим стал явным

ком Его.

Но все это было еще в начале мессианской деятельности Христа, когда никаких решений о Нем еще вынесено не было и в синедрионе не было единодушия. Впрочем, враги уже были сильны, и Никодим, чтобы не компрометировать себя и своих единомышленников, уже принужден был прийти не явно, а ночью, тайно. Теперь же вожди парода ясно поняли, что народ сделает выбор между ними и Иисусом и что вопрос стоит уже так: или опи, или Оп.

Наступал решающий час. Фарисеи и книжники думали, что решение зависит от них, но Христос знал иное — заповедь Бога Отца. «Потому любит Меня Отец, что Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее. Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее: имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее. Сию заповедь получил Я от Отца

Моего», — сказал Христос (Ин. 10, 17—18). Так говорил Господь Иисус Христос о Божественности Своей, по Он был Богочеловек — в полноте человечности и имел две воли. Всеблаженный по Божеству Своему и вечный, а не только бессмертный, как человек Он был доступен и страданию, и голоду, и усталости, н смерти. Сам Христос эту власть принести в жертву Свою жизпь воспринимал как заповедь Отца, которую надо исполнить, а не как Божественное преимущество. Поэтому апостол Павел и мог сказать о Нем, уже принесшем эту жертву и исполнившем заповедь: «Хотя Он и Сып, однако страданиями навык послушанию» (Евр. 5, 8), и был «послушным даже до смерти, смерти же крестной» (Флп. 2, 8). И об исполнении именно этой заповеди Отца свидетельствует Его богочеловеческая смерть, и вся Его жизнь на земле.

Для крестного подвига Своего — а он, начинавшийся с ясель, достиг великого возрастания в Гефсиманском саду — Иисус должен был уравняться в силе Своей и в защищенности с обычным человеком. Если в жизни Он мог не только чудесно исцелять, но и ходить по водам, запрещать буре, т. с. свободно чудотворить, то сейчас для Себя Он не мог пользоваться Своей Божественной силой, ибо этим исказился бы смысл Его подвига. Божественная сила оставалась у Него и на крестном пути, когда нужно было помочь другому (исцеление уха раненного Петром раба Малха), и дивно просияла в ответе распятому рядом разбойнику: «Ныне же будешь со Мною в раю», но она не должна была спасать Его Самого ни от боли, ни от предсмертной жажды, ни от смерти.

Умирал человек— «Сын Человеческий», Иисус Назарянин, чтобы воскреснуть через три дня и показать подчиненность самой смерти, ее

относительное, а не абсолютное значение и победить смерть.

Поэтому мы и можем и должны, преклоняясь перед Божественной Жертвой, приникнуть всей душой и разумением к человеческой жизни и смерти Инсуса Христа, чтобы понять, как должен христианин принимать смерть, иначе как сможем мы идти по стопам Его в этом неизбежном для каждого человека пути?

Для нас естественно и привычно слышать, что человек оставляет перед смертью завещание. Нам не хочется, чтобы вместе с нами умерло, уничтожилось дорогое для нас: для одного — это материальные ценности, для другого — это дело его жизни, духовное богатство. И Христос — Богочеловек — оставил Свое завещание, совершив Тайную вечерю, которая предшествовала Его душевной борьбе и аресту в Гефсиманском саду. Она была Его последним спокойным вечером на земле, Его сердечным дружеским прощанием с апостолами и одновременно с этим прекрасным человеческим была Божественным заветом не только для них, но и для всех нас и первой за все существование мира реальной возможностью для людей приобщиться к Божественной жизни. Она, как луч, пронизала всю вечность. Тайная вечеря — это чудо любви Христовой, раскрытие ее в той последней мере, которую только может вместить человек.

Читая о ней, мы не способны по нашей греховности и немощи в полной мере пережить то, что пережили ее участники — апостолы, по отблеск этого великого света покоится и на нас, «верующих по слову их», как нас назвал Сам Христос, отдельно молясь и о нас, а не только о них, «избранных от мира» Его «свидетелях», и этим включая и нас в Свое завещание, в Свою Тайную вечерю (Ин. 17, 20). Молясь перед Причастием: «Вечери Твоея Тайныя днесь, Сыне Божий, причастника мя приими», мы и молимся о своем личном реальном участии в ней и о том, чтобы и мы вошли под кров этой всесильной молитвы Спасителя в последнюю Его ночь на земле.

Тайная вечеря сияет нам величайшим выражением и Божественности и человечности Иисуса Христа. На Тайной вечери Он как бы завершает Свою мессианскую деятельность и, отходя, завещает таинство Евхаристии, чтобы, причащаясь, люди навсегда смогли оставаться в общении и даже в единении с Ним. Здесь же Он показал и всю глубину Своего человеческого смирения, называя учеников Своими друзьями и умывая им ноги, как служитель. Вся Тайная вечеря, вплоть до мельчайших деталей, поразительна этим сочетанием Божеского и человеческого.

Общественное напряжение вокруг Иисуса и учеников Его все возрастало. Воскрешение Лазаря озлобило и испугало фарисеев и синедрион. Многие из иудеев пришли в Иерусалим «не только для Иисуса, но чтобы видеть и Лазаря, которого Он воскресил из мертвых. Первосвященники же положили убить и Лазаря, потому что ради него многие из иудеев приходили и веровали в Инсуса» (Ин. 12, 9—11).

Когда же Христос торжественно вошел в Иерусалим и народ с пальмовыми ветвями вышел к Нему навстречу, восклицая: «Осанна! Благословен грядущий во имя Господне, Царь Израилев» (Ин. 12, 13), фарисеи решили, что выжидать больше нечего. Они говорили: «Видите ли, что не успеваете ничего? Весь мир идет за Ним» (Ин. 12, 19). Но перед ними встал вопрос, как взять Христа, когда Он постоянно окружен народом, да еще на празднике Пасхи. И вот тут им пришло на помощь предательство изнутри, предательство апостола Иуды Искариота.

Чтобы хоть несколько понять путь предательства Иуды, надо собрать воедино все то, что вообще есть в Евангелии об этом человеке. Выразительнее всего характеризует его апостол Иоани, вспоминая его замечание относительно мира, возлитого Марией, сестрой Лазаря, на главу Иисуса за неделю до распятия. Иуда тогда сказал: «Для чего

бы не продать это миро за триста динариев и не раздать нищим?» «Сказал же он это не потому, чтобы заботился о нищих, по потому, что был вор: он имел при себе денежный ящик и носил, что туда опускали» (Ин. 12, 5—6). У Иуды была практичность и сметливость, которые могли быть обращены на доброе. Поэтому ему поручались н хозяйственные дела, необходимые в сложившейся общине, обычно странствующей, но на несколько дней останавливающейся в некоторых городах и селениях. Поэтому в обязанности Иуды входили и закупка продуктов, и помощь нуждающимся. Стали поступать пожертвования и мелкие от крестьянской и городской бедноты, и более крупные от состоятельных людей, примкнувших к ученикам Иисуса Христа. Таковы были князья иудейские Никодим и Иосиф, и женщины, «когорые и тогда, как Он был в Галилее, следовали за служили Ему» (Мр. 15, 41); из них Евангелие отмечает Иоанну, жену Хузы, домоправителя Ирода. Вероятно, состоятельны были и Марфа, имевшая свой дом, и сестра ее Мария, которая могла купить драгоценное миро для возлияния на главу и ноги Христа. Но что предшествовало воровству? Ведь не сразу Иуда стал вором. Из сотен учеников из народа, теснящегося вокруг Христа, он был избран Спасителем в число двенадцати ближайших апостолов, даже не семидесяти. Мелкому жулику, воришке Христос не поручил бы проповедь Царства Божия и исцеление больных. Нигде в Евангелии не сказано, что он был исключен из числа проповедников, посылаемых по двое. Наоборот, спутником его называется Симон Кананит — их имена выделены в особый стих у свангелиста Матфея (Мф. 10, 4). Апостолы были посланы с таким наставлением: «...Ходя же, проповедуйте, что приблизилось Царство Небесное. Больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте. Даром получили, даром давайте. Не берите с собою ни золота, ни серебра, ни меди в

В этом напутствии Христовом указаны и духовные дары, сообщенные апостолам, и одно решительное предостережение. Апостолы были людьми, еще не имевшими той полноты Духа Святого, которую они получили во время Пятидесятницы. Мы видим у них в Евангелии и недостаток веры, и честолюбие, и робость, и гнев, и непонимание евангельского духа, но Христос, посылая их, указывает им на опасность сребролюбия, использования чудесных духовных даров для личного обогащения, как бы продажи Духа Святого («даром получили, даром давайте»), и даже запрещает брать с собой в дорогу свои собственные деньги, все равно мелкие или круппые, золотые или медные. Апостолы не должны были полагаться на обычные земные ценности.

Наибольшая внутренняя опасность грозила, несомненно, Иуде — человеку практического склада, пока еще честному, но доступному корыстолюбивым соблазнам. И, конечно, об этом человеке была наибольшая забота Христа, предвидевшего возможную глубину его падения. Как произошло первое воровство Иуды — мы не знаем. Вероятно, это была мелочь. Не было с собой своих денег, чего-то захотелось, он и взял из общинного ящика. Ведь обычно так и начинается — с мелочи. Никто его не контролировал, никому из апостолов это и в голову не приходило, и Христос по этому поводу едва ли что-нибудь сказал Иуде; во всяком случае Евангелие об этом не упоминает. Иуда начинает думать: где же тогда Его прозорливость? Он повторяет воровство, опять безнаказанно. Вероятно, что-то замечает Иоанн, но молчит и не позорит Иуды, надеясь на его исправление. Иначе Иоанн не мог бы сказать впоследствии о воровстве Иуды, как о факте, ему давно известном, а не обнаружившемся только к моменту возлияния мира на славу и ноги Иисуса.

Таким образом Иуда оставался неразоблаченным и в начале Тайной вечери. Апостолы относились к нему, как к собрату. При всех своих высших духовных качествах апостолы не лишены были и человеческих слабостей. Сильнейшей из них была мечта о земном царстве Мессии. Если даже Иаков и Иоанн подымали вопрос о местничестве в этом царстве, претендуя на правое и левое место около Христа, то энергичному казначею общины легко было представить себя царским казначеем. Но чем дальше шло время, тем явственнее он видел, что до этого вожделенного царства еще очень далеко, и делается все дальше, так как Учитель уклоняется не только от царского венца, но и от любого соглашения с могущественным синедрионом и не проявляет никакого желания изгнать римлян из Иудеи. Иуду охватывает все большее разочарование и в Христе и в собственной будущности.

Настроение падало не у одного Иуды. Мрачное предчувствие стало тревожить и других апостолов. Их всех смущали непонятные, но грозные предсказания Христа о Своем распятии и напряженная обстановка. Так, примечательно замечание апостола Фомы, узнавшего о смерти Лазаря и о намерении Учителя все же пойти в Вифанию. Фома сказал: «Пойдем и мы умрем с Ним» (Ин. 11, 16). И другие ученики возражали Христу, когда Тот сказал: «Пойдем опять в Иудею» — «Равви! Давно ли иудеи хотели побить Тебя камнями, и Ты опять идешь туда?» (Ип. 11, 7-8). Все эти слова свидетельствуют о душевной подавленности во всяком случае некоторых апостолов, если не всех. Но у них это было и заботой об Учителе, и инстинктом самосохранения, и даже жертвенным согласием погибнуть вместе с Ним, а у Иуды сложившееся положение вызывало злобу и презрение. Ему нужен был Мессия победитель, завоеватель всего мира, «лев от колена Иудина», а не «агнец», провидеть же духовного Льва в Агнце он не мог, потому что львиное он понимал не в силе духа, а в силе земной власти и великолепии.

Иуда теряет веру, и евапгелист Иоанн отмечает, что Иуда был «неверующим». Приводя слова Христа: «Но есть из вас некоторые неверующие», апостол Иоанн добавляет: «Ибо Иисус от начала знал, кто суть неверующие, и кто предаст Его» (Ин. 6, 64). Мессия начинает казаться Иуде мечтателем, а потом обманщиком, не оправдавшим ни народных, ни его, Иудиных, надежд. Иуда был прозаичен, материалистичен и практичен; он мгновенно определил точную цену того алавастра с миром, который принесла Мария на вечерю в Вифании, чтобы помазать ноги Иисуса. По оценке Иуды это миро стоило триста динариев (Ин. 12, 3—5).

Когда предатель пошел к первосвященникам со своим странным предложением, он взял предложенную ему жалкую плату — «цену Оцененного», цену раба, 30 сребренников — может быть, даже не из корысти, а от злобы и презрения, как и первосвященники такой платой хотели унизить, обесценить Продаваемого.

Кто—кто, а уж такой практик и делец, как Иуда, понимал, что за голову Иисуса Назорея ему дали бы и больше, дали бы тысячи, но он не запросил. Он сделал то, что делает низкий человек, растаптывающий свою былую мечту. Чем хуже, тем лучше! Здесь даже не было торга, не было встречи двух непавистей. С тех пор он «искал удобного времени, чтобы предать Его им не при народе» (Лк. 22, 6). Народ же почти постоянно окружал Христа.

Но вот настал первый день опресноков, в который «надлежало закалать пасхального агнца» (Лк. 22, 7). Традиционная пасхальная трапеза требовала не заквашенного, а пресного хлеба (современной мацы, отсюда выражение «день опресноков») и особенным образом приготовленного, без перелома костей, агнца (ягненка) с приправой из горьких трав, символизирующих страдание. «И послал Иисус Петра и Иоанна, сказав: пойдите, приготовьте нам есть пасху. Они же сказали Ему: где велишь нам приготовить? Он сказал им: вот, при входе вашем в город встретится с вами человек, несущий кувшин воды; последуйте за ним в дом, в который войдет он, и скажите хозяину дома: «Учитель говорит тебе: где комната, в которой бы Мне есть пасху с учениками Моими?» И он покажет вам горницу большую устланную; там приготовьте» (Лк. 22, 8—12).

У евангелиста Марка рассказывается почти с такими же подробностями, но нет имени посланных апостолов, дается только их число, как нечто важное, — «двое», характерное в Евангелии для вестников и свидетелей истины. Апостолы по двое посылались на проноведь (Мр.

14, 13—15).

У евангелиста Матфея рассказано короче, но посланным поручается передать хозянну еще нечто важное: «Учитель говорит: время Мое близко, у тебя совершу пасху с учениками Моими» (Мф. 26, 18).

Ученики пошли и нашли все так, как указал им Христос. Мы можем догадаться о причине умолчания об имени хозяина. Около Нисуса Христа обычно теснился народ. Соглядатаи синедриона легко могли замешаться в толпу и, узнав, где Учитель хочет совершить пасху, парушили бы празднование и взяли бы Его в этом доме. Накопец, Пуда тоже не должен был заранее знать, где будет пасхальная вечеря. Христос знал, что Иуда воспользуется этой ночью, по не допустил, чтобы тот помешал Его прощальной беседе. Дом, где совершилась Тайная вечеря, принадлежал человеку, близкому Господу и апостолам, которому были переданы такие значительные слова, как «время Мое близко», и который беспрекословно тут же показал посланным уже приготовленную комнату, как и предвидел Христос. Значит, предварительный разговор Господа с этим человском был, и он ожидал этого сообщения. По-видимому, этот человек был зажиточным хозяином большого дома, в котором он мог в пасхальную ночь, требующую помещения и для семейного празднования, выделить еще большую, устланиую коврами комнату для отдельной вечери Христа и Его учеников, на которой не присутствовали ни хозяин, ни члены его семын. Господь не пожелал, чтобы имя этого человека стало известно, вероятно, прежде всего для того, чтобы оградить его от преследований синедриона во время предстоящих страшных событий. Евангелисты не сочли себя вправе и позже раскрыть имя этого человека, ученика Христова, послужившего своим достоянием для совершения Тайной вечери, хотя и не удостоенного участвовать в ней.

Одно из древних христианских преданий указывает на дом матери юноши Иоанна, называемого Марком, где многие собирались и молились после вознесения Христова (Деян. 12, 12). Но в Евангелии говорится о хозяине, а не о хозяйке дома, а юноша при матери едва ли

мог быть назван хозяином.

Ученики приготовили пасху. И «когда настал вечер, Он (Христос) приходит с двенаднатью» (Мр. 14, 16—17). «И когда настал час, Он возлег и двенаднать апостолов с Ним. И сказал им: очень желал Я есть с вами сию пасху прежде Моего страдания, ибо сказываю вам, что уже не буду есть ее, пока она не совершится в Царствии Божием» (Лк. 22, 14—16). «Во время вечери, когда диавол уже вложил в сердце Иуде Симонову Искариоту предать Его, Иисус, зная, что Отец все отдал в руки Его, и что Он от Бога исшел и к Богу отходит, встал с вечери, снял с Себя верхнюю одежду и, взяв полотенце, препоясался, потом влил воды в умывальницу и начал умывать ноги ученикам и отирать полотенцем, которым был препоясан» (Ин. 13, 2—5).

Видимо, все движения Христа настолько поразили учеников своей неожиданностью, что они недоуменно следили за Ним, ожидая, что же будет дальше, и Иоанн точно и последовательно отмечает, как присту-

пил Христос к омовению ног учеников. Если описание это смущает нашу гордость, то мы можем себе представить, что переживали потрясенные ученики. В самом вступлении этом к Тайной вечери евангелист Иоанн подчеркивает Божественное самосознание Христа и свободную Его волю предать Себя в жертву, ибо «Отец все отдал в руки Его».

Здесь же упоминается и о том, что Иуда уже замыслил предательство. Таким образом, показывается двойной аспект событий — Божественного предопределения о вольном страдании и эмпирической истории предания и распятия Христа, начавшегося с диавольского воздействия и злого умысла. Христос не изгнал недостойного и сейчас, хотя читал в его сердце, и подобным смирением и любовью призывал его покаяться.

Тайную Свою вечерю Господь начал с очищения учеников. Вид Учителя, исполняющего дело слуги, настолько потряс апостолов, что они ужасались и смущались, а горячий Петр просто не мог этого вынести и воскликнул: «Господи! Тебе ли умывать мои ноги?» Инсустивать ему в ответ: «Что Я делаю, теперь ты не знаешь, а уразумеешь после». Но Петр говорит Ему: «Не умосшь пог моих во век». Иисуствечал ему: «Если не умою тебя, не имеешь части со Мною». Симон Петр говорит Ему: «Господи! не только ноги мои, по и руки и голову». Иисус говорит ему: «Омытому нужно только ноги умыть, потому что чист весь» (Ин. 13, 3—10). Апостолы, кроме Иуды Искариота, были чисты, по они жили в грешном мире, и пыль его дорог покрывала их поги и затрудняла их восхождение, а к Евхаристии они должны были приступить в полной чистоте.

Так Христос показал, что даже и праведный, но живущий в этом мире человек нуждается в очищении перед Причастием и что ни для кого в этом смысле нет исключения, иначе невозможно иметь часть с Господом. Лишь Иуда отделялся от своих собратьев, но и ему, предателю Своему, Христос умыл ноги, не вызвав в нем раскаяния — на-

столько тот ожесточился и потерял совесть.

Христос же, когда «умыл ноги и надел одежду Свою, то, возлегши опять, сказал им: знаете ли, что Я сделал вам? Вы называете Меня Учителем и Господом, и правильно говорите, ибо Я точно то. Итак, если Я, Господь и Учитель, умыл ноги вам, то и вы должны умывать ноги друг другу; ибо Я дал вам пример, чтобы и вы делали то же, что Я сделал вам» (Ин. 13, 12—15). И дальше Господь сказал о готовящемея предательстве и «возмугился духом, и засвидетельствовал, и сказал: истинно, истинно говорю вам, что один из вас предаст Меня» (Ин. 13, 21).

Можно представить себе, как смутились ученики, они «озирались лруг на друга, педоумевая, о ком Он говорит» (Ин. 13, 22). «Они опечалились и стали говорить Ему один за другим: не я ли? И другой: не я ли?» (Мр. 14, 19). Так вслико было смирение очищенных апостолов, что они не возмутились, а горестно почувствовали, что до конца не знают душ своих и пределов возможного паления. Но и Иуда, предавший Его, тогда сказал: «Не я ли, Равви?» С той же затаенной ненавистью и презрением к Господу он и задал на Тайной вечери свой дерзостный вопрос. И Христос говорит ему: «Ты сказал» (Мф. 26, 25). Но и это проявление проницательности Христа не остановило Иуду на пути предательства, ибо «сатана уже вошел в него», как неоднократно указывается в Евангелии.

Христос же сказал ученикам о готовящемся предательстве, чтобы потом они не рассуждали между собой и не соблазнялись, как же Он мог принять в ученики будущего предателя. «Теперь сказываю вам, прежде нежели то сбылось, дабы, когда сбудется, вы поверили, что это Я» (Ин. 13, 19).

Ученики не слышали ответа Христа Иуде: разговор был тихий. Но Симон Петр не мог успокоиться; может быть, он надеялся предотвратить злодеяние. Он сделал знак Иоанну, возлежавшему у груди Иисуса. Петр и Иоанн часто упоминаются вместе, видимо, они были особенно дружны. Иоанн, «припадши к груди Иисуса, сказал Ему: Господи! кто это? Иисус отвечал: тот, кому Я, обмакнув кусок хлеба, подам. И, обмакнув кусок, подал Иуде Симонову Искариоту. И послесего куска вошел в него сатана. Тогда Иисус сказал ему: что делаешь — делай скорее... Он, приняв кусок, тотчас вышел; а была ночь» (Ин. 13, 26, 27, 30).

Так евангелист Иоанн показал и течение времени — вечер уже сменился ночью, последней ночью Христа на земле, и то, что Иуда-

ушел во мрак, действительно в ночь.

Когда Христос остался наедине со Своими истипными учениками; Он стал с ними говорить прямо, без всяких иносказаний и притч. Это Он отметил Сам: «Доселе Я говорил вам притчами; но наступает время, когда уже не буду говорить вам притчами, но прямо возвещу вам об Отце» (Ин. 16, 25). И ученики обрадовались этой прямоте: «Вот теперь Ты прямо говоришь и притчи не говоришь никакой, теперь видим, что Ты знаешь все и не имеешь нужды, чтобы кто спрашивал Тебя, посему веруем, что Ты от Бога исшел» (Ин. 16, 29—30).

Что же было основным в этой прямой речи Богочеловека? — Заповедь о любви и единении не только апостолам, по и всем верующим

в Него по слову их и установление Евхаристии.

Христос назвал апостолов Своими «детьми» и «друзьями». «Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас. Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих. Вы друзья Мои, если исполняете то, что Я заповедую вас. Я уже неназываю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего» (Ин. 15, 12—15). Много лет спустя любимый ученик Христа, Иоани, услышавший юношей эту заповедь, написал: «В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение» (1 Ин. 4, 18).

А христианство есть совершенная любовь и совершенная свобода, освобождение от рабства и собственным страстям, и всему темному в окружающем мире. Христианство дает усыновление Богу, Которому нужны дети и друзья, сердцем любовно и сознательно совершающие порученное им Божие дело, а не только страшащиеся и покорные рабы, не велающие, что творят. Мир Божественный — это мир любви и свободы, которые в существе своем едины: без любви нет свободы. Потому и назвал Христос апостолов детьми и друзьями и подчеркнул, что они уже не рабы.

И тогда, «когда они ели, Иисус взял хлеб и, благословив, преломил и, раздавая ученикам, сказал: приимите, ядите: сие есть Тело Мое. И взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте из нее все; ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во остав-

ление грехов» (Мф. 26, 26—28).

Так впервые в мире была совершена Евхаристия. Господь не только взял от человеческой природы плоть и кровь при воплощении Своем от Пречистой Девы Марии, но и отдал людям богочеловеческую Плоть и Кровь Свою, приобщая человечество Себе. Человечество приобщилось существенно богочеловечеству, и этого никогда еще до Тайной вечери в мире не было, ни в каких религиях, ни в каких мистериях. Там оно сквозило в смутных и искаженных образах и чаяниях, здесь оно совершилось, как величайшая и простая реальность, гребующая только одного, чтобы человек приступал к ней «с верою и любовию». Так приобщились в мире одиннадцать человек, предназначенные стать.

просветителями вселенной. Но то великое их предназначение было еще впереди.

Всчеря была закончена. Христос сказал: «Встаньте, пойдем отсюда» (Ин. 14, 31). Господь в дальнейшей Своей речи исходил именно из совершившегося в Евхаристии — причастности учеников Его богочеловечеству, из органичности этой связи. «Я есмь Лоза, а вы ветви, кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего» (Ин. 15, 5). Жизнь, общая с Ним, как жизнь ветки, питаемой жизнью лозы, и потому общая с ней,— не порабощение меньшего большим, но радость и Самого Христа и человека. «Сие сказал Я вам, да радость Моя в вас пребудет и радость ваша будет совершенна» (Ин. 15, 11). И сразу после этого: «Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга» (Ин. 15, 12), и исполнение этой заповеди опять-таки не за страх, не за выгоду, а: «если любите Меня, соблюдите Мои заповеди» (Ин. 14, 15). Ведь Он просит, а не приказывает. Евангелие сохранило Его интонацию.

И дальше опять голос любви: «В доме Отца Моего обителей много; а если бы не так, Я сказал бы вам: Я иду приготовить место вам» (Ин. 14, 2). Так эти слова Христа и остались вечным утешением и надеждой, потому что в них и Божественное обстование, и слова сердечной человеческой любви, к которой только надо прислушаться.

По затихшим почным улицам Иерусалима Христос вел апостолов к потоку Кедрон. Учитель епіс был с ними, но они чувствовали, что события этого вечера — встреча пасхи и речи Христа — имеют особое значение. Христос явно прощался с ними и говорил им о будущем и об их назначении. Они должны были стать Ему свидетелями, потому что они были с Ним с начала Его месснанской деятельности. Но первым свидетелем, прежде людей, был назван Дух Святой. Поэтому свидетельство апостолов и было запечатлено свидетельством Святого Луха. Апостолы должны были нести миру благую весть, но это же блатовестие должно было стать мученическим подвигом для них самих. Христос сказал: «Наступает время, когда всякий, убивающий вас, булет думать, что он тем служит Богу» (Ин. 16, 2).

Так была предсказана величайщая мера страдания этих людей, чаша предельной горечи, страдания и физического и душевного. Но эта чаша озарялась изпутри обетованием пришествия Утешителя Духа, Который «прославит» Христа и «будущее возвестит вам» (Ин.

16 13-14)

Святой Дух открывается в мире многообразно: и как животворящая Сила, и как пророческое вдохновение, но Христос, обещая Его пришествие, назвал Его прежде всего Утешителем. Утешать же может только милосердная, сострадательная Любовь. Тогда и принесет Онапостолам то понимание и Своих собственных и мировых судеб, которого сейчас они еще не могли вместить, но которое было для них необходимо.

Когда Христос увидел, что души учеников наконец исполнились доверия к Нему и хотя бы первоначального сердечного понимания Его богочеловечества, Он стал молиться Отцу об апостолах: «Соблюди их во имя Твое, тсх, которых Ты Мне дал, чтобы они были едины, как и Мы» (Ин. 17, 11). Значит, Христос говорил о внутреннем единении их в любви и вере — о самом важном в их духовном устроении, определяющем их путь. А дальше молитва Христа простерлась и над «всеми верующими по слову их». «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, да уверует мир, что Ты послал Меня. И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино. Я в пих, и Ты во Мне; да будут совершены во едино, и да познает мир, что Ты послал Меня и возлюбил их, как возлюбил Меня» (Ин. 17, 20—23). «И Я открыл им имя Твое и открою, да

любовь, которою Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них» (Ин. 17 26)

Эта молитва действительно простирается до скончания века над всеми христианами, над нашими предками и над нами и над нашими потомками, если они сохранят христианство, над каждым человеком, верующим по слову апостолов. Это и молитва о единении в любви и вере, а не во вражде и скепсисе, и обещание бесконечного раскрытия и возрастания богопознания, потому что сказано не только «открыл», но и «открою». И нет конца единению, и нет конца любви, и нет конца познанию, потому что Господь — это единство с единством и любовию Самой Святой Троицы — самой вечности.

После этих слов Иисус «вышел с учениками Своими за поток Келрон» на гору Елеонскую, где был Гефсиманский сад, не раз посещавшийся Господом, известный всем ученикам Его. «И говорит ученикам: посидите тут, пока Я пойду, помолюсь там. И взяв с Собою Петра и обоих сыновей Зеведеевых, начал скорбеть и тосковать. Тогда говорит им Иисус: душа Моя скорбит смертельно; побудьте здесь и бодрствуйте со Мною. И отошед немного, пал на лице Свое, молился...» (Мф. 26, 36—39).

Здесь Евангелие с особой полнотой раскрывает перед нами богочеловечество Иисуса Христа. Молитва есть обращение к Богу. Если Он Сам Бог, к кому же обращался Он?

Еще ранее Евангелие отмечало, что у Него было в обычае в день субботний посещать богослужение, даже в назаретской синагоге, а не только в великом нерусалимском храме. Так на какое же «богослужение» и как Он ходил: слушать и принимать обращенные к Себе молитвы или Самому молиться?

Евангелие пеодпократно повествует о Его молитве, обращенной к Богу Отцу. То Он рано, чуть свет, встает и уходит в пустынное место молиться, то Он Сам говорит Петру, что молился о нем, «чтобы не оскудела вера» его (Лк. 22, 32), то, совершая чудо, Он, вздохнув, смотрит на небо, видимо, с безмолвной молитвой и, наконец, молится в саду Гефсиманском.

Так Евангелие учит нас, что эта молитва Спасителя была не исключением, а завершением молитвенного подвига всей Его жизни, начиная с отроческого осознания, что храм, нареченный в Ветхом Завете «домом молитвы», есть дом Его Отца, от «ревности» по этому дому до молитвы на Фаворе, которая была так пламенна, что преобразился не только просиявший сильнее солнца лик Его, но даже одежды Христовы. И, наконец, эта гефсиманская молитва преклонила лицо Его к земле и потрясла и напрягла до кровавого пота все человеческое Его существо.

Сейчас Он должен был решить не только Свою личную судьбу, но судьбу и духовный путь всего человечества. Его выбор должен был отразиться во всех поколениях — и прошедших, и будущих, в судьбе каждого человека. О чем же Он молился? «Авва Отче! все возможно Тебе; пронеси чашу сию мимо Меня, но не чего Я хочу, а чего Ты» (Мр. 14, 36). Вот Его молитва. Он знал, что на этот час Он и пришел и все-таки не рвался к страданию и смерти, по-человечески хотел, чтобы весь этот ужас Его миновал, но принял и страдание и смерть добровольно, не только жак Бог, но и как человек. Оп, вместивший в Себе две воли, сделал за все человечество правильный выбор воли Божественной, которой Он подчинил Свою человеческую волю. Потому и рассказано в Евангелии о Его молитве в Гефсиманском саду, чтобы показать, как может решить человек, а не Бог, своей свободной человеческой волей. Если бы Христос не имел этой борьбы двух воль, а просто как Бог, как Второе Лицо Пресвятой Троицы, пошел на страдания и смерть, мы, люди, могли бы Ему сказать: «Для Тебя

это было возможно с Твоим Божественным всемогуществом, всеблаженством, всеведением, т. е. всеми атрибутами Божества, и Твой

путь — не наш и нельзя с нас требовать Твоего пути».

Апостолы, утомленные волнениями этой ночи, заснули. Господь два раза прерывал Свою молитву и просил учеников бодрствовать и молиться с Ним. Тут было и человеческое желание дружеской поддержки в трудный час. Он горько сказал Петру: «Так ли не могли вы один час бодрствовать со Мпою?» Но было и предупреждение им: «Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение» (Мф. 26, 40—41). Начиналось время жесточайшего искушения и для апостолов, особенно для того же Петра, который и не выдержал испытания. Если бы он не спал в Гефсиманском саду, вероятно, легче бы ему было бороться со своими страхами во дворе первосвященника.

Христос оказался душевно оставленным самыми близкими Ему людьми уже через час после Тайной вечери. Когда Он в третий раз подошел к ученикам, то сказал им: «Вы все еще спите и почиваете? вот, приблизился час, и Сын Человеческий предается в руки грешников; встаньте, пойдем: вот, приблизился предающий Меня» (Мф. 26,

45-46).

Гефсиманский сад был известен и Иуде. Предатель привел множество народа с мечами и кольями (Мф. 26, 47), или точнее у евангелиста Иоапна: «воинов и служителей от первосвященников и фарисеев... с фонарями и светильниками и оружием» (Ин. 18, 3). Иуда дал им знак, сказав: «Кого я поцелую, Тот и есть, возьмите Его и ведите осторожно» (Мр. 14, 44). Об этом целовании Иуды, которое вошло в народные поговорки, как символ предательства, повествуется во всех четырех Евангелиях. Уж очень поразила людей самая форма предательства, казалось бы, никакой необходимостью не вызванная. Иуда мог просто указать на Христа издали или коспуться Его, но не целовать.

Иисус, увидя Иуду, сказал Ему с горечью и любовью: «Друг, для чего ты прищел?» (Мф. 26, 50). Иуда еще мог покаяться и просить прощения, но после предательского поцелуя даже кротчайший Спаситель сказал: «Иуда! целованием ли предасшь Сына Человеческого?» (Лк. 22, 48). Только та неуемная ненависть, которая толкнула Иуду на предательство (ведь его никто не заставлял, не запугивал, даже не соблазиял большой ценой), могла толкнуть его на эту злобно-изощренную жестокость, попирающую все доброе, что когда-то было в Иуде. Он уже не владсл собой, им владел сатана, как это не раз отмечается в Евангелии (Лк. 22, 3; Ин. 13, 27). Почему же Иуда предупредил, что Христа надо вести «осторожно»? Потому же, почему первосвященники боялись арестовать Спасителя в праздник. Простой народ любил Его и мог отбить Его у стражи. Интересно, что в древнеславянском переводе «Иудейской войны» Иосифа Флавия, предположительно с арамейского авторского сделанном рассказывается об аресте Иисуса ночью, в уединенном месте, когда Иерусалим спал, но по дороге, когда Его вели к первосвященнику, народ стал сбегаться и было задержано до 150 человек, пытавшихся Его защитить. Евангелие умалчивает об этом, возможно, потому, что этого не было (вель Иосиф Флавий сам не мог быть очевидцем и, вероятно, писал по чьим-то воспоминаниям и рассказам), но все-таки оно сохранило и эту фразу Иуды, говорящую о настроениях народных и о попытке апостола Петра защитить Учителя (его удар мечом, отсекший ухо рабу Малху). При этом стража так торопилась и опасалась, что даже не задержала Петра.

<sup>1 «</sup>Иудейская война» была написана в двух варнантах и на двух языках — греческом и арамейском — для читателей римлян и евреев.

Апостолы Лука и Иоанн дают еще подробности ареста Христа. Евангелист Лука рассказывает, что Христос Сам прекратил сопротивление апостола Петра, а, представ перед первосвященниками и начальниками храма, упрекнул их: «Как будто на разбойника вышли вы с мечами и кольями, чтобы взять Меня. Каждый день бывал Яс вами в храме, и вы не поднимали на Меня рук; но теперь—ваше время и власть тьмы» (Лк. 22, 52—53). А евангелист Иоанн говорит, что Христос вышел к пападающим и спросил: «Кого ищете?» Ему отвечали: «Иисуса Назорея». «Иисус говорит им: это Я... И когда сказал им: «это Я», они отступили назад и пали на землю» (Ин. 18, 4—6). Так храмовая стража боялась Спасителя, даже безоружного, потому что знала о Его чудесах и невольно чувствовала Его величие.

Господа повели сначала к бывшему первосвященнику Анне, «ибо он был тесть Канафе, который был на тот год первосвященником» (Ин. 18, 13). Анна был прямым потомком Аарона — первого первосвященника, брата пророка Моисея и потому законно (по наследственному праву) занимавшим этот пост во время земной жизни Спасителя. Но по воле наследников Ирода был смещен и заменен зятем

своим Каиафой.

Таким образом, уясняется, почему Иисуса Христа водили на допрос поочередно к обоим первосвященникам. Иудейскому народу была дана Богом как бы двойная возможность определить свое отношение к пришедшему Мессии—и через законную главу встхозаветной Церкви—Анну и через фактического распорядителя ее, поставленного гражданской властью, Каиафу, причем Евангелие отмечает, что именно этот последний, в силу благодати своего сана, предсказал, что «лучше одному человеку умереть за парод». Святой апостол Иоанн дважды упоминает об этих словах Канафы (Ип. 11, 50; 18, 14), раскрывая духовное значение двойного допроса Иисуса Христа представителями ветхозаветной Церкви.

Первосвященник Анна не принял на себя полной и единоличной ответственности за суждение о Христе, хотя известно, что он был врагом Иисуса Христа и участвовал в сипедрионе, осудившем Господа на смерть. Но это величайшее событие духовной жизпи Израиля не могло произойти помимо законного предстоятеля ветхозаветной Церкви. На этом закончилась законная иудейская иерархия по чину

Ааронову.

Анна послал связанного Христа к Каиафе. Современные археолотические раскопки в Иерусалиме дают возможность добавить несколько деталей к евангельскому описанию Страстей Христовых. Так, среди остатков дворца Каиафы найдена в темничных помещениях яма, куда на веревках спускали особенно тяжких преступников, подлежащих смертному приговору. Эта тюремная яма соединялась окном с общей тюрьмой так, чтобы стража могла наблюдать одновременно за узниками в обеих тюрьмах. В эту яму 1, несомненно, опустили ночью поруганного и оплеванного на предварительном допросе Христа до вынесения Ему приговора уже в заседании синедриона, состоявшемся на рассвете «как настал день» (Лк. 22, 66). Враги Христовы торопились, чтобы успеть представить Его на римский суд и казнить в тот же день, чтобы не нарушать «шабаша» — субботнего, да еще пасхального, покоя.

Смерть Христа была насильственной, казнью мучительной и физически и нравственно, последним актом религиозно-политического процесса, затеянного иудейским синедрионом. Из ответа Христа пер-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Сейчас в глубине этой ямы устроен алтарь. Для входа устроена дверь, к которой ведет железная лестница (см. статью проф. Н. Успенского «Во имя единения и мира. Святые места в Иерусалиме на сегодня». «ЖМП», 1961, № 6, с. 23).

восвященнику, спросившему «об учениках Его и об учении Его» (Ин. 18, 19), мы понимаем, что Христа хотели обвинить в образовании тайного религиозного сектантского общества. Христос сказал: «Я говорил явно миру. Я всегда учил в синагоге и в храме, где всегда иудеи сходятся, и тайно не говорил ничего» (Ин. 18, 20).

При самом аресте Своем Он всю вину взял на Себя, ограждая

При самом аресте Своем Оп всю вину взял на Себя, ограждая учеников. «Я сказал вам, что это Я. Итак, если Меня ищете, оставьте их, пусть идут». Евангелист Иоанн прибавил: «Да сбудется слово. реченное Им: из тех, которых Ты Мне дал, Я не погубил никого» (Ин. 18, 8—9). Всю вину Он брал на Себя. При этом Христос знал заранее и предупреждал учеников, что в минуту опасности они оставят Его одного и разбегутся, и на пылкие клятвы апостола Петра, что уж он-то не побежит, горько предсказал, что не пропоет петух дважды, как Петр трижды от Него отречется, что в точности и сбылось.

Мы можем говорить о полной ясности чисто человеческого понимания Христом и всего создавшегося положения и окружавших Еголюдей. В Евангелии от Иоанна (6, 64) говорится: «Иисус отначала знал, кто суть неверующий и кто предаст Его». Сам Иисус сказал: «Не двенадцать ли вас избрал Я? но один из вас диавол». Это Он сказал об Иуде Искариоте (Ин. 6, 70—71).

Фактически Он ни на кого из учеников не мог положиться в это самое тяжелое для Него время. В конце прощальной беседы с ними Он говорит: «Вот, наступает час, и настал уже, что вы рассеетесь каждый в свою сторону и Меня оставите одного» (Ин. 16, 32). Но Он не был один. Вступив на путь к Голгофе, Он сказал: «Но Я не один, потому что Отец со Мною. Сие сказал Я вам, чтобы вы имели во Мнемир. В мире будете иметь скорбь, но мужайтесь: Я победил мир» (Ин. 16, 32—33). Так Он возвестил о Своей победе, как о бывшей уже, потому что вечность не знает пи прошедшего, ни настоящего, ни будущего. В вечности времени нет. По земному Голгофа была еще впереди, по вечному смерть была уже побеждена вечно пребывающей Божественной жизнью, о которой пели ангелы в ночь рождения Иисуса Христа, явившись вифлеемским пастухам. В их песне человечество впервые услышало о мире, даруемом Христом: «На земле мир, в человеках благоволение» (Лк. 2, 14).

Умнейший из людей, уже потому умпейший, что ум Его, не затемненный страстями и страхами, кохранял проницательность и имел правильную меру вещей, понимал, что этот процесс не может кончиться для Него добром.

В синедрионе Его допрашивали, не Он ли Христос. Он ответил им: «Если скажу вам, вы не поверите. Если же и спрошу вас, вы не будете отвечать Мне и не отпустите Меня» (Лк. 22, 67—68).

Враги Христа заранее подготовили и судилище, и приговор, при этом внешие они сохраняли обычные формы судопроизводства: опрос свидетелей, показания обвиняемого. И хотя «многие лжесвидстельствовали на Него, но свидетельства сии не были достаточны» (Мр. 14, 56). Значит, юридические нормы внешне сохранялись. И тогда произошло нечто странное и неожиданное: Каиафа спросил Его, заранее обреченного Узника: «Ты ли Христос, Сын Благословенного?» (Мр. 14, 61). У свангелиста Матфея приводится еще заклятие Каиафы: «Заклинаю Тебя Богом живым, скажи нам, Ты ли Христос, Сын Божий?» (Мф. 26, 63).

У нас нет основания считать Канафу язычником или безбожником, если хотя бы, в силу благодати сана, он смог предсказать не толькосмерть, но и значение смерти Спасителя. Едва ли он осмелился бы призвать страшное и святое имя Божие, чтобы спровоцировать Христа на нужный для смертного приговора ответ. Для этого можно было бы применить и другие методы. Призывая имя Божне, он не мог не вспомнить Святая святых, куда он мог входить лишь раз в год с жертвенной кровью. Или в нем самом вдруг всныхнуло сомнение в правоте их дела, или этот вопрос уже не церковного саповника, а именно первосвященника иудейской церкви был предрешен Промыслом Божним для прямого откровения Христа о Себс, как о Сыне Божием.

Господь ответил на это торжественное заклятие: «Я. И вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных» (Мр. 14, 62). Такого прямого и торжественного провозглашения Своего мессианства и богочеловечества мир еще не слышал и должен был услышать перед распятием Спасителя. Люди должны были знать, Кого они распинают. Иудеи раньше упрекали Христа: «Долго ли Тебе держать нас в недоумении? Если Ты Христос, скажи нам прямо» (Ин. 10, 24). И вот иудеи получили прямой ответ. Палачи, воины и простые люди, не ведающие, что творят, могли не знать, но ветхозаветная Церковь в лице своих представителей должна была сделать свой выбор.

И началось. Озлобленная и беспокойная, экспансивная и фанатическая толпа иудейских всльмож, священников и служителей начала Его бить и оскорблять. «Тогда плевали Ему в лице, и заушали Его; другие же ударяли Его по ланитам» (Мф. 26, 67).

На изображении туринской плащаницы видны следы этих надругательств: поврежден носовой хрящ, остались кровоподтски и на лице и на теле. Он молчал и не защищался. Только вначале, когда на допросе у первосвященника один из служителей, стоявший близко, ударив Иисуса по щеке, сказал: «Так отвечаешь Ты первосвящениику?», Иисус ответил ему: «Если Я сказал худо, покажи, что худо, а если хорошо, что ты бышь Меня?» (Ин. 18, 22-23). Этим Он как бы призвал всех нас к разумной терпимости и справедливости, к допросу без побоев и пыток.

Мелкие наказания — до 39 ударов — синедрион мог налагать сам, по распинать он права не имел, а здесь враги Христа жаждали смертной казни, да еще через распятие, поэтому они повели Христа

на суд правителя римского -- прокуратора Понтия Пилата.

Видимо, Иуда присутствовал на допросе Христа у первосвященииков и слышал, как первосвященник, разодрав одежды свои, сказал: «Он богохульствуст! на что еще нам свидетелей? Вот, теперь вы слышали богохульство Его! Как вам кажется? Они же сказали в ответ: повинен смерти» (Мф. 26, 65-66). «Тогда Иуда, ...увидев, что Он осужден, и раскаявшись, возвратил тридцать сребренников первосвященникам и старейшинам, говоря: согрешил я, предав Кровь невинную. Они же сказали ему: что нам до того? смотри сам. И бросив сребренники в храмс, он вышел, пошел и удавился» (Мф. 27, 3—5).

Иуда кается и видит, что предательство его привело к смертной казни Иисуса, а не к унижению в тюрьме. Видит он и всю невиновность Господа в том, в чем Его обвиняют. Но Иуда кастся не в богоубийстве, а просто в предательстве неповичной крови, невинного человека, прежнего Учителя и «друга» — ведь Христос называл его, Иуду, другом Своим. И отчаяние, и стыд охватили предателя, но не вера. Он не побежал за осужденным Христом на суд Пилата, не попытался ни защищать Обвиненного перед римским судьей, ни просить прощения у Христа — Мессии. Он и сейчас не верил в Его Божественную власть прощать и отпускать грехи, не верил ни в любовь, ни тем более во всемогущество этого избитого и поруганного Узника, Который не мог защитить даже Самого Себя, и перед Иудой была только беспросветная бездна позора и отчаяния; он вышел из храма, пошел и удавился.

Евангелие разделяет эти три момента, три душевных состояния: бросил сребренники, вышел из храма, где ему ответили на его покаяние учители иудейские и священники: «Смотри сам», пошел — значит, шел, может быть, еще не решив куда, — и казнил сам себя. А ревнители закона, которые не нашли ни одного ни Божеского, ни человеческого слова для этого отчаяния, оцедили комара по своему обыкновению: взяв сребренники, сказали: «Непозволительно положить их в сокровищницу церковную, потому что это цена крови» (Мф. 27, 6), и сделали еще совещание, купили на них землю горшечника для погребения странников (Мф. 27, 7). И вероятно, сочли себя ревнителями храмовой чистоты и исполнителями закона.

Сейчас мы действительно можем сказать, что камни заговорили. При последнем Своем входе в Иерусалим Господь ответил фарисеям, требовавшим, чтобы Он запретил ученикам и детям славословить Его: «Если они умолкнут, то камни возопиют» (Лк. 19, 40).

В наши дни, когда стихает славословие верующих, а многие в мире забывают о Христе, когда мы сами забываем, что наш долг и наша радость именно в этом славословии, археологические раскопки открывают все больше камней, по которым Он ступал, остатков зданий, куда Он входил, предметов, современных Ему. Камни крепости «Антония», камеры претории, плиты лифостротона вопиют о неправедном суде над Ним, о предательстве Израилем Своего Мессии, о грехе всего человечества перед Богочеловеком, о Котором Пилат сказал: «Се, Человек». Даже в глазах этого скептика-язычника Иисус Назарянин был воплощением самой идеи человечности, образом Человека в полном смысле этого слова. В Нем было утоление той жажды правды, которой спасались лучшие люди языческого мира, еще сохранившие в душе отблеск первопачального Божественного Откровения.

Но вот это Воплощение правды вошло под конвоем в крепость «Антония» на суд Пилата, а толпа предателей и преследователей благочестно осталась за воротами, «чтобы не оскверниться, но чтобы можно было есть пасху» (Ин. 18, 28).

В претории прокуратора были и тюремные помещения, где содержались заключенные до вызова в суд или — после приговора — до казни. Сейчас археологические раскопки обнаружили две камеры, обе высеченные в скале. Одна из них — 15 кв. метров и высотой 2,5 метра имеет оборудование для бичевания: каменный выступ, подобный балке, с двумя отверстиями с перемычками. К ним подвязывали руки бичуемого. Такие же отверстия с перемычками были в каменном полу; к ним привязывали ноги так, что он стоял растянутый наподобие буквы «Х».

Несомненно, сюда приводили Господа для бичевання. В том же помещении была яма — тюрьма для наиболее опасных преступников. А на несколько метров выше была другая, меньшая камера, откуда вызывали обвиняемого на суд. Она была вроде каменного мешка длиной и шириной 1,5 метра, высотой до 2 метров. Вдоль правой стены от входа имеется каменная скамья длиной около 1,5 метра, шириной около 50 сантиметров и толщиной около 20 сантиметров. Посредине ее были два отверстия, ноги заключенного пропускались через них, а внизу перевязывались. Отсюда и вызывался Христос несколько раз к Пилату 1. Сейчас в обеих камерах алтари. Евангельское повествование приобрело страшную наглядность, зримость, ощутимость, конкретность.

Когда Христа привели к Пилату, в дело вступила высокоорганизованная римская государственность. Имя прокуратора было Понтий,

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Проф. Н. Успенский. Указ. статья. «ЖМП», 1961, № 6, с. 16—17.

прозвание «Пилат». Видимо, он ранее начальствовал в особом роде римских войск по оружию своему — pilis, называемых «пилатами». Обычным местопребыванием прокураторов была Кесария, но на время праздников они переселялись в Иерусалим для лучшего наблюдения за порядком. Пилат все хотел делать по закону. Это был римский бюрократ, скептик, не лишенный философских интересов, ибо он в дальнейшем и сформулировал на все века основной философский вопрос: что есть истина?

Пилат не был пи кровожаден, пи садистичен, он был только безмерно равнодушен и отчужден от иудеев. Была в нем и честность и даже некоторая высокомерная гуманность. О нем довольно много рассказывает Иосиф Флавий. Обычно римские правители не стесиялись извлекать и личные выгоды из своего правления. Пилат поднял руку на «корван» - храмовую иерусалимскую казну, но не для себя, а для постройки общественного водопровода. Город, расположенный в гористой местности, особенно нуждался в воде. Пилат решил его «облагодетельствовать», по фанатичные иудеи подняли восстание. Для них казался важнее принцип неприкосновенности священного «корвана». Пилат и здесь не разделался с бунтовщиками с обычной в то время жестокостью. Он нарядил римских воинов в гражданскую одежду, приказал им взять палки и бичи вместо оружия и, затесавшись в толпу, разгонять таким образом наиболее активных бунтовщиков. Поэтому дело обошлось без серьезного кровопролития. Такой эпизод ярко характеризует Пилата; но иудеи были ему малоприятны. Христос вызвал в нем даже снисходительную симпатию: спокойный и благородный Узник, даже избитый и поруганный толпой, выгодно отличался от Своих обвинителей, с которыми у Пилата были и свои давние счеты. Правитель знал цену этим последним еврейским первосвященникам, корыстным служителям храма, лицемерным фариссям и рвущимся к власти саддукеям. А за их спинами волновалась втайне мятежная и глубоко чуждая Пилату иудейская толпа. Этого человска привели с необычайным обвинением в присвоснии титула царя иудейского. Пилат решил поговорить с Ним наедине и спросил: «Ты царь иудейский?»

Одной из основных человеческих черт Христа была Его простота и отзывчивость.

У иудеев женщина запимала явно подчиненное положение. Была даже молнтва: «Боже, благодарю Тебя, что Ты не создал меня женщиной». И не в обычае было разговаривать с посторонней женщиной о чем-либо, кроме самого житейски необходимого. А Христос, к недоумению Своих учеников, говорил с женщиной, да еще с презираемой самарянкой, о самых высоких духовных вопросах. Сам искал и нашел исцеленного Им нищего слепорожденного, когда узнал, что иудеи выгнали его из синагоги за простодушие и благодарное отношение к своему Исцелителю. Сам предложил Закхею посетить его, когда увидел низкорослого человека, забравшегося на дерево, несмотря на свое богатство и положение, чтобы все-таки умудриться увидеть Христа. Закхей не побоялся насмешек нелюбившей его толпы (а было за что не любить), ради возможности хоть издали увидеть Христа, и Христос не постеснялся зайти в его дом, проклинаемый народом.

Так и здесь, увидев какое-то доброе движение в душе Пилата, Христос стал с ним разговаривать не как подсудимый с судьей, а как человек с человеком. «От себя ли ты говоришь это, или другие сказали тебе о Мне?» Пилат отвечал: «Разве я иудей? Твой народ и первосвященники предали Тебя мне; что ты сделал?» (Ин. 18, 34—35).

Христос видел, что этот человек стоит перед великим выбором. Власть Пилату была дана свыше, как Господь потом и заметил ему,

но право выбора, акта свободной воли у него свыше отнято не было. Пилат мог и не предать Христа на распятие, если бы он уверовал в Него, как разбойник на кресте, или даже если бы он захотел стать «судьей праведным», т. е. не предать невинного на казнь. Ведь он твердо и неоднократно признавал Христа невинным. И Христос не для самооправдания, а для вразумления Пилата, чтобы тот ясно понял лживый характер обвинения и подлинное положение вещей, что было затруднительно для иностранца, стал объяснять ему смысл Своей

царственности. Для общения Иисуса Христа с людьми характерно, что Его высказывания всегда связаны с конкретным случаем и всегда в них учитывается мера разумения и душевного развития данного человека. Здесь Господь желал, чтобы Пилат в меру именно своего разумения понял, что стоящий перед ним «Царь» отнюдь не претендует на соперничество с римским цезарем или даже с Иродом, что «Царство» Его совершенно иного порядка. Объяснить сущность этого Царства было и не время и не место, и Пилат едва ли понял бы это, но Христос привел убедительный практический довод: «Царство Мое не от мира сего. Если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не был предан иудеям, но ныне Царство Мое не отсюда».

Пилат понял, что этот странный Узник все-таки признает Себя Царем. И сказал Ему: «Итак, Ты Царь?» Иисус отвечал ему: «Ты говоришь, что Я Царь». Видимо, Пилат подумал: «Мало ли на востоке есть, может быть, еще неведомых царств и царей. Ну, не иудейский, а Царь какого-то далекого царства, пришедший в Иерусалим без свиты и телохранителей. Защищать тут Его было некому, а все-таки

Царь и кто Его знает...»

Тогда Христос пояснил Свои слова, чтобы не могло быть никакого политического толкования самой сущности Его царственности: «Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истинс. Всякий, кто от истины, слушает гласа Моего» (Ин. 18, 36—37).

Вот тут-то Пилат и ответил живой, стоящей перед ним Истине, ответил равнодушно и сксптически: «Что есть истина?». Ес голос не дошел ни до его сердца, ни до его ума. И это было первым выбором Пилата, первым его грехом. Но он еще сохранял человеческую порядочность. И, может быть, даже милосердие. Его симпатии были явно на стороне Обвиняемого.

Но первосвященники настаивали, что Иисус «возмущает народ, уча по всей Иудее, начиная от Галилеи до сего места» (Лк. 23, 5). «Пилат, услышав о Галилее, спросил: разве Он Галилеянин? И узнав, что Он из области Иродовой, послал Его к Ироду, который в эти

дни был также в Иерусалиме» (Лк. 23, 6—7).

Ирод считался царем, но, копечно, всецело был подчинен Риму. Он все время лавировал между Римом и иудеями. Официально он исповедовал нудейство, всячески укреплял свое положение при дворе цезаря, то ладил, то ссорился с Пилатом, который осуществлял римское владычество на месте, был легкомыслен, распутен, жесток, страстен; отнял у брата своего Филиппа жену Иродиаду, увлекался плясками ее дочери Саломии. Казнил в угоду им обличавшего кровосмешение Иоанна Крестителя, хотя перед тем — в какие-то минуты просветления, а может быть, суеверного страха — «боялся Иоанна, зная, что он муж праведный и святой, и берег его; многое делал, слушаясь его, и с удовольствием слушал его» (Мр. 6, 20). И даже «прискорбен был царь», посылая оруженосца в темницу за головой Иоанна (Мф. 14, 9).

Но все-таки Христос, когда близкие предупредили, что Ирод замышляет убить и Его, назвал его «лисицей», а не волком (Лк. 13, 32). Изворотливости и хитрости в нем было больше, чем прямого злодейства. А Христос давно интересовал Ирода, смущенного слухами об Его чудесах. У Ирода даже явилась мысль, что это воскресший Иоанн Креститель. Но во всяком случае он обрадовался, когда Пилат прислал к нему Иисуса и «надсялся увидеть от Него какое-нибудь чудо, и предлагал Ему многие вопросы, но Он шичего не отвечал ему» (Лк. 23, 8—9). С Пилатом Христос говорил, а здесь молчал, потому что видел только праздное любопытство, желание пощекотать нервы чем-то сверхъестественным.

Никаких верноподданнических чувств к своему государю у Инсуса Назарянина не было ни ранее, ни в этот тяжкий час. Первосвященникам Он отвечал, как представителям иудейской церкви, пусть лично недостойным, но законным иерархам. Здесь же никакого подлинного государственного правления не было. Это была только номенклатура, лишенная содержания, и самый привод Его к Ироду — не законноюридическим развитием судебного процесса, а пустой формальностью и ходом Пилата в политико-дипломатической игре, которая по существу никак не касалась Иисуса Христа.

«Первосвященники же и кпижники стояли и усильно обвиняли Его» (Лк. 23, 10). Не дождавшись от Христа ни ответа, ни чуда, «Ирод со своими воинами, уничижив Его и насмеявшись над Ним, одел Его в светлую одежду и отослал обратно к Пилату» (Лк. 23, 11).

Почему Ирод, падругавшись над Христом, все-таки одел Его в светлую одежду, в знак невиновности, и затем отослал обратно к Пилату? Он хотел этим польстить Пилату. Тот, видимо, паправляя Узника к Ироду, послал и свое заключение об Его невиновности, и Ирод, по злобности своей и для удовлетворения обвинителей, уничижив Христа, сделал приятное Пилату, подтвердив его судейскую мудрость и проницательность. На то он и был хитрой лисицей, мелким хищником, и Пилат пошел на приманку. «И сделались в тот день Пилат и Ирод друзьями между собою, ибо прежде были во вражде друг с другом», — прибавляет евангелист Лука (23, 12).

Пилат же, созвав первосвященников, и начальников, и народ, сказал им: «Вы привели ко мне Человека Сего, как развращающего народ; и вот, я при вас исследовал и не нашел Человека Сего виновным ни в чем том, в чем вы обвиняете Его. И Ирод также: ибо я посылал Его к нему, и ничего не найдено в Нем достойного смерти» (Лк. 23, 14—15). И дальше — неожиданный, нелогический, противоречащий и римскому праву и справедливости и даже здравому смыслу вывод: «Итак, наказав Его, отпущу» (Лк. 23, 16). Если доказана невиновность, то за что наказывать? «Тогда Пилат взял Иисуса и велел бить Его» (Ин. 19, 1). Так Пилат стал «судьей неправедным» (как назвала его Церковь), пошел на дело, явно несправедливое, противоречащее иудейской совести, чтобы не обострять отношений с синедрионом и кончить это неважное с его точки зрения дело сравнительно легким наказанием какого-то мечтателя-простолюдина. Так Пилат фактически сделал свой выбор, хотя обманывал сам себя, что этим он спасаст Иисуса от казни. А может быть, и действительно надеялся, что обвинители этим удовлетворятся.

«И воины, сплетши венец из терна, возложили Ему на голову, и одели Его в багряницу, и говорили: радуйся, Царь Иудейский! И били Его по ланитам» (Ин. 19, 2—3). Евангелист Матфей прибавляет еще подробность: воины дали Христу в правую руку трость и, «становясь перед Ним на колени, насмехались над Ним, говоря: радуйся, Царь Иудейский! И плевали на Него и, взявши трость, били Его по голове» (Мф. 27, 29—30).

Так происходило шутовское коронование Господа на престол Давида, отца Его, — трость вместо скипетра, терновый венец вместо цар-

ского венца. А Иосиф Флавий в «Иудейских древностях» говорит о такой подробности облачения иудейского первосвященника: на голове его узорный фиолетовый плат поддерживался золотым тройным венцом, к которому прикреплена была золотая чашечка, похожая на почку цветка из двух полукругов. Второй полукруг такой правильной формы, что его можно принять за выточенный. По нему тянется складка цветка... Они похожи на шипы терновника и оканчиваются тонкими крайне острыми иглами.

Но откуда в преторин Пилата взялась багряница? И вот недавно в иерусалимских археологических раскопках нашли преторию Пилата и в ней каменную игральную солдатскую доску. Подобные доски попадались в раскопках казарм римских воинов и в других странах. Эта игра наноминала игру в кости. Доска имела желобки. Их общий рисунок изображал дерево, оно и называлось «деревом жизни». Бросались кости, и выигравший получал право один день быть царем. Перед ним становились на колени, облачали его в багряницу, исполняли его желания, а на следующий день убивали. Всякий мог его убить.

На случай этой игры и хранилась багряница. Вот она и пригодилась для смертельной игры над Царем Иудейским. Воины знали, что в Риме жестоко расправлялись с пленными царями; иудеев же они не любили и презирали и с удовольствием тешились над отданным им на

избиение Иудейским Царем.

Пилат опять вызвал к себе Иисуса и вывел Его к народу окровавленного, избитого, в терновом венце. И что-то в последний раз дрогнуло в Пилате. Он увидел цечто великое в этом измученном Человеке, сохранявшем достоинство и в уничижении. И Пилат опять на все века сказал, указывая на Него: «Се, Человск!» (Ин. 19, 5). Все страдания человечества, но все высокое, что есть в человечестве, было в Иисусе Христе, и Пилат попытался раскрыть на это глаза народу, но они бессмысленно и яростно кричали: «Распни, распни Его!» Пилату все больше хотелось прекратить все это дело и не вдаваться в дальнейшее судопроизводство. Он пошел даже на то, чтобы польстить еврейскому национальному и религиозному чувству, хотя раньше позволял себе оскорблять его, например, внес в храм римские знамена и велел убить в храме несколько галилеян, смешав их кровь с жертвами. А тут он вспомнил, что у этого презираемого им народа завтра пасха и есть обычай в честь нее отпускать одного узника.

Этот еврейский обычай был утвержден в Риме, где проявляли веротерпимость к религиозным обычаям покоренных народов. Поэтому евангелист Лука говорит: «А ему и нужно было для праздника отпустить им одного узника» (23, 17), и Пилат миролюбиво уговаривает обвинителей (Евангелие сохранило его интонацию, сохранив частицу «же»): «Есть же у вас обычай, чтобы я одного отпускал вам на Пасху: хотите ли, отпущу вам Царя Иудейского?» Он думал, что, так называя Иисуса, он возбудит к Нему симпатию, по это только подлило масла в огонь и на этом впоследствии сыграли коварные первосвященники. Сейчас же они опять закричали: «Не Его, но Варавву». «Варавва же был разбойник» (Ин. 18, 39—40). «Варавва был посажен в темницу за произведенное в городе возмущение и убийство», подробнее сообщает евангелист Лука (23, 19).

Иудеи требовали распятия Христа. Пилат говорит: «Возьмите Его вы и распните, ибо я не нахожу в Нем вины». Иудеи отвечали ему: «Мы имеем закоп, и по закопу нашему Он должен умереть, потому что сделал Себя Сыном Божиим». «Пилат, услышав это слово, боль-

ше убоялся» (Ин. 19, 6--8). Чего же убоялся Пилат?

Теперь мы знаем, что в это время отечественная религия римлян дрогнула. Своей примитивностью она уже не удовлетворяла тогдаш-

него образованного общества; держалась она чисто государственными мерами, обожествляя цезарей и включая их в сонм древних богов, но едва ли хоть одному римлянину приходило в голову молиться вчера скончавшемуся императору, особенными добродетелями не блиставшему, а иногда известному пороками и жестокостью. Императорский культ был не личным, а государственным, сами языческие боги давно уже потеряли атрибуты святости и всемогущества, и пантеон их постоянно пополнялся божествами покоренных народов и Греции, и Египта, и Азии.

А Пилат жил уже годы на этом фанатичном, исступленно религиозном востоке, где культ истинного Бога все время соприкасался с различными суевериями, где сам воздух, казалось, был насыщен ожидаемыми и совершающимися чудесами. А тут еще его супруга Прокула, во время суда над Иисусом, посылает к Пилату служанку с просьбой: «Не делай ничего Праведнику Тому, потому что я ныне во сне много пострадала за Него» (Мф. 27, 19). По церковному преданию, впоследствии Прокула окончила свою жизнь мученичеством за Христа.

«Действительно, в этом человеке ссть что-то необыкновенное, может быть, он и вправду сын какого-нибудь из богов»,— думал Пилат и продолжал колебаться. Он пошел в преторию, куда воины увели Иисуса, и спросил: «Откуда Ты?» Но Иисус не дал ему ответа. Пилат говорит Ему: «Мне ли не отвечаешь? Не знаешь ли, что я имею власть распять Тебя и власть имею отпустить Тебя?» Иисус отвечал: «Ты не имел бы надо Мной никакой власти, если бы не было дано тебе свыше; посему более греха на том, кто предал Меня тебе» (Ин. 19, 9—11).

Пилат ставит себя выше Христа. Он говорит Ему гордо о своей власти, о том, что жизнь и смерть Христа в его, Пилатовых, руках, но все-таки этот человек еще в боренье: он идет по пути греха, но последнее слово не сказано. Сам Пилат осознаст возможность двух решений, и какое-то доброе чувство еще вспыхивает в нем.

И Христос нарушает молчание. С Пилатом Он разговаривает, но уже строже, чем в первый раз, уже не просто, как человек с человеком. Оп как бы ставит Пилата на место и судит его. Судия против судьи. «Ты думаешь, что власть твоя личпая, припадлежащая тебе? Нет! Ты имеешь ес только потому, что она дана тебе свыше».

На Тайной всчери Христос сказал ученикам, что Сын Человеческий идет, как писано о Нем, по горе тому человеку, которым Сын Человеческий предается. Лучше было бы ему не родиться (Мр. 14, 21). Пилат уже стоял на этой страшной грани предания Сына Человеческого, и Господь, говоря о грехе, сказал ему об этом, по смягчил Свой приговор, как бы зачел попытки Пилата спасти Его от казни. Грех остается грехом, по больше греха на других — Иуле и начальниках пудейских, да опи и больше знали и понимали, Кого предают на смерть, чем этот язычник. И Пилат почувствовал это доброс отношение и мягкость Христа, и «с этого времени Пилат искал отпустить Его» — подчеркивает евангелист Иоанн (19, 12).

А иудеи нашли повый аргумент: «Если отпустишь Его, ты не друг кесарю!» (Ин. 19, 12). Так они перенесли процесс в плоскость чисто политическую.

«Пилат, услышав это слово, вывел вон Иисуса и сел на судилище, на месте, называемом Лифостротон, а по-еврейски Гаввафа... И сказал Пилат иудсям: се, Царь ваш! Но они закричали: возьми, возьми, распни Его! Пилат говорит им: Царя ли вашего распну? Первосвященники отвечали: нет у нас царя, кроме кесаря» (Ин. 19, 13—15).

Так кончилась история Иудеи, как теократического государства. Ее первосвященники отреклись от самого сердца и смысла своей ис-

тории и власть языческого государя признали, как единственную власть, зачеркивая этим мессианские чаяния народа. Так начальники

иудейские сделали свой выбор.

Тогда Пилат, «видя, что ничто не помогает, по смятение увеличивается, взял воды и умыл руки пред народом и сказал: невиповен я в крови Праведника Сего; смотрите вы!» Надменный римлянин оправдывается псред Богом или богами, или перед совестью своей, во всяком случае — перед чем-то высшим. Он чувствует и говорит, что эта казнь повлечет за собой Божественное возмездие. Он предупреждает: «Смотрите вы!» и ставит себя как бы наравне с пародом — для римского правителя в покоренной стране признание необыкновенное. Пилат откровенно страшится и не желает брать на себя ответственности.

«И, отвечая, весь парод сказал: кровь Его на пас и на детях наших» (Мф. 27, 24—25).

Бог не казнит, а попускает действовать закону причин и следствий, и человек, и народы, и человечество сами создают свои судьбы. То, что произошло 38 лет спустя после распятия Христа, то, что предвидел и о чем плакал слезами Человек Иисус Христос — граждании Иудеи, говоривший о том, что не останется камия на камне от великолепных храмовых зданий, было лишь зримым и совершающимся в материальном мире выражением этого страшного духовного торга Пилата с сврейским пародом и решения народа, не узнавшего «времени посещения» своего (Лк. 19, 44).

Пилат предал Христа на распятис, и Его повели на Голгофу, на Лобнос место за стенами Иерусалима. Народ, падкий до зрелищ, повалил за Осужденным. Но среди этой толпы были и близкие Иисусу пюди: женщины, следовавшие за Ним, и, вероятно, Его Мать. О Ней здесь Евангелие не упоминает, по дальше мы видим Ее уже у Креста распятого Сына. Апостолы разбежались. Вероятно, в толпе шел только апостол Иоани, поддерживая Богоматерь. Женщины плакали. «Иисус же, обратившись к ним, сказал: дщери иерусалимские! Не плачьте обо Мне, но плачьте о себе и о детях ваших; ибо приходят дни, в которые скажут: «блаженны неплодные, и утробы неродившие, и сосцы непитавшие!» Тогда начнут говорить горам: «падите на нас!» и холмам: «покройте нас!» Ибо, если с зеленеющим деревом это делают, то с сухим что будет?» (Лк. 23, 28—31).

Через 38 лет холмы и дороги Иудеи покрылись лесом крестов с распятыми и от города остались тлеющие развалины. Народ умирал от голода, был выведен в плен и рассеян по разным странам. Это бедствие Иудеи навсегда запечатлел Иосиф Флавий в словах беспримерной выразительности и краткости: «Число распятых до того возрастало, что не хватало места для крестов, и недосгавало крестов для тел» 1.

Христос был так измучен, что спотыкался и падал под тяжестью креста. Осужденные должны были по обычаю сами нести свой крест, но, вероятно, видя, что шествие из-за этого задерживается, воины, встретив одного киринеянина, по имени Симон, «сего заставили нести крест Его» (Мф. 27, 32). Евангелие сохранило имя человека, который поднял и понес крест Христов. Это одно из таинственных мест Евангелия. Случайностей в человеческой жизни Спасителя не было. Кто же был тот человек, единственный из всего человеческого рода, которому досталось такое служение и такое участие в страстях Христовых? Несомненно, что это был человек большой душевной и физической силы. Евангелист Марк пишет о нем: «И заставили проходящего некоего киринеянина Симона, отца Александрова и Руфова, идущего

<sup>1</sup> Иосиф Флавий. Иудейская война, с. 430.

с поля, нести крест Его» (Мр. 15, 21). Больше прямых сведений о нем нет. Но из этих кратких слов мы узнаем, что это был земледелец, уже немолодой, близкий к ученикам Христовым, потому что евангелист говорит о сыновьях его: Александре и Руфе, как о людях, хорошо известных в христианском обществе. Преосвященный Иннокентий, епископ Херсонский, предполагает, что апостол Павел в послании своем к Римлянам (гл. 16, 13) именно этого Руфа называет «избранным о Господе». Память его он настолько уважал, что мать его именовал своей матерью 1. Из «Деяний святых апостолов» мы знаем, что среди христиан, рассеявшихся из Иерусалима после гонения, бывшего после убийства иудеями первомученика Стефана, были и кипряне и киринейцы, «которые, пришедши в Антиохию, говорили еллинам, благовествуя Господа Иисуса; была рука Господня с ними, и великое число, уверовав, обратилось к Господу» (Деян. 11, 20—21).

Поэтому мы вправе предполагать, что и Симон и сыновья его Александр и Руф были начатком христианской Церкви у киринейцев, и проповедь язычникам, еще до апостола Павла, связана была с этой христианской ветвью, где рассказ о подвиге киринеянина Симона, несшего крест Христов, должен был передаваться в род и род. Если бы это была несущественная подробность крестного пути Спасителя, она бы в Евангелии не упоминалась, как не упоминается даже трогательный эпизод, сохраненный только преданием, о том, как Вероника, кормилица Тиверия, умилосердившись над изнемогающим Спасителем, отерла Ему лицо своим платком, и лик Его чудесно запечатлелся на нем. Об этом Евангелие умалчивает, а Симона называет и дважды говорит о том, что он «шел с поля», т. е. с работы, после простого и тяжелого дневного труда, а не участвовал в безумной толпе обвинителей Господа или не прогуливался праздно (Лк. 23, 26 и Мр. 15, 21).

Только, видимо, перед самой Голгофой Христос должен был взять крест и взойти с ним на Голгофу (Ин. 19, 17). Перед распятием «давали Ему пить вино со смирною, но Он не принял» (Мр. 15, 23). Это вино, смешанное со смирною, было паркотическим. Оно несколько смягчало нестерпимую боль распятия, и некоторые благочестивые женщины милосердно приготовляли его для осужденных. Но Иисус Христос не пожелал ни смягчения страданий, ни потемнения сознания во время при-

несения Своей великой жертвы.

Тогда распяли Его. «Иисус же говорил: Отче! Прости им, ибо не знают, что делают» (Лк. 23, 34). Это был третий час по тогдашнему исчислению времени, по современному же — от 6 до 9 утра. «Воины же, когда распяли Иисуса, взяли одежды Его и разделили на четыре части, каждому воину по части, и хитон; хитон же был не спитый, а весь тканый сверху» (Ин. 19, 23). Он был настолько прекрасен, что воины, по обычаю разделив между собою одежды казненного, об этом хитоне бросили жребий, жалея разодрать его на части.

«Пилат же написал и надпись и поставил на кресте. Написано было: Иисус Назорей, Царь Иудейский» (Ин. 19, 19). Апостол Матфей уточняет место надписи: «над головою Его» (Мф. 27, 37). Написано было по-еврейски, по-гречески, по-римски (Ин. 19, 20), т. е. на трех основных языках тогдашней европейской и малоазиатской цивилизации. «Первосвященники же иудейские сказали Пилату: не пиши: «Царь Иудейский», но что Он говорил: «Я Царь Иудейский». Пилат отвечал: что я написал, то написал»» (Ин. 19, 21—22). Он был раздражен всем поведением иудейского духовенства и синелриона и этой надписью хотел унизить их: вот, вы добились распятия собственного царя.

Иннокентий, еп. Херсонский. Последние дли земной жизни Господа нашего Инсуса Христа. Сочинения, т. V, с. 336.
 По преданию, Самой Богоматерью.

Была в этой надписи и посмертная дань уважения необыкновенному Осужденному. Пилат отдавал Ему честь. По сторонам Христа распяли

двух разбойников.

Но ненависть фарисеев и саддукеев и кровожадность толпы не утолилась даже предсмертной мукой Распятого. Они издевались над Ним. «Проходящие злословили Его, кивая головами своими и говоря: э! разрушающий храм и в три дня созидающий! спаси Себя Самого и сойди со креста! Подобно и первосвященники с книжниками, насмехаясь, говорили друг другу: других спасал, а Себя не может спасти! Христос, Царь Израилев, пусть сойдет теперь с креста, чтобы мы видели, и уверуем» (Мр. 15, 29—32).

Евангелист Матфей пишет, что «также и разбойники, распятые с Пим, попосили Его» (Мф. 27, 44). И они страдали физически нестерпимо, но при этом сердца их были отягощены злобой. Они ненавидели и палачей своих, и этого странного своего Сотоварища, Который молился, а не проклинал, подобно им, Своих мучителей. Может быть, даже они слышали о Нем, как о чудотворце. Ведь слухами о Нем были полны и Иудея, и Галилея, и Самария, и Иерусалим. Если Он действительно чудотворец, то что Ему стоит сойти с креста и заодно снять их, но Он этого пе делает. Значит, пе хочет или не может. Значит, Он тоже враг. Им Он не помогает, и для Себя чего-то выжидает, а если Он самозванец, то правильно Его казнят — нечего обманывать людей! Но один из разбойников всматривается в лицо Иисуса, исполненное необыкновенной доброты, разума и печали. В этом лице — любовь, сострадание, нет ни злобы, ни даже праведного гнева. Только есть отрешенность, словно, вися на кресте и испытывая такую же боль, как и другие осужденные, Он видит еще нечто, недоступное им. И невольно Рах (в православном предании он называется так, в католическом — Димас) умолкает и затихает. Он сравнивает свой кровавый и преступный путь с путем этого Человека, Который, как ему рассказывали, делал только добро, исцелял, утешал, не гнушался ни мытарями, ни блудницами, ни последним бедняком. Он знатность и богатство ставил ни во что, говорил, что богатым только трудней спастись. Сам Он не имел ничего. И даже пачальники не смогли найти в Нем вины. Вот и написали на кресте, что Он виноват только в том, что Он — «Царь Иудейский». Но что-то мы не слышали, чтобы Он стал царем здесь, в Иерусалиме, никакого восстания против римлян не было. Значит, Он хоть и нудейский Царь, но какого-то другого царства, вероятно, лучшего, более милосердного, где нет ни богатых, ни бедных, где нет нашей злобы. Вот Он потому и спокоен и все глядит куда-то в это Свое царство и смерти не

И предстала пред разбойником вся его трудная и страшная жизнь, и когда он сравнил ее с той чистой, святой жизнью, он впервые почувствовал страх Божий, страх, растворенный любовью, не страх последней загробной казни, а благоговение, любовь и сознание своего недостоинства, палящий стыд не только за преступления свои, но и за всю свою грешную безнадежно испорченную жизнь; и для него стали нестернимы хулы его соучастника на Иисуса. С негодованием он сказал тому: «Или ты не боишься Бога, когда и сам осужден на то же? И мы осуждены справедливо, потому что достойное по делам нашим приняли; а Он ничего худого не сделал» (Лк. 23, 40—41). Значит, сам-то Рах испытывал страх Божий.

И повернув к Иисусу, сколько только ему позволял крест, такую же окровавленную избитую голову (перед казнью полагалось бичеванье), он сказал Ему: «Помяни меня, Господи, когда приидешь в Царствие Твос» (Лк. 23, 42). И произошло чудо: умирающий на кресте Человек, молчавший в ответ на хулы и издевательства, с Божественной силой и властью и любовью ответил этому «благоразумному» (как на-

звала его Церковь в своих песнопениях) разбойнику: «Истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю» (Лк. 23, 43). Так мог ответить только Царь и Владыка рая, а не простой святой, который надеялся бы на загробный рай. Господь не снял разбойника с креста, не прекратил ни Своих, ни его физических мук, но светла и душевно легка была смерть этого человека, не гибель, но освобождение и блаженство уже здесь, потому что святые отцы учат нас, что райское состояние познается в начатках уже здесь на земле, и после торжественного обетования Христом рая этой душе, она, уверовав, не могла не ощутить уже здесь того мира, который Христос давал Своим ученикам.

Об этом мире Оп сказал ученикам перед арестом, в беседе после Тайной вечери: «Мир оставляю вам, мир Мой даю вам; не так, как мир дает, Я даю вам. Да не смущается сердие ваше и да не устрашается»

(Ин. 14, 27).

Между тем, над Иерусалимом и Голгофой начала днем сгущаться тьма, и «от шестого часа тьма была по всей земле до часа девятого» (Мф. 27, 45). По современному исчислению времени — с 9 часов утра до 12 часов дня. С высоты креста Господь увидел стоящих у Его подпожия — Матерь Свою, любимого Своего ученика — юного апостола Иоанна, Марию Магдалину и тетку Свою, сестру Матери, Марию Клеопову. Ближе Матери у Него никого не было на земле. Он знал не только по-Божески, но и просто по-человечески, что Она невыразимо страдает в эти часы, что действительно сейчас «оружие проходит через Ее душу», как предсказал Ей в Сретение старец Симеон. Христос хотел и проститься с Ней и позаботиться о Ее дальнейшей жизни, но не мог назвать Ее Матерью, Мамой, потому что мать казисниого подвергалась бы издевательству толны и грубости воинов. Он назвал Ее «Жено» («женщина») и, указав глазами на Иоанна, сказал: «Се, сын Гвой» и Иоанну: «Се, Матерь твоя». «И с этого времени ученик сей взял Ее к себе», рассказывает апостол Иоанн (19, 26—27). Так апостол Иоанн стал побратимом Христа. В лице Иоанна Ей усыновлялся весь человеческий род и прежде всего младенствующая христианская Церковь.

Родилось новое религиозное сознание, но оно открывалось не «мудрым», т. е. не окостеневшему древнему человеческому умствованию, а «младенцам» духовным, т. е. людям как бы вновь родившимся для новой духовной жизни. Это и была младенствующая первохристианская Церковь, то «новое вино», которое нельзя было вливать в «старые мехи», ибо «иначе молодое вино прорвет мехи, и вино вытечет, и мехи пропадут. Но вино молодое надобно вливать в мехи новые» (Мр. 2, 22).

А крестные муки Христа все возрастали. В девятом часу (ближе к современным двенадцати часам) затмение солица кончилось, мгла рассеялась. Христос громко воскликнул: «Элои, Элон! ламма савахфани?», что значит: «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» Это почти непостижимое для нас восклицание Богочеловека дается и на арамейском языке, на котором было произнесено, и тут же дается его перевод. Значит, особое значение придает этим словам Евангелие. Такой двойной текст есть только в трех случаях: «талифа куми» — «девица, встань» — при воскрешении дочери Иаира (Мф. 5, 41), «еффафа» — «отверзись» (Мр. 7, 34) — при исцелении глухого и косноязычного, т. е. при даровании человеку общения с людьми, раскрытия своего существа в слухе и слове, — и здесь — в предельной глубине приятия Христом «зрака раба» и Божественного нисхождения.

И действительно, как воплотившееся Второе Лицо Пресвятой Троицы, Бог Слово (Логос), Богочеловек мог говорить о богооставленности? Поэтому для полной достоверности и дается двойной лингвистиче-

ский текст.

Но нет для верующего человека муки большей, чем ощущение богооставленности. Это — пропасть отчаяния, сознание безмерной тяжести грехов, это — писхождение во ад, во тьму кромешную, т. е. внешнюю,

ни единым лучом благодати не озаренную.

Христос взял на Себя всю тяжесть греха человеческого, который исказил не только человека и путь его, но и палег проклятием на всю тварь, с тех пор, по слову апостола Павла, «вздыхающую об освобождении». Христос взял на Себя ответ за все зло, которое было содеяно на земле и будет содеяно, поэтому для предвечной жертвы времени нет, нет прошедшего, будущего и настоящего, и поэтому Человек Иисус Назарянин, Сын Человеческий, Сын Марии, и ощутил на кресте всю глубину богооставленности, которая в малой степени дается многим подвижникам, как испытание их веры и надежды.

Господа стала томить палящая предсмертная жажда. Он сказал: «Жажду». «Воины, напоивши уксусом губку и наложивши на иссоп, поднесли к устам Его» (Ин. 19, 29). Евангелист Марк добавляет: «Один побежал, наполнил губку уксусом и, наложив на трость, давал Ему пить, говоря: постойте, посмотрим, придет ли Илия снять Его» (Мр. 15, 36), т. е. соединил эту жестокость (дал уксуса вместо воды) с насмешкой. Христос победил последнее искушение богооставленности и громко сказал: «Отче! в руки Твои предаю дух Мой» — и еще возгласил: «Совершилосы» (Лк. 23, 46; Ин. 19, 30). Великая жертва была принесена. Господь умер в девятом часу по тогдашнему исчислению, по современному — от 12 до 3 часов дня.

«И вот, завеса в храме раздралась надвое, сверху донизу; и земля потряслась; и камни расселись» (Мф. 27, 51). Это была тяжелая златотканая завеса, отделяющая в храме святилище от Святая Святых. Так как под страхом смерти было запрещено не только входить, но и заглядывать и даже случайно взглянуть вглубь Святая Святых, то она всегда была опущена и к краям ее, чтобы они не распахнулись, были привалены камни. Завеса была туго натянута. Этот разрыв завесы был знамением окончания Ветхого Завета и иудейского культа и прекращения средостения между Богом и человеком.

Началось Богочеловечество во славе, то, о чем сказал Христос первосвященникам на допросе: «Отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных» (Мф. 26, 64). Святая Святых храма открылось для человеческого естества, дитя человеческое с тех пор невозбранно может произносить то сокровенное Имя Божие, которое только раз в году мог произносить в Святая Свя-

тых иудейский первосвященник.

Смерть Христа была так проста и в то же время величественна, что даже суровый римский сотник, стоявший напротив креста, увидев, что Он, так возгласив, испустил дух, сказал: «Истинно Человек Сей был Сын Божий» (Мр. 15, 39).

Последняя молитва Христа к Отцу была такова, что самой силой своей, любовью к Отцу и покорностью свидетельствовала о Его Богосыновстве. Только Сын, умирая, так мог сказать Отцу — это почувствовал даже этот сотник, не разбиравшийся в иудейском богословии и по долгу службы привыкший и к смерти в бою и к казни.

У многих христиан сложилось мнение, что иудеи распяли Христа. Это неверно. Они предали Его и спровоцировали обвинение, требуя распятия. Римлянин Понтий Пилат вынес смертный приговор, низшие воины римские распинали, были палачами. Но не все они были рим-

лянами.

Из «Иудейской войны» Иосифа Флавия мы знаем, что при погребении Ирода почетный римский эскорт был из легионеров галлов и фракийцев, следовательно, в ту эпоху в римских войсках уже было много представителей покоренных народов, а во II и III веках — уже целые национальные легионы. Поэтому можно говорить о том, что Христа распяли люди — все мы, только степень виновности и греховности была

разная, как это показал Сам Христос. Пилату Он сказал, что более греха на тех, кто предал Его ему, т. е. на Иуде и первосвященниках, и, конечно, на народе, поддержавшем своих начальников и взявшем на себя ответственность за кровь Христа. О палачах Своих распинаемый Спаситель молился, чтобы Отец Небесный простил их, потому что они не ведают, что творят. Грех оставался грехом и заслуживал кары, но смягчался их неведением. Таким образом, весь род человеческий был виноват и весь род человеческий был спасен на Голгофе. Иисус Назарянин умер, как человек, вкусив на земле все страдание человеческое, ибо «как Сам Он претерпел, быв искушен, то может и искушаемым помочь» (Евр. 2, 18).

Поразительно, что Сам Христос однажды сказал, что «Отец и не судит никого, по весь суд отдал Сыну» (Ин. 5, 22). «И дал Ему власть производить и суд, потому что Он есть Сын Человеческий» (Ин. 5, 27). Смысл обоих этих мест Евангелия — в неизмеримой любви Божественной, милосердии и справедливости, чтобы и судил дела человеческие и помогал людям Тот, Кто в Своей личной судьбе познал наше бремя, наши страдания, наши искушения, чтобы у Предстателя и Судии нашего было отношение к нам не только Творца к твари, но брата — Сына Человеческого, как и апостол говорит: «Посему Он должен был во всем уподобиться братиям, чтобы быть милостивым и верным Первосвященником...» (Евр. 2, 17).

Не раз в первые годы Своей проповеди и перед самым арестом Оп предупреждал апостолов и о неминуемой смерти Своей и о воскресении на третий день. Он воскрес в том же теле, носившем следы крестных мук (язвы гвоздинные, рана в пронзенном боку), но и несколько изменившемся даже внешне, так что не сразу узнают Его явившегося даже такие близкие, как Мария Магдалина, апостолы Лука и Клеопа и даже Петр, Иоанн и Иаков Зеведеевы, Фома, Нафанаил и двое других неназванных учеников, ловивших рыбу на Тивериадском озере. То же произошло, когда Он явился в Галилее одиннадцати ученикам. Они, «увидевши Его, поклонились Ему, а иные усомнились» (Мф. 28, 17). Апостол же Павел рассказывает о явлении воскресшего Христа более, чем пятистам ученикам, из которых большая часть была в живых во время проповеди апостола Павла (1 Кор. 15, 6).

Нам трудно поверить в воскресение Христово, непостижимое для рассудка нашего, но радостно убедительное для веры. Для апостолов и современников Христа поверить в воскресение было так же трудно, как и в наше время, потому что эта вера противостоит не только образованности и современному уровню знаний, но и древнейшему опыту человечества, познавшего смерть. Смерть была смертью с тех пор, как человек осознал себя. Даже птицы и животные инстинктивно чуют трагичность и безысходность смерти (вспомним тоску собак и лебедей).

Поэтому нам особенно важно понять, как смогли поверить апостолы, которым слова миропосиц о явлении воскресшего Иисуса показались «ложью» и «пустыми» (Лк. 24, 11). Христос обратился прежде всего к их рассудку и эмпирическому опыту. Они, увидев Его, ужасаются н думают, что это дух. Он показывает им руки и ноги. «Это — Я Сам; осяжите Меня и рассмотрите, ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня... Когда же они от радости еще не верили и дивились, Он сказал им: есть ли у вас здесь какая пища? Они подали Ему печеной рыбы и сотового меда. И взяв, ел пред ними. И сказал им: вот то, о чем Я вам говорил, еще быв с вами, что надлежит исполниться всему, написанному о Мне в законе Моисеевом и в пророках и псалмах... Так надлежало пострадать Христу и воскреснуть из мертвых в третий день» (Лк. 24, 39—46).

Но Этот Воскресший проходил затворенными дверями и исчезал, становясь невидимым. Значит, это воскресшее тело приобрело новые свойства, и что-то новое, незнакомое было в чертах. Узнают Его иногда по голосу, иногда «по преломлению хлеба». Мария Магдалина узнала но голосу, когда Он назвал ее по имени (Ин. 20, 16). Лука и Клеопа — по преломлению хлеба (Лк. 24, 30—31). Но что такое «преломленис хлеба» — в контексте Евангслия? Это — Евхаристия. Французский писатель Мориак в книге «Иисус воскресший» указывает именно на эту связь узнавания Христа воскресшего с таинством Евхаристии — высочайним откровением и таинством христианства.

Евангелист, сам совершивший это дивное странствование в Еммаус, описанное им, пишет: «И когда Он возлежал с ними, то, взяв хлеб, благословил, преломил и подал им. Тогда открылись у них глаза, и они

узнали Его; но Он стал невидим для них» (Лк. 24, 30—31).

Христос не отвергает эмпирического и рационалистического добровольного исследования факта воскресения, по все время подчеркивает: «Блаженны не видевшие и уверовавшие» (Ин. 20, 29). Это Он говорит после того, как апостол Фома вложил руку свою в раны Его и утвердил веру свою на опыте. Апостолов, не поверивших ни словам мироносиц, ни пророкам, Он укорял: «О, несмысленные и медлительные серднем, чтобы веровать всему, что предсказывали пророки!» (Лк. 24, 25), т. е. мудрость веры Он ставит выше опытного знания. Доверяющихся только опыту Он называет «несмысленными». Значит, речь пдет об иной по качественности, по сущности своей категории человеческого знания. Для того, чтобы понимать («уразуметь») Писание, Он «отверзает апостолам ум» (Лк. 24, 45). И это Он делает после того, как по-казал им руки и поги и сл перед ними, т. е. обращался к их обычному человеческому рассуждению.

И вот это постижение воскресения через веру и уразумение Писаний Он оставил нам, как живую возможность общения с Ним — воскресшим. Значит, одной веры также недостаточно. Нужно благодатное, даруемое Им Самим, уразумение, т. е. понимание Писаний. Он уже не ест перед нами, и мы не вкладываем перстов в Его раны, но мы причащаемся Его Крови и Тела и, гаким образом, живем с Ним и в Нем. Мы принимаем в себя как бы семя бессмертия. По природе своей немощной мы смертны и тленны, а соединенные с Христом — бессмертны в способности воскресения. Поэтому Он и сказал: «Ядущий хлеб сей жить будет вовек» (Ин. 6, 58). Это и есть оставленное нам всем узнавание воскресшего Христа в «преломлении хлеба», как это было когдато с Лукой и Клеопой.

Все, что есть в Евангелии, не навязывается человеку, не давит на его сердце, мысль и волю, оставляет полную свободу для размышлений и сомпений, но ставит его перед необходимостью внутреннего выбора и понимания, что существует иной мир, кроме этого, видимого и привычного мира, иные законы и формы жизни, требующие и иных способов постижения

Представим себе, сколько только это возможно, переживания апостолов: перед ними стоял прошедший через затворенные двери и, следовательно, неожиданно появившийся Иисус воскресший, и в это самое время за стенами дома шумела иерусалимская улица, где шли пешеходы, ехали всадники, теснились верблюды, где по-прежнему торговали в лавках, играли дети, показывали язвы и вопили нищие, брящало оружие римских воинов. В мире видимом ничего не изменилось от того, что воскресший Учитель явился и говорил с учениками. Но в то же время изменилось все не только для сознания апостолов, но в самом существе мира и человечества. Появилось новое качество — способность и возможность воскресения, сместилась внутренняя ось. Смерть была побеждена.

Й эти первые участники воскресения Христова, первые люди, удостоенные на Тайной вечери Святого Причащения и теперь получившие

дар разумения, уже не пассивные, а активные, сознательные носители «благой вести», начали новую жизнь. Они еще не получили полноту дара Духа Святого, по они подготовлялись к этому озарению. Если бы окружающий их мир сразу изменился с воскресением Христовым или они были изъяты из него, им было бы несравненно легче. Но они оставлены были в мире, как об этом просил Христос Отца Своего в молитве в ночь Тайной вечери: «Не молю, чтобы Ты взял их из мира, но чтобы сохранил их от зла». «Как Ты послал Меня в мир, так и Я слал их в мир» (Ин. 17, 15, 18). Но они, оставаясь в мире, были уже «не от мира», они были «освящены истиной» (Ин. 17, 16, 19). Это освящение истиною было постепенным. Она возрастала в них, как семя. Сбщаясь с неоднократно являвшимся им в течение сорока дней Спасителем, они не могли еще преодолеть даже своих мечтаний о Его земном царстве. «Посему они, сошедшись, спрашивали Его, говоря: не в сие ли время, Господи, восстановляешь Ты царство Израилю?» (Деян. 1, 6). Они рассуждали по-земному: «Сейчас, несомненно, самые благоприятные для этого условия. Теперь синедрион бессилен перед Иисусом. Вторично распять Его невозможно. Чудо воскресения таково, что весь народ признает Иисуса Мессией». Но Христос ответил им: «Не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти, но вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой, и будете Мне свидетелями в Иерусалиме, и во всей Иудее и Самарии, и даже до края земли» (Деян. 1, 7—8).

Это была последняя земная человеческая беседа воскресшего Спасителя и Его апостолов. Дальше произошло то, что показало апостолам как бы новый образ воскресшего Иисуса, проложило как бы грань между первым по воскресении и последующими явлениями верующим уже прославленного Христа. «Сказав сие, Он подпялся в глазах их, и облако взяло Его из вида их» (Деян. 1, 9). Такой образ перехода Христа воскресшего в духовные миры был для них попятным, как знак Его «восхождения» к Отцу Своему, о Котором Он раньше говорил. Но это было для них настолько пеожиданно и потрясающе, что они, вероятно, растерянно глядели на небо, когда «вдруг предстали им два мужа в белой одежде и сказали: мужи галилейские! Что вы стоите и смотрите на небо? Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, приидет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо» (Деян. 1,

10-11).

Духовный мир— не оазис в мире физическом, а всепроникающая Сила Божия, и явление Христа с неба— это явление Его не с дальних галактик, но из мира иных измерений, иных свойств и законов, иных энергий. Мир Христа и в нас, и рядом с нами, и непостижимо далеко, равно доступный и педоступный для человечества.

Для апостолов это зримое восхождение к облакам было образом, доступным их простому пониманию, наглядным и в то же время сим-

волическим.

Через десять дней после этого они удостоились сошествия Святого Духа на них в виде огненных языков, и это неизмеримо укрепило их в духовной жизни. Ради принесения в мир благой вести о воплощении, жизни, распятии и воскресении Спасителя, ради утверждения людей в знании о самом бытии духовного мира эти мужи галилейские отдали свои жизни. Произошло с ними дивное, когда огненные языки Святого Духа коснулись их склоненных голов: робкие стали смелыми, простецы — мудрецами, скептики — верующими. Они поднялись над национальными предрассудками, над обрядовым гнетом древнего иудаизма. Апостол Петр приобрел пламенность и учительность слова, апостол Фома, может быть, наиболее близкий нашему скептическому времени, дерзнувший опытно прикоснуться к самому центру духовного мира, к Христу воскресшему, обретя веру, заплатил за нее мучительной казнью

в Индии. По преданию, с него живого сняли кожу. Но он не отрекся от Того, Кому в восторге и благоговении воскликнул: «Господь мой и Бог мой!» Все апостолы, кроме Иоанна, претерпевшего мученичество, но умершего своей смертью, запечатлели кровию свою верность Христу. А как они разбежались перед Его распятием? Но теперь они знали, что Он победил смерть и что бессмертне — большая реальность, чем весь этот мир, восставший на них за их благовестие. В то же время этот убивающий их мир был для них, как дитя, пестунами которого они были посланы, и был, как поле, поспевшее к жатве и ждущее жпецов. И все они души свои положили за его спасение и преображение.

Мир был внутренно подготовлен к евангельскому благовестию. Время и место явления Мессии было предсказано иудеям пророком Даниилом и другими пророками. Но дело не в хронологии, а в духе времени. Все человечество, а не только Израиль, предчувствовало новое. О нем говорили и римские сивиллы, и древние мистерии разных народов, этим жили лучшие люди Израиля, который должен был дать плоть для воплощения Избавителя и приготовить Ему чистейший дар —

Мать-Деву, лучшее и высочайшее, что могла дать земля.

Пусть толпы иудейского народа были в то время изнурены и рассеяны, как овцы без пастыря (Мф. 9, 36), пусть начальники народа развратились и сохранили только букву, а не дух закона, но, кроме стоявших у власти саддукеев и фарисеев, были в пустыне у Мертвого моря благочестивые общины есссев, о которых сейчас свидетельствуют знаменитые археологические раскопки, а в сердцах галилейских рыбаков жила простодушная вера. Весь народ иудейский в той или иной мере ожидал Мессию. Об этом говорили на площадях и в синагогах, на рынках и в мастерских, в школах фарисейских и в домах бедняков. Главное же — во всех народах была тоска по Боге.

Поэтому Христос и мог сказать Своим ученикам: «Возведите очи ваши и посмотрите на нивы, как они побелели и поспели к жатве. Жнущий получает награду и собирает плод в жизнь вечную, так что и сеющий и жнущий вместе радоваться будут... Я послал вас жать то, над чем вы не трудились; другие трудились, а вы вошли в труд их» (Ин. 4, 35, 36, 38). Апостолы, выйдя на проповедь и обращая людей ко Христу, действительно пожинали посеянное Божиими послапниками многих всков и к этому времени созревшее для принятия Евангелия, и люди, новерив в воскресение Христово, поверили и в то, что если мы с Ним будем в смерти, то с Ним же и воскреснем.

Говорят, что наше время оскудело верою, но никогда, ни в какие эпохи и времена оскудение или изобилие веры не измерялось количеством верующих. Еще Христос сказал: «Не бойся, малое стадо, ибо

Отец ваш благоволил дать вам Царство» (Лк. 12, 32).

Христианство пачалось с узкого общественного и семейного круга: Иоанн Креститель по матери своей был в родстве с Пресвятой Богородицей, Лазарь, Марфа и Мария были брат и две сестры; Симон и Андрей, Иоанн с Иаковом были братьями. Несколько галилейских рыбаков, раскаявшихся мытарей, прощенных грешников, исцеленных расслабленных, прокаженных и слепцов, деревенская и городская беднота, и только 5—6 человек более высокого общественного положения: начальник мытарей Закхей, фарисеи Никодим и Иосиф, врач и хуложник Лука, Иоанна — жена Хузы, домоправителя Ирода, — вот и все зерно первоначальной Церкви, но можно ли говорить о слабости ее веры?! Это была та закваска, которую «женщина взявши положила в три меры муки, доколе не вскисло все» (Лк. 13, 21).

Так и в наше время не количеством всрующих, хотя и оно велико, определяется сила христианства. Если наше малое стадо пронесет живой пламень веры, оно так же победит смерть, как те первые хри-

стиане.

## К. Е. СКУРАТ, доцент Московской духовной академии

## сотериология святого иринея лионского

1

Литературная деятельность св. Иринея Лионского протекала в последней четверти II века; опа является одним из выдающихся памятников той исключительной по своей остроте и напряженности борьбы, которую церковным писателям этого времени приходилось вести с представителями языческого мира. На первых порах борьба эта носила характер прямой и непосредственной защиты христианства от обвинений, выдвигавшихся против него язычниками, и велась по преимуществу на почве философии, язык которой был наиболее понятен для греко-римской языческой интеллигенции. Христианские апологеты в своих сочинениях стремились доказать, что христианство является самой чистой, достоверной и истинной философией. Вполне естественно, что при такой постановке вопроса истины христианства излагались ими в наиболее общей форме, в результате чего целый ряд важнейших христианских догматов не мог получить в этой литературе полного и всестороннего раскрытия.

Однако уже с половины II столетия перед церковными писателями встает новая задача. Наряду с внешней борьбой с открытыми противниками христианства им приходится вести теперь также и внутреннюю борьбу против тех, кто, прикрываясь личиной христианства, стремился ввести в Церковь учения, чуждые содержанию и духу Апостольского Предания. Это была борьба православия против ереси, и результатом этой борьбы было более полное и глубокое раскрытие и обоснование догматов, входящих в содержание церковного «Правила веры».

Наиболее распространенной во II веке ересью был гиостицизм, многочисленные представители которого, хотя они и считали себя христиапами, пытались найти истину на путях религиозного синкретизма, сущность которого состояла в стремлении примирить и соединить в едином мировозэрении самые разнообразные религиозные и философские учения. Вступление их в Церковь представляло для нее весьма серьезную опасность. Св. Ириней Лионский, которому принадлежит первое место среди писателей-антигностиков этого периода, назвал учение гностиков «лжеименным знанием» и весь свой авторитет учителя Церкви и свой незаурядный литературный талант посвятил борьбе с гностицизмом. Заслуга св. Иринея заключается в том, что он не только правильно понял новые задачи, вставшие перед Церковью, но и нашел верный путь их разрешения. В своей борьбе с «лжеименным знанием» он считал самым важным не полемику с гностиками и опровержение их учений, но раскрытие в противовес им на основе Священного Писания и Апостольского Предания важнейших истин христианского вероучения. На этом пути сама собою выяснялась нелепость и антихристианская сущность гностических лжеучений. По словам А. Гарнака, «путь, избранный Ирипеем, был единственным путем, которым можно было спасти Церковь» <sup>1</sup>.

 $<sup>^1</sup>$  Проф. М. Э. Поснов. История христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.). Брюссель, 1964, с. 177.

До нас дошли два важнейших сочинения св. Иринея: «Доказательство апостольской проповеди» и «Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания», или «Пять книг против ересей». Сочинения эти, в особенности второе, имеют исключительно большое значение в истории христианского богословия, так как св. Ириней дает в нем положительное раскрытие важнейших истин вероучения Церкви. Никто до него не раскрывал их с такой полнотой и глубиной; поэтому книгу «Против ересей» можно с полным правом назвать богословской энциклопедией II века. Этим объясняется то глубокое и всестороннее влияние, которое богословие св. Иринея оказало не только на его современников, по также и на все дальнейшее развитие святоотеческой мысли Церкви, начиная со св. Афанасия Великого.

При изложении богословия св. Иринея обычно обращают наибольнее внимание на его учение об источниках христианского вероучения и особенно об Апостольском Предании. Однако наряду с этим находим у него также чрезвычайно глубокое, основанное на Священном Писании, раскрытие ряда основных догматов Церкви и в первую очередь

христианского учения о спасении.

2

Основная мысль сотериологии св. Иринея заключается в утверждении, что христианство раскрывает перед человеком путь реального спасения от греха, смерти и рабства днаволу и что спасение это существенно связано с явлением в мир Иисуса Христа. Св. Ириней был одним из первых церковных богословов, который, в полном согласии со Священным Писанием, со всей решительностью подчеркнул исключительное значение личности Иисуса Христа в деле спасения человеческого

рода. Сотериология св. Иринея существенно христоцентрична.

При этом св. Иринею приходилось считаться с тем, что и сотернология гностиков была также в своем роде христоцентрична, так как гностики также приписывали Иисусу Христу исключительное место в деле снасения и считали искупительный подвиг Его центральным событием мировой истории. Однако пошимание гностиками личности Христа и характера совершенного Им дела снасения было коренным образом противоположно христологии и сотериологии Церкви. Поэтому св. Иринею для обличения лжеучений гностиков педостаточно было указать на засвидетельствованный в Священном Писании факт спасения человека Иисусом Христом, но пужно было еще объяснить, каким образом это спасение совершается. Иными словами, его задача состояла в построении законченной и целостной теории спасения, которую можно было бы противопоставить сотериологии гностиков.

Несмотря на значительное разнообразие гностических учепий, все они строили свою сотериологию на основе признания изначального метафизического дуализма материального и духовного начала, плоти и духа. Поскольку, однако, в окружающем нас мире и в особенности в человеке наблюдается соединение этих двух противоположных начал, гностики признавали это соединение противоестественным. Отсюда спасение, по их учениям, состоит в разделении этих противоестественных связей и освобождении духа от власти материи. В этом разделении, в результате которого дух должен возвратиться к своему Божественному Первоначалу, а плоть — сгореть в огне, они и видели миссию Христа. Естественно, что, исходя из таких предпосылок, гностики не могли признать реальности Боговоплощения. Фикцией была для них

и крестная смерть Богочеловека.

В отличие от гностиков св. Ириней исходит в своей сотериологин из последовательно монистического миропонимания. Все в этом мире, в том числе и человек, сотворено Единым Богом. «Относительно природы сотворенной,— говорит он,— все мы, так сказать, дети Божии, потому

что все сотворено Богом» 1. Он не признает гностического деления людей на духовных, душевных и плотских 2. Различие же нравственного уровня людей и вообще присущую нашему миру греховность он объясняет произвольным удалением и отчуждением твари от своего Творца, в силу которого «не повинующиеся Богу отвергаются Им и перестают быть Его сынами» 3. Такое отчуждение он считает противоестественным и в соответствии с этим понимает спасение как устранение этого противоестественного разделения и воссоединение через Христа всей твари и в первую очередь человека со своим Творцом. Поэтому сотериология св. Иринея в противоположность гностическому пессимизму проникнута тем высочайшим оптимизмом, который находим в посланиях св. апостола Павла к Римлянам, Ефесянам и Колоссянам. Эти основные положения сотериологии св. Иринея развернуты им в стройную и целостную систему, охватывающую как объективную, так и субъективную стороны спасения, историю падения и воссоздания человека, увенчанную чаяниями полного обновления человеческой природы.

Важнейшей предпосылкой сотериологии св. Иринея является его антропология, включающая в себя учение о творении человека, его природе и назначении, о райском состоянии первых людей, их грехопадении и последствиях грехопадения.

В своих главнейших чертах учение св. Иринея о человеке основано на библейском повествовании (Быт. 1, 26—29; 2, 7—3, 24). Однако в истолковании его он проявляет некоторую оригинальность, не выходящую, впрочем, за пределы содержания Апостольского Предания Церкви.

Прежде всего, говоря о создании человека Богом, св. Ириней подчеркивает участие в этом творческом акте всех трех Ипостасей Святой Троицы. По его учению, Бог Отец творит человска Сыном и Святым Духом, Которых св. Ириней образно называет «руками Отца». С Богом Отцом «всегда присутствует Слово и Премудрость 4, Сын и Дух, через Которых и в Которых Он свободно и по доброй воле все сотворил и Которым Он говорит: сотворим человека по образу Нашему (Быт. 1, 26) » 5. В этом толковании слов книги Бытия находим первый намек на учение о предвечном совете Святой Троицы в творении человека, подробно и всесторонне развитом святыми отцами IV в., в особенности Григорием Нисским.

Значительное своеобразие имеется в раскрытии св. Иринеем содержания библейских понятий «образ» и «подобие». Созданный по образу Божию человек состоит из тела и души. Тело человека (его плоть) само в себе не заключает начала жизни, так как создано «из персти земной», оно способно «как к тлению, так и к нетлению... к смерти и к жизни»  $^6$ . То же самое относится и к душе. Хотя она есть «дыхание жизни, делающее человека душевным» і и сообщающее жизнь его телу, но и сама душа не есть жизнь, а только «участвует в жизни, дарованной Богом» 8. Природа же человека состоит в соединении души и тела. Св. Ириней неоднократно подчеркивает, что ни тело, ни душа в отдельности не составляют целого человека, но являются только его

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Против ересей, кн. IV, гл. 41, § 2. СПб., 1900, с. 441.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Там же, кн. I, гл. 2. <sup>3</sup> Там же, кн. IV, гл. 41, § 3, с. 441.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Под именем Премудрости св. Ириней разумеет здесь Духа Святого. <sup>5</sup> Против сресей, кн. IV, гл. 20, § 1, с. 368—369.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Там же, кн. V, гл. 12, § 1, с. 467. <sup>7</sup> Там же, § 2, с. 467.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Там же, кн. III, гл. 24, § 4, с. 215.

частями 1. Оригинальность св. Иринея проявляется в данном случае в том, что в отличие от некоторых позднейших отцов, в большей или меньшей степени находившихся под влиянием антропологии неоплатонизма, он считает, что «образ Божий» заключен не только в душе, но и в теле человека. Поэтому быть по образу Божию значит быть по образу Сына Воплощенного <sup>2</sup>. Это утверждение имеет большое значение для сотериологии св. Иринея, так как на нем основывается развиваемое им в противовес гностическому спиритуализму учение о том, что спасается не только душа, но и тело человека 3.

В некоторых местах своего основного сочинения св. Ириней говорит, что в человеке, кроме тела и души, должен быть еще  ${\mathcal H}$  у  ${\mathbf x}$  и что не имеющий Духа человек несовершенен. Однако под Духом он понимает не составную часть созданного по образу Божию человеческого естества, но Божественный Дух или, точнее, благодать Святого Духа, т. е. исходящую от Него и сообщаемую человеку Божественную Энергию. На этом основывается учение св. Иринея о «подобии Божием» в человеке, или, лучше сказать, о бытии человека «по подобию». Созданный по образу Божию человек, состоящий из души и тела, является, по св. Иринею, человеком «душевным» и потому несовершенным. Назначенное Богом в Его предвечном совете совершенство помогает достигнуть человску вселяющийся в него Божественный Дух. «Если же не будет в душе Духа, таковой человек поистине есть человек душевный и, оставшись плотским, будет несовершенный: он имеет образ Божий в создании, но подобия не получает через Духа и потому несовершен» 4.

При этом Дух Божий, живущий в человекс, проникает весь его душевно-телесный состав и делает его причастником Божественной жизни, потому что «общение с Богом есть жизнь и свет и наслаждение всеми благами, какие есть у Hero» 5. В таком именно состоянии и находились первые люди во время их жизни в раю до грехопадения. Говоря о жизни человска в раю, св. Ириней, как совершенно правильно отметил проф. И. В. Попов, «переносит на Адама черты современных ему харизматиков» <sup>6</sup>, которые «через Духа говорили разными языками» и были «духовны по причастию Духа» 7. Следует при этом отметить, чго хотя св. Ириней, говоря о жизни прародителей в раю, описывает их преимущественно с духовной стороны, ему совершенно чуждо было характерное для некоторых представителей александрийского богословия аллегорическое толкование библейского повествования о рае. Он называет рай прекрасным садом, «превосходным по воздуху, красоте, свету, пище, растениям, плодам, водам и по всем иным средствам к жизни» 8.

Хотя первозданная двоица наслаждалась в раю всеми благами богообщения, но связанное с ним совершенство не могло быть получено человеком во всей его полноте в самый момент его создания. Это обусловлено было несовершенством тварной природы человека. Хотя Бог «мог и вначале дать человеку совершенство, но человек не мог принять его, потому что был еще младенец» 9, не имеющий «совершенного разумения» 10. Лишь в результате длительного пребывания в общении с Духом Божиим «человек постепенно преуспевает и восходит к совершен-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Против ересей, кн. V, гл. 6, § 1, с. 456.

<sup>2</sup> Доказательство апостольской проповеди, гл. 32 <sup>3</sup> Подробнее об этом см. в книге архим. Киприана (Керн) «Аптропология св. Григория Паламы». Париж, 1956, с. 108.

<sup>Против ересей, кн. V, гл. 6, § 1, с. 456.
Там же, кн. V, гл. 27, § 2, с. 505.
Проф. И. В. Попов. Религиозный идеал св. Афанасия Александрийского. Сер</sup>гиев Посад, 1904, с. 12.

<sup>7</sup> Против ересей, кн. VI, гл. 6, § 1, с. 456. 8 Доказатеельство..., гл. 12. 9 Против ересей, кн. IV, гл. 38, § 1, с. 434. 10 Доказательство..., гл. 12.

ству» <sup>1</sup> и становится способным выполнить данное ему Богом предназначение, состоящее в совершенном обожении человеческого естества.

Кроме Духа Святого, сообщавшего человеку жизнь «по подобию Божию», Адам, живя в раю, находился также в постоянном общении со Словом Божиим, Которое проявляло Свос величайшее попечительство о нем, живя с ним и беседуя о будущем, «которое должно произойти, наперед запечатлевая ero» 2.

При этом св. Ириней подчеркивает, что восхождение человека к совершенству должно было стать делом человеческой свободы, так как по Своей благости Бог создал нас «подобными Ему свободными людьми», «имеющими свою власть добровольно исполнять волю Божию, а не по принуждению от Бога» <sup>3</sup>. В этой свободе, или «самовластии», человека состоит одна из важнейших черт данного ему при создании «образа Божия». Бог как вечный Свет призывает к Себе человека и как «мудрый Художник» желает проявить на нем высоту Своего искусства, но Он никого не порабощает и не припуждает тех, кто «не хочет принять на себя Его художество» 4. Таким образом, перед первозданным человеком было открыто два пути: возрастания в общении с Богом или же отпадения от Него, неповиновения Богу, преступления «предела»..

Для утверждения человека в добре и ограждения его свободы ему была дана Богом заповедь, исполнением которой он мог «пребывать. таким, каким был, т. е. бессмертным», так как через бессмертие лежал путь к его духовному совершенству 5. Заповедь эта, как повествует книга Бытия, состояла в запрещении человеку вкушать от плодов древа познания добра и зла, --- «в день, в который ты вкусишь от него, смертию умрешь» (Быт. 2, 17). Раскрывая значение этой заповеди для человека, св. Ириней говорит, что «добро есть повиноваться Богу, веровать в Него и соблюдать Его заповедь, и в этом состоит жизнь человека, а не повиноваться Богу — зло, и в этом смерть» 6. Таким образом, самый факт нарушения заповеди открывал человеку познание зла и отдавал его во власть смерти, неизбежно следующей за неповиновением Богу.

Однако в дальнейшем толковании этого библейского текста св. Ириней высказывает мысли, которые дают основание предполагать, что он не считал познание добра и зла абсолютно и навсегда запрещенным человеку. Запрещение это было, по-видимому, по мнению св. Иринея, обусловлено младенческим состоянием человека, в состоянии же духовной зрелости познание добра и зла могло быть не только полезным, но даже необходимым человеку. «По великодушию Божию, говорит св. Ириней, — человек познал добро повиновения и зло неповиновения, чтобы око ума, опытно зная то и другое, разумно избирало лучшее, и он никогда не сделался ленивым и небрежным к заповеди Божией... Если же кто избегает познания того и другого..., то непременно убивает в себе человека» 7. Надо полагать, что св. Ириней до известной степени предвосхищает здесь мысль св. Григория Богослова, который считал, что древо познания «было хорошо для употребляющих благовременно..., но не хорошо для простых еще и для неумеренных в своем желании, подобно как и совершенная пища не полезна для слабых и требующих молока» 8.

Говоря о жизни человека в раю до грехопадения, св. Ириней ут-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Против ересей, кн. IV, гл. 38, § 3, с. 435.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Доказательство..., гл. 12. <sup>3</sup> Против ересей, кн. IV, гл. 38, § 4, с. 436, и гл. 37, § 1, с. 429. <sup>4</sup> Там же, кн. IV, гл. 39, § 3, с. 438.

Доказательство..., гл. 15.
 Против ересей, кн. IV, гл. 39, § 1, с. 436.
 Там же, с. 436—437.

<sup>8</sup> Св. Григорий Богослов. Сл. 38 на Рождество, ч. III. Москва, 1889, с. 201.

верждает, что хотя Бог «по Своей благости милостиво дал нам добро и сделал нас свободными, но по Своему провидению Он знал слабость людей и имеющие от нее произойти последствия, а по Своей любви Он победит сущность сотворенной природы» 1. Глубочайший смысл эгих слов состоит в том, что домостроительство спасения человека заключается в вечной любви Бога к Своему творению и предусмотрено в предвечном совете Божием о человеке еще до сотворения Адама как тайна спасения, «скрывавшаяся от вечности в Боге, создавшем все Иисусом Христом» (Еф. 3, 9).

Если домостроительство спасения, по учению св. Иринея, в существе своем заключается в тайне предвечной любви Божией к созданному Им миру и человеку, то реальное осуществление его в истории человеческого рода связано с первым событием этой истории --- грехопадением первозданной двоицы. В своем учении о грехопадении и его последствиях, так же как и в других частях своей антропологии, св. Ириней следуст библейскому повествованию. Интересно, что при истолковании этого повествования он обращает особое внимание на такие его черты, которые оставались в тени у других толкователей, и это придает его учению о грехопадении значительное своеобразие.

Один из западных исследователей сотериологии св. А. д'Аллэ характеризует ее, как «драму с тремя действующими лицами», которыми являются Бог, человек и диавол<sup>2</sup>. Это чрезвычайно меткое и правильное наблюдение относится, однако, не только к «драме спасения», но и к предшествующей ей драме грехопадения. Действительно, св. Ириней неоднократно и с особой настойчивостью подчеркивает, что грехопадение первого человека, кроме его собственного непослушания Богу, имело еще и другую причину, лежавшую вне человека и его воли. Человек впал в грех «обольщенный другим», а именно явившимся ему в образе змея диаволом. Положение это, прямо заимствованное из книги Бытия, занимает в богословии св. Иринея весьма значительное место, он постоянно возвращается к нему, и, как увидим, оно оказало существенное влияние на всю его сотериологию.

Св. Ириней называет диавола «главой и вождем греха» 3, а так как грех состоит в отступлении от Бога, то диавол есть также и «глава богоотступничества» 4. В некоторых местах он прямо именует его «отступничеством» (apostasia). Обольстив «под предлогом бессмертия» первого человека, он «злобно внес в него грех и под предлогом бессмертия причинил ему смерть. Ибо, обещая, что они будут как боги, что для него совершенно невозможно, он произвел в них смерть» <sup>5</sup>. Таким образом, через грех непослушания «отступничество несправедливо возобладало нами, и нас, по природе составляющих достояние всемогущего Бога, противоестественно отчуждило от Него и сделало нас своими собственными учениками» 6. Таким образом, первым следствием грехопадения человека явилось отчуждение его от Бога и превращение в «сосуд владения диавола» 7. Из этого непосредственно следует, что и в деле спасения человска освобождение его от рабства диаволу должно занимать весьма значительное место. И действитель-

¹ Против ересей, кн. IV, гл. 38, § 4, с. 436. <sup>2</sup> См. у архим. Киприана «Антропология св. Григория Паламы». Париж, 1956. **c.** 102—103.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Доказательство..., гл. 16.

<sup>4</sup> Против ересей, кн. III, гл. 23, § 3, с. 308.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Там же, § 1, с. 307. <sup>6</sup> Там же, кн. V, гл. 1, § 1, с. 446 –447.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Там же, кн. III, гл. 23, § 1, с. 307, и Доказательство..., гл. 16.

но, эта сторона сотериологии разработана св. Иринеем весьма подробно и с значительной долей своеобразия.

Говоря о диаволе как «обольстителе» Адама и Евы и о последствиях, которые его обольщение имело для человека, св. Ириней высказывает также своеобразную мысль о влиянии грехопадения человека на участь самого обольстителя. Он говорит, что диавол соблазнил человека, «завидуя его жизни» и «движимый тайной враждой к нему ради многих даров, какие дал ему Бог» 1. Но так как отступничество несправедливо возобладало нами, вторгшись в область, принадлежащую Единому Богу, то грехопадение человека определило также и вечную участь диавола. После грехопадения «Бог возненавидел того, кто обольстил человека, а к обольщенному мало-помалу сжалился» 2. По словам св. Иринея, вся сила проклятия Божия падает на главу обольстителя. «И сказал Бог змею: за то, что ты сделал это, ты проклят из всех скотов и всех зверей земных» (Быт. 3, 14). То же самое Господь говорит и в Евангелии стоящим на левой стороне: «Подите от Меня, проклятые, в огонь вечный, который Отец Мой приготовил для диавола и ангелов ero» (Мф. 25, 41),— показывая, что вечный огонь приготовлен первоначально не для человека, но для того, ... кто есть глава богоотступничества» 3.

Наряду с лежавшей вне человека причиной грехопадения св. Ириней не менее определенно настаивает и на вине самого человека, как субъективной причине греха. Как бы ни была велика сила соблазна, исходившего от диавола, она ни в какой мере не нарушала изначальпой свободы человека. Диавол действовал на него не насилием, но убеждением, обольщением и обманом. Человек был волен принять это обольщение или отвергнуть его, и он свободно, по доброй воле отдал себя в послушание диаволу, нарушив данную ему Богом заповедь. «Мы оказали непослушание Богу, - говорит об этом св. Ириней, - и не поверили Его слову» 4. При этом обольщенный сатаною Адам возомнил, что «нетление принадлежит ему собственно по природе... и он естественно подобен Богу» 5. Таким образом, сущность греха с субъективной стороны св. Ириней видит в непослушании человека Богу, соединенном с неверием. Естественным следствием этого явилось и нарушение человеком положенного «предела». Иными словами, грех Адама был добровольным вступлением его на тот путь отступничества и самообожествления, на который до него вступил диавол.

В святоотеческой литературе Восточной Церкви, начиная с IV в., находим целый ряд произведений, посвященных детальному анализу развития греха, явившегося следствием этой первичной апостазии. Особенно полно и глубоко раскрывает его св. Афанасий Великий в своем «Слове на язычников». Подобно св. Иринею, он говорит о «совете змия», убедившего человека «оставить мысль о Боге и начать рассматривать самого себя». В результате этого человек впал в «самовожделение». Св. Афанасий развертывает далес весьма выразительную картину постепенного развития греха, в результате которого человек пришел к полному забвению Бога и обожествлению сначала сил природы, а затем и собственных страстей. Что касается св. Иринея, он останавливается на первичном акте апостазии и не касается дальнейшегс развития греха. Зато он очень много и подробно говорит о тех изменениях, которые грех внес в самую природу человека и в характер его жизни на земле.

<sup>1</sup> Доказательство..., гл. 16.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Против ересей, кн. III, гл. 23, § 5, с. 310.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Там же, § 3, с. 308, и § 5, с. 310. <sup>4</sup> Там же, кн. V, гл. 16, § 3, с. 481. <sup>5</sup> Там же, кн. 111, гл. 20, § 1, с. 295.

Прежде всего грехопадение, по учению св. Иринея, нарушило то отношение между человеком и Богом, которое было характерной чертой его райского состояния. Обольщенный сатаной и сделавшийся его пленником, человек уже не мог сохранить своего общения с Богом. Он утратил залог Святого Духа, данный ему Богом при его творении. Дух Святой оставил человека, после чего люди стали должниками смерти, сначала духовной, а потом и телесной, «ибо вместе с вкушением они приняли смерть, потому что непослушание Богу приносит смерть» 1 и «невозможно жить без жизни, а бытие жизни происходит от общения с .Богом» 2. При этом духовная смерть явилась результатом разлучения душевно-телесного состава человека с Духом Святым, а телесная разлучения души и тела.

Еще до своей физической смерти человек, внутренне расстроенный и рассеянный грехом, теряет способность управлять собою, подпадает чувственным влечениям и становится, по слову аностола, «плотью и кровью». Св. Ириней уподобляет душевную жизнь человека, лишенного благодати Святого Духа, «дикой маслине», о которой говорит св. апостол Павел (Рим. 11, 17 и 24). «Не будучи привита, она по своей дикости пребывает бесполезной для своего Господина». «Так и человек, не получивший прививки Духа, остается плотью и кровью и не может наследовать Царства Божия» 3. Что же касается тела человека, потерявшего связь с Духом Святым, оно стало «телом душевным», то есть причастным только душе, «потерявши которую оно умирает» <sup>4</sup>, «делается без дыхания и жизни и мало-помалу обращается в землю, из которой взято» 5. Самый акт разлучения души и тела и физической смерти, который в библейском повествовании связывается с удалением Адама от древа жизни, св. Ириней рассматривает как действие милосердия Божия. Его цель заключается в том, чтобы «грех не был бессмертен и зло бесконсчно и неисцельно». Бог «задержал грех через разрушение плоти» 6.

Таким образом, последствия греха по св. Иринею заключаются: в отпадении человека от Бога и добровольном подчинении его власти диавола; в потере человеком залога Духа Святого и смерти человека, сначала духовной, а затем и телесной в результате разлучения его природы с началом бессмертия — Духом Святым.

В преступлении Адама св. Ириней видит как бы врата, через которые грех вошел в мир, внес порчу в человеческую природу и сделал весь род Адама подвластным греху и смерти. Здесь св. Ириней прямо следует учению апостола Павла о том, что «одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть; так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили» (Рим. 5, 12). Основанием и причиной наследственной передачи греха и связанной с ней порчи естества является, по св. Иринею, реальное единство плоти, связывающее Адама со всеми происшедшими от него потомками в единство человеческого рода. Наша «плоть, — говорит св. Ириней, — поистине есть преемство первого создания из персти, ...ибо Господь, взяв персть из земли, создал человека». Именно поэтому плоть всего человеческого рода была «связана грехом» 7 — все мы «в первом Адаме оскорбили Бога неисполнением Его заповеди» 8. Здесь необходимо отметить, что именно учение св. Иринея о наследственности греха, в частности-смерти, является

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Против ересей, кн. V, гл. 23, § 1, с. 495.

<sup>2</sup> Там же, кн. IV, гл. 20, § 5, с. 371.

<sup>3</sup> Там же, кн. V, гл. 10, § 2, с. 465—466.

<sup>4</sup> Там же, кн. V, гл. 7, § 2, с. 459.

<sup>5</sup> Там же, кн. III, гл. 23, § 6, с. 310.

<sup>6</sup> Там же, кн. V, гл. 7, § 1, с. 458.

<sup>7</sup> Там же, кн. V, гл. 14, § 2, с. 475.

<sup>8</sup> Там же, кн. V, гл. 16, § 3, с. 481.

предпосылкой теории «рекапитуляции», занимающей весьма значительное место в его сотериологии.

5

Домостроительство спасения, по учению св. Иринея, было делом предвечной любви Бога к созданному Им человеку. По Своему всеведению Бог «провидел слабость человека и имеющие от нее произойти последствия» , но полнота Его любви, премудрости и всемогущества не могли быть побеждены грехопадением человека. По Своему долготерпению и благости «Бог попустил человеку быть поглощенну виновником преступления не для того, чтобы поглощенный всецело погиб, но предустрояя и предуготовляя план совершенного спасения его Словом» . Поэтому «необходимо было, чтобы Господь пришел к погибшей овце и, совершая столь великое восстановление..., спас того самого человека, который был создан по образу и подобию Божию» .

Эта пеобходимость спасения человека была обоснована в богословской системе св. Ирипея уже ее мопистическим принципом, согласно которому сатана, обольстивший человека, не является самостоятельным, независимым от Бога носителем принципа зла, но лишь богоотступником, неизбежно обреченным на поражение в своей борьбе против Бога, Его всемогущества и Промысла. Между тем, «если бы человек, созданный Богом для жизни, потеряв жизнь через поражение от змия, ему повредившего, не возвратился к жизни, но совершенно предоставлен был смерти, то Бог был бы побежден, и злоба змия превзошла бы волю Божию. Но поелику Бог непобедим и долготерпелив, то Он и явил Себя долготерпеливым в деле исправления человека... почему пленивший человека справедливо в свою очередь пленен Богом, а плененный человек разрешен от уз осуждения» 4.

Кроме этой объективной причины спасения человека, в которой раскрывается его необходимость, исходя из непреложности Божиих установлений и непобедимости Его всемогущества, св. Ириней отмечает субъективную его причину. Спасение человека, по св. Иринею, было не только метафизически необходимо, но и действительно возможно, и эта возможность коренилась в нравственном состоянии самого впавшего в грех человека. Хотя Адам отступил от Бога, нарушив Его заповедь, и добровольно отдал себя во власть диавола, но и в своем грехопадении он не окончательно погиб. По словам св. Иринея, Адам, обольщенный диаволом, «тотчас объемлется страхом и скрывается, ...смущенный тем, что, преступив заповедь Его, он недостоин явиться пред Богом и беседовать с Ним. «Страх же Божий есть начало премудрости» (Притч. 1, 7 и 9, 10); сознание преступления произвело раскаяние, а раскаявшемуся Бог дарует Свое милосердие» 5.

Этот мотив покаяния Адама, с большой силой развитый св. Иринеем, представляет собой одну из оригинальных идей его сотериологии. Примечательно, что он перекликается с тем изображением покаянного плача Адама, которое находим в службе недели Сыропустной. Правда, у св. Иринея момент покаяния относится еще ко времени, предшествовавшему изгнанию Адама из рая, в то время как в Триоди Постной изображен покаянный плач первого человека, сидящего перед затворенными для него вратами рая. Тем не менее самый момент покаяния Адама, как основание для раскрытия милосердия Божия к падшему,

является общим у св. Иринея и в Постной Триоди.

¹ Там же, кн. IV гл. 38, § 4, с. 406.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Там же, кн. III, гл. 20, § 1, с. 295. <sup>3</sup> Там же, кн. III, гл. 23, § 1, с. 306.

<sup>4</sup> Там же, с. 307.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Там же, кн. 111, гл. 23, § 5, с. 309.

Милосердие Божие к согрешившему человеку выразилось, по св. Иринею, уже в том, что Бог не проклял самого Адама, но наказал его, наложив проклятие на землю, на которой он должен был жить и от плодов которой он питался. Св. Ириней выражает эту мысль, говоря, что Бог наложил проклятие на землю «в отношении к его делам, как некто из древних сказал: «Бог перенес проклятие на землю, чтобы оно не осталось на человекс», ...дабы (люди) и не совсем погибли, быв прокляты Богом, и не стали презирать Бога, оставшись без укоризны» 1.

Выше было отмечено, что сотериология св. Иринея существенно христоцентрична и что он был первым христианским богословом послеапостольского времени, построившим целостную и законченную теорию спасения на основе христологии Нового Завета. И действительно, св. Ириней в своей сотериологии исходит из убеждения, что Начальником и Совершителем нашего спасения, его Альфой и Омегой Христос. Это, однако, ни в какой мере не исключает признания им участия в деле спасения человека всех трех Ипостасей Святой Троицы. Св. Ириней проводит параллель между созданием человека Богом и его воссозданием после грехопадения. «Руками Отца,— говорит он, то есть через Сына и Духа, человек создается по подобию Божию» 2. Аналогичным образом и воссоздание его и возвращение к богоподобию совершается также по воле Отца Сыном и Святым Духом. Бог Отец, как мудрый художник и величайший Царь, Своей волей и могуществом промыслил весь ход домостроительства спасения человека 3. Совершителем спасения и Искупителем человека был Сын Божий, Который, «все устрояя для Отца, совершает от начала до конца» 4. Об участии Святого Духа в деле спасения св. Ириней говорит, что «Дух питает и возращает» человека 5. Вместе с тем св. Ириней подчеркивает существенное единство домостроительного действия Святой Троицы, ибо «во всем и через все Один Бог Отец и Одно Слово и Сын и Один Дух и одно спасение всем верующим в Hero» 6.

 ${\cal Y}$ же в своем учении о творении Богом мира и человека св. Ириней утверждает, что в этом творческом акте Пресвятой Троицы были явлены одновременно правда и благость Божия. «Он праведен, Он благ, Он образовал человека, Он насадил рай, Он устроил мир» 7. В такой же степени это сочетание благости Божией с Его правдой и справедливостью, а также с высочайщей Божественной премудростью св. Ириней усматривает и в действиях промышления Божия о мире и человеке, в домостроительстве спасения. Бог «должен премудростию превосходить всякую человеческую и ангельскую премудрость, ...ибо Он благ и милосерд и терпелив... и благость Его не лишена справедливости и премудрость не умаляется; ибо Он спасает кого должно и судит достойных суда. И правосудие не оказывается немилостивым, потому что благость идет впереди и предшествует» 8. Здесь св. Ириней с большой силой богословского умозрения раскрывает взаимозависимость правды, благости и премудрости Божией в действиях Его Промысла о человеке, в домостроительстве нашего спасения.

Благость Божию св. Ириней рассматривает как движущую силу всего дела домостроительства спасения человека. Спасение падшего Адама было прежде всего делом благости Божией и Его милосердия,

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Против ересей, кн. III, гл. 23, § 3, с. 308.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Там же, кн. V, гл. 6, § 1, с. 455. <sup>3</sup> Доказательство..., гл. 8.

<sup>Доказательство..., гл. 6, § 7, с. 331.
Против ересей, кн. IV, гл. 6, § 7, с. 331.
Там же, кн. IV, гл. 38, § 3, с. 435.
Там же, кн. IV, гл. 6, § 7, с. 332.
Там же, кн. II, гл. 30, § 9, с. 204.
Там же, кн. III, гл. 25, § 3, с. 315.</sup> 

потому что в отношении Бога к человеку благость всегда «идет впереди и предшествует». Проявление этой благости началось, по св. Иринею, непосредственно после грехопадения первого человека и последовавшего за ним его покаяния. Уже тогда, как говорит св. Ириней, Бог мало-помалу сжалился над обольщенным змием человеком, не наложил на него проклятия и дал обетование о «Семени Жены, Которое сотрет главу змия». Проявлениями милосердия Божия к человеку полна и вся история ветхозаветного человечества. В отличие от гностиков, различавших Бога Ветхого Завета и Благое Первоначало и отрицав-. ших сотериологическое значение Ветхого Завета, св. Ириней признает единство и непрерывность истории спассния. Он утверждает, что «не напрасно и не без цели или случайно был дан Первый Завет, по он тех, кому давался, покорял в служение Богу» 1. Весь Ветхий Завет представлял собою непрерывную цепь промыслительных действий Божиих и откровений, которые Бог давал людям через врожденный им естественный нравственный закон, а также через писанный закон и пророков.

Однако ветхозаветное откровение было недостаточно для спасения человеческого рода и освобождения его от последствий грехопадения, потому что «закон изображал, как бы тень, и представлял вечное во временном и небесное в земном»<sup>2</sup>, а пророки предвидели будущее пришествие Мессии и предвозвещали его. Для действительного же спасения и полного восстановления человека в его первом достоинстве необходимо было, чтобы Божественная и нетленная природа, которая оставила человека после его грехопадения, снова реально соединилась с его душевно-телесным составом и вновь сообщила ему утраченные им свойства Божественной жизни и в первую очередь нетление и бессмертие. «Ибо мы никак не могли бы получить нетление и бессмертие, если бы не были соединены с нстлением и бессмертием. Но как мы могли бы соединиться с нетлением и бессмертием, если бы наперед нетление и бессмертие не сделались тем, что и мы, чтобы тленное поглощено было нетлением и смертное — бессмертием, чтобы мы получили усыновление» <sup>3</sup>.

Такое соединение нетленной и Божественной природы с природой падшего человека было совершено по предведению и благому промышлению Бога Отца, Его безначальным Сыном и Словом, Который и явился Начальником и Совершителем нашего спасения. Он «все предуведенное Отпом совершил в порядке, во время и в предуведенный и надлежащий час» и явился на земле, «когда пришла полнота времени, в которое Сыну Божию надлежало сделаться Сыном Человеческим» 4.

Учение о Боговоплощении - центральная идея, основа всей сотериологии св. Иринея. Учение это св. Ириней развивал в борьбе с наиболее распространенными ересями своего времени, — ересями евионитов и гностиков. Евиониты, учение которых было особенно распространено среди христиан из иудеев, отрицали Божественность Иисуса Христа и считали, что Он был «просто человек, родившийся от Иосифа» 5. Возражая им, св. Ириней доказывал, что, отрицая Божество Христово, они разрушают самую основу спасения, которое возможно лишь в том случае, если человек Иисус «собственно и исключительно перед всеми жившими тогда человеками есть Бог и Господь и Царь вечный, Единород-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Там же, кн. IV, гл. 32, § 2, с. 405. <sup>2</sup> Там же, кн. IV, гл. 12, § 4, с. 343. <sup>3</sup> Там же, кн. V, гл. 14, § 2, с. 476. <sup>4</sup> Там же, кн. III, гл. 16, § 7, с. 281. <sup>5</sup> Там же, кн. III, гл. 19, § 1, с. 292.

ный и Слово воплотившееся, предвозвещенное всеми пророками» 1. Отрицая это, евиониты «лишаются дара Его, который есть жизнь вечная, ...остаются в смертной плоти» 2.

Не в меньшей мере «вне домостроительства Христова» оставались и гностики, которые, исходя из своего метафизического дуализма, понимали спасение, как освобождение человеческого духа от материального начала и вследствие этого не могли признать действительности Боговоплощения. Хотя они, в отличие от евионитов, признавали Божественность Христа Спасителя, но отделяли Его от человека Иисуса и потому, так же как и евиониты, лишали себя надежды на получение реального спасения. «Ибо Тому, Кто предпринял убить грех и искупить человека, повинного смерти, надлежало сделаться тем, чем был он, то есть человеком, который был приведен в рабство грехом и находился под властью смерти, дабы грех был умерщвлен человеком и человек ушел от смерти» 3.

В отличие от тех и других св. Ириней, основываясь на Священном Писании, признавал действительность Боговоплощения и реальность соединения в Иисусе Христе Божественной и человеческой природы, необходимого для спасения падшего человека. По его учению, «Спасительное Слово сделалось тем, чем был погибший человек, через Самого Себя производя общение человека с Собою и достигая его спасения» 4. «Поэтому, восстановляя человека в Себе Самом, Он Невидимый сделался видимым, Необъемлемый сделался объемлемым, Чуждый страдания — страждущим, и Слово стало человеком, все восстановляя в Себе» 5. Восприняв человеческую природу и соединившись таким образом с человеком, «Слово Божие обитало в человеке, чтобы приучить человека принимать Бога, и Бога — обитать в человеке» 6.

Здесь необходимо отметить, что, по учению св. Иринея, восприятие Словом человеческого естества не было только случайным, преходящим эпизодом сотериологического процесса, как учили гностики, но было связано с самой сущностью спасения, причем и самая человеческая природа через соединение ее со Словом Божиим восстанавливалась в своей первозданной целостности и приобретала значение непреходящей

Весьма существенно также и то, что для св. Иринея, ученика мужей апостольских и верного свидетеля Апостольского Предания, истина Боговоплощения меньше всего была отвлеченной богословской идеей, но неразрывно связывалась с конкретным историческим фактом явления на земле Иисуса из Назарета и всеми событиями Евангельской истории. Следуя древнему преданию, он учит об Иисусе Христе, Сыне Божием, «Который по превосходящей любви к Своему созданию снизошел до рождения от Девы, через Самого Себя соединяя человека с Богом, пострадал при Понтии Пилате, воскрес, во славе взят на небо и со славою придет» снова на землю, чтобы судить живых и мертвых 7.

Таким образом, учение о Боговоплощении является основанием всей сотериологии св. Иринея. Утверждение и раскрытие этого догмата в противовес евионитам и гностикам составляет основное содержание богословской доктрины св. Иринея, оказавшей огромное влияние не только на богословие своего времени, но также и на все последующее развитие святоотеческой мысли.

Значение учения св. Иринея о Боговоплощении, являющегося осно-

Против ересей, кн. III, гл. 19, § 2, с. 293.
 Там же, кн. III, гл. 19, § 1, с. 292.
 Там же, кн. III, гл. 18, § 7, с. 292.
 Там же, кн. III, гл. 19, § 7, с. 292—293.
 Там же, кн. III, гл. 16, § 6, с. 280.
 Там же, кн. III, гл. 20, § 2, с. 296.
 Там же, кн. III, гл. 4, § 2, с. 225.

вой его сотериологии, заключается уже в том, что он первый из христианских писателей до конца осознал и со всей ясностью высказал мысль о связи Боговоплощения с обожением человека. Говоря о значении Боговоплощения в домостроительстве спасения человека, св. Ириней не ограничивается утверждением, что через соединение нстленной и Божественной природы с природой падшего человека последняя восстанавливается в своем первозданном единстве и целостности «образа Божия». Конечную и идеальную цель воплощения Слова он видит в том, чтобы через это соединение человек сделался причастником Божественного естества и тем самым выполнил назначение, которого не выполнил Адам. «Слово Божие,— говорит св. Ириней,— по неизмеримой благости Своей сделалось тем, что и мы, дабы нас сделать тем, что есть Он» 1. Поэтому можно сказать, что если в идее Боговоплощения заключается основа сотериологии св. Иринея, то идея обожения представляет собою ее завершение и венец.

Единство этих двух богословских идей является характернейшей чертой сотериологии св. Иринея. «Для того Слово Божие сделалось человском,— говорит св. Ириней,— и Сын Божий— Сыном Человеческим, чтобы человек, соединившись с Сыном Божиим и получив усыновление, сделался Сыном Божиим» 2. В другом месте та же мысль выражена св. Иринеем в виде краткой и четкой богословской формулы: «Сын Божий стал Сыном Человеческим, чтобы сын человеческий стал сыном Божиим» 3. Эта формула в значительной степени предвосхитила классическую формулу св. Афанасия Великого: «Бог вочеловечился, чтобы человек обожился». Поэтому с полным правом можно говорить о прямом влиянии учения о спасении св. Иринея на сотериологию великого Александрийца, а через него и на все развитие учения об обожении, занимающего весьма значительное место в богословии и мистике

древней Восточной Церкви.

Ω

Истина Боговоплощения является основой сотериологии св. Иринея, а идея обожения человека—ее завершением и венцом. Однако ими далеко не исчерпывается все содержание его сотериологии. Для построения законченного учения о спасении необходимо было показать, как через соединение Божества и человечества в Лице Иисуса Христа человек был освобожден от власти диавола, греха и смерти. Особое значение для построения сотериологии имел вопрос о том, каким образом плоды дела, совершенного Иисусом Христом, могли быть усвоены всем потомством согрешившего Адама. Ответ на эти вопросы находим в учении св. Иринея о «рекапитуляции».

Термин «рекапитуляция» (лат. recapitulatio, греч. ἀναχεψαλαίωσις), которым очень часто пользуется св. Ириней, имеет несколько значений. Наиболее распространенными и наиболее важными для богословия св. Иринея являются следующие: 1) «возглавление», то есть сведение различных элементов к единству, путем подчинения их общему началу; 2) краткое обобщение и подведение итогов каких-либо идей или событий (в эгом смысле рекапитуляцией является, например, оглавление книги); 3) восстановление чего-либо в первоначальном виде или состоянии (синонимом рекапитуляции в этом смысле является термин «restauratio», который также встречается в сочинениях св. Иринея).

Важнейшей чертой в понимании «рекапитуляции» как «возглавления» является учение св. Иринея о реальном единстве плоти, связывающем Адама со всем происшедшим от него потомством, то есть о един-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Там же, кн. V, предисловие, с. 446.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Там же, кн. III, гл. 19, § 1, с. 292. <sup>3</sup> Там же, кн. III, гл. 10, § 2, с. 240.

стве по плоти всего человеческого рода. Господь Иисус Христос, по словам св. Иринея, «Сам имел плоть и кровь», унаследованную от Адама, и, как Адам «возглавил» род человеческий, отягощенный наследием греха, так Христос является родоначальником нового поколения людей, свободных от греха, и Он также «все возглавил» в Себе. Это значит, что «Сын Божий, в начале сущий у Отца, ...воплотившись и сделавшись человеком снова начал длинный ряд человеческих существ (здесь и далее разрядка моя. — К. С.) и сокращенно даровал нам спасение, так что потерянное нами в Адамс, то есть бытие по образу и подобию Божию, мы опять получили во Христе Иисусе» 1. При этом Христос «восстановлял в Себе не другое какоелибо, но первоначальное создание Отца, ... так что праведная плоть Его примирила плоть, связанную грехом, и привела в дружбу с Богом» 2. Таким образом, Богочеловек Христос стал Посредником Бога и человека, Которому «надлежало через Свое родство с тем и другим привести обоих в дружество и согласие и представить человека Богу, а человекам открыть Бога» 3. Именно благодаря этому единству Христа по плоти с родом Адама и было возможно распространение плодов Боговоплощения на весь человеческий род и возглавление Христом «длинного ряда человеческих существ», по отношению к которым Он явился вторым Адамом.

Говоря об этом возглавлении Христом человечества, св. Ириней высказывает своеобразную мысль, что Христос «сокращенно даровал нам спасение». В контексте его сотериологии это означает, что конкретным условием перенесения плодов Боговоплощения на Адама и его потомков является реальное подобие, существующее между жизнью Христа и жизнью Адама и его потомства, то есть «сокращенное» повторение в истории земной жизни Иисуса Христа важнейших этапов жизни Адама и обычного течения жизни каждого из его потомков. Это сокращенное повторение Иисусом Христом жизни Адама и его потомства св. Ириней также называет «рекапитуляцией», однако в данном случае термин этот употребляется им преимущественно во втором из указан-

ных выше значений.

Уподобление Иисуса Христа Адаму выразилось прежде всего в том, что Слово Божие сделалось, подобно Адаму, видимым, объемлемым и страждущим человеком. Уже в самом Его рождении воспроизводятся обстоятельства рождения Адама. Как Адам не родился от мужа, но «получил состав свой из земли невозделанной и девственной, ...так и... Слово... получило рождение от Марии, Которая была... Девою» 4. Христос, подобно Адаму, «вкушал происходящие от земли яства, которыми питается тело, взятое от земли», утомлялся и скорбел, «ибо все это признаки взятой от земли плоти»  $^5$ . Далее, Адам был искушаем диаволом и, прельщенный им, вкусил от запрещенного плода. Подобно ему, и Христос был искушаем в пустыне сатаною, надеявшимся соблазнить Его вкушением хлебов 6. Наконец, подобно Адаму, Христос

умер плотию и «принял смерть в тот же день, в который умер Адам»  $^7$ . Кроме того, Христос, пришедший спасти всех, «которые через Него возрождаются в Бога, — младенцев, детей, отроков, старцев, прошел через все возрасты»: младенческий, отроческий, юношеский, зрелый и старческий, затем дошел до смерти, дабы быть «Перворожденным из

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Против ересей, кн. III, гл. 18, § 1, с. 286—287.

<sup>2</sup> Там же, кн. V, гл. 14, § 2, с. 475.

<sup>3</sup> Там же, кн. III, гл. 18, § 7, с. 291.

<sup>4</sup> Там же, кн. III, гл. 21, § 10, с. 303—304.

<sup>5</sup> Там же, кн. III, гл. 22, § 2, с. 305.

<sup>6</sup> Там же, кн. V, гл. 21, § 2, с. 490—491.

<sup>7</sup> Там же, кн. V, гл. 23, § 2, с. 495.

мертвых» 1 и даже, подобно каждому из потомков Адама, душою сошел во ад. Христос возглавил в Себе также все народы, и жизнь Его на земле была как бы итогом всей истории ветхозаветного человечества. Евангелист Лука в своем родословии Иисуса Христа, которое он возводит к первому Адаму, перечисляет 72 рода. Так как св. Ириней полагал, что на земле живет только 72 народа, то из этого он делал вывод, что Спаситель «в Себе Самом восстановил все народы, от Адама распространившиеся, и все языки и весь род людей, вместе с самим Адамом» 2.

Говоря о «сокращенном спасении», дарованном нам Христом, св. Ириней вполне ясно показывает, что Христос не просто повторил события жизни Адама, но повторил их, как бы с обратным знаком. В самом деле, если Адам, искушаемый в раю змием, был побежден им и сделался его пленником и рабом, то Христос во время искушения в пустыне победил искусителя и, «победив его, Он окончательно прогнал его, как законно побежденного» 3. То же самое относится и к смерти Христа по плоти: смерть Адама была следствием его непослушания; Господь же, приняв смерть, «был послушен даже до смерти и смерти крестной» (Флп. 2, 8), «бывшее на древе непослушание исправляя через послушание на Древе Крестном» 4, и «Своим послушанием покрывая наше непослушание и даруя нам общение с нашим Творцом» 5.

Именно в силу этого события земной жизни Христа, в которых Он повторил «конкретные подробности» жизни первого человека, приобретают в богословии св. Иринея сотериологический смысл, становятся событиями истории спасения. При этом «рекапитуляция» в них выходит уже за пределы простого повторения или даже подведения итогов прошлого и получает новос, особенно важное для построения сотериологии св. Иринея, значение «восстановления» падшего человеческого естества.

«Образ спасения», самая сущность того дела, которое было совершено Христом на земле и которое через возглавление Им человеческого рода должно было быть усвоено всеми потомками Адама, раскрывается св. Иринеем в связи с пониманием «рекапитуляции», как «восстановления падшего естества». Весь смысл искупительного подвига Богочеловека заключается именно в этом восстановлении и следующем за ним обожении человека.

Мы уже знаем, что метафизические последствия грехопадения заключаются, по св. Иринею, в подчинении человека власти диавола, духовной и телесной смерти его, потере им залога Святого Духа и связанного с ним богоподобия. Соответственно и восстановление его в первозданном состоянии должно состоять в освобождении его от рабства диаволу, победе над духовной и телесной смертью и возвращении человеку утраченного им залога Святого Духа.

Если до сего времени рассматривалось дело спасения только в плане взаимоотношений между Богом и падшим человском, го теперь, как говорит об этом д'Аллэ, в драму спасения вводится новое действующее лицо -- диавол, после грехопадения державший в плену Адама и его потомков 6. Исходя из этого, св. Ириней высказывает мысль, что для освобождения падшего человека от этого рабства было необходимо, чтобы Воплотившееся Слово в Своей земной жизни возобновило ту борь-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Там же, кн. П, гл. 22, § 4, с. 174. На основании свидетельства малоазийски пресвитеров св. Ириней полагал, что Христос пострадал и умер в возрасте около 50

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Там же, кн. III, гл. 22, § 3, с. 305.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Там же, кн. V, гл. 21, § 2, с. 491. <sup>4</sup> Там же, кн. V, гл. 16, § 3, с. 481. <sup>5</sup> Там же, кн. V, гл. 17, § 1, с. 481.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> См. у архим. Киприана, цит. соч., с. 102—103.

бу с диаволом, в которой оказался побежденным первый человек, повторило ее и победило в ней диавола, освободив тем самым человека от рабства. В этом и заключалась первая ступень рекапитуляции, как восстановления падшего естества. Поскольку, однако, эта борьба была повторением борьбы Адама со змием, она органически связана и с рекапитуляцией, как повторением Иисусом Христом событий жизни Адама и возглавлением Им всего человеческого рода. Христос, как говорит св. Ириней, «все возглавил, воздвигая борьбу против нашего врага и поражая того, кто вначале пленил нас в Адаме, и попирая главу ero» 1.

Тема борьбы Богочеловека с диаволом за освобождение падшего человека занимает весьма значительное место в сотериологии св. Иринея. При этом высказанные им в этой связи мысли оказали большое влияние не только на теоретическое, но и на литургическое богословие Восточной Церкви. Воскресные и крестовоскресные каноны Октоиха полны образов, живописующих эту борьбу. Одна из важнейших идей, характеризующих эту часть сотериологии св. Иринея, заключается в том, что в этой борьбе с диаволом Бог, как Совершитель нашего спасения, явил не только Свою благость и милосердие по отношению к падшему человеку, но и Свою правду и справедливость по отношению к пленившему его диаволу. Божественная справедливость проявилась здесь в том, что Бог не насилием освобождает человека от сетей диавола, но на справедливых и законных основаниях, делая самого человека участником этой борьбы и победителем в ней. «Ибо враг не был бы побежден справедливо, если бы Победивший не был Человек от Жены... Как через человека побежденного род наш ниспал в смерть, так опять через Человека Победителя мы взошли в жизнь» 2.

Вместе с тем св. Ириней показывает, что ослабленный грехом человек не имел достаточно сил для победного завершения этой борьбы и освобождения от томившего его рабства. Только Богочеловек, соединивший в Своем Лице Божескую и человеческую природу, мог одержать над диаволом законную и вместе с тем прочную победу. «Ибо, если бы не человек победил врага, то враг не был бы побежден законно. И опять, если бы не Бог даровал спасение, то мы не имели бы его прочно. И если бы человек не соединился с Богом, он не мог бы сделаться причастным нетления» 3. Это значит, что и при рассмотрении спасения как борьбы с диаволом его основою и необходимой предпосылкой является истина Боговоплощения. Поэтому и в борьбе с днаволом «Господь исповедует Себя Сыном Человеческим, восстановляя в Себе первородного человека» 4.

Этот ряд мыслей о явлении правды Божией в освобождении человека от власти диавола был целиком усвоен святоотеческим восточным богословием эпохи Вселенских Соборов. Наиболее близкую к мысли св. Иринея формулировку этой идеи находим у св. Иоанна Дамаскина. Говоря о явлении правды Божией в домостроительстве спасения, он утверждает, что правда эта состояла в том, что «когда человек был побежден, Бог не другого кого делает победителем мучителя, и не силою похищает человека у смерти; но кого некогда смерть поработила себс грехом, того Благий и Правсдный снова соделал победителем ичто казалось невозможным — подобным спас подобное» 5.

Важнейшим моментом этой борьбы за человека св. Ириней считает искушение Христа в пустыне. Комментируя в 21-й главе V книги «Про-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Против ересей, кн. V, гл. 21, § 1, с. 489. <sup>2</sup> Там же, кн. V, гл. 21, § 1, с. 489—490. <sup>3</sup> Там же, кн. III, гл. 18, § 7, с. 291.

Там же, кн. V, гл. 21, § 1, с. 489.
 И о а н н Д а м а с к и н. Точное изложение православной веры. Ки. III, гл. 1. Творения. Т. I, СПб., 1913, с. 241.

тив ересей» евангельский рассказ об искушении, св. Ириней говорит, что именно здесь была одержана первая решающая победа над диаволом. Он сопоставляет искушение Христа с искущением Адама в раю и показывает их параллелизм и вместе с тем глубокую противоположность. Если Адам подчинился искусителю, то Христос противостал ему и «бывшее в Адаме преступление заповеди Божией было уничтожено посредством заповеди закона, которую соблюл Сын Человеческий, не преступив заповеди Божией» 1. Победив искушавшего Его диавола, Христос «прогнал его от Себя, как законно побежденного», и человечество в Лице Второго Адама оказало неповиновение врагу и тем самым освободилось от его власти.

Но для окончательного завершения и закрепления этой победы Христос должен был проникнуть в самое царство врага и, связав его, освободить томившегося в его илену человека. Опираясь на слова Христа: «Никтоже может сосуды крепкаго, вшед в дом его, расхитити, аще не первее крепкаго свяжет; и тогда дом его расхитит» (Мр. 3, 27), св. Ириней называет Адама «первым сосудом во владении диавола, который он и держал в своей власти». Но Бог «посредством второго человека (Нового Адама) связал сильного и расхитил сосуды его и упразднил смерть, оживотворяя умерщвленного человека» 2.

Поэтому победа над диаволом получила свое завершение только после крестной смерти Иисуса Христа, сошествия Его во ад и тридневного воскресения. «Могущественное Слово и истинный Человек,— говорит об этом св. Ирипей, — разумно искупая нас кровию Своею, Самого Себя отдал в искупление за тех, кто был в рабстве. И поелику отступничество (apostasia) несправедливо возобладало нами, и нас, по природе составляющих достояние всемогущего Бога, противоестественно отчуждало от Него, ... то Слово Божие, всемогущее и неотступное в Своем правосудии, справедливо обратилось против самого отступничества и искупило (redimens) от него Свое достояние» 3.

В приведенных выше словах св. Иринея видят иногда первое в истории христианского богословия обоснование «теории выкупа», которая в III и IV веках была последовательно развита Оригеном и св. Григорием Нисским. В свете этой теории выражения «Слово Божие искупило от него (диавола) Свое достояние» и «Самого Себя отдав в искупление за тех, кто был в рабстве» понимаются в том смысле, что крестная смерть Спасителя была «выкупом», уплаченным диаволу за освобождение плененного им человека. С первого взгляда слова эти как будто бы подтверждают такое толкование и представляют собою дальнейшее развитие взгляда св. Иринея на освобождение человека от сетей диавола на «справедливых» и «законных» основаниях. Однако предпосылкой такого толкования является чисто юридическое понимание отношений Бога к сатане, основанное на признании его объективного права на владение человеком, который в силу этого справедливо может быть освобожден от этой власти только путем «выкупа».

Между тем, на самом деле толкование это противоречит основным принципам сотериологии св. Иринея и не может быть согласовано со строго монистическим духом всего его богословия. Диавол, по учению св. Иринся, является творением Божиим, произвольно отступившим от своего Творца и в силу этого сосредоточившим в себе всю полноту «отступничества». Поэтому, признавая фактическую власть диавола над человеком, он не придает ей какой-либо правовой силы, которая могла бы быть уничтожена только на основе юридической сделки между Богом и диаволом. Св. Ириней неоднократно подчеркивает,

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Против ересей, кн. V, § 2, гл. 21, с. 491. <sup>2</sup> Там же, кн. III, гл. 23, § 1, с. 307. <sup>3</sup> Там же, кн. V, гл. 1, § 1, с. 446—447.

что отступничество «несправедливо обладало нами» и «противоестественно отчуждало нас от Бога». Исходя из этого, считаем, что глагол redimere следует в данном тексте переводить не «выкупать», но «освобождать» или «извлекать». Такой перевод и основанное на нем понимание текста полностью соответствует ходу мыслей св. Иринея, который говорит, что «Слово Божие справедливо обратилось против самого отступничества и освободило (а не выкупило) от него Свое достояние».

Поэтому «справедливость» Божия по отношению к диаволу, о которой так часто говорит св. Ириней, имеет, по его пониманию, чисто отрицательный характер. Освобождая человечество от тирании диавола, Господь не поступает с ним несправедливо, но, наоборот, кладет конец несправедливому пользованию захваченной добычей. По св. Иринею, отношения Христа к демону могут быть не чем иным, как отношением Господина к рабу, которого Он принуждает вернуть захва-

ченную добычу.

Хотя Христос Своею крестной смертью, сошествием во ад и тридневным воскресением связал сатану и освободил от его власти праведников Ветхого Завета, но борьба между Богочеловеком, возглавившим новое человечество, и главой богоотступничества продолжается и после пришествия Христова. Можно даже сказать, что теперь она приняла еще более ожесточенный характер. Св. Ириней был свидетелем и участником этой борьбы. На его памяти принял мученический венец его учитель св. Поликарп Смириский, спископ Лионский Пофин и множество других мучеников. И сам он готовился к увенчанию своей жизни мученичеством. Поэтому он говорит о скорбях, необходимых для спасаемых, чтобы они «через терпение, прониклутые Словом Божиим и очищенные огнем, годны были к Царскому пиру» 1.

Св. Ириней знает и другую форму, которую в его время приняла борьба с отступничеством, воздвигшим против Церкви Христовой лжеучения и ерсси, полные хулы на Самого Бога. Ссылаясь на св. Иустина Философа, что «до пришествия Господа сатана инкогда не осмеливался хулить Бога, потому что еще не знал своего осуждения», св. 14риней замечает, что после же пришествия Христа через людей, нераскаянно пребывших в отступничестве, сатана «хулит Господа, подвергшего его суду»<sup>2</sup>. Наконец, опираясь на пророчества святых апостолов, он говорит о появлении в последние дни, перед самым пришествием Господа, антихриста, который «по своему желанию восстановит в себе самом богоотступничество» 3. Это будет как бы «рекапитуляция» отступничества перед последней битвой праведных, «в которой они, победивши, увенчаются бессмертием. И потому в грядущем звере будет главление всего нечестия и всякого коварства, чтобы вся богоотступническая сила, собравшись и заключившись в нем, ввержена была в печь огненную» 4.

10

В победе Иисуса Христа над диаволом и освобождении от его власти палшего человека св. Ириней видел первую ступень рекапитуляции, понимаемой как восстановление поврежденного грехом человеческого естества. «Связав сильного и расхитив сосуды его», Христос освободил Адама и род Адамов от первого из упоминавшихся выше метафизических последствий грехопадения. Но для полного восстановления человека в его первозданном состоянии необходимо было также освободить его от властвовавшей над ним смерти телесной и духовной и возвра-

Против ересей, кн. V, гл. 28, § 4, с. 508.
 Там же, кн. V, гл. 26, § 2, с. 503.
 Там же, кн. V, гл. 28, § 1, с. 506.
 Там же, кн. V, гл. 29, § 2, с. 509.

тить ему утраченное им богоподобие, даровав ему вновь залог Святого

Победу над смертью и породившим ее грехом св. Ириней рассматривает как вторую ступень восстановления падшего человеческого естества. Исходя из своего учения о возглавлении Христом человеческого рода и повторении Им в Своей земной жизни важнейших событий жизни первого человека, он естественно приходит к выводу, что победа над смертью могла совершиться только при условии принятия на Себя Иисусом Христом смерти Адама. Поэтому из всех событий земной жизни Христа Спасителя св. Ириней придает особенное сотериологическое значение именно Его крестной смерти. Домостроительство нашего спасения состояло, по его учению, не в одном только воплощении Бога Слова, но не в меньшей степени и в Его смерти на Древе Крестном, которую Он претерпел для освобождения человека от власти греха и смерти. «Не в одном только Своем воплощении,— говорит об этом св. Ириней, — Господь открыл нам Огца и Себя Самого, но и через самое страдание Свое» 1, так что «Слово, скрывшееся от нас» после грехопадения Адама, вновь «обнаружено домостроительством Учение о домостроительном значении страданий и крестной смерти Иисуса Христа занимает очень большое место в сотериологии св. Иринея. Католический богослов Ф. Верне в своем исследовании, посвященном св. Иринею, отмечает, что если у греческих отцов в вопросе об искуплении ударение ставится преимущественно на воплощении и вочеловечении Бога Слова, а у западных — на Его искупительных страданиях, то св. Ириней гармонически сочетает в своей сотериологии оба эти момента 3.

При раскрытии в своем богословии сотериологического значения «домостроительства древа» св. Ириней обращает преимущественное внимание на следующие три основные черты, которыми характеризуется даровавшая нам спасение смерть Богочеловека: 1) на связь ее с послушанием Иисуса Христа Богу Отцу; 2) на искупительное значение этой смерти, освободившей нас от власти греха и смерти; 3) на самый образ смерти Христа на Кресте, воссоединившего и собравшего уего подножия все искупленное человечество.

Говоря о «рекапитуляции», как повторении Иисусом Христом важнейших событий жизни Адама, связанных с его грехопадением, уже отмечали, что Христос повторил их как бы с обратным знаком, исправляя, таким образом, этим повторением грех первого человека. Эта особенность рекапитуляции раскрылась, главным образом, в том, что имеет отношение к страданиям и смерти Христа Спасителя. Если смерть Адама была следствием его непослушания Богу, то смерть Христа была наивысшим проявлением Его послушания Отцу. Говоря о послушании Христа, св. Ириней подчеркивает, что эта сторона искупительного подвига Его проявилась во всей Его жизни на земле. Но Христос должен был проявить Свое послушание не только в земной Своей жизни. Ему надлежало согласно воле Отца принять страдания и умереть, чтобы Своею смертью освободить от смерти Адама. «Поскольку все мы, говорит св. Ириней, в первозданном Адаме через его непослушание были крепко привязаны к смерти, то надлежало, чтобы смерть была разрушена послушанием Того, Кто сделался человеком» <sup>4</sup>. Таким образом, смерть Богочеловека является, по мысли св. Иринея, венцом Его верности Богу Отцу и послушания Его воле, которое именно в ней получает полноту своего искупительного смысла. В своем учении о внутренней связи между смертью Иисуса Христа и Его послушанием Отцу

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Там же, кн. V, гл. 11, § 3, с. 481. <sup>2</sup> Там же, кн. V, гл. 18, § 4, с. 483—484. 3 См. у архим. Киприана, цит. соч., с. 101.

<sup>4</sup> Доказательство..., гл. 31.

св. Ириней, как и во всех других частях своей сотериологии, твердо стоит на почве Апостольского Предания и основывается на словах св. апостола Павла о послушании Христа «даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2, 8). Своею смертью Христос, по св. Иринею, «привнес послушание и покорность» Богу, «Которого мы в первом Адаме оскорбили неисполнением Его заповеди и с Которым во Втором Адаме примирились, быв послушными (Ему) даже до смерти»<sup>1</sup>.

В учении св. Иринея о «домостроительстве древа» раскрытие искупительного значения смерти Христа Спасителя представляет собою дальнейшее развитие и углубление его учения о послушании Иисуса Христа воле Его Небесного Отца. Крестная смерть Спасителя была, по св. Иринею, подвигом послушания и одновременно жертвой умилостивления, принесенной Им Отцу за грехи людей и возвратившей их в дружбу с Богом. «В последние лни, — говорит св. Ириней, — Господь возвратил нас в дружбу, сделавшись «Посредником между Богом и человеками» (1 Тим. 2, 5), умилостивляя за нас Отца, против Которого мы согрешили, и даруя нам общение с нашим Творцом» 2.

В этой именно жертве умилостивления, принесенной за нас Христом, и заключается искупительный смысл смерти Иисуса Христа. Поэтому Христос, по учению св. Иринея, есть Искупитель в собственном смысле и назван так потому, что стал причиною спасения, причиной очищения и обповления 3. Отсюда можно заключить, что термин «искупление» понимается св. Иринеем в самом широком смысле и охватывает все стороны спасительного дела Христова, совершенного Им на

земле.

Вместе с тем понятие это имеет в сотериологии св. Иринея и более узкий смысл. Ведь сущность искупления заключается, по его учению, в том, что Христос, будучи «Посредником между Богом и человеками... примирил человека с Богом Отцом, примиряя нас с Собою через тело плоти Своей и искупая нас Своею кровию, как апостол говорит Ефесянам: в Котором мы имеем искупление кровию Его и прощение грехов (Еф. 1, 7)... и во всем послании апостол свидетельствует, что мы спасены плотию Господа нашего и Его кровию» 4. Рассматривая понятие искупления в этом смысле, св. Ириней, как видно из приведенных выше слов его, особенно подчеркивает в нем момент примирения человека с Богом, Посредником Которого является Иисус Хрисредством — принесенная Им умилостивительная жертва И пролитая на Кресте кровь Его. Поэтому для понимания того, в чем видел св. Ириней значение принесенной Христом искупительной жертвы, необходимо уяснить себе — какой смысл вкладывалон в повозаветные термины «посредничества» и «примирения».

Здесь следует отметить связь учения св. Иринея о посредничестве Христа с его учением о Боговоплощении. Ведь Христос потому и является Посредником между Богом и человеками, что в Своем воплощении Он соединил в Себе Божественную и человсческую природу. «Ибо Посреднику Бога и человеков надлежало через Свое родство с Тем и другими привести обоих в дружество и согласие», что было бы невозможно, «если бы Слово, сделавшись плотию, не соединилось с нами» и не сделало нас через это соединение причастниками Его нстления<sup>5</sup>.

Идея посредничества в учении св. Иринея о «домостроительстве древа» получает весьма существенное для всей его сотериологии освещение. Поскольку грех был не только болезнью человеческого естества, но и личной в и и о й человека, нарушившего заповедь Божию,

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Против ересей, кн. V, гл. 16, § 3, с. 481.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Там же, кн. V, гл. 17, § 1, с. 481. <sup>3</sup> Доказательство..., гл. 37—40. <sup>4</sup> Против ересей, кн. V, гл. 14, § 3, с. 476. <sup>5</sup> Там же, кн. 111, гл. 18, § 7, с. 291.

то и освобождение от него должно было быть не только исцелением болезни естества, но и примирением человека с Богом через прощение греха. Поэтому и Христос выступает в сотериологии св. Иринея не только как метафизический Принцип жизни и нетления, но и как явившееся на земле в определенный момент истории человеческого рода Богочеловеческое Лицо. Христос как Личность, воспринявшая в единство Своей Богочеловеческой жизни падшую человеческую приз роду, «получил от Отца власть отпускать грехи» <sup>1</sup>, так что «в последние времена, когда наступила полнота времени свободы, Само Слово омыло нечистоту дочерей Сиона» (Ис. 4, 4) <sup>2</sup>. Иными словами, «посредничество» и «примирение» в сотериологии св. Иринея понимается как освобождение человека не только от смерти, но и от греховного долга перед Богом, который омывается пролитой на Кресте жертвенной кровью Иисуса Христа.

Та же мысль, хотя и выраженная несколько по-иному, получила дальнейшее развитие в богословии св. Афанасия Великого. В своем трактате «О воплощении Бога Слова» св. Афанасий говорит, что Божество Христово позпается не только через Его воплощение и совершенные Им на земле дела, но и через самую Его телесную смерть, «Поелику же, наконец,-- пишет св. отец,- надлежало заплатить долг. лежащий на всех..., то после того, как доказал Божество Свое делами. приносит и жертву за всех, вместо всех предавая на смерть храм Свой (т. е. Свое тело. — K. C.), чтобы всех сделать свободными от ответственности за древнее преступление» 3.

Для правильного понимания учения св. Иринея о примирении и посредничестве Христа необходимо подчеркнуть, что, пользуясь в своей сотериологии терминами «искупление» и «умилостивление», «жертва за грех», он далек от характерного для западного богословия юридического истолкования этих терминов и связанных с ними богословеких понятий. Согласно учению св. Иринея, справедливость в деле спасения получила свое выражение в борьбе и победе Богочеловека над диаволом и в освобождении человека от его неправедной власти 4.

В этом вопросе сотериология св. Иринея непосредственно примыкаст к учению мужей апостольских, учеником которых, в лице св. Поликарпа Смириского, он был. «Характерно для мужей апостольских,— читасм мы в посвященном их богословию исследовании,— то, что у них совершенно не оттепяется мысль об юридическом значении акта искупления; так что самый акт этот мыслится как простое избавление и освобождение, следовательно, представляется актом, имеющим чисто моральное значение» 5.

Раскрывая положительное содержание понятия «посредничества», св. Ириней показывает, что сущность его заключается не в уплате «выкупа» за долг согрешившего человека, но в добровольном принятии на Себя Христом страданий и смерти, бывших неизбежным последствием вины человека перед Богом. «Христос есть человек и вместе Бог, чтобы как человек сострадать нам, а как Бог отпускать нам долги наши, которыми мы должны Богу Гвориу нашему» 6. С большой силой подчеркивает св. Ириней искупительное значение добровольно прииятых на Себя Христом страданий. «Христос Господь наш страдад

<sup>6</sup> Против ересей, кн. V, гл. 17, § 4, с. 483.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Там же, кн. V, гл. 17, § 4, с. 483. <sup>2</sup> Там же, кн. IV, гл. 22, § 1, с. 380. <sup>3</sup> Св. Афанасий Великий, «О воплощении Бога Слова и пришествии Его. <u>к</u> нам во плоти», гл. 20. Творения, ч. 1. Свято-Троице-Сергиева Лавра, 1902, с. 216. <sup>4</sup> Против ересей, кн. IV, гл. 28, § 4, с. 436

<sup>5</sup> Проф. Л. И. Писарев. Очерки из истории христианского вероучения патристического периода, т. І. Казань, 1915, с. 433.

страданием сильным и не напрасным, ...чтобы привести к познанию и общению Отца отвратившихся от Него... нам же пострадавший Господь даровал спасение...» 1.

Таким образом, в понятиях «посредничества» Христа и «примирения» через Его страдания человека с Богом подразумевается восстановление между Богом и человеком той духовно-правственной связи, которая была утрачена в результате грехопадения. Христос как «Посредник Бога и человеков» Своими страданиями и смертью на Кресте освободил человека от греха и духовной смерти, «ибо крепкое Слово, соединившись с плотию и в таком виде пригвоздившись, очистило дикую землю» нашего естества. «Это именно и совершилось на Господе», а поскольку Христос Спаситель возглавил в Себс весь человеческий род, то «совершается также и на нас, так как тело следует за своим главою» 2.

Подобно тому, как после грехопадения Адама последний умер сначала духовно, а затем, через 900 лет последовала и его телесная смерть, так и спасительная смерть Богочеловека освободила человека не только от духовной, но и от телесной смерти. Смерть Иисуса Христа сделалась для человека источником не только примирения с Богом, но и освобождения его от смерти и тления. «Господь, — по словам св. Иринея, разрушил смерть, ... уничтожил тление, ... открыл жизнь и даровал нетление» 3. Это совершилось не только через смерть Иисуса Христа, но также и через сошествие Его души во ад для освобождения томившихся там от начала мира узников, и через Его тридневное воскресение. Смертное по Своему человечеству тело Христово благодаря соединению с нетленной природой Слова Божия, хотя и умерло, по не могло быть удержано смертью и тлением. Мысль эта, непосредственно вытекающая из учения св. Иринея о Боговоплощении, была впоследствии с еще большей полнотой и законченностью выражена св. Афанасием Великим. Св. Афанасий говорит, что «нужна была смерть, и надлежало совершиться смерти за всех во исполнение долга, лежащего на всех». И тело Христово, «поелику оно имело общую со всеми телами сущность и было телом человеческим,.. подверглось смерти; по причине же снисшествия в него Слова, не потерпело свойственного телесной природе тления, и, напротив того, ради вселившегося в нем Божия Слова, пребыло вне тления» 4.

При этом смерть и воскресение Иисуса Христа сделались источником спасения не только для тех, кто слышал слово Его, уверовал в Него и последовал за Ним в дни Его земной жизни, но и для всего человеческого рода, начиная с Адама и до последних дней мировой истории. «Господь Святый вспомнил об умерших Своих Израиля, которые почили в земле погребения, и сошел к ним, чтобы благовествовать им спасение Свое, чтобы спасти их... Ибо Христос пришел не ради тех только, которые во времена Тиверия Кесаря уверовали в Него..., но и для всех вообще людей, которые от начала в своем поколении боялись и любили Бога... и желали видеть Христа и слышать голос Его» 5.

Значительное место в учении св. Иринея о домостроительном значении страданий и смерти Иисуса Христа занимает раскрытие им самого образа этой смерти. И здесь также выступает понимание св. Иринеем рекапитуляции, как повторения в жизни Христа Спасителя событий жизни Адама, имеющих отношение к его грехопадению. Выше уже говорилось, что, исходя из этого понимания рекапитуляции, Христос мог освободить Адама и его потомков от духовной и телесной смерти только через добровольное принятие на Себя смерти. Но св. Ириней

<sup>5</sup> Против ересей, кн. IV, гл. 22, § 1—2, с. 380—381.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Против ересей, кн. II, гл. 20, § 3, с. 168. <sup>2</sup> Там же, кн. IV, гл. 34, § 4, с. 417. <sup>3</sup> Там же, кн. II, гл. 20, § 3, с. 168, <sup>4</sup> Св. Афанасий Великий. Цит. соч., с. 216—217.

проводит эту параллель еще дальше: он говорит, что «преступление, которое совершилось посредством древа, разрушено было послушанием древа» <sup>1</sup>. Иными словами, он проводит параллель между «древом преслушания», к которому простер свою руку Адам, чтобы сорвать с него запрещенный плод, и «Древом Крестным», на котором простер Свои руки Христос, чтобы «бывшее на древе непослушание» исправить «послушанием на древе Крестном» 2.

Интересно отметить, что этот параллелизм и одновременно противопоставление «древа преслушания» и «древа спасения», к которым св. Ириней неоднократно возвращается в своих творениях, получил развитие в литургическом богословии Восточной Церкви, в особенности в песнопениях Октоиха и Постной Триоди. «Древом умерый, древо тя обретох жизни, Кресте мой христоносный, хранителю мой нерушимый» 3 — читаем в каноне Крестопоклонной недели св. Четыредесятницы. Та же мысль неоднократио повторяется и в песнопениях Октоиха. «Крест — за древо разумное (т. е. древо познания. — К. С.), за сладкую же пищу — желчь, ...за тление же смерти — кровь Свою Божественную излиял еси» 4. «От древа вкуш Адам, первый человек, обрете смерть, Вторый же на нем Христос умертвися, бессмертную жизнь дарует» 5. Можно было бы привести еще пелый ряд примеров из песнопений Октоиха и Триоди, в которых находим то же сопоставление и одновременно противопоставление древа преслушания и христоносного древа Креста.

Для понимания учения св. Иринея о «домостроительстве древа» существенно подчеркнуть, что он не ограничивается указанным выше сопоставлением и противопоставлением Креста Христова с древом преслушания, но раскрывает также значение самого образа Креста как знамения общего спасения всего человеческого рода и всей вселенной. «Ибо надлежало Ему, — пишет св. Ириней, — после того, как Он сделался видимым, открыть крестное общение с Ним всех, чтобы показать Свое действие в видимом посредством видимого образа» 6. Этим видимым образом всемирного спасения и является, по учению св. Иринея, четвероконечное древо Креста, которое обнимает своими концами четыре страны света и даже, более того, четыре измерения видимой вселенной. Ибо «Он есть Тот, -- как говорит св. Ириней, -- Который поставил во свет высоту и продолжил глубину, которая лежит... под землею; и длину простер от востока до запада, и прошел север и юг и рассеянных со всех сторон созвал к познанию Отца» 7.

Самое важное с точки зрения сотериологии заключается именно в этом собирании рассеянного по всей вселенной человечества вокруг дарующего ему спасение древа Креста. Христос Своим Крестом соединяет все человечество, «через протяжение рук собирая два народа (т. е. иудеев и язычников.— К. С.) к Единому Богу. Две руки, потому что лва народа, рассеянных до пределов земли, а в средине одна голова, потому что Один Бог над всеми и через всех и во всех нас» 8. Это учение св. Иринея о воссоединении всего человеческого рода во Христе через Его спасительный Крест, так же как и другие элементы его сотериологии, имеет своей основой Апостольское Предание и в первую очередь учение св. апостола Павла о разрушении преграды, разделявшей до пришествия в мир Иисуса Христа евреев и язычников, и о при-

<sup>1</sup> Доказательство..., гл. 34.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Против ересей, кн. V, гл. 16, § 3, с. 481. <sup>3</sup> Триоль Постная. Служба 3 недели Св. Четыредесятницы, канон, п. 9.

<sup>4</sup> Октопх, гл. 5, в неделю на утрени, канон 2, п. 4. 5 Октоих, гл. 6, среда, на утрени канон 1, п. 8.

<sup>6</sup> Доказательство..., гл. 34.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Там же.

Против ересей, кн. V, гл. 17, § 4, с. 484.

миренни их посредством Креста Христова в едином теле Церкви (Еф. 2, 11—16).

Дальнейшее и более полное раскрытие этой мысли находим в богословни св. Афанасия Великого, зависимость которого от богословского учения св. Иринея уже неоднократно отмечалась выше. Отвечая на вопрос: для чего Господь Иисус Христос в час Своей смерти принял не иное что, а именно Крест, св. Афанасий говорит: «Ежели Господня смерть есть искупление всех и Господней смертию «разоряется средостение ограды» (Еф. 2, 14) и совершается призвание язычников, то как бы призвал нас, если бы не был распят? На одном кресте умирают с распростертыми руками. Посему Господу прилично было и Крест претерпеть и распростереть руки, чтобы одною рукою привлечь к Себе ветхий народ, а другою—званных из язычников, тех же и других соединить в Себе. Сие и Сам Он изрек, давая разуметь, какою смертию искупит всех. Ибо говорит: «Когда вознесен буду, вся привлеку к Себе» (Ин. 12, 32)» 1.

Ту же мысль о воссоединении всего человеческого рода распростертыми на Кресте дланями Спасителя находим и в литургическом богословии Церкви: «Простерл еси длани Твоя, собирая далече расточенныя язык Твоих собрания, Христе Боже наш, живопосным Крестом Твоим, яко Человеколюбец» 2. «Ты длани простер на Кресте, объял еси, Владыко, отриновенныя человеки, и к Твоему привел еси Отцу, яко Сын возлюблен и единосущен» 3. Можно предполагать, что источником сопоставлений, о которых было сказано выше, так же как и заключенной в богослужебных песнопениях мысли о соединении всего человеческого рода распростертыми на Кресте дланями Богочеловека, является сотериология св. Иринея Лионского и в первую очередь его учение о «рекапитуляции».

Резюмируя вкратце сущность изложенного выше учения св. Иринея об освобождении человека от власти греха и смерти, которое св. отец рассматривал как вторую ступень восстановления наднего человеческого естества, можем характеризовать его как учение об искуплении человека страданиями и крестной смертью Иисуса Христа. Хотя основой искупления, по учению св. Иринея, является воплощение и вочеловечение Бога Слова, без которого оно не могло бы совершиться, однако искупление состоит не в одном только Его воплощении, но не в меньшей мере и в страданиях и смерти Его по Его человечеству. Поэтому догмат искупления неразрывно связан с идеей страдания Богочеловека и принесенной Им жертвы для спасе-

ния человеческого рода от греха и смерти.

При этом смерть Богочеловека понималась св. Ирипеем как высшее проявление Его послушания Богу Отцу и одновременно как принесенная Им «жертва умилостивления», как акт живого и неизмеримо благостного Его посредничества между Богом и человеком. Как человек, Он принял на Себя грехи наши и сострадал нам, как Бог — «отпускал нам долги наши, которые мы должны Богу, Творцу нашему». Оп «искупил нас Своею кровью» и не только добровольно умер за грех Адама, по был вознесен на древо Креста, на котором простер Свои длани для исцеления греха, бывшего «на древе», и собрал вокруг Своего Креста все искупленное Им человечество. Своим тридневным воскресением из мертвых Христос как «Первенец из мертвых» положил начало нашему освобождению не только от греха, по и от смерти телесной. Воплощение Слова, крестная смерть Богочеловека и Его тридневное воскресение составляют, таким образом, три звена того спасительное

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Св. Афанасий Великий. Цит. соч., гл. 25, с. 222.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Октоих, гл. 5, в неделю на утрени канон 2, п. 6. <sup>3</sup> Октоих, гл. 6, среда, на утрени канон 1, п. 1.

ного действия, которым Богочеловек совершил восстановление падшей

природы Адама.

Догмат искупления, так же как и все остальные элементы сотериологии св. Иринея, был для исго не отвлеченным положением школьного богословия, по живой и животворной истиной, тесно связанной со всей жизнью Церкви Христовой. В догматах Боговоплощения и искупления, как они понимались св. Иринеем, была заключена вся свхаристическая жизнь Церкви, в которой эти догматы получили свое осуществление. «Если Господь не искупил нас Своею кровию,— говорит св. Ириней, - то и евхаристическая чаша не есть общение крови Его, и хлеб, нами преломляемый, не есть общение тела Ero» 1.

Хотя, по учению св. Иринея, искупление человека от греха и смерти было совершено однажды и смерть Иисуса Христа была жертвой, единожды принссенною на алтаре Голгофы, по усвоение плодов этого искупительного подвига, так же как и усвоение плодов победы Христа над диаволом, совершается членами Церкви Христовой на протяжении всей ее истории. И как без страдания Иисуса Христа не совершиться искупление человеческого рода, так не возможно усвоение плодов этого искупительного подвига без страдания и подвига каждого в отдельности члена Церкви. Именно через это усвоение человек получает возможность восстановить в себе то, что было уграчено в Адаме, то есть «бытие по образу и подобию Божию, которое мы опять получили во Христе Иисусе» 2.

11

Третья, завершающая ступень восстановления падшего человеческого естества в его первозданном состоянии заключается, по учению св. Иринея, в возвращении человску утраченного им в результате грехопадения богоподобия. По св. Иринею, человек до свосго грехопадения имел не только «образ Божий», но также и «подобие Божие», обусловленное вложенным в него Богом «залогом Святого Духа». Именно Дух Божий, живший в первозданном человеке и проникавший весь его душевно-телесный состав, и сообщал ему «бытие по подобию жизни», делавшее его причастником Божественной жизни.

После грехопадения Дух Святой отошел от человека, который, утратив связанное с пребыванием в нем Духа Божия богоподобие, сделался из духовного человека — «душевным» или «плотским». Правда, и в Ветхом Завете Дух Святой действовал в мире через пророков и праведников, ибо Духом Святым «пророки пророчествовали, и отцы научились Божественному, и праведники были приведены на путь праведности» 3. Однако это были лишь отдельные чрезвычайные действия Духа в истории человеческого рода, не возвращавшие человеку утраченный им «залог Святого Духа», без которого невозможно было полное восстановление человека в его первозданной чистоте и

Победа Иисуса Христа над диаволом и освобождение человека от власти греха и смерти через воплощение Единородного Сына Божия, Его страдания, смерть и воскресение явились необходимыми первыми ступенями полного восстановления человека в его первозданном величии, но для полного завершения всей цепи домостроительных действий Божиих, относящихся к спасению человека, необходимо было, чтобы человек вошел в общение с Богом не только через ипостасное соединение Божеского и человеческого естества в Лице Иисуса Христа, но и через излияние на человеческий род благодати. Святого Духа.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Против ересей, кн. V, гл. 2, § 2, с. 449. <sup>2</sup> Там же, кн. III, гл. 18, § 1, с. 287.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Доказательство..., гл. б.

«Слово Божие, соделавшись человеком,— говорит об этом св. Ириней,— ниспослало на всю землю дар Святого Духа, покрывая нас Своими крылами» <sup>1</sup>.

Таким образом, домостроительство нашего спасения, Совершителем которого является Второе Лицо Святой Троицы — Сын Божий, завершается, по учению св. Иринея, действием Святого Духа. «Господь искупил нас Своею кровью и дал Свою душу за души наши и Свою плоть за плоти наши и излил Духа для воссоединения Бога с человеком» 2. Это воссоединение осуществляется благодаря тому, что Христос «Бога полагает в человеке через Духа, а человека, с другой стороны, привлекая к Богу через Свое воплощение» 3. Поэтому св. Ириней считает излияние Святого Духа на человека актом зиждительной Силы, завершающим домостроительство нашего спасения, начало было положено совершенным по воле Бога Отца искупительным подвигом Иисуса Христа. Поэтому же непосредственным Виновником обновления всех людей, открывающим им путь к усвоению плодов искуплепия, является, по учению св. Иринея, Третье Лицо Святой Троицы -Дух Святой. Отсюда понятно, что последняя ступень восстановления падшего человека — возвращение ему богоподобия — непосредственно связана с домостроительством Святого Духа.

Действие Святого Духа как Божественной Силы, участвующей в домостроительстве нашего спасения, начинается, по учению св. Иринея, еще в дни земной жизни Иисуса Христа, именно в момент Его крещения, когда «Дух Божий, как голубь, сошел на Него, Тот Дух, о Котором сказано Исаиею: «И почиет на Нем Дух Божий» (Ис. 11, 2) ... и еще: «Дух Господень на Мне, потому что Он помазал Меня» (Ис. 61, 1)» 4. Подобно тому, как для освобождения человека от греха и смерти Христос должен был принять на Себя грех всего мира и добровольно подчиниться смерти, так и для возвращения человеку «залога Святого Духа» необходимо было, чтобы человеческая природа Его получила помазание от Духа. Смысл этого помазания св. Ириней видит в том, что Дух Святой «сошел на Сына Божия, сделавшегося Сыном Человеческим, обыкая вместе с Ним обитать в роде человеческом и почивать на людях и жить в создании Божием, делая в них волю Отца и обновляя их от ветхости в обновление Христово» 5.

Как в жизни Адама за грехопадением следует лишение благодати Святого Духа, а затем смерть духовная и телесная, так в жизни Христа, Агнца Божия, взятие Им на Себя греха мира сопровождается помазанием Его Святым Духом, а затем победой над смертью через Крест и Воскресение. Однако помазание Святым Духом, отверзающее перед человеком двери вечной жизни, могло быть получено сынами Адама только после прославления Богочеловека (см. Ин. 7, 39). Началом нового периода в домостроительстве спасения св. Ириней считает день, когда Дух Святой «сошел, как говорит Лука, по вознесении Господа на учеников в день Пятидесятницы, имея власть допустить все народы к двери жизни и к откровению Нового Завета, ...так как Дух приводил к единству разделенные племена и приносил Отцу начатки всех народов» 6.

Этот период св. Ириней характеризует как время усвоения человеком плодов искупительного подвига Иисуса Христа и стяжания им подлинного богоподобия. То и другое подается человеку Духом Свя-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Против ересей, кн. III, гл. 11, § 8, с. 250.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Там же, кн. V, гл. 1, § 1, с. 447.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Там же.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Там же, кн. III, гл. 17, § 1, с. 283,

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Там же, с. 281.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Там же, кн. 111, гл. 17, § 2, с. 284.

тым, сообщающим ему как бы духовную природу, родственную жизни Самого Духа. С этого времени «Господь поручает Духу Святому Своего человека (т. е. весь род человеческий), попавшего разбойникам, над которым Он сжалился и обвязал ему раны», и через Духа человек, как «два царских динария», получает «образ и написание Отца и Сына» 1. Ближайшим последствием излияния на человека Святого Духа св. Ириней считает усвоение им того усыновления, которое человеческая природа получила через соединение ее с природой Божественной в Лице Богочеловека Иисуса Христа. Хотя благодаря Боговоплощению человек получил возможность «посить, принимать и содержать Сына Божия» <sup>2</sup>, однако реализация этой возможности совершается действием Святого Духа. Только «получая Духа, мы начинаем ходить в новой жизни», потому что только «взятая во владение Духом и воспринимающая качество Духа» человеческая плоть делается «сообразной со Словом Божиим» <sup>3</sup>. Именно Дух Святой «приготовляет человека к Сыну Божию, а Сын приводит к Отцу, Отец же дарует нетление и жизнь вечную» 4, и таким образом человек приобретает благоволение Отца и сам получает дерзновение к Богу. Это значит, что на основе дела, совершенного на земле Христом, Святой Дух производит оживотворение всех искупленных Им людей, прививает каждого человека ко Христу, как дикую маслину, и тем самым «приносит Отцу начатки всех наролов» <sup>5</sup>.

Здесь необходимо отметить, что обновление человека действием Святого Духа и усвоение им спасительных плодов искупления имеет, по св. Иринею, непосредственную связь с жизнью Церкви, днем рождения которой является день Святой Пятидесятницы. Ибо «этого Духа (Господь) даровал Церкви, посылая на всю землю Утешителя с небес» 6, Который не только прививает каждого отдельного человека ко Христу и таким образом дарует нам общение с Богом, но соединяет нас во Христе и друг с другом, образуя из многих единое тело Церкви. «Ибо, как из сухой пшеницы не может быть сделана одна масса, и один хлеб без влаги, так и мы, как многие, не могли сделаться едино во Христе Иисусе без воды с неба». При этом «тела наши получили единство между собой посредством бани, ведущей к нетлению, а души — через Духа»  $^{7}$ .

Св. Ириней очень много говорит в своих творениях о новой жизни во Христе, которой живет человек, благодатию Святого Духа приобщившийся к Его Телу — Св. Церкви. При этом в отличие от гностиков он постоянно подчеркивает, что в этой благодатной жизни принимает участие не только душа человека, но и его тело, так же как и душа являющееся созданием Божиим. «Разве не знаете, что вы храм Божий Дух Божий живет в вас?» (1 Кор. 3, 16). Изъясняя эти слова апостола, св. Ириней говорит, что апостол называет «тело храмом, в котором живет Дух... И не только храмом, но храмом Христа называет апостол наши тела в следующих словах к Коринфянам: «Разве вы не знаете, что тела ваши суть члены Христовы?» (1 Кор. 6, 15)... то есть плоть, пребывающую в святости и чистоте, называет членами Христовыми». Поэтому св. Ириней считает «величайшим богохульством говорить (как это делают гностики.— К. С.), что храм Божий, в котором живет Дух Отца, и члены Христовы не участвуют в спасении, но уничтожаются» 8.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Там же, кн. III, гл. 17, § 3, с. 285. <sup>2</sup> Там же, кн. III, гл. 16, § 3, с. 277. <sup>3</sup> Там же, кн. V, гл. 9, § 3, с. 463. <sup>4</sup> Там же, кн. IV, гл. 20, § 5, с. 371.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Там же, кн. III, гл. 17, § 2, с. 284.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Там же, § 3, с. 285. <sup>7</sup> Там же, § 2, с. 284. <sup>8</sup> Там же, кн. V, гл. 5, § 2, с. 457.

Очень большое место в своем учении о домостроительстве Святого Духа св. Ириней уделяет также вопросу о духовных дарованиях и плодах Святого Духа, делающих христиан духовными и приготовляющих их к нетлению в жизни будущего века. К пим св. Ириней относит: 1) полное обновление и одухотворение человека, выражающееся в победе духа над плотью; 2) обладание особыми благодатными дарованиями (харисмами), которые были особенно распространены в апостольское время; 3) богопознание; 4) уничтожение в человеческом теле начала смертности и приобщение человека к нетленной жизни в Боге. При этом св. Ириней считает, что получение человеком этих духовных дарований совершается с некоторою постепенностью, обусловленной духовным возрастом отдельных членов Церкви и возрастанием всей Церкви в целом. В настоящее время, как говорит св. Ириней, «мы получаем некоторую часть Духа для нашего усовершения и приготовления к нетлению, мало-помалу приучаясь принимать и носить Бога: это апостол называет «залогом», то есть частью обещанной нам славы... Сей залог, живя в нас, делает нас духовными и смертное поглощает бессмертием» 1. Отдельные дарования и плоды Духа св. Приней характеризует следующими чертами:

1) Обновление и одухотворение человека связано с его нравственным возвышением, параллельно с которым происходит также и измепение его физических свойств. «Плоть, взятая Духом, забывает о себе и воспринимает качество Духа». При этом физическая немощь человека поглощается креностью живущего в нем Духа. Это особенно ясно видно на примере св. мучеников, силой Духа преодолевавших естественный страх смерти и «презиравших смерть не по немощи плоти, но по бодрости духа», так как в них действует «Дух, поглощающий немощь

илоти≫ <sup>2</sup>.

2) Во времена св. Иринея в жизни Церкви проявлялись еще те чрезвычайные духовные дарования, которые были обычными для Церкви апостольской. «Апостол, — говорит св. Ириней, — называет совершенными тех, которые получили Духа Божия и через Духа Божия говорят всеми языками... Подобным образом и мы слышали многих братьев в Церкви, которые имели пророческие дарования и через Духа говорили разными языками и для общей пользы выводили наружу сокровенные тайны людей и изъясняли таинства Божии» 3. Он говорит также о тех, которые «изгоняют демонов,... имеют предвидение будущего, видения и пророческие речи. Другие же исцеляют больных и через возложение рук возвращают им здравие... Невозможно персчислить,заключает св. Ириней, - дарования, которые Церковь, рассеяниая по всему миру, получила от Бога через Иисуса Христа» 4.

3) Плодом жизни в Духе и даром Святого Духа является, по св. Иринею, и богопознание, приводящее человека к высшей цели духовной жизни — обожению. Учение о богопознании запимает в богословии св. Иринея весьма значительное место. В данной работе необходимо коснуться лишь тех его элементов, которые имеют отношение к учению о спасении и в частности — к учению о домостроительстве Святого Духа. Св. Ириней, подобно большинству восточных отцов, утверждает непостижимость Божества, которая, однако, не исключает в какой-то

мере познания Его человеком. Раскрывая смысл этой богословской антиномии, св. Ириней говорит, что Бог Отец непостижим «по величию Его и дивной славе», но «по любви и благоволению к людям... Он, когда хочет, бывает видим людьми», которым хочет Себя открыть, «когда

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Против ересей, кн. V, гл. 8, § 1, с. 459. <sup>2</sup> Там же, кн. V, гл. 9, § 2, с. 463. <sup>3</sup> Там же, кн. V, гл. 6, § 1, с. 456. <sup>4</sup> Там же, кн. II, гл. 32, § 4, с. 210.

и как Он хочет» <sup>1</sup>. Это откровение совершается через Единородного Сына и Слово Отчее, Который «изначала сущий с Отцом, изначала и от-

крывает Его» <sup>2</sup>, а также действием благодати Святого Духа.

Именно «Дух приготовляет человека к Сыну, а Сын приводит к Отцу, Отец же дарует ...жизнь вечную, которая... происходит от видения Отца». Это видение, или созерцание, Бога Отца не есть, по св. Иринею, абстрактное, чисто теоретическое знание, но соединено с пребыванием и жизнью в Боге. «Как видящие свет, —говорит св. Ириней, — находятся впутри света и причастны его сиянию, так и видящие Бога находятся в Боге и причастны Его сиянию, сияние же Его животворит их, поэтому видящие Бога причастны жизни... Итак, люди будут видеть Бога, чтобы жить, через видение сделавшись бессмертными и достигая даже до Бога» 3. Можно сказать, что приведенные выше слова св. Иринея дают комментарий к следующим словам первосвящениической молитвы Спасителя. «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истипного Бога, и посланного Тобою Инсуса Христа» (Ин. 17, 3).

При этом следует отметить, что учение св. Иринея о богопознании, как пребывании облагодатствованного человека внутри Божественного Света, представляет собой значительную заслугу его как богослова и мистика. Вся линия развития восточного мистического богословия до Симсона Нового Богослова и Григория Паламы включительно, в твореннях которых находим наиболее полное раскрытие мистики света и богословия обожения, пойдет именно этим путем. Можно смело сказать, что Лионский епископ прямо предвосхитил учение преп. Симеона Нового Богослова о свете и обожении. «Свет есть Бог,— говорит преп. Симеон,— и созерцание Его есть как свет». Силою этого света совершается обожение человека — его изменение, всецелое духовное преображение, когда человек становится «другом и Сыном Божиим и Богом, насколько сие вместимо для человека» 4.

4) Наконец, высшим из духовных дарований, получаемых человеком, живущим в общении с Духом Святым, является уничтожение в нем начала смертности и сообщение ему нетленной жизни в Боге. Уже говорилось, что приобщение к этой жизни начинается в богонознании, которос через видение Бога делает человека бессмертным и возвышает его до жизни в Боге. Однако бессмертие это касается только души, познающей Бога, между тем, как в благодатной жизни тех, кто получил «залог Святого Духа» принимает участие не только их душа, но и тело, потому что «плод дела Духа есть спасение плоти, ...так как Дух делает плоть зрелою и способной к нетлению» 5. Сама по себе человеческая плоть не может получить нетления и наследовать Царствие Божис. Но Христос Спаситель Своей смертью уничтожил власть смерти и в Своем воскресении даровал нетление Своему воскресшему телу. Поэтому и тела тех, кого апостол назвал «членами Христовыми», будучи Духом в наследие», могут быть перепесены в Царствие Небесное и получить нетление, как живые члены петленного Тела Христова.

Правда, в условиях земного существования, когда мы имеем только «залог Духа», окончательная победа Его над смертностью плоти невозможна. Сейчас она выражается преимущественно в преодолении плотских страстей, исцелении харизматиками телесных болезней и даже воскрешении умерших и в победе над страхом смерти. Однако тело человека остается все же «телом душевным», которое в определенный

¹ Там же, кн. IV, гл. 20, § 5, с. 371.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Там же, § 7, с. 372. <sup>3</sup> Там же, § 5, с. 371.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Симеон Новый Богослов. Слова 63 и 35. Цитируется по статье П. Минина «Главные направления древнецерковной мистики». Сергиев Посад, 1916, с. 65. <sup>5</sup> Против ересей, кн. V, гл. 12, § 4, с. 469.

момент, разлученное с душою, умирает и, «подобно пшеничному зерну, сеется и истлевает в земле» 1. Только после второго пришествия на землю Христа, «Первенца из мертвых», и всеобщего воскресения, когда посеянные в землю «тела душевные... восставши через Дух... сделаются телами духовными» и получат «всегда пребывающую жизнь» 2, плоть силою Духа сделается зрелой и способной к нетлению.

Тогда мы получим всю полноту «обещанной нам Богом славы» и смертное в нас будет до конца поглощено бессмертием, и, воскресши, мы увидим лицом к лицу «Начальника жизни». «Тогда все члены в избытке радости вознесут песнь, прославляя Того, Кто воскресил их из мертвых и даровал вечную жизнь». Тогда люди будут иметь уже не «залог Духа», но «полную благодать Духа, которая дается людям от Бога. Она сделает нас подобными Ему и совершит волю Отца, ибо сделает человека по образу и подобию Божию» 3. Богосыновство и богоподобие будет тогда уделом не одного только Богочеловека Иисуса, но силою Духа будет перенесено на всех членов Его Церкви, а нетление Его воскресшего тела будет даровано всем, кто может быть назван «членами Христовыми». Этим и будет заверщено домостроительство нашего спасения. На этом заканчивается и сотериология св. Иринея Лионского, естественно и непосредственно переходящая здесь в его эсхатологию, которой посвящены заключительные главы его трактата «Против ересей». Органическую связь своей сотериологии с эсхатологией св. Ириней, как обычно, основывает на Священном Писании, главным образом на 15-й главе первого послания св. апостола Павла к Коринфянам, которую он неоднократно цитирует в относящихся к этой теме главах своего основного трактата.

Учение св. Иринея об окончательной, в эсхатологическом плане, победе над смертью, так же как и его учение о богопознании, получило дальнейшее, более полное раскрытие в истории восточного святоотеческого богословия. Св. Афанасий Великий, например, говорит, что Церковь Христова помазана «на Царство Небесное, чтобы соцарствовать с Ним, Богочеловеком, истощившим Себя за нее и воспринявшим ее через приятие рабия зрака» 4. То, что относится к Церкви в целом, относится также и к отдельным ее членам, которые тоже должны быть воскрешены и вознесены к Отцу и обожены. По отношению к ним Христос является «Первенцем». Поэтому Он, Который «воскресил из мертвых и вознес к Себе тело Свое, а потом воскрешает и члены тела Своего, да им, как Бог, дарует все, что Сам принял, как человек» 5.

Ту же мысль о постепенном раскрытии нетления в жизни Церкви Христовой и ее членов находим и у преп. Симеона Нового Богослова. Он, так же как св. Ириней и св. Афанасий, говорит, что полное упичтожение смерти и тления произойдет только в день всеобщего воскресения. По воскресении, учит св. Симеон, «и смерть престанет наконец и будет упразднена», «и тело... воскрешено будет и восприимет... нетлепие». До дня же всеобщего воскресения «смерть не отменена и не оставлена бездейственной в настоящей жизни, а только попрана и бывает презираема» 6.

В своей сотериологии св. Ириней отразил весь путь Божественного домостроительства, начиная с предвечного совета Пресвятой Троицы о спасении мира и человека и кончая завершением дела спасения в жиз-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Против ересей, кн. V, гл. 7, § 2, с. 458—459.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Там же, с. 459. <sup>3</sup> Там же, кн. V, гл. 8, § 1, с. 460.

<sup>4</sup> Св. Афанасий Великий. «О явлении во плоти Бога Слова и против ариан», гл. 21. Творения, ч. III. Св. Троицкая Сергиева Лавра, 1903, с. 272—273.

Там же, гл. 12, с. 262. 6 Слова преп. Симеона Нового Богослова. Сл. 4. Вып. 1. Москва, 1892, с. 56 и 48.

ни будущего века. Св. Ириней раскрывает участие в домостроительстве спасения всех трех Лиц Святой Троицы: Бога Отца, отдавшего Единородного Сына Своего для спасения мира (Ин. 3, 16; 1 Ин. 4, 10); Сына Божия, из послушания Отцу сошедшего на землю, воплотившегося, разрушившего державу диавола и Своею смертью и воскресением освободившего человека от греха и смерти, и Духа Святого, открывающего каждому человеку путь к усвоению плодов искупительного подвига Сына Божия. Св. Ириней касается, хотя и не так подробно, и другой стороны дела спасения — участия в нем самого человека.

Св. Ириней называет Бога «мудрым Художником», а домостроительство нашего спасения — премудрым и «совершенным искусством», открывающим перед каждым человеком путь ко спасению. «Если ты творение Божие, - говорит св. Ириней, - то жди руки твоего Художника, все делающего в надлежащее время... Предоставь же Ему твое сердце мягкое и покорное и соблюдай образ, который дал тебе Художник... Если ты отдашь Ему твое, то есть веру в Него и повиновение, то примешь Его искусство и будешь совершенное дело Божие» 1. Но человеку предоставлена Богом свобода принять предлагаемое ему спасение или отвергнуть его, и эта свобода является первым и важнейшим фактором, обуславливающим для человека возможность спасения. Человек не может получить спасения, если не предоставит своего сердца мудрому Художнику -- Богу. В этом случае, как говорит св. Ириней, «причина несовершенства будет в тебе, неповиновавшемся, а не в Том, Кто призвал тебя» 2 и открыл тебе путь спасения. Кроме свободного произволения, для стяжания спасения требуется от человека личное усилие. Условиями получения спасения св. Ириней считает подвиг веры, удаление от похотей плоти и исполнение заповедей Божиих. Под верою св. Ириней понимает принятие и следование учению Церкви, данному в Священном Писании и в «Правиле веры», которое предохраняет человека от ересей. «Мы должны,— говорит св. Ириней,— неповрежденно соблюдать «Правило веры» и исполнять заповеди Божии, веруя в Бога и боясь Его, так как Он — Господь, и любя Его, так как Он — Отец» 3. Вера эта есть не просто рассудочное признание истин вероучения, но она должна быть соединена с любовью к Богу, так как по мере веры растет любовь, а по мере любви возрастает вера. Такая вера является проводником благодати Святого Духа, дарующего нам спасение. «Люди через веру насаждают в сердцах своих Духа Божия», Который делает их «чистыми, духовными, живущими для Бога» 4.

Другим условием получения благодати спасения является, по св. Иринею, чистота жизни и воздержание от угождения плоти. Тех, которые «служат удовольствиям плоти, -- говорит св. Ириней, -- живут неразумно и необузданно предаются своим похотям..., апостол справедливо называет плотскими, потому что ни о чем другом не помышляют, кроме плотского» 5. От таких людей удаляется благодагь Духа, и они, так же как и не имеющие веры, не могут получить спасения. Для получения его человек должен хранить себя в чистоте, как храм Божий, «чтобы Дух Божий услаждался им, как жених невестою» 6.

Говоря о преодолении похотей плоти и о борьбе за чистоту тела и души, св. Ириней не придает своим высказываниям специально аскетического характера, какой находим в писаниях подвижников более позднего времени. Речь идет здесь скорее о требованиях нравственного характера, предъявляемых ко всем христианам, тела которых, по слову

Против ересей, кн. IV, гл. 39, § 2, с. 437—438.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Там же, с. 438.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Доказательство..., гл. 3.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Против ересей, кн. V, гл. 9, § 2, с. 462. <sup>5</sup> Там же, кн. V, гл. 8, § 3, с. 460. <sup>6</sup> Там же, кн. V, гл. 9, § 4, с. 463.

апостола, должны быть мертвы для греха, а дух жив для праведности (Рим. 8, 10). Тем не менее он вполне определенно говорит о необходимости подвига для получения спасения и вхождения в Царствие Божие, хотя подвиги эти, как он их понимает, и не носят монашеского характера. Напоминая слова Спасителя: «Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11, 12), а также увещания св. апостола Павла о необходимости воздержания для получения венца нетления (1 Кор. 9, 24-27), св. Ириней говорит: «Итак, добрый подвижник (апостол Павел) увещевает нас подвигом достигать бессмертия, чтобы мы увенчались и почитали венец драгоценным,--- именно тот, который приобретается нами посредством подвига... И чем бо́льшим подвигом он достается нам, тем он драгоценнее, а чем драгоценнее, тем больше будем любить его всегда... Иначе наше доброе было бы неразумно, если бы не было плодом упражнения» 1. Таким образом, сотериология св. Иринея Лионского представляет собою гармоническое сочетание объективной и субъективной сторон христианского учения о спасении: учение о домостроительных действиях Триединого Божества соединяется в ней с раскрытием путей, ведущих человека ко спасению и отверзающих ему врата Царства Небесного.

Св. Ириней был первым христианским богословом, который со всей решительностью утверждал раскрытую в Священном Писании истину о значении Личности и искупительного подвига Иисуса Христа для спасения человека, противопоставляя ее сретическим идеям гностиков и свионитов. Основой его сотериологии была идея Боговоплощения, а венцом ее — идея обожения человека во Христе, силою Святого Духа. Раскрытие этих богословских идей составляет важнейшую заслугу св. Ирипея в истории христианского богословия. Именно этой стороной своего богословия св. Ириней оказал влияние на св. Афанасия Великого, а через него и на все дальнейшее развитие восточного святоотеческого бого-

В сотериологии св. Иринея есть и такие идеи, которые не получили дальнейшего развития в святоотеческом богословии. Такова, например, его мысль о рекапитуляции, как повторении в жизни Иисуса Христа важнейших событий из жизни Адама, и значение этого повторения для нашего спасения. Надо, однако, отметить, что хотя эта идея не получила дальнейшего развития в патристическом спекулятивном богословии, зато находим вполне ясное ее отражение в литургическом богословии Восточной Церкви. Это в особенности справедливо в отношении нараллелизма между «древом преслушания» Адама и спасительным древом Креста Христова, который в ярких художественных образах постоянно встречается в богослужебных песнопениях Восточной Церкви.

Св. Ириней не был богословом-систематиком. Порядок и последовательность изложения его богословских идей, в особенности в трактате «Против ересей», определяется в первую очередь потребностями его антигностической полемики. Поэтому, естественно, при систематическом изложении его сотериологии встречаются трудности. Однако следует оговориться, что трудности эти не являются непреодолимыми, ибо сотериологические идеи св. Иринея свободно укладываются в сотернологическую схему, созданную отцами Восточной Церкви последующих веков и в первую очередь св. Афанасием Великим. Все это дает право утверждать, что богословские идеи св. Иринея, в особенности же связанные с его учением о спасении, стоят у истоков богословско-мистической традиции Восточной Церкви и потому заслуживают самого пристального внимания и глубокого изучения со стороны историков нашего богословия.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Против ересей, кн. IV, гл. 37, § 7, с. 432—433.

# Священник Сергий МАНСУРОВ

# ОЧЕРКИ ИЗ ИСТОРИИ ЦЕРКВИ\*

## Введение

«Царствие Божие приходит неприметным образом» — нет ли в этом некоторой вины человеческой?

....Как подумают многие, разве мало написано Историй Церкви, мало напечатано трудов, со всех сторон освещающих се жизнь? Во всех частях света ученые посвящали и посвящают себя этому предмету. Как можно утверждать, что мало знают жизнь Церкви? Но, как это ни странно на первый взгляд, нет в современной науке труда, посвященного истории Церкви, как благодатного целого; нет, насколько мы знаем, даже опыта, за последние два века, изобразить ее жизнь соответственно тому, как Церковь сама сознает свою жизнь и как сви-

детельствует о ней се многовековая литература.

Царствие Божие на земле -- тело Христово, одушевленное Духом Святым, — так сознаст себя Церковь. Вот предмет Истории Церкви. История Церкви, чтобы быть истипной и научной, помня завет евангелиста Луки — «по тщательном исследовании всего сначала по порядку», должна ли только описывать ход церковных событий, нагромождая без разбора воедино все, что посит или хочет посить имя церковного? Не принадлежит ли к Истории Церкви прежде всего и по преимуществу то, что отвечает ее прямому назначению, а не то, что только украшается ее святым именем? Научно ли было бы в истории искусств давать одинаковое место безвкусной пошлости и великому творчеству; затеривать, например, Андрея Рублева и Рафаэля в толпе подражателей и ремесленников изобразительных искусств? Церковно ли и вместе научно ли отдавать одинаковое внимание подвижникам — святым строителям церковной жизни, и еретикам? Внешнее и случайное — плевелы среди пшеницы — может и иногда должно иметь место в Истории, но, конечно, не затемнять и не загромождать основное и существенное в истории предмета, о котором должна идти речь.

Существенное назначение церковности не соединять ли людей с Богом во внутреннее единство по закону Евангельскому? Цель основания и жизни Церкви не спасать ли человечество? — Итак, первое место в Истории Церкви должно принадлежать тем, кто непосредственно в жизни и в учении соответствовали этому назначению; сами к нему

Чтобы сохранить колорит своеобразной научной постановки и язык автора, редакция оставляет те, на первый взгляд спорные, места, которые в большинстве своем объясияются недостаточной стилистической отточенностью и некоторой категоричностью

общего тона.

<sup>\*</sup> Настоящая работа талантливого историка и богослова священника Сергия Мансурова († 1929 г.) представляет исключительное явление в русском богословии. Здесь сделана первая попытка синтезировать весь богословский и церковноисторический материал в плане единого Предания Церкви. Оригинальная концепция автора во взгляде на историю Церкви до сих пор не известна исторической науке. А между тем, она может послужить (именно в этом осмыслении жизни Церкви) осповой к построению нового курса среди богословских наук — «Исторического богословия».

Сочинение, к сожалению, осталось не завершенным. Рукопись обрывается на главе, характеризующей жизнь Церкви в первой половине III века. — Ped.

стремились и его достигали; себя и других соединяли со Христом и во Христе — единением благодатным, предуказанным Евангелием Христовым и учением Апостольским, в единое Царство — тело Христово.

Поэтому, говоря по существу, «Жития Святых» Святителя Димитрия Ростовского много научнее современных церковных историков, ибо именно они знакомят нас с тем, как осуществила в истории свое назначение Церковь. Нечего бояться, что История Церкви превратится в значительной мере в Историю подвижничества или даже (horribili dictu) много места будет отведено монашеству.

Серьезного историка не должны сковывать предвзятые вкусы, часто притом вырастающие под влияниями, чуждыми христианству. Нас должно занимать дело по существу; какую бы привлекательную или отталкивающую форму ни носило то или иное внешнее событие, оно должно быть оценено по существу. Внимание историка должно быть по преимуществу там, где видно достижение христианского идеала. Ибо здесь подлинная жизнь Церкви, ибо отсюда дух жизни растекается по всему телу Церкви.

Может возникнуть вопрос: при таком подходе к истории не окажутся ли вне нашего поля зрения многие, если не большинство, существенные события из истории Церкви?— На это и должны дать ответ предлагаемые «Очерки». Но, предваряя, скажем: не только не окажутся, но получат свой надлежащий смысл. Сверх того, многое подлинно существенное, оставшееся в тени, займет должное место. Ибо не следует ли сделать кос-какие переоценки: что считать существенным событием для истории Церкви? Почему Сирийский Собор, например, существенен и о нем пишет едва ли не каждый историк Церкви, а молитвенное вдохновение Египетского пустынника Макария — дело узких специалистов? Однако, о Соборе забыли уже через несколько десятилетий (кроме историков), а молитвы преподобного Макария вот уже более полутора тысячелетия каждое утро и вечер повторяет неисчислимое множество верующих. Ведь не измерять же внешним положением и шумом значительность церковных событий.

То, что делалось и писалось в пустынях Иудеи, Египта, Сирии или Синая, пережило века, влияло и перестраивало жизнь множества людей всех поколений, проникая в самые глубины жизни различных народов. Жизнь древних столиц часто так и остается достоянием лишь специалистов историков или археологов. В чем же тут дело? Почему умолкли столицы, но до сих пор влияют дела и мысли, молитвы пустынников? Во все века, приходя на смену друг другу, в Церкви образовывались центры (средоточия духовной жизни), где вырабатывалось все, что для того и последующих веков служило руководством и духовным питанием. Эти центры бывали и в городах, бывали и в пустынях. Их процветание по существу не зависело от внешних условий, культурных или государственных, а от условий внутренней жизни, от развития глубины и силы христианского духа, в них раскрывавшегося. В І— ІІ веках такими центрами были города Иудеи, Сирии, Малой Азии; позднее — Галлии, Италии, Карфагена; а в IV, VII и VIII веках — это

были пустыни Египта, Палестины и Вифинии.

То, что делалось в них, имело неизмеримо большее значение для Церкви, чем то, что в это время решалось в столицах — Риме и Константинополе. Если ход и развитие христианской жизни нас проводит во дворец Константина Великого или Владимира Святого, мы должны познакомиться с их жизнью и делом, но не должны пугаться, если эта христианская жизнь скрывается в пустынях и пропастях земных, ибо не напрасно их обитателей Апостол и Церковь признают часто ценнее целого мира (Евр. 11, 38). Если Антиохия и Константинополь — место проповеди и подвигов Златоуста и его учеников, мы должны знакомиться с жизнью этих столиц мира в конце IV века. Но

если в Египетской пустыне в начале IV века сосредоточивается наибольшая ревность и успех в деле христианском, этой пустынной жизни мы должны отвести первое место в истории IV века, не смущаясь, что речь идет не о столицах или богатых культурных центрах. Не их искал Христос Спаситель, а ж и в ы х душ человеческих. Не того же ли должен искать и христианский историк? И он будет вознагражден, ибо в Египте, в IV веке,— ключ к современным и последующим историческим событиям, здесь выковался тот склад жизни и мыслей, который не дал раствориться христианству с примирившимися с ним в IV веке государством и культурой. Государства и культура разлагались и падали; православие пребыло незыблемым. Это подготовлено было Египтом.

Не слабость ли понимания христианского духа сказалась в Евсевии Кесарийском (не только в его полуарианстве) — в его попытке превратить Историю Церкви в историю столичных кафедр, столкновений с властями и еретиками, дополненную историей христианской литературы? И не случайно, конечно, новейшие историки пошли по пути, проложенному Евсевием.

Отпадение католичества и протестантства от благодатной, подлинной церковной жизни ярко сказалось на западных церковных историках. Историки, подобные Tillemont'y, как и вообще весь янсенизм, стали, к сожалению, лишь исключением, подтверждающим общее правило. Лучшее, что мы имеем на Западе, для Истории церковной жизни, - это труды, подобные Истории Церкви Неандера или Дюшена, или «Истории догматов» Гарнака, и «Истории соборов» Гефелле. Но какое впечатление оставляют эти замечательные в своем роде исследования перед лицом Евангелия — мерила (критерия) всякого христианского дела? Отпав от жизни в Церкви и подлинного созерцания Истины, во что превращают эти талантливые, если не гениальные, историки Историю Церкви вообще и ее борьбу за истину в частности? - В столкновение партий и отвлеченных формул... Так понятые и оторванные от целостного духа подлинной церковной жизни, эти споры, Соборы, теряют свой истинный смысл и место. Современные историки повторяют ошибку сретиков, превращая жизнь в Боге и созерцание Бога в (отвлеченные) размышления и споры о Боге, в дело отвлеченных специалистов богословов, без реального значения для жизни христианской. Не против такого ли извращенного подхода к христианским догматам восставали подлинно великие богословы Православной Церкви (см., например, «Слово 1-е о Богословии» Григория Богослова, «Слово об истинном Богословии» Симеона Нового Богослова, «Слово 33-е» Иоанна Лествичника)?

Конечно, кому Христос — только отвлеченный нравственный идеал или передавший Свои полномочия Глава Церкви, тому не понять настойчивости Святителя Афанасия или горячности Преподобного Феодора Студита. Ибо они боролись за Дух Истины, в них пребывающий; за Того, Кто был им ближе, чем собственное дыхание, дороже самой жизни; за Того, Кто был реальным содержанием их жизни. Для них, всею силою устремленных к Богу и живших во Христе, могло ли быть безразличным, живут ли опи в единении с Богом или с тварию, хотя бы и первенствующей среди тварного (как думал о Христе Арий)? Тот, чье стремление очиститься от всякого греха и лжи и дышать истиной, мог ли примириться с ложью о Христе Боге (каковы несторианство монофелитство)? Те, кто верили, что Церковь как тело Христово есть столп и утверждение Истины, есть организм Истины, могли ли считать частью тела этой Истины людей, сознательно отвергавших, «руководясь своими помыслами» (слова VII Вселенского Собора), то, в чем сочла необходимым себя явить на земле жизнь этого организма (иконопочитание, монашество и другие общецерковные установления). Чтобы понять реальный жизненный смысл этой догматической борьбы, не нужно ли прежде усвоить подлинно церковную жизнь в ее целом, как целостное устремление и достижение Истины, как часть дела обожения человечества (как проникновения твари Богом), как нисхождения Бога к человеку и как стремление воцарить Бога над своею мыслыо, волею и чувством — словом, как борьбу за Царствие Божие и строение этого Царствия?

Для понимания дела Святого Афанасия Великого не менее важна его «Жизнь Антония Великого», чем его «История ариан». Ибо в Антонии Великом— положительный смысл борьбы Афанасия. Тут он раскрывает, чем он дышит, ради чего он борется. Как можно понять дело Василия Великого, забывая его Литургию, Подвижнические уставы и Слова, как делают обычно историки? – А в этом сердцевина всей его жизни.

Так в Церкви всегда и всюду. Начиная от Христа Спасителя и Его Апостолов, не прекращаясь, на протяжении веков шла в Церкви духовная работа над усвоением Богу всего человечества в целом, борьба благодати с грехом за Царствие Божие. Бог пришел на землю, а люди, путем ли мученичества, путем ли подвижничества, в мире или в монашестве устрояли себя в жилище Богу (Святой Григорий Богослов). И в этом смысл и назначение Церкви — быть Телом Христовым. Кто всматривался и вчитывался в жизнь и творения святых руководителей Церкви, тот знает, что это не пустые слова, во что их часто превращают люди, лишь по названию или положению церковные. Это дело самоотверженного подвига, часто до смерти, в соединении с благодатию Божией.

Вот это дело – дело обожения, очищения и соединения с Богом,— не зная перерыва, переходило из поколения в поколение в недрах Церкви. И в нем истинный смысл ее существования, в нем и объяснение и корень исторических событий церковной жизни. Преследования императоров, нападения ариан или иконоборцев — это частные вражеские выпады против этой целостной жизни и работы, которая идет в Церкви на протяжении веков. Обходя молчанием эту жизнь или случайно ее вспомнив где-нибудь в главе о монашестве, можем ли мы надеяться понять подлишый ход и смысл истории Церкви?

Только усвоив ход и потребности этой жизни в течение веков, най-

дем мы надлежащий смысл и нерархин и канонам.

Иначе историки создают впечатление, вызывающее справедливое, по-видимому, сстование, что Церковь уклонилась от своего назначения—созидать на земле жизнь в Духе Истины. Не Церковь уклонилась, а историки Церкви уклонились по разным причинам от изображения на должном месте того, что составляло во все века сердцевину церковной жизни.

Не нужно было быть великим богословом, чтобы понимать, что поведение императоров, столкновение епископов, богословские трактаты, ереси и расколы и т. и.— то, о чем принято обычно по преимуществу писать в Истории Церкви,— все это не основное в христнанской жизни.

То, чему посвятил проповедь и жизнь Спаситель, чему отдали свои труды и подвиги Апостолы,— вот что раз и навсегда составило жизнь и дыхание подлинной Церкви. Живая вера в Бога и Его Христа, борьба с грехом, покаяние, крещение, пост, подвиг, молитва, приобщение, милостыня и всякая другая добродетель, из которой помощью и силою Духа созидается венец их — Любовь, через что созидается полнота благодатного Богообщения, исполнение Духом Святым, когда Господь к соблюдающему слово Его Сам приходит и обитель в душе гакой устрояет — вот, как известно, чему по преимуществу научает христиан Новый Завет. Через все это созидается и собирается человечество в

Церковь — единое Тело Христово, Царство благодати. Вот область, где благодать Божия воздействует открыто и возрождает человечество, направляет и руководит по угодному Богу пути. Вне этого нет подлинного христианства, нет Церкви.

Нтак, История Церкви — это история прежде всего того, как среди человечества созидалась и соблюдалась эта повая жизнь, огонь кото-

рой возгорелся от Христа.

Мы, верующие, знаем, что огонь этот не угаснет, нока не придет уже как Судня Тот, Кто его на земле воспламенил.

Но среди кого, где и как не угасла и созидалась эта жизнь Христова на земле? - Вот первый и законный вопрос к историку Церкви. На него отвечают многочисленные Творения и Жития Святых и вообще вся многовековая церковная письменность... Но нам неизвестны ни в пространном, ни в сжатом виде изображения этой жизни на протяжении девятнадцати истекцих веков.

Между тем, по обстованию Христову, эта жизнь, не зная перерыва, переходила из поколения в поколение: из Иерусалима в Антиохию, Малую Азню, далее в Рим, Галлию; нз Рима в Карфаген, в Египет, Сирню, онять Палестину и т. д.— то разгоралась, захватывая широкие народные круги, привлекая новые племена и народы, то замирала в сравнительно небольшом кругу людей — в эпоху равнодушия, безверия пли зловерия. Но никогда эта жизнь не угасала, и она должна иметь

свою Историю.

Пусть бывали эпохи, когда стремление к христианской жизни, опрокидывая все племенные и социальные перегородки, проникало в души рабов и государей (например, в I, IV—V, XIV—XV, XIX веках), пусть приходили на смену эпохи (относительного) духовного упадка, когда подлинное христианство зорко блюлось по преимуществу среди отдельных групп подвижников. Но эти эпохи, бледные количественно, были богаты героическими усилиями (мученичеством, исповедничеством, великим подвижничеством). Они подготовляли новый, уже более широкий круг процветания духовной жизни. Потому-то эпохи относительного духовного упадка для историка не менее важны, чем эпохи духовного процветания. Они научают, как при трудных обстоятельствах, среди преследования или, что еще опасней, равнодушия благодать Божия находила способы и людей, в обстоятельствах иногда, по-человечески, отчаявных, и сохраняла свет Истины и огонь жизни христианской.

# Евангелие и Церковь

«Достигло до нас Царствие Божие» (Мф. 12, 28).

В учении о Царстве Божием — средоточие Евангельской проповеди. Когда Евангелисты хотят кратко выразить содержание проповеди Христовой, они говорят, что Господь ходил, проповедуя покаяние и Царствие Божие (Царствие Небесное); и Деяния Апостольские начинаются и кончаются проповедыо Царствия Божия. Сорок последних дней Спасителя на земле были учением о Царствии Божием: «В продолжение сорока дней являясь им и говоря о Царствии Божием». Кончаются Деяния описанием дела апостола Павла в Риме так же: «И жил Павел целых два года на своем иждивении и принимал всех приходивших к нему, проповедуя Царствие Божие и уча о Господе Иисусе Христе...» (28, 30—31).

И Спаситель, указывая, чего прежде всего пужно искать на земле, говорит: «Ищите же прежде Царствия Божия и правды Его». Почти все евангельские притчи — притчи о Царствии Божием. Едва ли какоенибуль другое понятие чаще и настойчивее убеждает людей, приступа-

ющих к Евангелию, чем слово и притча о Царствин Ьожием.

Что же мы узнаем о Царствии Божием из проповеди Спасителя и

Его учеников?

Царствие Божие (Царствие Небесное) со времени явления воплощенного Бога-Слова приблизилось ко всем людям — грешным и святым. Об этом говорится во многих местах Евангелия. Отныне его нужно прежде всего искать; употребляющий усилие получает его; оно достигается многими скорбями. Чему оно подобно? Оно — сокровище, скрытое в поле жизни; чтобы сберечь его, человек, когда найдет его, продает все, что имеет. Оно — жемчужина, которую «нашед», купец продает все, что имеет. Оно подобно неводу, в котором всякие рыбы, хорошие и худые; подобно пиру, на который позваны и добрые и злые; подобно полю, на котором растут вместе и плевелы и пшеница. Перссмотрев эти уподобления, отметим в них прежде всего одну черту. Все эти притчи говорят не о чем-то обещанном только в будущем, не о будущей только загробной жизни, а о чем-то настоящем, случающемся здесь, на земле. Сокровище и жемчужину человек сперва находит, а потом продает все, что имеет. Невод, пир и поле говорят о земном, совместном пребывании добрых и злых. Следовательно, Царствие Небесное — не будущая только жизнь. Это нечто реальное сейчас на земле, от радости человек «все продает, что имеет».

Царствие Божие не только приблизилось, но и, как говорится в нескольких местах Евангелия, открыто. «Царствие Божие достигло

до вас» (Мф. 12, 28). Для некоторых оно уже пришло.

Как же оно достигло до нас, а мир его не видит? На это Евангелие отвечает: таковы его свойства, что опо приходит «неприметным» образом. Оно подобно закваске — кто различит ее в муке? Его роста не замечает иногда даже посеявший его человек, который «и спит, и вста-

ет ночью и днем, и как семя растет, всходит, не знает он».

Тайны Царствия Божия доступны не всем, а лишь достойным его. ибо до времени Страшного Суда (когда будут удалены из него «все соблазны и делающие беззаконие») оно преимущественно внутрь нас есть. Недостаточно иметь глаза, чтобы его увидеть, и даже уши, чтобы о нем услышать. Лишь после Второго Пришествия Христова сыны Царствия просияют во вне, и для грешников, как солнце, наподобие преобразившегося Господа,— светом, который светит им ныне, как утренняя звезда в сердцах их. Царствие Божие не усвояется миром и потому, что и самое мудрое слово само по себе не дает должного его понимания. Ибо оно «не в слове, а в силе». Мир по своей греховной слепоте не видит его и не понимает его. Как же видят и входят в Царствие Божие?

Чтобы увидеть Царствие Божие и войти в него, надо приготовить душу покаянием и родиться свыше—от воды и Духа (креститься). Не внешним только крещением водой, но внутренним изменением от Духа. Не крещением только Иоанновым—от воды, для исповедания и покаяния во грехах, но крещением Христовым—приятием Духа и силы.

О Царствии Божием говорится, что оно достигло того человека, которого Христос Духом Святым освободил от власти диавола. А для тех, кто расточил Отцовское богатство — благодать крещения, путь один — блудного сына, путь покаяния. Оно обещано нищим духом, любящим Бога, тем, которые терпят гонения за правду для Христа. Необходимо самоотвержение, чтобы войти в него; превзойти фарисеев в правде, подражать мытарю в смирении, уподобиться малым детям, не озираться вспять на жизнь греха и мира. Чтобы жить жизнью этого Царствия, нужно питаться хлебом Небесным — Христом, Его Плотию и Кровию, —словом, в него истинно (хотя и постепенно) входят и в нем пребывают исполняющие волю Божню, заповеди Христовы.

В чем же оно состоит? — В Евангелии. Апостолы преимущественно

рассказывают о Самом Царе этого Царствия. Как Христос Воплощением, жизнью, чудесами, крестной смертью и Воскресением Своим победил врагов и основал Свое Царство; каково это Царство — мы узнаём из Евангелия преимущественно лишь иносказательно, в притчах. Грубость сердца слушателей (Мф. 13, 15), невосприимчивость к духовному принуждали Спасителя говорить о Царствии Божием почти исключительно в притчах. Отдельно Апостолы, как достойные того, получали иногда объяснения этих иносказаний. «Вам дано знать тайны Царствия Божия, а им (остальным слушателям.— С. М.) не дано». Особенно в прощальной беседе Спасителя с учениками (по Евангелию от Иоанна), преимущественно перед другими местами Евангелия, раскрывается уже без притчи это обитание, пребывание, воцарение Бога в праведных христианах и плоды этого воцарения: вера, любовь, истина, благодать Духа, исходяшего от Отца, — то, что собирает воедино учеников Христовых.

Но в проповеди ко всему народу — лишь о путях в Царствие Божие. Спаситель говорит открыто о путях покаяния, смирения, милостыни, любви и о том, что Царствие Божие приблизилось, достигло земли. О самом же Царствии, о внутренних его свойствах, иносказания остаются не объясненными. Что значит жемчужина, сокровище, которым подобно Царствие Божие? Что это за закваска? Что значит невод, пир и другие подобия? Как это рождаются свыше? Как питаются хлебом Небесным сыны Царствия? — Словом, вся внутренняя жизнь Царствия Божия остается не объясненной в Евангелии. Апостолами оно раскрывается уже в Посланиях и Деяниях, и то по мере нужды и воспримчивости слушателей: «Я не мог говорить с вами, братия, как с духовными, погому что вы еще плотские, ибо есть между вами зависть, споры, разногласие». Так душевный, плотской человек, в противоположность духовному, не постигает области Духа, хотя бы и назывался христианином.

Наиболее открыто говорят об этом Царстве Духа, об этой жизни во Христе (о Царстве истины, любви и света, который уже светит)

апостол Иоанн Богослов и апостол Павел.

Апостол Иаков в своем Послании учит больше о препятствиях на пути к Богу и Его Царствию, о том, как противостать диаволу, чтобы он бежал, и покориться Богу, чтобы Он приблизился. Апостол Петр — преимущественно о том, как во вне должен проявляться «сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа», проявляться в жизни семейной, церковной и общественной. Но и он ясно намечает, как каждый христианин призван устроять из себя «дом духовный», в котором обитает Бог, как, «удалившись от господствующего в мире растления похоти», должны мы соделаться «причастниками Божеского естества».

Но особый дар был дан апостолу Иоанну Богослову и апостолу Павлу раскрывать, поскольку дано вместить слову, тайны Царствия Божия. Никто яснее и полнее их не раскрывал в своих писаниях эту жизнь, которою «во Христе Иисусе живут не по плоти, а по Духу», ибо во Христе Иисусе освобождение наше от закона греха и смерти,

от жизни мира и суеты.

«Для сего-то и явился Сын Божий (в мир), чтобы разрушить дела диавола» и: «...мы знаем, что перешли от смерти в жизнь, потому что любим братьев...»; «что мы любим детей Божиих, узнаем из того, когда любим Бога и соблюдаем заповеди Его»; «кто не любит — не познал Бога, потому что Бог есть любовь», «пребывающий в любви, пребывает в Боге, и Бог в нем»; «что мы пребываем в Нем и Он в нас, узнаем из того, что Он дал нам от Духа Своего». Так что уже «Дух Божий живет в нас». «Если кто Духа Христова не имеет, тот и не Его», а если Христос «в вас, то тело мертво для греха, а дух живет для праведно-

сти»; а плоды Духа: «любовь, радость, мир, долготерпение, благость,

милосердие, вера, кротость, воздержание».

Вот оно, достигшее землю, Царствие Божие. «Ибо Царствие Божие—праведность и мир и радость во Святом Духе». Праведность не от закона, а от Духа; мир не такой, какой мир даст; радость не от ници и от пития, не та, которою утешаются люди мира сего. Праведность и мир и радость в Духе Святом — это жизнь в Духе Святом. Поэтому, чтобы войти в нее, недостаточно родиться обычным рождением плотским, а нужно родиться свыше от воды и Духа — от Бога. Нужно освободиться Духом Святым от диавола и проходить под руководством Духа путь покаяния, самоотвержения и любви, дабы «как грех царствовал» (а грехом диавол. — С. М.), «так благодать воцарилась Иисусом Христом». Тем, кто идут верой и любовью, открывается «свободный вход» в «вечное Царство Господа нашего Инсуса Христа».

Он — Глава этого Царства не от мира сего и связан с сынами этого Царства, как лоза с ветвями, напояя их Своею жизпью, как глава с членами тела, сообщая им Свой Дух (в крещении, покаянии, приобщении, через молитву, проповедь, исцеление), питает их Своей Плотью и Кровью. Без Него, без общения с Ним, ветви — члены — не могут творить ничего подлипно ценного, доброго, созидать Царствие жие в себе и в других. Апостол Павел подробнее остальных Апостолов говорит об устроении этого Царствия наподобие тела, где верующие члены: «Христос поставляет» для созидания этого тела «одних апостолами, других пророками, иных евангелистами, иных пастырями и учителями к совершению (к устроению, приготовлению) святых (истинных членов этого Царствия) на дело служения, для созидания тела Христова» — Его Церкви, Его Царствия. Через Церковь Христос возглавляет человечество, обожает его. Вспомним, что это созидание творится неприметным образом (Лк. 17, 20) для внешнего взгляда, ибо плевелы и пшеница, хорошне и худые рыбы смешаны до времени в пределах земпого Царства Христова — исторической Церкви, и не виден рост и созерцание зерна, а потом колоса — сынов Царства, затерянных среди плевелов, среди соблазнов (в Церкви и вис Церкви) «и делающих беззаконие». Только после Второго Пришествия, когда Христос Царствие Свое передаст Богу и Отцу, в мире открыто для всех воссияет Свет Пресвятой Троицы. Обнаружится вполне ясно и для нечестивых веками создававшееся здание Божие. Ныне же Христос царствует ощутительно, как Царь и Глава, лишь над добровольно Его принимающими и лишь через свободное исполнение Его воли и через участие в Его таинствах и Духе, через молитву и веру к Нему приближающихся. «Приблизьтесь к Богу, и приблизится к вам».

Таким образом, вся проповедь Евангельская и апостольская была проповедью Царствия Божня, была созиданием его, ибо возвещала, как «послушанием истипе, через Духа, очистивши души свои», достигать любви Бога и Отца, благодати Господа Иисуса Христа и причастия Святого Духа — достигать Царствия Божия; достигать такого устроения жизни и души, когда она служит Богу вся до малейшего своего проявления, когда она вся — любовь к Богу в мысли, в крепости, в разумении.

Царствие Божие есть, прежде всего, Царство благодати в мире и душе верных — мир с Богом, единение с Богом, проникновение твари Богом. Конечное завершение этого Царствия выражено словами: «И будет Бог всяческая во всех», а это достигнуто будет в полной ме-

ре уже после общего Суда и Воскресения.

Но начало Царствию Божию уже положено здесь на земле Христом Спасителем, победою над грехом, смертью и диаволом, открытием входа еще здесь на земле в Царство истины, света, любви, благодати. Дело христиан — входить в это Царствие Божие еще здесь на земле, чтобы быть участниками полного торжества

его во Втором Пришествии Спасителя, созидать из себя дом духовный, в

котором обитает Бог.

Деяния Апостольские нас знакомят, как ученики Христовы, облекппсь в день Пятидесятницы силою свыше, то есть крещением от Духа приобщившись Царствию Божию, понесли в мир это примпрение с Богом и эту жизнь с Богом. Здесь мы узнаем, как под водительством и главенством Христовым, или через непосредственное Его явление, или через впушение Духа Святого они проповедовали и насаждали Царствие Божие, убеждая людей покаяться, креститься, принять Духа Святого и отныне жить не по воле греховной, диавольской, а но воле Божией, под водительством Божиим. Они учреждали нужные для этого таинства, нравственные правила, ставили для руководства епископов, отвращали от лжеучителей — еретиков, собирали людей на молитву, побуждали на милостыню, отсекали лжебратию (Ананию и Сапфиру, Симона Волхва). Словом, они возвещали людям всю волю «день и ночь непрестанно со слезами» уча каждого всенародно и по домам, приобщая человечество благодати Духа, созидая Царствие Божие — святую и единую Церковь.

## Церковь, как Цирствие Божие на земле

Евангелие Царствия Христова еще при жизни Апостолов и их ближайших сотрудников огласило едва ли не всю вселенную. Оно преодолело преграды греко-римского мира и присоединило к Царству Христову такие народы, которые не знали римского владычества. Таковы внечатления христиан — современников. В Персии, в Индии, в Эфиопии, в «отдаленной Британии», недоступной тогда для римлян, по покорной Христу, во многих иных неизвестных странах и островах стала известна христианская вера. Это было, по христианскому убеждению, распространение не отвлеченного знания о Христе, а только весть о Его грядущем Царствии, это было распространение власти и царства Невидимого для внешнего мира Царя Христа.

Во всех местах, свидетельствует Тертуллиан о II веке, прославляется имя Иисуса Христа, Который уже пришел и царствует среди ве-

рующих Ему («Против иудеев». Киев, 1910, с. 134).

Имя и власть Его проникают во все концы вселенной. «Повсюду веруют в Него,— говорит Тертуллиан далее, — везде Он царствует... Нет варвара, который не был бы принят от Него с радостью. Нет такого звания и состояния, которое бы могло тут пользоваться особым преммуществом. Он ко всем одинаков, над всеми равно властвует». Заметим, что это писалось в эпоху жестоких гонений, при внешней при-

давленности христиан.

Сознание, что Христос воцарился и что Он среди верных Ему есть и будет, не покидало первых христиан среди тех жестоких мучений, которыми пытался древний мир оторвать христиан от их Царя и Бога. Перед лицом римского судьи, когда такое свидетельство было равносильно смертному приговору или продолжением превышавших человеческие силы мучений, опи неизменно и твердо свидетельствовали о Христе, как о своем Царе и Боге, и что это Он, Христос, подает им «силы переносить огонь» и всякие другие муки, какими их испытывали. Свидетельствовали это (как, например, епископ Поликарп Смирнский) «с твердостью и великою радостыю», и «Божественная благодать светилась» при этом «в лице его» 1. Понятно, что такая смерть, такая кровь, пролитием которой, по выражению приговора над святым Кип-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> «Мученические акты» Поликарпа Смирнского, Послание Смирнской Церкви о кончине святого Поликарна (частично приводится и у Евсевия). Сравни ответ мученицы Филицитаты о предстоящем ей мучении: «Тогда будет Другой (т. е. Христос) во мне, Который будет терпеть за меня, потому что я решилась страдать за Него» (Акты Филицитаты и Перпетуи и других Карфагенских мучеников, 202 г.).

рианом Карфагенским, должна была «утвердиться дисциплина» (то есть язычество), которая должна была задушить, запугать христиан, послужила «семенем христианству». Известно, сколько обращений ко Христу было следствием таких победоносных страданий и такой радостной смерти. «Это было, — по словам Тертуллиана, — царственное красноречие». В своей побеждающей смерть любви (Игнатий Богоносец), в своих страданиях эти мученики — мужчины, женщины, дети христианские — все более соединялись со Христом, в самих страданиях обретая величайшую радость. Так что особенностью христианских мучеников была любовь и именно особая благодатная радость, которая светилась в их подвиге. Страдания и смерть не просто переносились ими, как тяжелое и неизбежное зло, а попирались царственно любовью и благодатью. «Мученики шли веселые на свой подвиг,— свидетельствует, например, описание кончины мучеников Лионских (177 год), - в их лицах выражалось сочетание достоинства с приятностью» (Акты Лионских мучеников, по Евсевию, V, 1).

«Можно ли было быть свидетелем твердости какого-либо мученика и не быть пораженным и не искать разрешить загадку, какую имел

перед собою?!» — восклицает Тертуллиан 1.

У кого было искать ответа, как не у самих страдальцев, которые неизменно и твердо свидетельствовали, что это Христос, царствующий и среди них пребывающий невидимо, в ответ на их веру и любовь подает им терпение и силу и радость, когда их собственные силы изнемогают. Вот почему там, где язычество думало видеть поражение, христиане чувствовали победу — победу Христа над страданием и смертью. Вот почему «Мученические акты» наряду с годом мира сего, царствованием такого-то императора или таким-то консульством, для обозначения времени кончины мученика ставили: «Пострадал в царствование Господа нашего Иисуса Христа» (Акты Поликарпа, Пиония, Акакия); ибо мученики и их окружавшие сквозь страдание и смерть чувствовали это царствование уже наступившим.

То, что мученики свидетельствовали преимущественно своими страданиями и смертью, Святые Отцы всех последующих веков раскрыли

в своих описаниях и засвидетельствовали всей своей жизныо.

Их писания, их жизнь и работа были направлены на то, чтобы как самим приобщиться Божественной жизни, принесенной на землю Христом, так и других ввести в Царствие Божие, которое с пришествием Христовым «достигло» земли (Мф. 12, 28).

Ибо «херувим» уже «отступил от древа жизни» и «аз райския пи-

щи причащаюся» (стихира на Рождество).

Каждый из Святых Отцов, смотря по нужде и в меру полученного им дара, или указывал путь в Царствие Божие (как Климент Римский или Иоанн Златоуст), или раскрывал самые свойства этого Царствия (как Ерм или Макарий Египетский), или научал бороться с врагами его (как Святой Антоний Великий или Иоанн Лествичник).

Иные ограждали сынов Царствия от ложных учений и путей, отводящих от Бога, в меру, доступную человеку (Святой Игнатий Богоносец или Афанасий Великий), давали отблеск этого Царства в мыслях и символах — в иконах, молитвах, песнопениях (Иоанн Дамаскин

или Феодор Студит).

Строительство Царствия Божия открыто было Святому Ерму (во II веке) в виде построения единой и цельной башни, камнями в которую входят запечатленные Христом (книга «Пастырь»). Но башня уже основана и существует — нужно только быть достойными или хоть не вполне негодными, чтобы быть принятыми в ее состав, пока постройка не кончится.

<sup>1</sup> Он сам к христианству, по-видимому, пришел под впечатлением от мучеников.

Это «домостроительство» проходит златою цепью через все века (Симеон Новый Богослов. Слова, ч. II, с. 560). Христос Спаситель собирает в Свое Царствие избранных и достойных того из рода в род.

Но Он не только собирает избранных Своих в Свое будущее Царство Славы после их смерти или кончины мира, по сейчас собирает, в Царство, ныне уже существующее, в которое можно и нужно войти еще здесь на земле. Лишь духовная незрелость, греховпость, неполнота веры и любви препятствуют многим людям видеть сейчас Царствие Божие на земле и входить в него. «Ибо пришла полнота времен усыновления, — говорит Святой Ириней Лионский, — и приблизилось Царство Небесное и живет в людях верующих» (Против ересей, кн. III, гл. 21).

«Поэтому и в настоящее время, — по словам Блаженного Августина, — Святые (еще здесь на земле) царствуют с Ним (со Христом), хотя иначе, чем будут царствовать тогда (т. е. в будущей, загробной жизни)». В чем различие? — Это поясняет Преподобный Макарий Египетский: «Иисус Христос ныне таинственно озаряет душу и царствует в душе Святых; но, оставаясь сокровенным от очей человеческих, едиными душевными очами действительно видим Христос до дня Воскресения, когда и самое тело покроется и будет прославлено тем светом Господним, какой еще ныне есть в душе человеческой, чтобы тогда и самому телу царствовать вместе с душою, еще ныне приемлющею в себя Царство Христово...» (Беседа 2, 5).

Эти святые души (истинные, живые члены Церкви), соединяемые и возглавляемые Христом, образуют Его тело, Его Царство — Церковь

благодатную.

Таким образом, Царствие Божие пришло не в отдельных только разрозненных душах, но тот, у кого откроются благодатию Божиею глаза, чтобы видеть, и уши, чтобы слышать, ощутит в груде исторических фактов, лиц и учреждений церковных Единую Церковь; узрит, что «и в настоящее время (как говорит Блаженный Августин) Церковь есть Царствие Христово и Царствие Небесное». Только не все члены земной Церкви образуют это Царствие Христово, даже не все видят его, а не только участвуют в нем, ибо в ней плевелы перемешаны с пшеницею. Плевелы — люди, которые ищут земного, ищут своего, а не Иисус-Христова. Они, по словам Блаженного Августина, не составляют в Церкви Царства Христова и не царствуют с ним (О Граде Божием, кн. ХХ, гл. 9). Они даже часто не видят и не знают Царствия Божия, и лукавый похищает у них из сердца самуюмысль о Царствии Божием.

Всегдашнее царствование Христа, говорит Святой Иоанн Кассиан Римлянин, наступает тогда (делается тогда в полной мере достоянием христианства), когда по истреблении из сердец наших смрадных пороков власть диавола прекращается, и Бог, по причине благоухания добродетелей, начинает в нас владычествовать. Тогда основывается в нас Царствие Божие (Творения в русском переводе, изд. 2, М., 1892,

c. 176).

Царствие Божие, от которого отпало человечество грехопадением первых людей, вновь приблизилось пришествием Христовым, через Его крестную смерть и Воскресение, через Соществие Святого Духа вновь достигло земли и сделалось доступным еще здесь на земле.

Теперь уже от нас зависит с помощью благодати найти «путь Божий», который, по выражению святителя Филарета Московского, ведет «сперва к Царствию Божию, которое внутри нас есть, потом к Царст-

вию Божию, которое на небесах» (Проповеди, т. V, с. 28).

Через все века пронесла Православная Церковь свое убеждение, свое знание, свой опыт, что для истинно верующего Царствие Божие уже наступило, хотя «для некоторых не пришло еще во всей силе, а

для некоторых и совсем не пришло» (Христнанский Катехизис, ч. II,

второе прошение молитвы «Отче наш»)...

Но это уже зависит не от того, что его нет на земле, а от нерадения и слабого искания его отдельными людьми. Даже более того: грозна и печальна вечная участь того христианина, который ни в какой степени еще здесь на земле не узрел и не вкусил, хотя бы в некоторой степени. Царствия Божия.

«Ибо,— по словам Преподобного Симеона Нового Богослова,— если ты говоришь, что не здесь, но после смерти получат Царствие Небесное все горячо желающие его, то ты извращаешь слова Спасителя и Бога

нашего» (Творения, III, 34--35).

«Винмай словам Божиим, внимай Апостолам и учителям Церкви, -- говорит он по поводу этого, -- послушай гласа Владыки, послушай слов Слова, как изъясняет Он Царствие Небесное, которое отсюда еще должны воспринять люди...» (III, 31—32). «Отсюда возжги светильник души твоей, прежде чем не наступит тьма и не затворены будут врата делания. Здесь Я бываю для тебя жемчужиной и покупаюсь. Здесь Я являюсь для тебя пшеницею и как бы зерном горчичным. Здесь Я бываю для тебя закваской и заквашиваю смешение твос. Здесь Я являюсь для тебя водою и огнем услаждающим. Здесь бываю для тебя и одеждою и нищею и всяким напитком,— словом, здесь Я есмь Царствие Небесное, сокрытое внутри вас», - так говорит Владыка о Своем Царствии и о Себе (ср. 1, 211, по 1 изд.) ЛНо, хотя Царствие Божие наступило и христиане должны еще здесь на земле находить его, обитать в нем, обретать в нем своего Царя и Бога и соединяться с Ним, находят же Царствие Божие только ищущие, званные, желающие. «Бог, — говорит Симсон Новый Богослов, — будучи Царем всякой твари, над одними людьми хочет царствовать по воле их, как и над ангелами царствует по воле их». Как Творец и Промыслитель, Он владеет всякой тварью, но в Свое Царство благодатное, где Он не только Владыка, но и Отец, не только грозный Судия, но и Друг, и Брат, и Глава, пострадавший до смерти за Свое Царство, за Свое тело — Бог вводит только желающих и добровольно Его принимающих. «По сей причине и Господь наш Инсус Христос и Бог, соделавшись человеком, -- говорит Симеон Новый Богослов, -- однородным с нами и учителем, убеждает (а не принуждает) соестественных братий Своих: «Ищите прежде Царствия Божия и правды Его», чтобы восцарствовать над ними по воле их». «В этом первый предмет проповеди», - говорит он далее, и поэтому, хотя Царствие Божие основано Богом, восстановлено Кровию Христовою, но по своей свободной воле люди должны способствовать его созиданию в себе и вокруг себя.

Святой Григорий Богослов так говорит о Церкви как Царствии Божием: «Бог основал ее, а не человек», но далее указывает и на людей: «Одни более, другие менее способствуют к совершению сего здания, сей обители Христовой, сего святого Храма, по той мере, как они сами с нею сопрягаются и соединяются Духом Святым» (Творения, т. IV,

c. 89).

Царствие Божие (Церковь) созидается Богом, Божественною благодатью, по благодать созидает, когда человек действительно, со всею искренностью возжелает и взыщет его по указанню Христа и Его Церкви.

Многократно приходилось нам наталкиваться на потребность иметь под руками какой-нибудь осязательный ответ на вопрос: «Что такое Православная Церковь?» Современная православная мудрость научает нас, что определить Церковь нельзя, ее можно только показать: «Приди и посмотри». Но где и что смотреть? Конечно, прежде всего, православную жизнь во всех ее проявлениях: в богослужении, Святых Отцах, в старчестве, в монастырях, в выдающихся пастырях и мирянах, в иконе, в пении, в книгах...— словом, во всем, на что многообразно пролился Дух Божий на земле со времени первой христианской Пятидесятинцы.

Но есть разряд людей, которые ищут прежде всего в книгах и через книги вход в «страну истипы». Кажется, в Евапгелии невысоко расценивается этот путь. Но и он не закрыт. Эта таблица пытается «книжно» отобразить жизнь Церкви, указать в каждом поколении, начиная от Спасителя и Апостолов, кончая нашим временем, к кому нужно прийти, на кого благоговейно смотреть, кого слушать, чтобы узреть нелину в историн -- Святую Православную Церковь. Вот те люди, в которых и через которых их Глава Богочеловек Иисус Христос строил Свою Церковь, Храм Божий на земле, досязающий до неба, Царствие Божие. Их много больше, их неисчислимо много, они как звезды небесные, но мы пытались выбрать тех, которые яснее и более осязательно, по-человечески осязательно, проявились в жизни Церкви земной, в церковной письменности, в памяти современников, в памяти церковной, как наиболее выдающиеся строители тайн Божиих. они — сердце и ум Церкви, в которых обитает и действует Дух и Ум Христов.

Мы надеемся, что более опытные и знающие дополнят и в чем нужно исправят наши указания, ибо это, насколько мы знаем, первый опыт указать вехи для Истории Церкви, православно понятой, как созидание Тела Христова на протяжении веков. Для наглядности мы разбили, как это обычно делают, каждый век на три ноколения. В каждом поколении мы указываем имена тех людей, в которых и вокруг которых всегда ярче видна духовная жизнь этого ноколения. Эти люди освящали путь своих современников, открывали им волю Божию примером и словом, вокруг них и через них строилось в Церкви все, что в ней есть вечного, Божественного. Это — столпы и утверждение церковные. Все, что поется, созерцается, что читается, как истипное, исполняется, как верное, почитается, как святое в Православии — все Предание Церковное, связанное с этими именами. Они указаны в параграфе первом. Во втором параграфе каждого поколения указывается, где особенно ярко процветала в это время жизнь Евангельская, благодатная. Указаны географические местности, города, страны, монастыри, где она с особой силой сосредоточивается в известную эпоху.

Знакомясь с жизнью этих средоточий, мы видим, что сменяются страны, города, народы, области, монастыри, но единая жизнь благодатная течет неизменно. Замирая в одном месте, она вспыхивает в другом, то шире раскидываясь, то сосредоточиваясь в небольшом круге людей, но инкогда не иссякает, обновляясь и обновляя в каждом поколении того, кто отзывается на призыв истины. Щедро изливающаяся благодать Духа не стесняется никакими пределами, говорит Святой Киприан, лишь бы жаждало и было отверсто наше сердце (Письмо к Диогнету).

В конце концов открывается вся эта жизнь, как единое целое, как единый храм Божий, собравший в себя избранников из всех народов, стран и поколений.

Наконец, в третьем параграфе указываем, что прочесть, чтобы по возможности вплотную подойти к жизни, явившей себя в этих именах и средоточиях.

По возможности мы указываем творения самих действующих лиц нли воспоминания их учеников, современников, составивших о них какое-либо житие,— Акты мученические, Записки, Патерики и т. д. ...

В качестве пособия мы в конце некоторых веков указываем то, что может облегчить знакомство с источниками первоначальными.

## I BEK

## ЗЕМНАЯ ЖИЗНЬ ГОСПОДА ИИСУСА ХРИСТА. ГАЛИЛЕЯ, ИУДЕЯ, ИЕРУСАЛИМ. СВЯТОЕ ЕВАНГЕЛИЕ

2 поколение: 1. Святые Апостолы: Иаков, Иоанн Богослов, Петр, Павел, Варнава и другие. Святые Евангелисты: Матфей, Марк, Лука.

2. Иерусалим, Антиохия, Рим (Ефес).

3. Деяния и Послания указанных Апостолов. 3 поколение: 1. Святой апостол Иоанн Богослов, Святой Климент Римский (Святой Ерм).

2. Ефес, Рим.

3. Послания и Апокалипсис апостола Иоанна Богослова; Послания к Коринфянам Святого Климента Римского; книга «Пастырь» Ерма.

Пособия: История Церкви Евсевия Кесарийского; отчасти Апокрифы: Успение апостола Иоанна Богослова, Мученичество равноапостольной Феклы и др.; толкиование Святых Отцов на Священное Писание, к примеру: Толкование Святого Иоанна Златоуста на Евангелие и Деяния.

#### II BEK

1 поколение: 1. Святой Игнатий Богоносец (Святой Поликарп Смирнский), Святой Ерм.
2. Малая Азия (Сирия), Рим.

3. Послания Святого Игнатия Богоносца. Учение 12-ти Апостолов --«Дидахи», Мученические акты Святого Игнатия Богоносца, книга «Пастырь» Ерма, Послание Поликарпа Смириского. 2 поколение: 1. Святой Поликарп Смирнский, Святой Иустин Фило-

соф (Святой Мелитон Сардикийский).

2. Малая Азия (Рим).

3. Мученические акты Поликарпа Смирнского, его Послание, Мученические акты и творения Святого Иустина Философа, творения Иринея Лионского (Послание к Диогнету), творения Апологетов.

3 поколение: 1. Святой Ириней Лионский, мученики Лионские.

2. Малая Азия, Галлия, Рим.

3. Творения Святого Иринея Лионского, Послания о мучениках Лионских, Мученические акты Аполлония и других Римских мучеников (творения Апологетов), творения Тертуллиана и Климента Алексан-

Пособия: История Церкви Евсевия Кесарийского. Мученические ак-

ты позднейших редакций.

## III BEK

1 поколение: 1. Святой Ипполит Римский, мученики Карфагенские (Филицитата, Перпетуя и др.) и Римские.

- 2. Рим (Малая Азия), Карфаген. 3. Творения Святого Ипполита Римского; Мученические акты Филицитаты, Перпетуи и др. (творения Оригена, Тертуллиана и Климента Александрийского), «Октавий» Минуция Феликса, Мученические
- 2 поколение: 1. Святой Киприан Карфагенский, Святой Дионисий Александрийский, Святой Григорий Чудотворец Неокесарийский. 2. Карфаген (Рим), Малая Азия, Египет.

3. Творения Святого Киприана Карфагенского, особенно его письма и книги «О падших» и «О единой Церкви» (Святой Дионисий Александрийский, Григорий Неокесарийский и его житие, написанное Святым Григорием Нисским).

3 поколение: 1. Святой Антоний Великий, Святой Мефодий Патар-

ский.

2. Египет, Малая Азия.

3. Житие Святого Антония Великого, написанное Святым Афанасием Великим, и его письма к монахам. Творения Святого Мефодия Патарского, Мученические акты.

Пособия: История Церкви Евсевия Кесарийского.

#### IV BEK

1 поколение: 1. Преподобный Пахомий Великий (и Феодор), Преподобный Антоний Великий, Святой Николай Чудотворец, Святой Спиридон Тримифунтский, Александр Александрийский, первое поколение учеников Преподобного Антония Великого, Святой Равноапостольный Константин.

2. Египет.

3. Жития указанных святых; письмо епископа Аммона к Феофилу Александрийскому «О жизни Пахомия и Феодора». Послание Святого Александра Александрийского и другие документы по I Вселенскому Собору и Истории Церкви IV и V веков: Евсевия, Сократа, Созомена, «Достопамятные Сказания» Феодорита, Древний Патерик.

2 поколение: 1. Святой Макарий Египетский, Святой Афанасий Александрийский, Преподобный Антоний Великий, Преподобный Ила-

рион Палестинский.

2. Египет (Палестина, Сирия, Каппадокия).

3. Творение Преподобного Макария Египетского (и его Житие), творения Афанасия Александрийского, Древний Патерик (или «Достопамятные Сказания»). «История монахов» Руфина, «Лавсаик» Палладия Елеонского.

3 поколение: 1. Святители Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Святой Мелетий Антиохийский, Преподобный Ефрем Сирин, Амвросий Медиоланский, Григорий Нисский, Блаженный Иероним Стридонский и его друзья.
2. Египет, Сирия, Каппадокия, Константинополь, Палестина, Ита-

3. Творения трех Святителей (особенно литургия), их Жития и других указанных Святителей: «Лавсаик» Палладия (связь Златоуста с Египетскими Подвижниками по «Лавсаику»), «Собеседование» Преподобного Иоанна Кассиана Римляшина, «История монахов» Руфина.

Пособия: История Церкви — Евсевия Кесарийского, Сократа, Созо-

мена и Феодорита.

#### V BEK

1 поколение 1. Святой Исидор Пелусиот, Святой Кирилл Александ-рийский (Блаженный Феодорит Киррский, Святой Симеон Столпник). Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин, Блаженный Иероним. 2. Египет, Сирия (Италия с Галлией, Палестина, Карфаген).

3. Творения Преподобного Исидора Пелусиота, Святого Кирилла Александрийского, Блаженного Феодорита Киррского (особенно «История Боголюбцев»), Преподобного Иоанна Кассиана Римлянина, Блаженного Августина (особенно его «Исповедь»), Блаженного Иеронима. Жития Преподобных Египта: Паисия Великого, Виссариона, Пимена Великого, Арсения Великого и др.; «Достопамятные Сказания», Деяния III Вселенского Собора.

2 поколение: 1. Преподобный Симеон Столпник (Блаженный Феодо-

рит), Святой Лев Великий, папа Римский, Блаженный Диадох, епископ Фотий, Святой Евфимий Великий, Преподобный Исихий Иерусалимский, Преподобный Нил Синайский.

2. Сприя, Италия (с Галлией), Палестина и Қарфаген.

3. Житие Прсподобного Симеона Столпника (Великие Четьи-Минеи), «История Боголюбцев» Блаженного Феодорита и пекоторые его письма (о примирении с Иоанном Антиохийским). Творения Преподобного Нила Синайского и Святого Льва, папы Римского, Блаженного Диадоха (в Добротолюбии и отдельно), Житие Преподобного Евфимия Великого; Творения Преподобного Исихия Иерусалимского; Деяния IV Вселенского Собора.

3 поколение: 1. Святой Евфимий Великий, Преподобный Феодосий Великий, Преподобный Иоани Козанит и Преподобный Савва Освя-

щенный, Авва Филимон, Святой Роман Сладконевец.

2. Палестина, Константинополь, Сирия.

3. Жития Палестинских Святых: Евфимия, Феодосия, Саввы и др. Творения Аввы Филимона и Святого Романа Сладконевца.

#### VI BEK

1 поколение: 1. Преподобный Зосима, Преподобный Савва Освященный, Преподобный Феодосий Великий, Святой Венедикт Нурсийский, Святой Ефрем Антиохийский.

2. Палестина, Финикия, Италия и примыкающие страны.

3. Наставления Аввы Зосимы (Добротолюбие и у Аввы Дорофея), Житие Преподобного Макария Египетского (и у историка Евагрия об Авве Зосиме), Житие Преподобного Саввы, Феодосия; Беседы Григория Двоеслова.

2 поколение: 1. Преподобный Варсонофий Великий (и Иоанн Пророк), Святой Венедикт Нурсийский и его ученики; ученики Преподоб-

ного Саввы Освященного.

2. Палестина, Италия.

3. Творения Преподобного Варсонофия и Иоанна Пророка («Вопросы и ответы» и Житие Преподобного Варсонофия), «Луг Духовный» — то, что относится к середине VI века; Беседы Святого Григория Лвоеслова и другие его сочинения: Деяния V Вселенского Собора.

рия Двоеслова и другие его сочинения; Деяния V Вселенского Собора.

3 поколение: 1. Преподобный Авва Дорофей (Блаженный Иоани Мосх), Святой Григорий Двоеслов (Великий, папа Римский), Святой

Григорий Акраганский.

2. Палестина, Италия (Египет, Синай).

3. Творения Аввы Дорофея и Григория Двоеслова, Житие Святого Григория Акраганского («Луг Духовный», Великие Четьи-Минеи).

#### VII BEK

1 поколение: 1. Святой Софроний, Патриарх Иерусалимский, Святой Иоанн Милостивый, Блаженный Иоанн Мосх, Преподобный Георгий Хозевит, Блаженный Леонтий Иерусалимский, Преподобный Антиох.

2. Палестина (Синай), Египет.

3. Творения Святого Софрония («Луг Духовный»), Творения Леонтии Исрусалимского, Святого Модеста и «Пандекты» Преподобного Антиоха, Житие Преподобного Георгия Хозевита, Мученика Анастасия Перса. Жития Святого Иоанна Милостивого.

2 поколение: 1. Святой Иоанн Лествичник, Преподобный Максим.

Святой Мартин, папа Римский, Авва Фалассий.

2. Синай (Палестина), Ливия (Африка).

3. «Лествица» Преподобного Иоанна Лествичника, Творения и Жигие Преподобного Максима Исповедника, Житие Святого Мартина, паны Римского, Творения Аввы Фалассия, Синайский Патерик.

3 поколение: 1. Преподобные Анастасий Синаит и Андрей Критский.

2. Синай (Палестина, Сирия).

3. Творения Преподобного Анастасия Синаита (особенно «Вопросы и ответы» и «Слово на Преображение»). Поучения и песнопения Преподобного Андрея Критского, Деяния VI Вселенского Собора.

## VIII BEK

1 поколение: 1. Преподобный Исаак Сирин, Святой Герман, Патриарх Константинопольский.

2. Сирия (и Палестина), Константинополь.

3. Поучения Святого Исаака Сирина (там же о жизни современных ему Подвижников), Творения Германа Константинопольского, Житие Преподобномученицы Феодосии, Творения Иоанна Дамаскина (ранние).

2 поколение: 1. Святой Иоани Дамаскин, Преподобномученик Сте-

фан Новый и другие Вифинские Подвижники.

2. Палестина, Вифиния.

3. Творения и песнопения Святого Иоанна Дамаскина и Космы Ма-иумского, Жития Стефана Нового и Иоанна Дамаскина.

3 поколение: 1. Преподобный Платон Исноведник (и Преподобный Феодор Студит), Святой Тарасий, Патриарх Константинопольский, Преподобный Феофан Сигриан, Преподобный Стефан Чудотворец.

2. Вифиния, Палестина.

3. Слово о Преподобном Платоне (Слово о матери) и другие ранние творения Феодора Студита (частью Житие Феодора Студита). Житие Святого Тарасия Константинопольского. Деяния VII Вселенского Собора. Житие Преподобного Стефана Чудотворца.

## IX BEK

1 поколение: 1. Преподобный Феодор Студит, Святой Никифор, Патриарх Константинопольский, Преподобные Феодор и Феофан Начертанные, Феофан Сигрианский, Святой Феодор Едесский.

2. Вифиния, Константинополь, Палестина.

3. Творения и Жития Феодора Студита и Патриарха Никифора. Жития Феодора и Феофана Начертанных и Феофана Сигрианского.

2 поколение: 1. Преподобный Иоанникий Великий, Святой Мефодий, Патриарх Константинопольский, равноапостольные Кирилл и Мефодий, просветители славян. Святой Феодор Едесский.

2. Вифиния, Константинополь, Сирия (Палестина). 3. Жития: Преподобного Иоанникия Великого, Равноапостольных Кирилла и Мефодия, просветителей славян; Святого Мефодия, Патриарха Константинопольского, Житие и творения Святого Феодора Едес-

ского, Житие Николая Студита.

3 поколение: 1. Преподобный Иосиф Песнописсц, Святой Мефодий, просветитель славян, Блаженный Фотий, Патриарх Константинопольский, Святой Антоний, Патриарх Константинопольский, Преподобный Григорий Хозевит (Грузия), Преподобный Евфимий Новый, южноиталийские Подвижники (греки).

2. Константинополь, Славянские страны, Афон, Вифиния, Юг Ита-

лии, Грузия.

3. Жития и творения: Преподобного Иосифа Песнописца, Святого Мефодия, просветителя славян, Житие Святого Антония Кавлея, Евфимия, Патриарха Константинопольского, и Евфимия Нового, Преподобного Григория Ханзитийского, Жития южноиталийских Святых; Творения Блаженного Фотия Константинопольского (особенно его письма).

Пособия: Соколов И. И. Состояние монашества в Византийской Церкви с половины IX в. до половины XIII в. Казань, 1894. Житие

Равноапостольных Кирилла и Мефодия (см. Книгу для чтения по Истории средних веков под ред. П. Виноградова, вып. 2-й).

## X BEK

1 поколение: 1. Преподобный Михаил Малеин, Преподобный Андрей, Христа ради Юродивый, Преподобный Василий Новый; Блаженный Симсон Метафраст, Святой Евфимий, Патриарх Константинопольский Святой Петр Аргосский, Святой Климент Величский. 2. Константинополь, Вифиния (Юг Италии).

3. Жития: Преподобного Михаила Маленна, Преподобного Андрея Юродивого, Преподобного Василия Нового, Святого Евфимия, Патриарха Константинопольского. Творения: Блаженного Симеона Метафраста, Патриарха Николая Мистика, Петра Аргосского, Житие и творения Святого Климента Величского.

2 поколение: 1. Святой Афанасий Афонский, Преподобный Симеон Благоговейный, Преподобный Лука Элладский, Преподобный Фантин-Калабрийский (Фессалоникийский), Преподобный Павел Латрский. 2. Афон, Константинополь, Юг Италии (особенно Калабрия), Эл-

3. Житие Преподобного Афанасия Афонского. Его Устав и другие творения. Поучения Преподобного Симеона Благоговейного (о нем см. в «Словах» Преподобного Симеона Нового Богослова), Жития: Преподобного Луки Элладского, Преподобного Фантина и других южноиталийских Подвижников. В Житии Преподобного Нила Россанского о Преподобном Павле Латрском.

3 поколение: 1. Преподобный Нил Россанский, Преподобный Симеон Новый Богослов, Преподобный Афанасий Афонский, Преподобный Ни-

кон Метансит, Равноапостольная Ольга.

2. Афон, Юг Италии, Эллада, Константинополь, Русь. 3. Житие Преподобного Нила Россанского, Завещание Преподобного Афанасия Афонского и Творения Преподобного Никона Метансита; ранние «Слова» Преподобного Симеона Нового Богослова и его Житие. Пролог.

#### XI BEK

1 поколение: 1. Преподобный Симеон Новый Богослов, Преподобные Иоанн и Евфимий Афонские, Преподобный Симеон (инок Синайский), Преподобный Лазарь Галисийский, Равноапостольный Владимир, Преподобный Антоний Печерский.

2. Константинополь, Афон, Синай, Палестина, Малая Азия, Юг

3. Житие Симеона Нового Богослова и его творения. Житие Преподобных Лазаря Галисийского и Симеона, инока Синайского; Житие Иоанна и Евфимия, Афонский Патерик, Повесть временных лет (о

Равноапостольном князе Владимире).
2 поколение: 1. Преподобный Никита Стифат, Блаженный Иоанн Евхаитский, Преподобный Лазарь Галисийский, Преподобные Антоний и Феодосий Печерские, Преподобный Варфоломей Криптоферратский, Преподобный Ефрем Переяславский, Георгий Иверский, связь Преподобного Феодосия Печерского со Студитским монастырем времени Никиты Стифата.

2. Константинополь, Афон, Киев, Антиохия.

3. Жития указанных Святых. Творения Преподобного Никиты Стифата; Печерский Патерик, Повесть временных лет.

3 поколение: 1. Преподобный Мелетий Мнупольский, Блаженный Иоанн Евхаитский, Преподобный Никон Черногорец (около Антиохии), первые ученики Преподобных Антония и Феодосия Печерских, Блаженный Феофилакт Болгарский, Филипп Пустыпник.

2. Константинополь, Антиохия, Киев, Русь.

3. Житие Преподобного Мелетия Миупольского; Творения Блаженпого Поанна Евхаитского, Феофилакта Болгарского, Филиппа Пустын-ника, «Диоптра», Творения Никона Черногорца, Печерский Патерик.

## XII BEK

1 поколение: 1. Печерские Подвижники (Преподобный Никола Святоша и др.), Блаженный Феофилакт Болгарский, Владимир Мономах.

2. Киев, Русь, Константинополь, Славянские земли. 3. Печерский Патерик и Повесть временных лет. Творения Блаженного Феофилакта Болгарского, Житие Преподобного Мелетия Миупольского, Поучение Владимира Мономаха.

2 поколение: 1. Преподобная Евфросиния Полоцкая, Преподобный Петр Дамаскин, Святой Леонтий, Пагриарх Иерусалимский, Николай, игумен Странтский.

2. Киев, Русь, Палестина (Юг Италии).

3. Житие Преподобной Евфросинии Полоцкой, Творения Преподобного Петра Дамаскина, Житие Святого Леонтия Исрусалимского, Путешествие Фоки. Творения Николая, игумена Странтского.

3 поколение: 1. Преподобные Кирилл и Лаврентий, епископы Туровские, Преподобный Симеон Сербский, Преподобный Савва Сербский,

Николай Странтский.

2. Кневская Русь, Афон, Палестина, Юг Италин.

3. Печерский Патерик, Творения и молитвы Преподобного Кирилла Туровского, Житие Преподобного Симеона и Преподобного Саввы Сербского, Творения Николая Странтского (Гидрутского).

## XIII BEK

1 поколение: 1. Преподобные Авраамий Смоленский и Савва Сербский.

2. Кнев, Русь, Афон, Сербия.

3. Житие Преподобного Авраамия Смоленского. Житие и творения

Преподобного Саввы Сербского.

2 поколение: 1. Преподобный Мелетий Галасийский, Арсений (наставник Преподобного Григория Синаита, Арсений, Патриарх Константинопольский, Мученики из-за унии (на Афоне и др.). Святой князь Александр Невский.

2. Малая Азия (Галасийская обл.), Афон, Северная Русь.

3. Творения Преподобного Мелетия Галасийского («Восторгнутые Класы» в сборнике Паисия Величковского). Житие Преподобного Григория Синаита, Святого Алсксандра Невского, сведения о Патриархе Арсении Константинопольском в Византийской Истории и др., Афонский Патерик.

3 поколение: 1. Святой Феолипт Филадельфийский, Святой Афанасий. Патриарх Цареграда, Святитель Петр, Митрополит Московский,

Преподобный Петр Ордынский.

2. Константинополь, Афон, Малая Азия, Галасийский монастырь, Ростов.

3. Творення Преподобного Феолипта Филадельфийского (Доброто-любие), Житие Святого Афанасия, Патриарха Цареградского (и его письма), Житне Петра Ордынского, Житне Святителя Петра Киевского и Московского.

## XIV BEK

1 поколение: 1. Преподобный Максим Капсокаливский, Преподобный Григорий Синаит и его ученики, Святые Сербские: Даниил, Сгефан и др., Святой Петр, Митрополит Киевский и Московский.

2. Афон, Сербия, Ростов (средняя и северная Россия).

3. Житие Григория Синаита и его творения, Житие Преподобного Максима Капсокаливского, Житие Святителя Петра Московского (на-

писанное Прохором Ростовским).

2 поколение: 1. Святой Григорий Палама, Преподобный Сергий Радонежский, Святые Филофей и Каллист, Патриархи Константинопольские. Святой Алексий, Митрополит Московский, Преподобный Савва (Афон), Нил Кавасила.

2. Афон, Константинополь, средняя Россия (Московский край).

3. Житие (Филофеево) Григория Паламы и его творения, Творения Каллиста Патриарха и Святого Алексия, Жития указанных Святых, Творения Нила Кавасилы.

3 поколение: 1. Преподобный Сергий Радонежский, Патриарх Кал-

лист и Игнатий Ксанфопулос, Святитель Стефан Пермский.

2. Афон, Константинополь, Средняя Россия.

3. Житие Преподобного Сергия и летописные сведения о нем; Творения Патриарха Каллиста и Игнатия Ксанфопулоса, Святителя Стефана Пермского и учеников Преподобного Сергия.

#### XV BEK

1 поколение: 1. Преподобный Кирилл Белоезерский, Блаженный Симеон Солунский, Преподобный Никон Радонежский, Афанасий Высоцкий, ученики и друзья Преподобного Сергия Радонежского.

2. Северная Россия, Московский край, Афон, Солунь, Константино-

поль.

3. Житие Преподобного Кирилла Белоезерского. Летопись и другие сведения о Преподобном Никоне и Афанасии Высоцком, Творения Блаженного Симеона Солунского.

2 поколение: 1. Преподобный Пафнутий Боровский, Блаженный Марк Ефесский, Патриарх Геннадий Схоларий, Святитель Иона Мос-

ковский, Преподобный Макарий Калязинский.

2. Средняя Россия, Константинополь, (Афон).

3. Житие Преподобного Пафнутия Боровского, Творения Марка Ефесского и Геннадия Схолария, Житие Макария Калязинского. 3 поколение: 1. Преподобный Иосиф Волоколамский, Преподобный

Нил Сорский, Святой Нифонт Цареградский.

2. Северная Россия и Московский край, Афон. 3. Житие Преподобного Иосифа Волоколамского и его творения, Творения Преподобного Нила Сорского, Житие Святого Нифонта Цареградского.

## XVI BEK

1 поколение: 1. Преподобный Корнилий Комельский, Преподобный Александр Свирский, Преподобный Даниил Переяславский, Иаков Новый.

2. Вологодский край, Северная Россия, Афон.

3. Жития: Преподобных Александра Свирского, Даниила Переяславского, Корнилия Комельского и его учеников (см. также Устав Преподобного Корнилия Комельского).

2 поколение: 1. Преподобный Максим Грек, Святые Казанские: Гурий, Варсонофий и Герман, ученики Корнилия Комельского: Преподобный Геннадий Костромской, Филипп Ирапский и др., Святитель Филипи Московский.

2. Қазань, Волоколамский монастырь, Вологодский край.

3. Творения Преподобного Максима Грека, Жития Казанских Святителей, Житие Преподобного Геннадия Костромского и др. учеников Преподобного Корнилия Комельского, Житие Святителя Филиппа Московского (сочинення князя Курбского, там же о Святом Гурии Казанском и Максиме Греке).

3 поколение: 1. Святой священномученик Дорофей, Святой Иринарх Ростовский, Блаженные Ростовские и Московские, Преподобный Трифон Вятский, Святитель Гермоген Московский, Патриарх Иеремия II

Константинопольский, Святая Пулиания Лазаревская. 2. Северная Россия (Вятка), Ростов, Москва.

3. Житие Преподобного Трифона Вятского; «Цветпик» священномученика Дорофея, Жития Иулиании Лазаревской, Иринарха Ростовского и др. Творения Патриарха Иеремии Константинопольского (переписка

с лютеранами).

## XVII BEK

1 поколение: 1. Преподобный Дионисий Радонежский, Святитель Гермоген Московский, Преподобный Иринарх Ростовский, Преподобный Иов Почаевский, Никодим Хозьюгорский.

2. Московский край, Ростов, Северная Россия.

3. Житие Преподобного Дионисия Радонежского (написано Симоном Азарьиным); Творения Святителя Гермогена, Житие Преподобного Иринарха Ростовского, «Алфавит Духовный»; Житие Преподобного Иова Почаевского и Никодима Хозыогорского.

2 поколение: 1. Блаженный Иларион Суздальский; Преподобномученик Афанасий Брестский; Преподобный Макарий Овручский (Лазарь

Баранович и его сподвижники).

2. Флорищева Пустынь, Украина (Чернигов).

3. Житие Преподобного Илариона Суздальского. «Диаруш» Преподобного Афанасия Брестского — Житие и описание его кончины. Жи-

тие Преподобного Макария Овручского.

3 поколение: 1. Святитель Димитрий Ростовский, Святитель Феодосий Черниговский, Святитель Иоанн Тобольский, Досифей Иерусалимский, Блаженный Иларион Суздальский.

2. Украина (Киев, Чернигов). 3. Житне и творення Святителя Димитрия Ростовского и других указанных Святых и писателей.

## XVIII BEK

1 поколение: 1. Старец Поани Саровский, Святитель Иоанн, Митрополит Тобольский, Старец Иов Соловецкий, Преподобный Акакий Афонский, Святитель Димитрий Ростовский.

2. Средняя Россия, Афон, Сибирь. 3. Автобиография Иоанна Саровского, его «Устав Саровской Пустыни» и другие творения. Творения Святителя Иоанна Тобольского, Святителя Димитрия Ростовского (поздние), Жизнеописания Иова Соловецкого и Преподобного Акакия Афонского (Афонский Патерик и у Григоровича-Барского).

2 поколение: 1. Молдавские Старцы — Михаил, Василий Мерлополянский, Старец Паисий Величковский, Святитель Иоасаф Белгородский, Старец Ефрем Саровский, Старец Досифей Киевский.
2. Молдавия, Афон, Саров, Украина.

3. Жизнеописание Паисия Величковского с приложениями (Творе-

ния Василия Мерлополянского). Житие и другие сведения о Святителе Иоасафе Белгородском (собранные ки. Жеваховым), Описание Саровской пустыни (о Старце Ефреме и др. Саровских Старцах), Жизнь До-

сифея Кневского (в рукописи Синодальной Библиотеки).

3 поколение: 1. Саровские Старцы — Пахомий, Назарий Валаамский, Феодор Санаксарский, Святитель Тихон Воронежский, Митрополит Гавриил Новгородский, Старец Паисий Величковский, Подвижники Брянских лесов — Старцы Адриан, Василиск, Никодим Святогорец.

2. Саров, Воронеж, Северная Россия, Афон, Молдавия. 3. Описание Саровской Пустыни и Житие Преподобного Серафима, Жизнеописание Феодора Санаксарского и воспоминания архимандрита Феофана Новоезерского, воспоминания келейника Святителя Тихона Воронежского, его Житие и творения; Жизнеописание и письма Митрополита Гавриила; Жизнеописание и творения Паисия Величковского; Жизнеописание Зосимы Верховского и паписанное им житие Старца

## XIX BEK

1 поколение: 1. Преподобный Серафим Саровский, Архиепископ Антоний Воронежский, Старец Лев Оптинский, Старец Зосима Верховский, Митрополиты Платон и Филарет Московские. Затворник Георгий Задонский, Старец Филарет, игумен Глинский.

2. Саров, Средняя Россия (Воронеж, Калужский край), Сибирь,

Афон, Глинская пустынь. 3. Жизнеописание Преподобного Серафима Саровского, его наставления. «Летопись Саровского Дивеевского монастыря» архимандрита Леонида Чичагова; Беседы с Мотовиловым. Жизнеописание и письма Льва (Леонида) Оптинского, Старца Зосимы Верховского, Монсея Оптинского, Творения Митрополитов Платона и Филарета Московских, Автобиография Митрополита Платона, «Отзывы и мнения» Филарета Московского, Жизнеописание и письма Георгия Задонского. Жизнеописание и другие сведения об Антонии Воронежском, Жизнеописание Парфения Киевского.

2 поколение: 1. Оптинские Старцы Моисей, Макарий и другие; Митрополиты: Филарет Московский и Филарет Киевский; Архимандрит Антоний (ученик Преполобного Серафима, наместник Троице-Сергневой Лавры), Старец Парфений Киевский; Епископ Игнатий Брянчанинов;

ученики Старца Филарета Глинского.

2. Оптина Пустынь, Московский край, Киев, Глинская пустынь.

3. Жизнеописание указанных лиц, их письма и творения; «Странствия инока Парфения»; «Откровенные рассказы странника»; ранние тво-

рения Епискона Феофана Затворника («Путь ко Спасению» и др.). З поколение: 1. Старцы Амвросий и Посиф Оптинские, Епископ Феофан Затворник, протоисрей Иоанн Кронштадтский; исросхимонах Александр Гефсиманский, Старец Варнава.

2. Оптина пустынь, Московский край, (Кронштадт — Петербург).

3. Жизнеописация указацных лиц и их творения; «Моя жизнь во Христе» протоиерея Иоанна Кронштадтского.

Пособия: «Жизнеописания подвижников XVIII и XIX вв.».

#### XX BEK

Кто внутренно усвоит жизнь и творения предыдущих поколений, тот найдет современных им преемников.

## І. Пятидесятница

«О, если бы все в народе Господнем были пророками, когда бы Господь послал Духа Своего на пих!» (Числ. 11, 29). «Пятдесятницу празднуим, и Духа при-

ществие, и предложение обещания, и надежды исполнение, и таинство елико, яко велико же и честно. Тем же вопием Ти: Содетелю всех, Господи, слава Тебе» (стихира на «Господи, воззвах», Пятидесятницы; ср. Слово 41 Григория Богослова).

«Все сведения (языческие, сврейские, христианские. — С. М.) согласно указывают нам,— говорит один современный историк,— как на исходный пункт (христианства.  $C.\ M.$ ), на группу лиц, живших в Перусалиме в последние годы царствования императора Тиверия  $(30-37 \text{ rg.}) \times 1$ .

Единственный рассказ об основании Церкви - рассказ книги Деяний. По, хотя кинга Деяний в целом защищается ныне и научно-(cm. Harnack. Apostelgeschichte. Leipzig, критически все же для рационалиста-историка, воспитанного позитивистическим полупаучным миросозерцанием XIX века, день первой христианской Пятидесятницы событие основания Церкви — выпадает за поле зрения Истории. Говорилось так: «Не подвергая исследованию чудесное событие, совершившееся в этот день, мы остановимся только на исторических следствиях его» <sup>2</sup>. Сейчас путь уже несколько расчищен современной психологией (начиная с Джемса), и мы, не входя ни в полемику, ни в многосложные психологические, гносеологические и иные пояснения и обоснования, передадим это событие так, как оно воспринято, описано, оценено вселенским религиозным сознанием христнанства <sup>3</sup>.

Когда Святой Иоанн Предтеча хотел показать, чем особенно вы-деляется служение Господа Иисуса и почему он (Предтеча), хотя тоже посланник Божий, не достоин «развязать ремень обуви Его», Агица Божия, приходящего свыше, Иоанн неизменно указывал на одно, как согласно свидетельствуют все четыре евангелиста: «Он будет крестить вас Духом Святым (и огнем)» (Мф. 3, 11; ср. Мр. 1, 8; Лк. 3, 16), Он «есть Крестящий Духом Святым» (Ин. 1, 33).

Так определил сущность Христова дела тот, кто был призван при-

готовить в человечестве «путь Господу Иисусу».

Но что всего удивительнее,— в дальнейшем евангелисты как буд-10 молчат об этом основном деле Христа. Когда Он крестил Духом в течение Своей жизни на земле? Почему же все евангелисты единодушно предваряют дело Христово указанием Предтечи?

Ответить на это - значит дать себе отчет, какое место в жизни хри-

стианства и в жизни мира принадлежит Пятидесятнице.

Время земной жизни Спасителя еще не было временем крещения Духом — оно его готовило и сделало возможным. Спаситель только еще провозглашал, как о будущем: «Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писанни (Исаия 12, 3, Иоиль 3, 18), из чрева потекут реки воды живой». «Сне сказал Он о Духе, — поясияет евангелист Иоани, — Которого имели принять верующие в Него.., потому что Иисус

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Л. Дюшен. История Церкви. М., 1912, с. 9—10.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Териовский. Три первых века христианства, с. 56.
<sup>3</sup> Основной источник. Книга Деяний Апостольских. Основные пособия: Новый Завет, Ветхий Завет, служба Пятидесятницы; Толкование Иоанна Златоуста на книги Деяний и Евангелие от Иоанна, Слово Григория Богослова на Пятидесятницу (41) и другие его Слова. Проф. Скабалланович — Христианские праздники, кн. 5, Пятидесятница. Киев, 1916 г.

сще не был прославлен» (Ин. 7, 38—39). На разные свойства этого будущего дарования Духа указывали притчи и учение Спасителя о Царствии Божием, которому преимущественно посвящена была проповедь Евангельская.

На это дарование Духа — сообщение иного Утешителя — Спаситель указывает в прощальной беседс как на высший Свой дар и обетование, высший даже по сравнению с земным, илотским пребыванием Своим посреди учеников: «Иду к Пославшему Меня...— говорил ученикам Спаситель перед крестной смертью, — но оттого, что Я сказал вам это, печалью исполнилось сердце ваше. Но Я истину говорю вам: лучше для вас, чтобы Я пошел; ибо, если Я не пойду, Утешитель не придет к вам, а если пойду, то пошлю Его к вам...» (Ин. 16, 6—7).

Что лучше, что радостнее -- слышать, видеть своими очами, рассматривать и осязать Самое Слово жизни — воплотившегося Бога, о чем пишет апостол Иоанн Богослов (1 Ин. 1, 1). Однако тот же Апостол свидетельствует о высшей радости и более совершенной, когда Бог являет Себя Сам и обитель Себе сотворяет у любящего Его — невидимого для мира, по даруя совершенную радость соблюдающему слово Христово: «да радость ваша будет совершенна» (Ин. 15, 11 и 16, 24).

Но только после Креста, Воскресения и даже Вознесения Господь ответил на надежду, возвещенную Предтечею Иоанном и Им Самим

подтвержденную.

Собрав учеников для прощальной беседы в день Вознесения, Он сказал им: «Иоанн крестил водою, а вы через несколько дней после сего будете крещены Духом Святым... Вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой» (Деян. 1, 5, 8). Казалось, что не хватало Апостолам, чтобы идти и проповедовать Евангелие всей твари (Мр. 16, 15): не находились ли они с Господом Иисусом от Иоаннова крещения до того дня, как Он вознесся? Не были ли они евидетелями Его смерти и Воскресения? Не получили ли они дар проповеди и исцеления от Самого Господа Иисуса? (Мф. 28, 19—20; ср. Мф. 10). Более того: не приняли ли они от Самого Спасителя (после Воскресения и ранее того — при первом отправлении на проповедь) силу и власть прощать грехи — со словами: «Примите Духа Святого»? (Ин. 20, 21—23 и Мф. 10).

Зачем и чего было им еще ожидать в Иерусалиме? Спаситель определенно указал: крещения Духом Святым (Деян. 1, 5, 8, Лк.

24, 49).

Со слов Иоанна Предтечи можно было думать, что с этого крещения начнет Свою проповедь Спаситель. По оно оказалось завершением Его дела и началом нового порядка жизни. «Пришли к концу чудесные деяния Единородного, — говорит по этому поводу святой Григорий Палама. — Отселе начинают совершаться и явления Духа Святого, Его Ипостаси свойственные, дабы мы познали и уразумели великую и по-клоняемую тайну Святой Троицы» (Скабалланович. Указ. соч.).

До крестных страданий, Воскресения и Вознесения Спасителя человеческое естество, неискупленное, непрощенное, неочищенное, неспособно было принять существенно Духа Святого: «Еще не было на них (на верующих) до крестных страданий Духа Святого, потому что Иисус еще не был прославлен» (Ин. 7, 39). Поясняя этот текст, святой Иоанн Златоуст говорит: «Надлежало прежде принестись за нас жертве, разрушиться вражде по плоти и нам соделаться друзьями Божиими и тогда уже получить этот дар» 1.

«Дух Святой,— как говорит Святой Григорий Богослов,— действовал в учениках Христовых... троекратно, по мере их удобоприемле-

<sup>1</sup> Толкование на Евангелие от Иоанна. Слово 50.

мости, и в три различные времена»: прежде страдания Христова «неясно» или «неявно» (Мф. 10, 1—20), как власть исцелять и проповедовать, по Воскресении — «явственнее» (Ин. 20, 22; как посвящение или дарование священной власти очищать души — прощать грехи), и в день Пятидесятницы — «существенно», т. е. когда Сам Божественный Утешитель (а не отдельные Его действия и силы) — Сам, по обетованию, пришел и вселился среди верующих на веки (Ин. 14, 18—26; ср.: 16, 26 и Деяп. 5, 3—4) (Слово 41, на Пятидесятницу. В русском переводе, изд. 3, с. 12, 14).

То создана была Церковь.

# II. Иерусалимская Церковь во времена Апостолов\*

## Еврейство и Христианство

Каковы были ближайшие следствия Пятидесятницы?

Быстро росла числом вновь созданная Церковь. Скоро вслед за тремя тысячами, которые обратились в день Пятидесятницы (Деян. 2, 41), обратились, после исцеления хромого, еще пять тысяч (Деян. 4, 4). Но помимо этого, «Господь ежедневно прилагал спасаемых к Церкви». Ибо поистине «великая благодать была на всех» верующих (Деян. 2, 47; 4, 33). Она настолько очевидно и обильно себя проявила, что когда Синедрион стал запрещать учить о Воскресшем Господе Нисусе, Апостолы не усомнились сказать: «Свидетели Ему в сем мы и Дух Святой, Которого Бог дал повинующимся Ему» (Деян. 5, 32). Дух Святой, пребывая в верующих и среди верующих, являл Себя в норазительных знамениях и чудесах и в не менее поразительном перерождении всего существа и жизни обращавшихся к Церкви (Деян. 2, 41, 47 и 4, 32—35).

Знамения и чудеса были поразительны: хромой от рождения, доживший до 40 лет с лишним, по слову апостола Петра и поднятии его рукою, вскочил и начал ходить и скакать, хваля Бога, и это на глазах народа, много лет знавшего его беспомощность (хромого всегда носили посторонние) (Деян. 3, 2, 9—10). Сам синедрион, враждебный христианам, признавал это: «Что нам делать с этими людьми? Ибо всем живущим в Иерусалиме известно, что ими сделано явное чудо, и мы не можем отвергнуть сего» (Деян. 4, 16).

А вслед за этим первым чудом, привлекшим к Церкви пять тысяч вновь уверовавших, «руками же Апостолов совершались многие (иные) знамения и чудеса». Так что уже из окрестных городов стали сходиться в Иерусалим, неся больных и нечистыми духами одержимых, которые и исцелялись все» (Деян. 5, 16). Апостолы «всякий день в храме и по домам не переставали учить и благовествовать об Иисусе Христе» и Его Воскресении (Деян. 5, 42).

Воскресший Христос озарил светом Своего Воскресения всю жизнь первых христиан. Поистине достигло земли Царствие Божие — Дух Святой посредством Апостолов (Мф. 12, 28) исцелял тела и души верующих. Исцеление душ было не менее поразительно, чем чудесное врачевание болезней телесных. Вчера еще равнодушная и грешпая, толиа сегодня мгновенно воспламенялась новою жизнью Духа. Род

<sup>\*</sup> Источники: Деяния Святых Апостолов; Послания апостолов Петра и Иакова: Послание апостола Павла к Евреям; Евангелие от Матфея и Марка; Иосиф Флавий, Папий Иерапольский (у Евсевия). Пособия: Остальные книги Нового Завета, История Церкви Евсевия Кесарийского.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Сипедрион — высший орган церковного и национального управления евресв (во времена Римского владычества в Иерусалиме, с судебными функциями, но без права смертной казни. Лишь изредка сипедрион узурпировал себе это право (случай первомучеником Стефаном, апостолом Иаковом и некоторыми другими).

строптивый и развращенный, предавший и раснявший Христа, уверовав силою и помощью нисшедшего Духа, не голько продавал имения и всякую собственность, приносил добровольно свое достояние к ногам Апостолов, которое распределялось всем, смотря по пужде каждого, по обрел единое, веселое и простое сердпе, единую душу (Деян. 4, 32). Ибо вчерашние грешники каялись и получали прощение грехов, уходили из-под власти греха и сатаны и в крещении получали единую и новую жизнь: исполнялись Духа Святого, служа Богу день и ночь. Чуждые и посторонние друг другу, очищенные воспринятою благодатью, делались между собою ближе родных. Вот почему «у множества верующих было одно сердце и одна душа» (Деян. 4, 32—35). Единый Дух, воспринятый ими в крещении, собирал их в один организм Истины и Любви под руководством Апостолов, под главенство Христово.

Со вне, особенно первые годы, в общей массе они мало чем отличались от окружающих их пудеев, даже были особые ревнители закона Моисеева. Никто ревностнее их не посещал храм, где опи собпрались сжедневно. Кто был усерднее их в служении Богу день и почь, соблюдая закон? Лет через двадцать после основания Церкви апостол Иаков говорил апостолу Павлу: «Видишь, брат, сколько тысяч уверовавших из иудеев, и все они ревнители закона» (Деян. 21, 20). Сами фарисеи почитали главу иерусалимских христиан, апостола Иакова, как исключительного и видного представителя своей веры и строгого блюстителя своих обычаев (Егизипп, у Евсевия 2, 23; ср. Иосифа Флавия). Но когда обращенные приносили в общем для всех иудеев храме свои единодушные молитвы, никто из посторонних «не смел пристать к ним» (Деян. 5, 13), ибо и они чувствовали, что в этих людей влилась какая-то новая жизнь.

Первопачально эта жизпь вызывала прославление и любовь парода, и эта любовь сдерживала преследование сипедриона и особенно враждебных христианам саддукеев 1, с пенавистью увидевших в них прежде всего проповедников упорно отвергаемого ими Воскресения. Ненависть эта прорывалась лишь временами и вспышками: в запрещении Апостолам проповедовать после первого чуда над хромым (4, 17—18 ср. 5, 40); в однодневном заключении их в темпицу (5, 17—18); в угрозах, в телесном наказании (5, 40); в убийстве архидиакона Стефана и последующем кратковременном, по жестоком гопении, связанном с именем Савла (будущего апостола Павла) (6, 12—8, 3), когда на время Церковь Иерусалимская, за исключением Апостолов, рассеялась по окрестным странам, и других нападениях.

Но в общем, органически, как ребенок от матери, вырастало христианство из еврейства, хотя рождение это было не безболезненно, по болезнь эта обращалась для христиан в радость новой жизни Духа (ср. Ин. 16, 20). Новость этой жизни была вместе исконной радостью лучших сынов Изранля, их вековым чаянием, их самой дорогой надеждой. «За надежду Израилеву обложен я этими узами», — говорил

апостол Павел евреям (Деян. 28, 20).

Новость этой жизни была прежде всего та, что христиане обрели в Иисусе Христе Мессию, Которого всегда ждал и продолжал ждать

еврейский народ.

В Христе евреи обрели большее, чем ожидали от Мессии. Ибо мало кто из евреев предчувствовал и ожидал, что Мессия будет Сам Госполь, Творец неба и земли, пришедший на землю к людям и соединивший в Себе их сердца: это предносилось лишь исключительным сы-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Саддукен — еврейская секта, отрицающая Воскресение и мир духовный и потому особенио далская и враждебная христианству часть еврейства. Она в это время получила преобладающее значение в синедрионе. Из ее среды выходили первосвященным — высшая еврейская власть.

нам пророкам Изранля. И не легко было обычному еврею, твердо знавшему Единого, Невидимого Бога, поверить, что Христос Инсус.

среди них рожденный и распятый, есть Сын Божий и Бог.

Но вместе меньше обретало во Христе еврейство, ибо опо ждало-Мессию - Царя мира, воцаряющего Себя и весь Израиль явно и чувственно над всем языческим миром. Не легко было понять и принять Царствие Христово — Царствие Божие — как Царствие благодати и истипы, Царство не от мира сего; Царство, хотя действительное (реальное), достигшее землю, по незримое обычными очами; в котором победа над миром, хотя не призрачная, по преимущественно в душе и в духе — лишь предначинательно в Теле Воскресшего Христа.

До сих пор еще большая часть человечества не хочет примириться, что на земле до Второго Пришествия Христос царствует в теле бичуемом, умерщвляемом, при внешнем торжестве зла; до сих пор еще привлекает радость Апостолов, но отвращает то, как ее они обретали и в чем видели свою победу. Радовались опи не мало — чище, совершеннее (2, 28, 46; 8, 8, 39; 9, 31 и пр.), ярче, чем кто бы то ни было на земле. Тела их были бичуемы, а они радость свою обретали в бесчестии. Их победа была победа Распятого, Чье Воскресение узрели лишь избранные.

Но хотя христиане не спешили создавать новые формы Богопочитания, не стремились обособляться в Богослужении и продолжали чувствовать себя подлинным истинным Изранлем, но их зрение Бога во Христе, сознание, что они искуплены от сустной жизни отцов кровию Христовою, ставшее красугольным кампем их жизни, неизбежно повлекло их к выделению из старой иудейской народной среды

(1 Петр. 1, 18 20).

Они молились Единому Богу, приносили жертвы и совершали очищения в общем с нудеями храме, но в этой молитве раскрывалась уже

новая жизнь, неизвестная дотоле иудейству.

Камнем этой повой жизни пренебрегли руководители народа. Апостолы с упреком и вместе с торжеством свидетельствовали об этом перед первосвященинками и всем синедрионом: «Да будет известно всем вам и всему народу израильскому..., что Христос Воскресший... есть камень, пренебреженный вами (отвергнутый и распятый. —  $C.\ M.$ ), но сделавшийся главою угла, и нет ни в ком ином спасения» (Деян. 4, 10—11; 1 Петр. 2, 3–7).

Эта связь с Христом, спасение и жизнь во Христе стали немедленно проявляться в разнообразных, дотоле неизвестных евреям, формах: и эти новые формы Богообщения, веры, жизни, выросшие первоначально наряду с прежними, еврейскими, постепенно и органически сменяли и вытесняли Закон Моисеев и отеческие обычаи. Эта смена (процесс) завершилась со вне мученической смертью апостола Иакова — столпа христиан, исполнителей закона, и гибелью храма Иерусалимского, а идейно (догматически) — Посланием апостола Павла к Евреям.

Обычаи, обряды еврейские и особенно Закон Моисеев и пророки давали много христианам. Во всем они видели и чувствовали служение Богу и предощущение Христа. Поэтому ничто в подлинном еврействе им не было чуждо, по многое сделалось бесполезным и еще большего недоставало. Это евреи-христиане не все сразу и в одинаковой степени осознали: руководители раньше, а затем постепенно и вся Церковь. Отсюда многие трудности и некоторые педоразумения, отмеченные в книге Деяний и в Посланиях апостола Павла. Но одно было ясно каждому: эти обычаи и это Богослужение ничего не говорили о

<sup>!</sup> Так, например, по приказанию сипедриона их били, «они же пошли радуясь, что за имя Господа Инсуса удостовлись принять бесчестие» (5, 41).

пришедшем Христе, спасшем от греха и диавола, распятом и воскресшем Господе Иисусе; все только о Грядущем. Но ведь Он пришел!

Наряду с храмом, христиане стали собираться по домам; наряду с прежними обычаями — очищениями и жертвами иудейскими, стали совершаться новые обряды и обычаи — крещения и жертвы Евхаристические, спасительные. А по мере жизпенного и благодатного опыта, самый Закон Моисеев все яснее сознавался лишь как приготовление к Евангелию, как тень будущих и теперь наступающих Христовых благ. Эти блага, которые только предчувствовали пророки и закон, каждый обретал через веру и общение с Воскресшим Господом (1 Петр. 1, 7—12; 2, 3—10). Чем более они укреплялись и укоренялись в «познании Господа Иисуса», чем теспес примыкали под руководством Апостолов «к Нему, Камню живому, человеками отверженному, но Богом избранному, драгоценному» (1 Петр. 2, 4), тем более отходило для них в «тень» «прежнее служение скинии ветхой» (Евр. 8, 5—13), Богослужение еврейское и святилище земное.

Из ревнителей буквы закона под руководством благодати Христовой, возрастая в ней, неизбежно зрели ревнители Его Духа. Некоторые, как апостол Павел и др., прошли этот путь почти мгновенно, другие медленнее и болезненней. Но путь был один — и по нему постепенно, но определенно под руководством Апостолов шла вся Церковь: на смену ветхому храму вырастал дом духовный, из камней живых — Церковь, тело Христово; на смену левитскому священству — «священство святое, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом» (1 Петр. 2, 5; ср. Евр. 7, 1—6). На смену Завету Ветхому с обетованиями плотскими приходил Новый, законы которого писались не на скрижалях каменных, а Самим Богом — писшедшим Духом Святым — в сердцах и мыслях верующих, с обетованиями веч-

ными, небесными (Евр. 8, 10—12; 7, 15).

На смену Моисею пришел Воскресший Христос (Евр. 10, 21). Это коренным образом перестраивало и внутрение и внешие жизнь каждого уверовавшего, не только эллина, по и еврея.

Из кого же собралась Церковь в Иерусалиме?

То была, прежде всего, Пречистая Матерь Господа, Апостолы и другие ближайшие, окружавшие Господа Христа, ученики Его; наконец, родные Его по плоти, которые теперь, после Воскресения, уже были в числе уверовавших.

В общем, эта основа Церкви собиралась еще прежде Пятидесятиищы в числе около ста двадцати человек (Деян. 1, 16). Апостол Павел
знает, что более пятисот учеников видели Воскресшего Господа, но,
вероятно, некоторые из них были вне Иерусалима (Деян. 1, 16; 1 Кор.
15, 6).

Вскоре число учеников возросло сперва до трех, потом до пяти тысяч. Через несколько лет апостол Иаков и пресвитеры насчитывают в

Перусалиме многие тысячи верующих (Деян. 21, 20).

Эти многие тысячи были по своему происхождению из очень разных слоев народа. Преобладали здесь ремесленники, рыбаки, скинотворцы, по были и люди состоятельные, владеющие домами (Иоанн-Марк), именнями (Варнава), даже придворные (жена управляющего двором наря Ирода) и члены синедриона (Иосиф и Никодим); люди большого образования (апостол Павел); красноречивые (как Аполлос), наряду с «некнижными и простыми» (как апостолы Петр и Иоанн).

Во исполнение пророчества, «лев здесь пасся с ягненком», ненавистные сборщики податей (мытари) — наряду с теми, кого они преж-

ле обирали и обижали.

Но руководящее положение в основании Церкви принадлежало не тем, кому, казалось бы, по прежнему значению своему естественно

было стать во главе Иерусалимской Церкви. Хотя книга Деяний и отмечает, что «из священников очень многие покорились вере», но во главе Церкви стали не они. В числе двенадцати Апостолов, которые возглавляли Церковь, были ремесленники, рыбаки, был мытарь, но не видно еврейских священников. Самыми восприимчивыми и способными носителями новой благодати и проповедниками во вселенной оказались в большинстве люди простые и некнижные, чтобы посрамить забывших Бога мудрых и сильных мира сего, как объяснил апостол Павел.

Известно, что и язык первых христианских памятников (Евангелия. Посланий Апостольских), по новейшим исследованиям, был не литературный (искусственный), а коренной народный. Не язык напряженной мысли, а слово самой жизни . Христианство было делом «Начальника жизни», Который творил и претворял эту жизнь в целом и в ее основаниях. Эта новая жизнь открывалась искренним сердцам, кто имел не двоящиеся мысли. Коренная почва первохристианства — глубина жизни народа, а не отвлеченной мысли.

Каково прошлое призванных к новой жизни Церкви? Нам знакомы окружавшие Господа. Фарисеи жаловались, что в числе их было слишком много «мытарей» и грешников: Господь привлекал не только простых и чистых (говоря по-человечески — ибо кто чист перед Богом?), но и больных телом и душою. Он пришел всех призвать на покаяние и новую жизнь. Евангелие не описывает в подробностих прошлую жизнь обращенных ко Христу, но достаточно говорит, чтобы понять, что для многих она была прежде обычная греховная.

Несколько подробнее описывают Послания Апостольские, кого и от какой жизни призывают они ко спасению: «Довольно, что вы прошедшее время жизни поступали по воле языческой, предаваясь нечистым похотям... помыслам, пьянству, излишеству в пище и питии».

К людям, которые в своей душе носили всякую злобу, всякое коварство, лицемерие и зависть, чьи уста знали всякое злословие, всю обычную грешную и пошлую действительность,—вот к кому обращались Апостолы.

Этим грешным, обычным людям возвещалось, что явился, воскрес Христос что грех и смерть Им побеждены, что можно загладить, очистить свои грехи, получить в них прощение силою Воскресшего; возвещалось, что вера и обещание в крещении доброй совести спасает не святых, а грешных Воскресением Иисуса Христа; что отныше сила Божия и благодать Духа через веру соблюдает ко спасению приступающих ко Христу.

«Благословен Бог, Отец Господа нашего Иисуса Христа, по великой Своей милости возродивший нас Воскресением Иисуса Христа из мертвых (или от мертвых дел. — С. М.) к упованию живому»: ибо отныне в Сионе положен Камень краеугольный, избранный, драгоценный, и верующий в Него и к Нему приступающий не постыдится. Камень этот — Христос — невидимое Основание и Глава Церкви. Такова была проповедь Апостолов.

Перед Апостолами стояла толпа, которая еще так недавно предала Его, отреклась, убила Его, Святого и Праведного, Начальника Жизни. Но и ей возвещалось, что, если она обратится, покается, то загладятся и простятся грехи ее и придут времена отрады (Деян. 3, 12—20).

Пусть приступают грешники, принося веру и плоды покаяния, на какое способны. Даруется все потребное для жизни и благочестия как дар «от Божественной силы» Призвавшего (2 Петр. 1, 3). Тогда уже дело христиан — помощью дарованного Духа восходить от силы в силу...

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Кратко об этом см. у С. Н. Булгакова: Первохристианство... «Вопросы философии», кн. 98, 1909.

Вот путь первых христиан: поверить, покаяться, креститься во Имя

Инсуса Христа и получить дар Святого Духа.

Дар Святого Духа, о котором говорит в своей первой проповеди в Иерусалиме апостол Петр, — это, прежде всего, способность «спасаться от развращенного рода» (Деян. 2, 40), жить свято, жить с Богом и для Бога, то есть служить Богу и друг другу «каждый тем даром, какой получил, как добрые домостроители многоразличной благодати Божией» (1 Петр. 4, 10).

Заметим, что Апостол все время говорит о дарах благодати, дарах Святого Духа, о чем-то даруемом, о милости, «подарке» тем, кто при-

ступает ко Христу (1 Петр. 1, 3).

Мы сейчас не решаем сложный вопрос о взаимоотношении свободы человеческой и благодати Божней, а берем исторический факт -- образование первопачальной Церкви, как он дан в книге Деяний и Посланиях Апостольских.

Люди грешные, обычные, погрязшие в грехах, через веру и покаяние, через «обсщание в крещении Богу доброй совести» (1 Петр. 3, 21) получили дар — прочение грехов, получили благодать Святого Духа, которою созидали свою дальнейшую жизнь. Христианство явилось, прежде всего, радостною вестью и плодом победы Воскресшего Христа, победы над грехом, дьяволом, дотоле князем мира сего, и смертию, — а не только призывом к борьбе с ними (1 Петр. 1; 2, 1, 3).

Борьбу знало человечество от начала грехопадения. И кто к этой

борьбе со злом не призывал (хотя каждый по-своему)?

Во Христе же возвещалась победа, уже одержапная, общая, полная: держись сколько есть сил Господа искренним сердцем, как учил вновь обратившихся апостол Варнава, и разделишь плоды Его победы, не по своей, а по Его силе — таков смысл великой милости Креста и плод Воскресения Христова (1 Петр. 1, 11—13, 18—21; 2, 24; 3, 18—21; Ефес. 4, 7—8 и далее).

Поэтому нет ни в ком ином спасения, и тот, кто Его призовет, спасается; призовет, конечно, не одними устами, а искренним сердцем и целой жизнью. Поэтому грешные и мытари предваряют праведных фарисеев в Царствии Божисм, ибо они раньше их приходят к сознанию немощи человеческой, ищут Краеугольного Камия, в Котором Одном победа и спасение, и «ранами Его» исцелялись (Деян. 4, 11; 2, 21).

Так на основании Апостольских Посланий можно разъяснить то, что в книге Деяний передано так сдержанно, так сжато, двумя-тремя фразами, о первых слушателях проповеди Апостольской и их обраще-

нии к Богу.

Сказано: «Они умилились сердцем и сказали Петру и прочим Апостолам: что нам делать, мужи-братия? Петр же сказал им: покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов, — и получите дар Святого Духа... И другими многими словами (не переданными в книге Деяний. — С. М.) он свидетельствовал и увещевал, говоря: спасайтесь от рода сего развращенного» (Деян. 2, 37—38, 40).

Они крестились. И вот уже мы видим их крещенных и достигших высоты христианской жизни: единодушных в жизни, в постоянном общении таинств, молитвах, в постоянном учении Апостолов. Так они спасались Воскресением и силою Иисуса Христа.

Сделаем попытку уяснить и самую жизнь того времени, как она строилась.

Главная особенность вновь возникшей Церкви была та, что Основание и Краеугольный Камень этого нового строения уходили куда-товне пределов земли.

Живые кампи его были здесь, в Иерусалиме, или даже разбросаны по всей вселенной, по все же здесь на земле, но Основание — вне поля обычного зрения.

Принято говорить, что в основу первохристианства легла вера в Воскресшего Христа. Но этого мало сказать, особенно, если под верой разуметь отвлеченное убеждение. Строилась жизнь, а не отвлечения система мысли, строилась так, чтобы жизненно примыкать к этому Краеугольному Кампю, прильнуть к Нему, не когда-нибудь там, после общего Воскресения, а сейчас, здесь, на земле. «Приступая к Нему, Камню Живому, человеками отверженному, по Богом избранному, драгоценному, и сами, как живые камни», христиане должны были устроять из себя «дом духовный» сейчас, здесь, на земле (1 Петр. 2, 4—5).

Эта коренная особенность Церкви наложила яркий отпечаток на всю жизнь христиан Иерусалима. Их жизнь уходила корнями в какуюто дотоле сокровенную глубину, откуда они черпали силу и свет, просвещающий и преображающий.

Путем повым и живым шли к Богу христиане Исрусалима. И не в том он заключался, что на смену храму Иерусалимскому и синагоге пришли сперва дома, позднее храмы христианские; что священство еврейское сменили Апостолы и их преемники; что обряды еврейские замешились, постепенно, обрядами и таинствами христианскими, и не в том даже, что заповеди Моиссевы углублены были заповедями Евангельскими.

Это были более или менее внешние признаки внутреннего коренного изменения.

О нем по книге Деяний мы можем несколько дать себе отчет, собрав воедино разрозненные чорты христианской жизии, смысл которых становится яснее при сопоставлении их с Посланиями Апостольскими. Ибо книга Деяний передает по преимуществу внешнюю обстановку проповеди и самую проповедь Апостолов почти исключительно внешним — к толпе еще не верующих сврсев, к язычникам, впервые слышащим слово Божие. Не то в Посланиях. В них выражено руководство и строение самой христианской жизни. Отрывая Деяния от Посланий, как это обычно деластся, мы закрываем себе доступ и теряем ключ к событиям первохристианской жизпи. По некоторые проявления этой жизни как бы пронизывают всю книгу Деяний: это, прежде всего, молитва, таниства и исполнение и проявления Духа Святоro— эта особая, новая близость Бога к собранным в Церковь; наряду с этим единодушис - новая любовь между людьми, единодушие и єдиномыслие, частично иногда парушаемое, потом вповь обретаемое номощью и силою Духа, посредством руководителей Церкви и, прежд↔ всего, Апостолов, которые неустанно, день и ночь учат и руководят верующих.

Черты эти свойственны всей Церкви, по впервые с особенной силой

и своеобразием раскрылись они в Иерусалимской Церкви.

Если мы вемотримся в жизнь христиан Иерусалима, то мы заметим, что утром, днем и вечером и даже почью события застают их за молитвой. Молитва, как воздух, облекает всю их жизнь.

В 3 часа утра (в 9 утра по нашему счету) они собраны на молитву в день Пятидесятницы, около 6-го часа (в 12 часов дня по-нашему) молится апостол Петр и приходит в исступление; в 9 часов дня (в 15 часов по-нашему) идут апостолы Петр и Иоанн в храм на молитву; и ночью застает христиан на молитве в доме Иоанна-Марка освобожденный Ангелом Петр. Словом, во всякое время христиане бодрствуют и молятся по указанию своего Спасителя.

Говоря словами самих Деяний, они «постоянно пребывали... в молитвах». Все события христианской жизпи дают повод раскрыться и укрепиться в плодотворной непрерывной молитве: всякое собрание христианское (Деян. 1, 14; 4, 31 и т. д.), трапеза (2, 46—47), выборы и поставление должностных лиц (6, 4, ср. 13, 3), страдания (Иак. 5, 13; ср. Деян. 7, 59), смерть (7, 60), исцеление (Иак. 5, 14—15; Деян. 9, 40), заключение в темницу (12, 5), столкновение с властями (4, 31), радости и грехи ближних (11, 13; 8, 24; ср. 7, 60) — словом, все, что бы ни случалось с христианами, обнаруживало в них молитвенный дух. Вся их жизнь пронизана и овеяна молитвой.

Молитву и служение слова Апостолы поставили выше всего, выше благотворительной помощи ближним, переданной ими семи диаконам; ибо проповедь была призывом, а молитва — средоточием христианской жизни. «Нехорошо нам, оставивши слово Божие, пещись о столах», — говорил Апостол, — потому «братия, выберите из среды себя семь человек... и их поставим на эту службу. А мы постоянно пребудем в мо-

литве и служении слова» (Деян. 6, 2—4).

Заповедь Христова (Лк. 18, 1) и Апостольская (1 Сол. 5, 17) о непрестанной молитве и духовном бодрствовании была для христиан Иерусалима не отвлеченным пожеланием, а делом жизни. Почему это: Почему такое исключительное место молитве в жизни первых христиан?

Это сделается понятным, если заметим, каковы плоды их молитвы, или что в молитве (и в таинствах, которые были видом молитвенного

действия) они прежде всего приобретали.

В молитве они прежде всего соприкасались и соединяли свою жизнь со всей той областью Духа (Царства Божия), которая для них раскрылась со времени крещения Духом. Молитвою они прежде всего раскрывали, созидали, расширяли то напоение Духом, ту жизнь во Христе, во свете, благодати и истине, которую разные Апостолы обозначали разными именами, но которые все говорили об одном, бесконечно богатом факте — о жизни в Боге и с Богом 1, раскрывшейся на земле. Но молитвою не только освящались и просвещались все проявления их земной жизни. В молитвах и в таинствах они обретали Самого Христа и Бога, исполнялись Духом Святым, слышали Его указания, исполнялись Его мудростью, светом, силой, любовью, всеми дарами благодати — словом, жизнью Христовою, вечною, и, наконец, Сам Господь Инсус давал им Себя видеть и слышать в непосредственном явлении (Деян. 1, 14; 2, 1—4; 4, 31; 8, 15—17; 10, 9—20 и т. д.; ср. Иак. 1, 4, 8; 5, 13—18; 1 Петр. 1, 13; 4, 7; 14, 19; 5, 7).

Молится апостол Петр и приходит в исступление, и ему открываются судьбы язычников, принимаемых отныне в Церковь. Молится апостол Павел в храме Иерусалимском и видит Господа Иисуса и бе-

седует с Ним (Леян. 22, 17 и далее).

«Они исполнились Духа», «Дух Святой сказал», или: «они не были допущены Духом Святым проповедывать»— вот обычные выражения книги Деяний. Таковы близость и участие Божие в жизни Церкви.

Церковь не напрасно получила обетование Христово: «Я с вами во все дни до скончания века» (Мф. 28, 20). Слова Христова Евангелия, что Господь посреди двоих или троих, собранных во Имя Его, были хорошо знакомы Иерусалимской Церкви, ибо для евреев и по-еврейски Евангелие от Матфея было прежде всего написано.

Так в молитве и таинствах они соприкасались с Господом, среди них невидимо пребывающим Своей благодатию, со всем миром — духовным небом, Иерусалимом Небесным, святилищем нерукотворенным,

¹ «Жизпь с Богом» — излюбленное выражение «Пастыря» Ерма, соответствует в книге Деяний — «великая благодать была на всех их» (4, 33) или: «муж исполненный. Духа...» (6, 5); ср. Иезек., 36, 24; Мф. 28, 20.

«куда предтечею... вошел Иисус», сделавшись для новой Церкви «Пер-

восвященником вовек» (Евр. 6, 20).

Эта близость Божия и руководство Христово со времени сошествия Святого Духа сказывались во всей жизни нового Израиля. Об этом говорит почти каждая страница книги Деяний. Дух Божий, Дух Христов исполнил и научил их, «пекнижных и простых», с такой силой исповедовать Христову Истипу, что они приводили в удивление и к молчанию мудрецов синедриона. «...Собрались в Иерусалим начальники их и старейшины и книжники, и Анпа первосвященник, и Каиафа, и Иоани, и Александр, и прочие из рода первосвященнического, и, поставивши их (Апостолов.— С. М.) посреди, спрашивали: какою силою или каким именем вы сделали это? Тогда Петр, исполнившись Духа Святого, сказал им... Видя смелость Петра и Иоанна и приметивши, что они люди некнижные и простые, они удивлялись; ...видя же испеленного человека, стоящего с ними, ничего не могли сказать вопреки» (Деян. 4, 5—8, 13—14).

#### III. Святой апостол Иаков

Предание церковное, писания Апостольские и еврейские воспоминания (Иосиф Флавий) сохранили нам облик великого и праведного апостола, брата Господня Иакова, первого епископа Иерусалимского.

В лице его сочеталось все то, что было своеобразного и лучшего в

первых евреях-христианах.

«Петр, Иаков (Зеведеев) и Иоанн, хотя от Самого Господа предпочтены были (другим ученикам), однако по Вознесении Спасителя нестали состязаться о славе, но Иерусалимским опископом избрали Иакова Праведного» <sup>1</sup>.

Помимо этого древнейшего предания (по-видимому, конца I или начала II в.) — о том, как апостол Иаков, брат Господень, был поставлен во главе Иерусалимской Церкви, сохранилось болсе раннее свидетельство в Деяниях Апостолов и в Посланиях апостола Павла. Предание, которое связано со словами апостола Павла (1 Кор. 15, 7), говорит еще об особом явлении Господа апостолу Иакову с посвящением его на престол Церкви Иерусалимской.

Около трех десятилетий возглавлял он Иерусалимскую Церковь. Вплоть до своей мученической кончины апостол Иаков своим поведением и праведной жизные сохранил к себе уважение и любовь не только евреев-христиан, но и евреев не обращенных, несмотря на ненависть к христианам вождей парода — первосвященников и значи-

тельной части синедриона.

Это отразилось, например, в таком замечании еврейского историка Иосифа Флавия по поводу казни апостола Иакова: «Более благомыслящие из граждан и ревностные чтители закона, не одобряя такого определения (первосвященника Анана о казни Апостола), тайно отправили к царю (Агриппе) прошение о том, чтобы он запретил первосвященнику такие поступки». А в другом месте, говоря о бедствиях, постигших Иерусалим, он мимоходом замечает: «Все сие приключалось иудеям в отмщение за Иакова Праведного (который был брат Иисуса, называемого Христом), как скоро они убили этого праведнейшего мужа».

...Таково было свособразие положения вновь возникшего христианства в Иерусалиме. Еврейский парод чувствовал, хотя и не весь способен был к полной вере, что тех, кого вожди народа (саддукеи. первосвященники, кпижпики, отчасти фарисеи) стараются изобразить.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Евсевий, кн. 11, гл. 1, со ссылкою на Климента Александрийского, который говорит, что собирал свои сведения у людей старшего поколения, близких к Апостолам..

как врагов Моисеева закона, на самом деле в них-то и жива подлин-

ная вера и праведность Израильская.

Особенно ясно это было на примере вождя и главы Иерусалимских христиан. Он всей своей праведной жизнью свидетельствовал, что сделаться христианином не значит порвать с верой отцов. Наоборот, от него веяло для всякого подлинного ревнителя закона встхозаветною праведностью подлинного пророка или первосвященника Израильского.

Вот как его облик сохранил в несколько путаном рассказе простоватый (по оценке Блаженпого Иеронима) христианский историк середины II века Егизипп: Иаков «был свят от чрева матери своей, не пилвина и сикера, не употреблял в пищу никакого животного, не стриг волос, не умащался елеем и не мылся в бане. Ему одному только позволялось входить во Святая (храма Иерусалимского. — C.~M.); нотому (что) он посил не шерстяные одежды, а льняные. В храм вступал он один (вероятно, первый, раньше других. — C.~M.), и его находили там стоящим на коленях и молящимся об отпущении грехов народа. От беспрестанных колепопреклопений во время молитвы о спасении народа колени его ожестели, как у верблюда. За сне превосходство своей правоты он и назван праведным и овлиасом, что в персводе на греческий язык означает защиту народа и правду» (Евсевий, кн. II, гл. 23).

Если велико было уважение к праведному Апостолу среди необращенного еврейства, то, конечно, еще большей любовью и значением пользовался он во всей христианской Церкви, как праведник, как родственник по плоти Христа Спасителя и как глава Иерусалимской Церкви, матери Церквей. Не напрасно он был поставлен во главе первенствовавшей тогда христианской общины. Его значение особенно рас-

крылось на первом Иерусалимском Соборе (около 50 года).

В молодом тогда церковном обществе возникли трудности и смущения. К христианству, под влиянием проповеди апостола Петра, а потом особенно апостолов Павла и Варнавы, стали массами присоединяться язычники. Вновь обращенные, при всей своей ревности к христианской жизни, не заботились о соблюдении многих предписаций Закона Моисеева: не обрезывались, не соблюдали и другие менее важные, по в жизни очень заметные ветхозаветные узаконения. Ревностные евреи-христиане с опасением увидели ниспровержение Моисеева Закона людьми, которые, как и они, надеялись спастись благодатию Христовою, благодатию Мессии Надежды Израилевой. Не все имели просветленный ум апостола Павла, не все получали откровения, как апостол Павел, чтобы быть уверенными, что есть воля Божия, Бога Израилева, Бога Авраама, Исаака и Иакова жить и спасаться в Церкви, не соблюдая Закон Моисеев во всей его обрядовой полноте.

Чтобы уяснить общецерковно этот серьезный вопрос, особенно для еврейства, как до тех пор исключительно народа Божия, собрались Апостолы и пресвитеры на первый Собор в Иерусалиме. Здесь прояснено было для общецерковного сознания Вселенское назначение хри-

стианства и завершение времени Ветхого Завета.

Тогда и было провозглашено, что благодатью Христовою спасаются не только евреи, но и язычники, что Дух Святой в излиянии даров Своих на учеников не полагал различия между обрезанными и необрезанными. Эти истины, поразительные для древнего еврея, воспитанного в отеческих преданиях, было дано изъяснить апостолам Петру и Павлу.

Но дело было признано решенным, когда Патриарх (берем это слово как связующее Ветхий и Новый Завет Израиля) христиан Иерусалима — апостол Иаков засвидетельствовал, что с сим согласно уче-

ние Пророков и что «ведомо Богу от вечности» это великос дело призвание и спасение язычников; что отныне не одни евреи, но и язычники призваны составить народ Божий.

Слово епископа Иерусалимского было заключительным и решающим. Ибо кто лучше его знал Пророков, строже понимал и соблюдал закон? Он был «праведник» (по-еврейски: цаддик) и «защита» еврейского народа, и его истолкованию воли Божией с доверием и ропота покорилась вся Церковь евреев-христиан.

И в другом случае, в Слове-Послании, обращенном ко всему еврейству в рассеянии, он явился, как мудрый христианин, умиротворитель и толкователь закона и истины.

В немалом брожении и педоумении было еврейство во всем мире. Лучиие его представители, жившие верою и надеждою Израилевою, были между страхом и радостью. Волна христнанства докатывалась до самых отдаленных колоний рассеянного сврейства. Из Иерусалима шла радостная весть. В народе творилось что-то новое, неслыханное. Но что это было: исполнение ли ископных чаяний народа Божия или злая попытка ниспровергнуть весь строй и миросозерцание сврейства: Этот вопрос, не существовавщий для язычников, должен был настойчиво навязываться и смущать всякого праведного еврея. В Иерусалиме он был смягчен и облегчен тем, что евреи-христианс, во главе с апостолом Иаковом, как ревностные фарисеи блюли отеческие предания («Сколько тысяч уверовавших иудеев, и все они ревнители закона», - говорил апостол Иаков апостолу Павлу (Деян. 21, 20)).

Если этим для еврея по существу вопрос не решался, то отсрочивался: не покидая обряда Моисеева, он успевал окрепнуть в благодати Христовой, окрылившись которой его дух уже спокойно побеждал племенные смущения и трудности, связанные с переходом от Ветхого к Новому Завету. Евреи же рассеяния были в более трудном положении, которое усугубилось еще тем, что некоторые, по выражению апостола Петра, «невежды и неутвержденные» (2 Петр. 3, 16) извращали проповедь Апостольскую.

Особенно давала повод к этому проповедь апостола Павла, ибо ему по преимуществу было Спасителем поручено призвание в Церковь язычников. В основании его проповеди было учение о всеобщем спасении верою и благодатию Христовою, помимо дел (обрядов) Моисеева (Рим. 4, 20; Гал. 2, 16), которое трудно усвоялось и смущало иудеев. Сверх того, оно перетолковывалось, как упразднение всяких дел, предписанных законом, как возможность и повод к «угождению плоти». «Вера, действующая любовию», подменивалась верою, спасающею помимо всякой любви и добра; из учения о том, что «когда умножился грех, стала преизобиловать благодать» пришедшего Спасителя, делали вывод: «не делать ли нам зло, чтобы вышло добро?», «не оставаться ли нам во грехе, чтобы умножилась благодать?» (Рим. 6, 20; Гал. 5, 6; Рим. 3, 8; 6, 1)... Понятно, какое справедливое, по-видимому, негодование вызывали в еврействе такие «новозаветные» якобы учения, ниспровергавшие в корне действительно не только букву, но и дух Моисеева Закона и Пророков, в угоду присоединяемым язычникам.

Аностол Павел негодовал и призывал праведный суд Божий на таких извратителей христианской проповеди (Рим. 3, 8). Но особенно умиротворяюще должно было подействовать слово столь авторитетного в еврействе апостола Иакова.

Он обратился «к двенадцати коленам, находящимся в рассеянии». с Посланием, которое изъясняло, какова та вера, которая спасает, по учению христианскому, помимо дел Закона.

Спокойно и мудро пачинает он изъяснять веру христианскую не как отвлеченное убеждение (знание), а как животворящее начало нового порядка жизни: веру терпеливую в испытаниях, уповающую на

Бога и от Него ожидающую всякого блага; в Его благодать и помощь, в исполнении воли Божией — призрении вдов и сирот и уклопении от мира и дружбы с ним; в песении своей жизненной тягости в терпении и смирении, находящем свое оправдание в основном жизнеутверждающем принципе: «смиритесь пред Господом, и вознесет вас». Такова христианская спасающая вера.

Живую христианскую веру, от которой необходимо рождается всякое добро, он противопоставляет столь знакомой евреям лицемерной, мертвой вере их прежних вождей. Он напоминает в своем Послании облик этих учителей закона: в богатой одежде с золотым входящих в синагогу, чтобы занимать там первые места, быть и зваться наставниками мудрости, которой они на самом деле лишены, ибо не течет из одного источника доброе и злое. А эти наставники, обычно, завистливые, сварливые, только прикрываются отеческою верою. Не такова была вера Авраама, готовая единственным сыном, и даже вера Раавы блудницы, которая, пренебрегая опасностью, спасла соглядатаев Изранля. Вера этих учителей мертва, ибо ни в какой степени не отражается на их сердце и жизни, и не спасет их пекоторое, преимущественно внешнее, соблюдение Закона при пренебрежении его сущности, ибо «кто соблюдает Закон и согрешит в одном чем-либо, тот становится виновником во всем». А их забвение любви и милости, накопленное на чужом горе богатство свидетельствуют, что ни подлинных дел Закона, ни веры, кроме свойственного и бесам отвлеченного знания Бога, они не имсют. Понятно, что истинный праведник, прежде всего, Христос — им невыносимое обличение, и они «осудили, убили Праведника, и Он не противился» им (Иак. 5, 6). Таков неизбежный конец их лицемерной праведности. После подобного обличения должно было сделаться ясным для всякого еврея, ревнителя закона, где только кажущееся соблюдение закона и веры отцов и где живая вера — подлинная наследница пророческих обстований. Апостол и заканчивает Послание призывом к подлинному, живому единению с Пророками и праведниками Ветхого Завета в терпении и молитвенном уповании на Бога, что все обретается в христианском устроении жизпи и души.

Это Послание, столь сильно отражавшее фарисейские нападки на христианство, якобы ниспровергшее Закон Моисеев и Пророков, вместе служит и вечным напоминанием, что вера христианская не в одном изучении, отвлеченном знании и внешнем исповедании веры, но что истинное «благочестие» (Иак. 1, 27) в вере, действующей любовию, свидетельствуемой внутренним и внешним деланием во Христе. Таков вечный смысл Послания.

Послание апостола Иакова, как и вся его деятельность, отвечала на самые больные вопросы еврейства, встревоженного христианством. Оно оказалось и пророчеством о собственной участи Апостола: вожди народа «осудили, убили Праведника», и «Он не противился вам» (Иак. 5, 6).

После многих лет мудрого и сравнительно спокойного руководства Иерусалимской Церковью ему пришлось и на себе испытать, что отнавшим от благодати вождям еврейства непереносим был истинный праведник, поступавший «по всем заповедям и уставам Господним беспорочно».

Разногласия в вопросах веры, и притом существенные (например, разногласия саддукеев и фарисеев), в еврействе допускались, но при условии соблюдения всех предписаний Закона Моисеева. И еврейство в общем спокойно относилось к христианству, пока дело не касалось отношения к язычникам и соблюдения обрядов Закона.

А так как христиане-евреи Иерусалима строго соблюдали этот закон и обряды, то их спокойно допускали в течение тридцати или сорока лет в Иерусалимский храм, который евреи ревниво оберегали от всякого, чуждого их вере. И глава Иерусалимских христиан, апостол Иаков даже пользовался почетным правом молитвы в Святилище храма — «входить во Святая». Быть может, уважение и любовь народа побуждали священников как бы закрывать глаза на христианскую веру в общем по-еврейски праведного и «правильного» еврея — апостола Иакова.

Но не могло в конце концов скрыться, что апостол Иаков поддержал, «подал руку общения» такому разрушителю, по мнению вождей, еврейских обычаев, как апостол Павел. Апостол Павел приходил в Иерусалим проверять свое учение у столпов Церкви, и апостолы Петр, Иоанн и Иаков, брат Господень, одобрили его, открыто общавшегося с язычниками, допускавщего и даже проповедовавшего христианство без обрезания и соблюдения отеческих преданий. И решение Исрусалимского Собора не осталось, вероятно, тайной. Так или иначе, но в конце концов старейшины, книжники, фарисеи, особенно саддукеи встревожились: влияние христианства среди евреев, благодаря народному доверию к личности апостола Иакова, росло, и синедрион решил положить этому конец.

Егизипп, родом еврей, сказав о семи еврейских пародных сектах, описывает это так: «...Упомянутые прежде секты не верили ни в Воскресение, пи в будущее воздаящие по делам каждого, а которые поверили, то обязаны были этим Иакову (Праведному); когда же уверовавших оказалось много, даже и между старейшими, то иудеи, книжники и фарисеи начали кричать и говорить, что таким образом, пожалуй, и весь народ в Иисусе станет ожидать Христа. Поэтому, пришелши к Иакову, они сказали ему: «Просим тебя, удержи народ; ведь он в заблуждении и Иисуса признает Христом (Мессией). Вот теперь все сошлись на праздник Пасхи. Просим тебя, вразуми их касательно Иисуса. Мы доверяем тебе это, потому что сами, вместе с народом, свидетельствуем о твоей праведности и нелицеприятии; так убеди же людей не ошибаться в рассуждении Иисуса. Тебя все послушают, и мы — со всеми. Стань на крыле храма, чтобы сверху ты был видим и чтобы слова твои были слышны целому собранию...» А на Пасху собрались тогда все колена нудейские и много язычников» (Евсевий, кн. II, гл. 23).

То, что за этим последовало, совершенно вывело из себя старейшин: поставленный на крыле храма апостол Иаков не только не отрекся от Христа Спасителя, но всенародно и громогласно засвидетельствовал свою христианскую веру. Это свидетельство на многих так подействовало, что они тотчас начали «славословить Иисуса, восклиная: осанна Сыну Давидову».

Старейшины вознегодовали и решили, что необходимо для примера тотчас наказать Праведника: «О, о, и праведный заблуждает», и «исполнили написанное Исаием: уловили Праведника, зане непотребен им есть». Они взошли, сбросили Праведного и «сказали друг другу: убьем его камнями, и начали бросать в него камнями. Сверженный не вдруг умер, но, приподнявшись, стал на колени и говорил: «Господи Боже, Отче! Молю Тебя, отпусти, они не знают, что делают». Между тем, как на него летели камни, некто, священник, один из сынов Рихава, сына Рихаимова... вскричал: «Стойте, что вы делаете? Праведник за нас молится». Но в то самое время один из них, суконщик, схватил скалку, на которую накатываются сукна, ударил сю Праведника по голове, и он скончался. На том месте и погребли его. Над его могилою, подле храма, и доселе стоит памятник»,— прибавляет Егизипп, живший менее, чем через сто лет после случившегося. «Таким образом Иаков, — говорит он далее, — был верный свидетель для иудеев и эллинов, что Иисус есть Христос. Вскоре за сим последовало нашествие

Веспасиана на Иудею и пленение народа». Пала последняя духовная опора и защита Израиля, пал и народ, отвергнувший в лице праведного Апостола последнюю возможность своего спасения — христиан-

ство, соблюдавшее всю истину и красоту подлинного Израиля.

Рассказ «Постановлений» Климента (у Евсевия) и Иосифа Флавия, современника случившегося, в общем совпадает и подтверждает сказанное Егизиппом. Только, по Флавию, смерти Апостола предшествовал суд синедриона над ним, где решающее значение имел первосвященник Анан. Вероятно, Апостолу было предложено: или почет и всенародное отречение от Христа, или смерть, которую и описал Егизипп.

Как мы видели, Иосиф Флавий, выражая, по-видимому, народное мнение, также ставит в связь бедствия евреев со смертью Праведника (свидетельство его мы привели выше). Еврейский народ бессознатель-

но чувствовал то, что теперь мы можем осознать.

Народ, отвергнувший в лице праведного Аностола христианство, соблюдавшее весь его подлинный духовный и народный строй, отверг свое духовное и историческое спасение. Падение храма и пленение народа было как бы отсрочено на одно поколение (около 40 лет) после распятия Христа Спасителя. Народу было дано Богом время на покаяние.

Была явлена праведность еврейская и вместе христианская и дана «защита» народу в лице Церкви Иерусалимской и ее главы — апостола Иакова.

Отвергнув Праведника, народ отрекся от своего оправдания и спасения. Погибла защита Израиля, погибла Иудея.

Профессор И. В. ПОПОВ

# СВЯТОЙ ИЛАРИЙ, ЕПИСКОП ПИКТАВИЙСКИЙ1

### учение илария о духе святом

Свой трактат о Троице Иларий писал в то время, когда церковное сознание было поглощено всецело вопросом о природе Сына Божия, выдвинутым арианами. Вопрос о Духе Святом еще не возникал и не сделался еще предметом догматического исследования. Не лись еще и проблемы, связанные с этим учением, и никто еще не углублялся в их анализ и разрешение. В силу обостренного борьбой с арианством господствующего интереса к вопросу о природе Сына Божия при самом чтении и толковании Писания внимание экзегетов сосредотачивалось на изречениях слова Божия о Сыне и не останавливалось на местах, в которых упоминается о Духе Святом, а если и останавливалось, то стремилось понять их в отношении к господствующему интересу. Насколько вопрос о Духе Святом отступал в сознании Илария на задний план сравнительно с вопросом о Сыне Божием, показывает самая внешность его произведений, в которых учению о Духе Святом посвящено лишь несколько случайных замечаний, совершенно тонущих в обильном материале христологического содержания. Он касается вопроса о Духе Святом отчасти в связи с исследованием учения о Сыне Божием (например, De Tr. VIII, 29—30), отчасти в видах достижения полноты и закругления своего трактата, исходной точкой для которого взята крещальная формула. Так как в ней наряду с Отцом и Сыном упоминается и Дух Святой, то Иларий не считал возможным оставить вопрос о Нем совершенно незатронутым и посвящает ему несколько кратких замечаний. Таковы §§ 29-35, посвященные краткому истолкованию крещальной формулы, и §§ 55—56 XII книги, служащие общим заключением к сочинению о Тронце.

Что же касается самого содержания учения Илария о Духе Свягом, то в нем следует отметить, во-первых, западную традицию в неопределенности самого термина «Дух Святой», не служащего специальным обозначением Третьего Лица Св. Троицы, а употребляемого также и для обозначения как Отца, так и Сына, а также и в том, что до Пятидесятницы не указывается деятельности Духа Святого в мире, вовторых, неуверенность и колебания Илария в решении проблем, выдвигаемых вопросом о Духе Святом. Эти проблемы он намечает, но в решении их заметно отсутствие твердой почвы церковного предания. Видно, что автору в решении их приходится первому прокладывать путь для будущего, действовать на свой собственный страх, освещать их по догадке и на основании аналогий ясного для него учения о природе Сына Божия.

## Наименование Духа

В полном соответствии с западной традицией Иларий наименование Духа Святого считает не ипостасным обозначением Третьего Лица в Боге, подобным ипостасным именам Отца и Сына, а общим обозначением всех Трех Лиц, их общей нематериальной и бестелесной природы

<sup>1</sup> Продолжение. Начало в сборниках 4 и 5.

и такому словоупотреблению приводит доказательства из Св. Писания,

которое называет Духом как Отца, так и Сына и Святого Духа.

Наименование Духа Святого относится к Отцу в словах Христа: «Дух Господень на Мне, ради этого Он помазал Меня» (Лк. 4, 18) и: «Се, Отрок Мой, Которого Я избрал, Возлюбленный Мой, в Котором все благоволение души Моей; положу Дух Мой на Него, и возвестит правду народам» (Мф. 12, 18). Применяя к Себе эти слова пророков, Христос засвидетельствовал присутствие в Себе природы Отца.

Сын показывает духовность Своей природы в словах: «Если же Я в Духе Божием изгоняю демонов, то конечно приблизилось к вам Царствие Божие» (Мф. 12, 28), в которых говорит, «что Он, т. е. властию Своей природы, изгоняет демонов, которые могут быть изгоняемы

только Духом Божиим».

Наименованием Духа обозначается и Дух Утешитель, как свидетельствует об этом не только авторитет Пророка, но и Апостола в словах: «И это есть то, что предсказано пророком Иоилем: «И будет в последние дни, говорит Бог, излию Дух Мой на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши» (Деян. 2, 16—17), что исполнилось в день Пятидесятницы (De Tr. VIII, 23, 25).

В своих собственных рассуждениях Иларий, редко называя Духом Отца, часто прилагает это наименование к Божественной природе Христа 1 и пользуется западной формулой двух природ во Христе — spiritus

caro или homo 2.

#### Самостоятельное бытие Духа

Не употребляя специального термина для обозначения Ипостаси, Иларий, однако, с неподлежащей сомнению ясностью говорит о реальном бытии ее как самостоятельного Лица Св. Троицы. Для доказательства реального бытия Духа Святого, как отдельной, самостоятельной Личности, Иларий ссылается на слова ап. Павла (Гал. 4, 6; Еф. 4, 30; 1 Кор. 2, 12; Рим. 8, 9, 11). Из этих слов видно, что Дух Святой дается, получается, удерживается, соединяется в исповедании с Отцом и Сыном и есть Дух Божий, следовательно, Он существует (De Tr. II, 29). В беседе с самарянкой Господь говорит ей, что Бог есть Дух и что поклоняющийся Богу должен поклоняться ему в Духе и истине (Ин. 4, 24). Таким образом, «для тех, кто имеет поклоняться Богу в Духе, Один служит помощью, а Другой предметом почитания (alter in officio, alter in honore est), потому что различается, в ком каждый должен быть поклоняем» (ib., II, 31). Наконец, в доказательство самостоятельного бытия Духа Святого Иларий приводит слова ап. Павла: «Господь есть Дух, а где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3, 17) и комментирует их таким образом: «Апостол различает для уяс-

¹ Caeterum Christum Dominum Spiritum prophetia loquiter (De Tr. XI, 17). In natura Dei... Christus Spiritus fuerit (ib., VIII, 46). Quaeris quomodo secundum Spiritum natus sit Filius (ib., III, 19). Meminerint tamen, secundum Evangelia et prophetas, et Christum spiritum et Deum spiritum (ib., VIII, 48). Sed haec inania corporalium rerum exempla spernentes, Deum de Deo, et Spiritum de Spiritu, virtutibus suis potius, quam terrenis conditionibus aestimemus (ib., IX, 69). Non cadit autem in Verbum Deum moeror, neque in Spiritum lacrymae (ib., X, 55). Servus enim non erat, cum esset secundum Spiritum Deus Dei filius (ib., XI, 13).

² Ejusdem periculi res est, Christum Jesum vel Spiritum Deum, vel carnem nosiri corporis denegare (ib., IX, 3). Coelestis ergo est secundus Adam: et idcirco coelestis, quia Verbum caro factum est ex Spiritu scilicet et Deo homo natus (In Ps. 122, 3). Christum ad deitatis spiritum retulit, David ad corporis carnem (In Ps. 131, 17). Unigenitus Deus... utrumque in se tempus et naturam utramque significat, scilicet eam qua et in spiritu, et in corpore manens docuit... Sed paternam iniinitatem extra omnia manentem cum in spiritu ante docuisset; nunc quoque ex hominis persona, qui nusquam Deum fugere posset, ostendit (In Ps. 138, 21).

Deum fugere posset, ostendit (In Ps. 138, 21).

нения смысла Того, Кто есть, от Того, Чей есть. Потому что не одно и то же иметь и принадлежать и не одно и то же обозначает «Он» и «Его». Итак, когда говорит: «Господь есть Дух», указывает на природу Его бесконечности, а когда присоединяет: «где Дух Господень, там свобода», обозначает Того, Кто есть Дух Его, потому что и Дух есть Господь и где Дух Господень, там свобода» (ib., II, 32).

### Происхождение Духа Святого

Логика тринитарного догмата в эпоху борьбы Церкви с арианством требовала указания ипостасной особенности Духа Святого, по аналогии с особенностью Сына Божия в Его происхождении. Что Дух происходит от Отца, это было ясно из Писания, но образ Его происхождения долгое время не поддавался уяспению, так как наименование Единородным исключало рождение Духа от Отца, а Божественные свойства Духа исключали Его творение, ипой же способ происхождения, не совпадающий ни с рождением, ни с творением, для человеческой мысли не представим. До Григория Богослова не было учения об исхождении Духа от Отца, как акте, отличающемся от рождения и тем не менее параллельном ему. Поэтому нет ничего удивительного в том, что в этом именно пункте мы находим у Илария неясность, нерешительность, колебание и признание своего неведения. В своем богословском учении вообще Иларий руководствовался главным образом библейским текстом, а потому и в этом неясном для него пункте он исходит из данных Св. Писания.

Руководящими текстами для него служат прежде всего места из Евангелия от Иоанна: «Когда же приндет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух Истины, Который от Отца исходит, то Он засвидетельствует обо Мне» (Ин. 15, 26). «Еще многое имею сказать вам, но вы теперь не можете вместить. Когда же приидет Он, Дух Истины, то наставит вас на всякую истину, ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит, и будущее возвестит вам. Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам. Все, что имеет Отец, есть Мос, потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит сам» (Ин. 16, 12—15).

По поводу этих слов Иларий ставит ряд вопросов, которые в его личных убеждениях, может быть, и были решены в определенном смысле, однако это решение не признавалось им настолько твердым и обоснованным, чтобы он решился его высказать и отстаивать. Первый вопрос касается происхождения Духа. «Что будем мы спрашивает Иларий, - под тем, что Он посылает от Отца: печто ли полученное, или отпущенное, или рожденное? Ибо то, что Он намерен был послать от Отца, должно по необходимости обозначать что-нибудь одно из этого. Но Он намерен был послать от Отца Того Духа нстипы, Который от Отца исходит. По там нет уже получения, где указано исхождение. Остается утвердить нашу мысль на том, чтобы признавать в этом или исхождение пребывающего (consistentis egressioпет) или исхождение рожденного» (De Tr. VIII, 19). В этих словах сказывается отсутствие определенного мнения об образе бытия Духа Святого, но, с другой стороны, они показывают, как близко Иларий подходил к тому, чтобы признать его исхождением в отличие от рождения Сына. Далее Иларий говорит, что он не желает стеснять свободы мнения в вопросе, происходит ли Дух Утешитель от Отца или от Сына 1. Это замечание показывает, что в той среде, в которой Иларий вращался во время составления своего сочинения о Троице, обсуждался воп-

 $<sup>^{1}</sup>$  Neque in hoc nunc calumnior libertati intelligentiae, utrum ex Patre, an ex Filio Spiritum paracletum putent esse (ib., VIII, 20).

рос о том, происходит ли Дух Святой от Отца или Сыпа, и что Иларий имеет по этому вопросу свое мнение, но в данном месте не находит пужным его обсуждать. О том, как и в каком духе обсуждался этот вопрос, можно только догадываться. Это могут быть или православные Востока, указывавшие личную особенность Духа Святого вслед за Оригеном в том, что Он происходит от Отца через Сына, или, что вернее, ариане, признававшие Духа творением Сына. Арианскому пониманию больше соответствует формулировка вопроса у Илария: он не хочет обсуждать вопрос не о том, происходит ли Дух Святой только от Отца или от Отца и Сына, а о том, происходит ли Дух от Отца или от Сына. Наконен, Иларий ставит вопрос: одно ли и то же принимать от Сына и исходить от Отца? Этот вопрос, который мог быть разрешен в смысле различения исхождения и послания Духа, т. е. образа Его бытия и деятельности в мире, в смысле различения онтологической и икономической точки зрения, остается у него без ответа.

По в апализируемых словах Евангелия есть для Илария и нечто яснос. Во-первых, это — мысль о зависимости Духа от Сына, потому что qui mittit, potestatem suam in eo quod mittit ostendit (ib., VIII, 19). Затем для Илария ясно, что Дух Святой приемлет как от Сына, о чем прямо говорит Евангелие, так и от Отца, о чем необходимо заключить из дальнейших слов Спасителя, в которых Он указывает основание, почему сказал, что Дух от Пего прнемлет: «Все, что имеет Отсц, Мое»

(ib., VIII, 19).

Второе место, из которого Иларий выводит заключение об отношении Духа Святого к Отцу и Сыну, приводится им из послания ап. Навла к Римлянам: «Но вы не по плоти живете, а по духу, поскольку Дух Божий живет в вас. Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его. А если Христос в вас, то хотя тело мертво по причине греха, но дух жив по причине праведности. Если Дух Того, Кто воскресил из мертвых Инсуса, живет в вас, то Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас» (Рим. 8. 9—11). Из этих слов видно, что обитающий в нас Дух Бога (Отца) есть и Дух Христов и Дух Христа, воскрешенного из мертвых, есть Дух Бога, воскресившего Его из мертвых (ib., VIII, 21). По не одно и то же Бог и Дух Божий, Христос и Дух Христа, потому что нужно различать natura et res naturae — природу и принадлежность природы. Поэтому Дух Святой есть принадлежность природы Отца и природы Сына (ib., VIII, 22). Но природа Бога чужда всякой сложности, поэтому в Боге res naturae и natura тождественны (ib., VIII, 24). Из предшествующих положений Иларий делает общее заключение о единстве природы Отца и Сына. «Так как через вещь природы (per rem natuгае) в нас обитает сама природа, то да будет признаваема безразличной природа Сына и Отца, раз Дух Святой, Который есть и Дух Христа, и Дух Бога, показуется вещью одной природы... От Отца исходит Дух истины, от Сына посылается и от Сына приемлет. Но все, что имеет Отец, принадлежит Сыну, и потому Кто от Него приемлет, есть Дух Бога, но Он же есть и Дух Христа. Вещь природы Сына есть Дух, но та же вещь есть и природа Отца. Воскресивший из мертвых Христа есть Дух, но тот же Дух есть Дух Христа, воскрешенного из мертвых» (ib., VIII, 26). Цель анализа двух приведенных мест Св. Писания состояла в том, чтобы доказать единство природы Отца и Сына, и на это было устремлено внимание Илария, а потому вопросов о Духе Святом он касается здесь лишь косвенно, намечая их, по не разрешая или же давая на них ответ кратко и мимоходом. Поэтому вывести отсюда за-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Et interrogo, utrum id ipsum sit a Filio accipere, quod a Patre precedere (ib., VIII, 20).

ключение о его взглядах на образ бытия Духа Святого невозможно. Но одно из этого анализа ясно, именно то, что при отсутствии различения происхождения Духа Святого от Его послания, слова Писания, в толкование которых он здесь углубляется, должны были внушать ему мысль о зависимости Духа по бытию и от Сына, раз Один и Тот же Дух мыслился им как принадлежность природы Отца и природы Сына. Перейдем теперь к выражениям Илария, в которых говорится специально о происхождении Духа Святого.

Единственное место, где Иларий с некоторой подробностью говорит о происхождении Духа Святого, находится в конце его трактата о Троице. «И для меня недостаточно, — пишет он, — служением веры и речи утверждать, что Господь и Бог мой, Твой Единородный Инсус Христос не есть тварь. Я не допущу применения этого наименования и к Твосму Духу Святому, из Тебя исшедшему и через Него посланному (ex te profecto, et per eum misso). Ибо велико у меня благоговение к принадлежащему Тебе (erga res tuas religio). Зная, что Ты один только нерожденный, а Единородный из Тебя рожден, и не намереваясь назвать Духа Святого рожденным, я никогда не назову Его и со-гворенным. Я боюсь распространить на Тебя оскорбительность этого названня, которое я разделяю со всем, что от Тебя произошло. Глубины Твои, по Апостолу, Дух Святой испытует и знает и, будучи Ходатаем моим пред Тобою, изрекает Тебе неизреченное для меня. И природу Его, из Тебя через Единородного Твоего существующего, назову ли и даже оскорблю ли я именем твари? Ничто не проницает Тебя, кроме принадлежащего Тебе (nulla te nisi res tua penefrat), и глубина неизмеримого величия Твоего не измеряется никакой внешней и чуждой Тебе силой. Твое есть то, что проницает Тебя и не чуждо Тебе, что находится в Тебе, как испытующая сила. Для меня же неизречен Тот, Коего речения для меня неизреченны. Ибо, как в том, что Единородный Твой рожден от Тебя прежде времен вечных, по устранении всякой двусмысленности выражения и трудности понимания, остается одно только, что Он рожден, так и то, что Дух Твой из Тебя через Него, хотя, конечно, разумом я этого не понимаю, однако в сознании своем содержу. В понимании Твоих духовных предметов я тут... Обладая верою в свое возрождение, я не знаю, и чего не знаю, то содержу, потому что без своего сознания я возрождаюсь с действием возрождения. Но Дух нмеет меры и говорит когда хочет, что хочет и где хочет. И природу Того, причина пришествия и отшествия Которого, несмотря на сознание Его присутствия, неизвестна, как отнесу я к тварям и как измерюопределением Его происхождения? Что все сотворено через Сына, Который у Тебя, Бога, был как Бог Слово в начале, об этом говорит Твой Иоанн (Ин. 1, 1—3). По Павел перечисляет все создание в Нем, что на небе и на земле, видимое и невидимое (Кол. 1, 16). И упомянув все, созданное во Христе и через Христа, он счел для себя достаточным относительно Духа Святого сказать только то, что Оп — Дух Твой. Вместе с этими, особо избранными Тобою мужами, я останусь об этом при том убеждении, чтобы, как не говорю, согласно им, о Твоем Единородном Сыне ничего, превышающего понимание моего ума, а только то, что Оп рожден, так точно, согласно им, и о Духе Святом не говорить ничего, превышающего суждение человеческого ума, а только то, что Он — Дух Твой. Я не буду предаваться бесполезному спору из-за слов, но буду держаться твердого исповедания неотложной веры» (ib., XII, 55—56) <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Ввиду важности этого места, приводим его в подлинном тексте:

<sup>«</sup>Et mihi quidem parum est hoc, fidei meae ac vocis officio, Dominum et Deum meum unigenitum tuum Jesum Christum creaturam negare: hujus ego nominis consortium ne in sancto quidem Spiritu tuo patiar, ex te profecto, et per eum misso. Magna

Как показывают только что приведенные слова Илария, для него было совершенио ясно, что Дух Святой не произошел из инчего, полобно прочим тварям, путем творческого акта Божественной воли. Он говорит, что никогда не назовет Его тварью, и приводит для этого ряд оснований, которые получили более подробное развитие в позднейших трактатах о Духе Святом, направленных против духоборцев. Его первое основание состоит в том, что Дух Святой, будучи Духом Бога, есть принадлежность Бога — res naturae ejus, а в Боге, как это разъяснено Иларием, гез патигае совпадает с самой Его природой (ib., VIII, 22—24). Как принадлежащий к природе Бога, Дух имеет и свойства этой природы. А прилагать наименование твари к вещам, относящимся к природе Бога, не только неправильно, но и оскорбительно для Бога, а потому и не допускается благочестивым чувством благоговения к Богу.

Божественная природа Духа Святого видна даже из того, что Он испытует и знает бесконечные глубины Божия величия, что совершенно недоступно твари по ее ограниченности, в силу которой она не может расшириться до познания бесконечного. Но и Сам Дух для тварного человеческого ума есть существо неизреченное и непостижимое, потому что, ходатайствуя за нас перед Отцом, Он изрекает за нас то, что не-

изреченио для нас самих.

Дальнейшее основание указывается Иларием, без ясной, однако, формулировки, в господственной природе Духа, в Его самовластности. Он говорит, когда хочет, что хочет и где хочет. Его наитие или отступление ощущается, но причина того и другого недоступна пониманию. Это именно и есть то, что под термином δεσποτεία приводилось впоследствии по почину каппадокийцев в доказательство Божественной природы Духа.

Наконец, последним основанием для признания Божественной природы Духа Святого служит то, что Он не указывается в числе творений, созданных в Сыне и через Сына, ап. Павлом, перечисляющим творения Слова.

Основания, приводимые Иларием в процитированных параграфах XII книги трактата о Троице в доказательство Божественной природы Духа Святого, нужно дополнить двумя аргументами, в основе которых лежит крещальная формула. При посредстве этой формулы, включаю-

enim mihi erga res tuas religio est. Neque, quia te solum innascibilem, et unigenitum ex te natum sciens genitum tamen Spiritum sanctum non dicturus sim, dicam umquam creatum. Hujus ego dicti, quod mihi cum caeteris a te subsistutis commune est, ad te quoque prorepentes timeo contumelias. Profunda tua sanctus Spiritus tuus, secundum Apostolum (I Cor. II, 10), scrutatur et novit, et interpellator pro me tuus inenarrabilia a me tibi loquitur: et ego naturae suae ex te per unigenitum tuum manentis potentiam creationis nomine non modo eloquar, sed etiam infamabo? Nulla te nisi res tua penctrat: nec profundum immensae majestatis tuae, peregrinae alque alienae a te virtutis causa metitur. Tuum est quidquid te init: neque alienum a te est, quidquid virtute scrutantis inest (De Tr. XII, 55). Mihi autem inenarrabilis est, cujus pro me mihi inenarrabiles sunt loquelae. Nam ut in eo, quod ante aeterna tempora Unigenitus tuus ex te natus est, cessante omni ambiguitate sermonis atque intelligentiae difficultate, solum quod natus est manet: ita quod ex te per eum sanctus Spiritus tuus est, etsi sensu quidem non percipiam, sed tamen teneo conscientia. In spiritalibus enim rebus tuis hebes sum... Regenerationis meae fidem obtinens nescio: et quod ignoro jam teneo. Sine sensu enim meo renascor, cum efficientia renascendi. Modus autem Spiritui nullus est, loquenti cum velit, quod velit, ubi velit. Et cujus adeuntis atque abeuntis causa, sub assistentis licet conscientia, nesciatur, hujus naturam inter creaturas referam, et originis suae definitione moderabor? Omnia quidem facta per Filium, qui apud te Deum in principio erat Deus Verbum, Joannes tuus loquitur (Joan. I, I, 3). Sed creata omnia in eo in coelis et in terra visibilia et invisibilia. Paulus enumerat (Coloss. I, 16). Et cum universa in Christo et per Christum creata memoraret; de Spiritu sancto sufficientem sibi significationem eam existimavit, quod hunc Spiritum tuum diceret. Cum his ego proprie electis tibi viris haec ita sentiam, ut sicut nihil aliud ultra sensum in

щей в себя и Духа Святого, верующие возрождаются к вечной жизни и к участию в Божественной природе, а потому Дух, являющийся залогом этих благ, не может быть признаваем тварью <sup>1</sup>. Он упрекает ариан, которые говорят о трех различных субстанциях Отца, Сына и Духа, разрывая единство вещей столь общих <sup>2</sup>.

Ho если для Илария было совершенно ясно, что Дух Святой не произоплел через творение из ничего, то у него не было сомнения и в том, что Дух Святой произошел из Бога, так как никакой третий способ происхождения не мыслим (ex te profectum, ex te spiritus tuus). Но для него был совершенно не ясен самый образ Его происхождения и передачи Ему Божественной природы, в его отличии от рождения. Он не мог признать Духа Святого нерожденным, потому что нерожденным началом всего является один только Отец. Он не мог признать Духа рожденным, потому что Сын есть Единородный Бог, единственный Сын Отца. Не мог признать и творением женным уже основаниям. Ввиду этого, он отказывается указать или назвать способ происхождения Духа от Отца и хочет следовать примеру ап. Павла, который счел достаточным сказать о Духе только то, что Оп — Божий. При этом он проводит параллель между формулировками понятия об образе происхождения Сына и Духа. Сын рожден от Отца. В этой формуле есть двусмысленность в выражении и трудность в понимании. Мы знаем, в чем они состоят: двусмысленность термина рождения внушает мысль о телесном рождении со всеми его, неприложимыми к Богу свойствами, а трудность понимания заключается в том, как природа Отца, ничего не утрачивая из Себя, целостно передается Сыну. Отрешаясь от этой двусмысленности выражения трудности понимания, превышающего средства человеческого ума, следует удерживать одно чистое и отвлеченное понятие рождения, как пспостижимого акта целостной передачи природы Родителя Рожденному. Так и в представлении о способе происхождения Духа, отбросив все непонятное, нужно остановиться на признании, что Он из Бога через Сына, или, следуя примеру Апостола, что Он — Божий Дух. Все выходящее за пределы этого ограничения он признает бесполезным спором из-за слов. Это суждение, высказанное Иларием в заключении трактата о Троице, можно признать его окончательным выводом из размышлений об этом предмете. Мы уже отметили, как близко в толковании слов Христа о писпослании Духа Утешителя, от Отца исходящего, Иларий подходил к тому, чтобы признать способом происхождения Духа исхождение. Он говорит здесь о processio или egressio Духа Святого<sup>3</sup>. Но это было высказано в виде предположения и во всяком случае не было использовано там, где речь коснулась специально вопроса о про-исхождении Духа. Итак, для Илария было ясно только то, что Дух Святой происходит от Бога, но самый способ Его происхождения, в отличие от творения и рождения, не был им определен в какой-нибудь установившейся формуле.

Так же неопределенны и его представления об участии Сына в акте изведения Духа Святого. Тексты Писания, в которых говорится о послании Господом Духа Святого, не отличаемом Иларием от Его проис-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Illaesum atque incontaminatum regenerantis Trinitatis sacramentum intra definitionem salutarem apostolica atque evangelica auctoritas contineret: neque jam per sensus humani sententiam Spiritum Dei inter creaturas quisquam auderet referre, quem ad immortalitatis pignus, et ad divinae incorruptaeque naturae consortium sumeremus (ib. 1.36).

<sup>(</sup>ib., I, 36).

<sup>2</sup> Atque ita dissolvant perfecti hujus sacramenti veritatem, dum substantias diversitatum in rebus tam communibus moliuntur (ib., II, 4).

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Et missurus a Patre est eum Spiritum veritatis, qui a Patre procedit: jam ergo non est acceptio, ubi demonstrata processio est. Superest ut confirmemus in eo sententiam nostram, utrum in hoc consistentis egressionem, an geniti processionem existimemus (ib., VIII, 19).

хождения, и в которых один и тот же Дух называется и Духом Божиим и Духом Христовым, как было показано, внушали ему мысль об участии Сына в изведении Духа. Но в ближайшем определении этого участия у него нет последовательности.

Есть места, в которых Иларий называет Сына Щедродателем (Ізгgitor) и Виновником (auctor) Духа Святого. Если первое наименование по своему прямому смыслу обозначает послание Духа Сыном, то во втором наименовании дана мысль о Сыне как Виновнике Духа по бытию 1. В другом месте Иларий называет Виновниками Духа Отца и Сына 2. Что касается вопроса, в чем именно выразилось участие Сына в изведении Духа Святого Отцом, то это участие нигде у Илария не определяется выражением а Patre et Filio, но всегда per Filium. Последняя формула, совпадающая с восточной (ঠার বত্ত তাতে), могла бы быть признана плодом влияния на Илария восточных отцов, если бы в самой системе Илария не было данных для ее самостоятельного возникновения. Мы уже отметили, что Иларий полагал ипостасные свойства Сына не только в онтологическом образе Его бытия рождении, но и в Его икономической деятельности, в Его ствии Отцу в творении и искуплении, причем деятельность Отца выражается им термином ех quo, а деятельность Сына термином рег quem. Очевидно, эту схему ех quo и рег quem Иларий применял не только к деятельности Бога во вне, по и к Его внутренней жизни. Отсюда у него и получилась формула происхождения Духа ex Patre per Filium. Применение этой схемы особенно ясно из следующих слов Илария, направленных против ариан: «Когда они говорят, через кого существует Дух, для чего существует и каков Он, если не понравится им наш ответ, что Он существует через Того, через Кого и из Кого все, и что Оп Дух Божий, дар верующим, то пусть не нравятся им пророки н апостолы» 3. Следует отметить еще два места с той же формулой: «Ita ex te (Deo) per eum (Filium) sanctus Spiritus tuus est» (De Tr. XII, 56); «Patrem scilicet te nostrum, Filium tuum una tecum adorem: sanctum Spiritum tuum, qui ex te per unigenitum tuum est, promerear» (ib., XII, 57). Таким образом, Иларий называет Сына Виновником Духа Святого, поскольку Он является принципом (per quem) Его бытия. Эта формула существенно отличается от Filioque, поэтому Илария пельзя считать родоначальником этого учения на Западе. В заключение считаем необходимым отметить особо формулу происхождения Духа, почти совершенно совпадающую с восточной: «Hujus ego nominis (creationis) consortium ne in sancto quidem Spiritu tuo patiar, ex te profecto, et per eum misso» (De Tr. XII, 55), но она представляет собою случайную обмольку, не согласующуюся с общим воззрением.

#### Деятельность Духа Святого

Подобно Ипостасям Отца и Сына, Иларий указывает и для Духа Святого личную особенность икономического характера. Если особен-

<sup>2</sup> Loqui autem de eo (Spiritu sancto) non necesse est, qui Patre et Filio auctoribus,

confitendus est (ib., II, 29).

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Jant vero quid mirum, ut de Spiritu sancto diversa sentiant, qui in largitore ejus creando, et demutando et abolendo tam temerarii sint auctores? atque ita dissolvant perfecti hujus sacramenti veritatem, dum substantias diversitatum in rebus tam communibus moliuntur: Patrem negando, dum Filio quod est filius adimunt; Spiritum sanctum negando, dum et usum et auctorem ejus ignorant (De Tr. II, 4).

<sup>3</sup> Cum dicunt per quem sit, et ob quid sit, vel qualis sit: si responsio nostra displicebit dicentium, per quem omnia et ex quo omnia sunt, et quia Spiritus est Dei, donum fidelium; displiceant et Apostoli et Prophetae (De Tr. II, 29). Ср. слова Илария в истолковании крещальной формулы: «Urus est enim Deus Pater, ex quo omnia; et unus Unigenitus Dominus noster Jesus Christus, per quem omnia; et unus Spiritus, donum in omnibus... una potestas ex qua omnia, una progenies per quam omnia, perfectae spei munus unum» (ib., II, 1).

пость Отца характеризуется термином ex quo omnia, а Сына — термином per quem omnia, то особенность Духа Святого выражается словами donum и munus 1. Этот дар верующим состоит в просвещении их религиозного познания. «Так как,— говорит Иларий,— наша слабость не может обиять ни Отца, ни Сына, то трудную веру нашу в воплощение Бога просвещает дар Святого Духа некоторым союзом Своего хо-

Деятельность Духа Святого и в позднейших своих сочинениях, как и в комментарии на Евангелие Матфея, согласно западной традиции, Иларий связывает главным образом со временем излияния Его на апостолов. Но в них ясно выражена мысль о вдохновении Им пророков. В них говорится о Духе Святом, действующем в пророках, и в неопределенной форме, которая не позволяет установить, имеет ли он в виду Ипостась Сына, часто называемого Духом, или Лицо Духа Святого. Таковы выражения: Spiritus prophetiae (In Ps. 2, 23), Spiritus sanctus (In Ps. 9, 1; 13, 1; 14, 1), propheta... sancto Spiritu plenus (In Ps. 118, 3, 1; 138, 1). Часто принципом вдохновения пророков Иларий называет Христа<sup>3</sup>. Но если в комментарии на Евангелие Матфея остается неясным, разумеется ли под Духом, вдохновлявшим пророков, Третья Иностась Троицы или Слово Божие, Которое, по Иларию, до воплощения было Духом, то в трактате о Троице ясно выражена мысль о действии в пророках Третьего Липа, хотя в одном-единственном месте. «Есть Дух Святой один повсюду, просвещающий всех патриархов, пророков п весь лик закона, Иоанпа даже в утробе матери вдохновляющий, данный потом апостолам и прочим верующим к познанию сообщенной истины» (De Tr. II, 32). Признание действия Духа Святого в пророках, предвозвещавших воилощение, логически последовательно вытекало из мысли о необходимости просвещения Духом для веры в воплощение. Трудно решить, является ли это совершенно определенное указание на деятельность Духа Святого в ветхозаветных пророках плодом влияния на Илария восточной богословской мысли, или же признание действия Духа в пророках было присуще ему и раньше и не было высказано в комментарии на Евангелие Матфея лишь случайно по недостатку по-

Но и в позднейших сочинениях Илария сохраняется та черта западного богословия, которая состоит в отрицании действия Духа Святого в воплощении и земной жизни Христа.

Под Духом Святым, осенившим Деву Марию при зачатии Христа. Иларий разумеет духовную или Божественную природу Самого Христа, создающего для Себя тело из Девы 4. Под Духом Святым, нисшед-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Unus est enim Deus Pater, ex quo omnia; et unus Unigenitus Dominus noster

Jesus Christus...; et unus Spiritus, donum in omnibus... una potestas ex qua omnia, una progenies per quam omnia, perfectae spei munus unum (ib., II, 1).

2 Hunc (Christum) Moysi legem dedisse, hunc in prophetis fuisse, et per eos ingentia illa corporationis et passionis suae sacramenta eccinisse (In. Ps. 63, 10). Verum trans qui in pohis Dous guper construm adaptamenta excitatione. haec qui in nobis Deus super occasum adscendens per virtutem resurrectionis operatus est, idem omnia ad hujus spei nostrae praeparationem adumbrata gessit in lege: ut non alius prophetarum, alius Evangeliorum Deus possit intelligi (In Ps. 67, 9).

3 Ut quia infirmitas nostra neque Patris neque Filii capax esset, fidem nostram de Dei incarnatione difficilem, sancti Spiritus donum quodam intercessionis suae focdere luminaret (De Tr. II, 33).

<sup>4</sup> Humani enim generis causa Dei filius natus ex virgine est et Spiritu sancto, ipso Humani enim generis causa Dei filius natus ex virgine est et Spiritu sancto, ipso sibi in hac operatione famulante; et sua Dei videlicet inumbrante virtute, corporis sibi initia consevit, et exordia carnis instituit (De Tr. II, 24). Spiritus sanctus de super veniens... [quia ubi vult, Spiritus spirat (Joan. III, 8)] naturae se humanae carnis immiscuit; et id, quod alienum a se erat, visua ac potestate, praesumpsit: atque ut ne quid per imbecillitatem humani corporis dissideret, virtus Altissimi virginem obumbravit, infirmitatem ejus veluti per umbram circumfusa confirmans, ut ad sementivam incuntis Spiritus efficatiam substantiam corporalem divinae virtutis inumbratio temperaret (ib.,

шим в виде голубя на Христа в крещении, Иларий разумеет Отца <sup>1</sup>, а под Духом Божиим, в Котором Христос изгонял бесов, Иларий понимает Божсственную природу Христа <sup>2</sup>. (Не потому ли отрицается действие Духа Святого во Христе, что Он, как посланный Христом и имеющий в Нем Свое начало, мыслится подчиненным Ему в смысле ипостасного субординационизма; ведь и Сын, хотя и Бог, однако Бог исполняющий, в противоположность Отцу, как Богу повелевающему?)

Специальной областью деятельности Духа Святого служила Церковь, и начало ее связывается с излиянием Духа Святого, согласно обетованию Христа, на апостолов в Пятидесятницу. После этого дары Духа проявляются в разительных обнаружениях на пользу верующих. Эти обнаружения описываются Иларием на основании слов ап. Павла в послании к Коринфянам (1 Кор. 12, 1—11). «В этих действиях сил состоит откровение Духа. Ибо не сокрыт дар Духа, где слова мудрости и где слышатся глаголы жизни, или где есть познание Божественного ведения, чтобы подобно животным, вследствие неведения Бога, мы не знали Виновника нашей жизни, или через веру в Бога, чтобы, не веруя в Евангелие Бога, мы не оставались вне Евангелия Бога, или через дар исцелений, чтобы мы свидетельствовали исцелением больных о благодати Того, Кто подал его, или через совершение чудес, чтобы в том, что мы совершаем, познавалась сила Божия, или через пророчество, чтобы было ясно, что в познании учения мы наставляемы Богом, или через различение духов, чтобы мы не оставались в неведении, Святым ли Духом или извращенным кто говорит, или через различные языки, чтобы в знамение данного Духа Святого давалось говорение на языках (1 Кор. 14, 6), или через истолкование языков, чтобы вследствие неведения не подвергалась опасности вера слушающих, когда истолкователь языка выводит из недоумения незнающих языка.

Итак, во всех этих каждому на пользу подаваемых дарах состоит откровение Духа, т. е. через эти удивительные явления данной каждому пользы дар Духа не остается скрытым» (ib. VIII, 30). В частности, через Духа Святого происходит возрождение в крещении и приобщение верующих к бессмертной и нетленной Божественной природе (ib. I, 36).

comparato (In Ps. 2, 29).

<sup>2</sup> Quod si in Spiritu Dei ego ejicio daemones, utique appropiavit in vobis regnum.

Dei: se scilicet, id est, naturae suae potestate daemones ejicere demonstrans, qui non

nisi Dei Spiritu ejici possint (De Tr. VIII, 25).

II, 26). Et caro non aliunde originem sumpserat, quam ex verbo; et Verbum caro factum, cum caro esset, non tamen non erat et Verbum (ib., X, 16; cp. 17—18). Postea quam Dei spiritum, Dei virtutem, Dei Sapientiam, Dei Filium, et unigenitum Deum ad remissionem peccati condemnationemque peccati legis, hominem natum esse cognoverit (In Ps. 61, 2; cp. Ps. 138, 15).

1 In Spiritu autem Dei patrem Deum significari, ita existimo intelligi opertere, quod Christia Deum significari, conservatione de la Christia de la conservation d

Spiritum Domini super se esse Dominus Jesus Christus professus sit, propter quod eum ungat, et mitat ad evangelizandum. Paternae enim naturae virtus in eo manifestatur; naturae suae communionem in Filio etiam in carne nato per sacramentum spiritalis hujus unctionis ostendens (Matth. III, 17), cum post consummati baptismi nativitatem tum naec quoque proprietatis significatio audita est, voce testante de coelo: Filius meus es tu, ego hodic genui te (Ps. II, 7). Non enim vel ipse super se esse, vel sibi de coelis adesse, vel ipsum se cognominasse sibi filium intelligendus est... Et Patrem quidem in Dei spiritu ita significari repertum est (De Tr. VIII, 25). Jesus ergo ungitur ad sacramentum carnis regeneratae. Et quemadmodum spiritu Dei et virtute unctus sit, non ambiguum est, tum cum adscendente eo de Jordane vox Dei patris audita est: Filius meus es tu, ego hodie genui te (Ps. II, 7): ut per hoc testimonium sanctificatae in eo carnis, unctio spiritalis virtutis cognosceretur (De Tr. XI, 18). Nam qui natus ex Virgine homo est, erat et tum filius Dei; sed qui filius hominis est, idem erat et Dei filius. Natus autem rursum ex baptismo, et tum Dei filius: ut et in idipsum et in aliud nasceretur. Scriptum est autem cum adscendisset ex aqua: Filius meus es tu, ego hodie genui te. Sed secundum generationem hominis renascentis, tum quoque ipse Deo renascebatur in Filium perfectum, ut hominis filio ita et Dei filio in baptismate comparato (In Ps. 2, 29).

# Влияние восточного богословия на образ тринитарных воззрений Илария

Подведем итог к анализу тринитарных воззрений Илария со стороны их генезиса.

Наибольшее влияние консервативные богословы Востока оказали на Илария своим опасением монархианства, якобы содержащегося в никейской вере. Они внушали ему отвращение к савеллианству, ератипнанству (?) и ко всякому виду слияния Лиц Св. Троицы, как к нечестию. Под влиянием этого опасения монархианства постросно все тринитарное учение Илария. Его система направлена против двух заблуждений — арианского умаления природы Сына и монархианского слияния Лиц. С вполне сложившимися убеждениями в полном равенстве по природе Отца и Сына Иларий приехал на Восток и нашел здесь среди консервативных православных противников никейской веры те же убеждения в истинном Божестве Сына. Но наряду с этим он должен был убедиться, насколько на Востоке онасались монархианского понимания никейской веры и насколько упорно держались они монархианского истолкования термина όροούσιος. Сам он независимо от никейского исповедания, с которым познакомился лишь незадолго до ссылки, следуя только западной традиции, берущей свое начало от Тертуллиана, исповедовал, что Сын и Отец unius substantiae. Знакомство с никейским исповеданием, в котором он тотчас же признал правильное Церкви, вполне соответствующее древнему преданию, должно было укрепить его в признании единства Отца и Сына по существу. До приезда во Фригию это выражение понималось им опять-таки соответственно западной традиции — не в смысле подобия, а в смысле единства по существу, в смысле нумерического единства существа. Если этого с полной достоверностью и нельзя утверждать на основании его комментария на Евангелие Матфея, то во всяком случае на основании этого документа можно утверждать, что у него не было заметно и понимание его в смысле подобия. Познакомившись с восточным образом мыслей и приблизившись под его влиянием к монархианству, он не отказался от своего unius substantiae, отождествленного с никейским όμοούσιος, но истолковывал его в смысле восточного представления о подобии по существу. Этого он достигал отчасти при помощи западного образа мысли и западной фразеологии. Если в комментарии на Евангелие Матфея он говорит чаще всего о единстве субстанции, то в «De Trinitate» употребляет это выражение сравнительно редко, предпочитая ему выражение: «едино по природе» или «едино в роде», которые гораздо трудисе перетолковать в смысле нумерического единства. IV книгу «De Trinitate» он посвящает специальному доказательству реального бытия Второго Лица при помощи ветхозаветных свидетельств и при этом ссылается на те самые места из книги Бытия, которые указаны в анафематизмах Сирмийского Собора (XIII—XVII, XXIII. См. De Synod., 38), причем в таких выражениях, которые не оставляют возможности сомневаться в том, что он руководствовался этими анафематизмами. В следующих книгах того же сочинения, анализируя изречения Нового Завета о равенстве и единстве Отца и Сына, он каждый раз отмечает, что эти же самые изречения указывают и на раздельность Лиц. Все учение Илария о единстве Отца и Сына сводится к Их одинаковости, единству не нумерическому, а родовому, к отрицанию не только слияния Лиц, но и единичности природы. В частностях развития этой мысли тоже несомненно сходство между восточными вероизложениями и разъяснениями Илария. Так, он сводит единство Бога к единству начала (единоначалию) и говорит о Писании, что оно, называя Бога и Бога, никогда Их вместе не именует двумя Богами и запрещает делать это и нам. Конечно, в развитии основной мысли, павсянной восточным учением, Иларий не ограничивается доказательствами и разъяснениями этой мысли восточными отцами, но пользуется и западными средствами, именно онтологическими понятиями о природе и роде, о несчисляемости предметов того же рода. По основная мысль, а отчасти и ее обоснования остаются восточными.

На долю влияния восточных отцов нужно далее отнести и особенпости учения Илария об ипостасных свойствах Лиц, характерное соединение в этом оптологической и икономической точек зрения. Здесь несомнению влияние восточных вероопределений, прежде всего, на терминологию Илария. В «De Trinitate» для обозначения ипостасного свойства Отца последовательно служит innascibilis, для сына — unigenitus. В учении о рождении Сына отрицается отсечение, расширение, протяжение, представление о Сыне, как части субстанции Отца, говорится, что рождение предполагает происхождение не из ничего и не из другой какой сущности, а именно из Бога. Все это — выражения, почти совершенно совнадающие с фразеологией вероизложений. В учении о равенстве Сына Отцу мы также постоянно встречаем выражения этих символов: Бог из Бога, Един от Единого, Целый из Целого, Совершенный из Совершенного и т. д. Сюда же нужно отнести и замечания Илария о рождении Сына по воле Отца. В учении об отличительных особенностях домостроительной деятельности Отца и Сына с терминами ex quo для Отца и рег quom для Сына и в учении о Сыне, как Боге исполняющем и повинующемся Отцу, также несомненно влияние восточных символов. Только связанный с этим субординационизм воли у Илария принял оригинальную и глубокую форму субординационизма ипостасного. Перечисляя обнаружения влияния на Илария восточной богословской мысли, мы далеки от мысли представить этого писателя компилятором, поющим с чужого голоса. На Восток Иларий явился с убеждениями, хотя уже определившимися, но бывшими плодом воспитания и местной традиции, самостоятельно не продуманными. Знакомство с Востоком побудило его углубиться в свои убеждения, продумать их и дало его мыслям определенное направление. Основной богословский интерес восточных консерваторов, получивший выражение в символах, послужил для Илария как бы темой, самостоятельно со свойственной ему глубиной, библеизмом и экзегетическим талантом разработанной им в подробностях.

Такой характер его «De Trinitate» возбуждает вопрос о задачах и цели этого произведения. Оно предназначалось для Запада. На Востоке, написанное по-латыни, опо не могло рассчитывать на широкое распространение. Не имел ли в виду Иларий уже тогда, когда начал эту работу, подготовить почву для примирения Востока и Запада, придав западной доктрине форму, приемлемую для Востока, и этим сделав для Запада более понятной точку зрения Востока? Во всяком случае сочинение Илария «De Synodis» по своим задачам и содержанию служит естественным, логическим выводом из «De Trinitate».

#### ОТНОШЕНИЕ ИЛАРИЯ К ОМИУСИАНАМ

# План примирения православных противников Никейского исповедания Востока с никейцами Запада

Мы отметили, какое благоприятное впечатление произвела на Илария догматика консервативных кругов Востока, в среде которых он вращался, находясь в ссылке. Их боязнь монархианства показалась ему основательной, когда он познакомился с монархианской угрозой на Востоке. Под влиянием этого он разработал тринитарную доктрину в духе, противоположном монархианству. Что касается арианских представлений, то он не нашел их следов в восточных вероизложениях и в

этом отношении не мог не признать правильности учения восточных. Но это не значит, что он счел догматику восточных безукоризненной и не требующей никакого дальнейшего развития по линии сближения с никейской верой. Несмотря на усвоение от восточных антимонархианской тенденции и заимствования в разъяснении идеи равенства Отца и Сына, он оставался все же никейцем. В своем труде «De Trinitate» он самым подробным и настоятельным образом раскрывал идею единосущия — unius substantiae или naturae — в смысле подобия по существу, видел в единстве сущности Отца и Сына поруку Их равенства. К этому его побуждали антимонархианские тенденции. Давая подробное развитие и обоснование идее единства существа, он истолковывает unius substantiae в смысле similitudo substantiae. Легко поэтому представить, какую радость и какие надежды возбудило в нем выступление его восточных друзей на Анкирском Соборе против аномеев и провозглашение ими подобия по существу и анафематствование ими Сирмийского вероизложения 357 г., осужденного и западными. Нельзя было не видеть в этом выступлении большого шага вперед по пути сближения православных Востока с последователями никейской веры. До их полного признания его не хватало только принятия unius substantiae. И этот последний шаг казался необходимым, потому что в признании единства существа заключалась гарантия полного подобия, так как при отрицании единства по существу равенство Отца и Сына могло быть понимаемо в смысле равенства неполного, внешнего, поверхностного. Этот момент был признан Иларием удобным для выступления в качестве посредника между Востоком и Западом в целях их примирения и восстановления их общения. Внешние обстоятельства этому вполне благоприятствовали. С одной стороны, сами западные епископы в письмах просили Илария сообщить им со своим заключением о том, что происходит на Востоке. С другой стороны, проектировался Собор в Анкире, на который предполагалось пригласить западных епископов. Таким образом, создавались условия, при которых восточные и западные легко могли объясниться между собою и прийти к соглашению 1. И у Илария к этому времени созрел уже и самый проект соглашения. Он состоял в том, чтобы западные наряду с ομοούσιος приняли и όμοούσιος и, истолковав όμοούσιος в смысле ομοούσιος, сняли с никейской веры подозрение в савеллианстве, а восточные наряду с ύσιος приняли и ὁμοούσιος и этим сняли с себя подозрение в признании Сына не вполне подобным Отцу, т. е. в полуарианстве. Разъяснению и обоснованию этого проекта он и посвятил свое сочинение «De Synodis», с которым обратился к той и другой стороне.

Но выступая с этим проектом воссоединения Востока и Запада, Иларий отдавал себе отчет, насколько неблагодарна вообще роль посредника, навлекающая обыкновенно на него нарекания со стороны непримиримости той и другой стороны, и как трудно победить укоренившееся недоверие западных к Востоку и избежать обвинения в измене православию со стороны таких фанатиков, каким был, например, Люцифер Калабрийский. Ему было хорошо известно предубеждение многих западных епископов, «излишне осторожных и благоразумных», их непримиримость и ожесточение, не желающие и слышать о примире-

¹ Sed maxime cum comperissem synodos in Ancyra atque Arimino congregandas, et a singulis provinciis Gallicanis binos vel singulos eo esse venturos; ea quae inter nos atque Orientales episcopos mutuis suspicionibus detinentur, per me qui in Orientis partibus continebar, exponenda vobis, licet jam scientibus, atque edenda existimavi: ut cum hanc prorumpentem a Sirmio haeresim et vos condemnassetis, et illi cum anathemate judicassent, sciretis tamen in cujus fidei professione id ipsum, quod vos gesseratis, etiam ab Orientalibus episcopis esset effectum; et vos, quos maxime vellem futuris synodis probabiles elucere, non paterer uno atque eodem apostolicae fidei sensu catholica sentientes, aliqua saltem a catholicae fidei sinceritate, ignorata verborum opinione, differre (De Synod., 8).

нии с Востоком. Поэтому он боялся, что уже первые страницы его послания с благоприятными отзывами о восточных приведут многих западных читателей в страшное негодование и что они не пожелают после этого даже дочитать его послание до конца, а бросят его в печку, как изменническое, вредное и неисполнимое. На протяжении этого небольшого сочинения он трижды обращается к читателю с просьбой не составлять себе определенного миения о предмете, которому оно посвящено, не дочитав его до конца 1. Но Иларий опасался не голько за успех своего предложения, но и за свою собственную репутацию на Западе, несмотря на весь авторитет, которым он пользовался на Западе. Он боялся, что его выступление в защиту восточных и его примирительные стремления бросят тень на чистоту его собственной веры и возбудят подозрение в его измене кафолическому исповеданию. Поэтому он излагает свое обращение к западным со всевозможными извиняющими оговорками. Он подчеркивает, что излагает свое мнение о положении дел на Востоке и о желательном направлении их только по просьбе самих западных 2. Автор просит не судить его за изложение веры восточных, так как выразить в словах внутренний смысл собственной веры очень трудно, а тем более затруднительно разъяснить смысл того, что говорят другие 3. Он слагает с себя ответственность за содержание приводимых им восточных вероопределений и своих разъяснений к ним, потому что он не автор их, а только истолкователь, по необходимости приспособляющийся к ним и вспомоществующий им. Он старается только о том, чтобы верно передать происходящее, предоставляя вере читателей судить - кафолические ли это мнения, или сретические 4. Приведя со своими разъяснениями всроизложение восточных и переходя к выяснению самого плана воссоединения восточных с за-

omnibus, judicari» (ib., 66).

<sup>2</sup> Tamen etiam in eo ferventis spiritus ardorem probatis, quod nonnulli ex vobis, quorum ad me potuerunt scripta deferri, quae exinde Orientales in fidei professionibus gerant et gesserunt, significari vobis humilitatis meae litteris desiderastis: etiam lioc mihi onus imperitissimo atque indoctissimo omnium ex affectu charitatis addentes, ut quid ipse super omnibus dietis eorum sentiam iudicem (De Synod., 5. Срав. начало приведенного далее в п. 6). Quamquam enim responderi litteris vestris necessarium fuerit (ib., 8. Срав. пачало п. 7).

3 Cum difficillimum sit sensum ipsum propriae meae fidei, secundum intelligentiae

interioris affectum loquendo proferre, nedum modo facile sit intelligentiam eorum quae

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Oro autem vos per Domini misericordiam, ut quia mihi ad vos de divinis, ut voluistis, rebus et de fidei nostrae intemerata conscientia erit per has litteras sermo, ne quisquam de me ante sermonis consummationem per litterarum exordia existimet judicandum. Iniquum est enim, non comperata usque ad finem ratione dictorum, praejudicatam sententiam ex initiis quorum causa adhuc ignoretur afferre: cum non de inchoatis ad cognoscendum, sed de absolutis ad cognitionem sit judicandum. Est enim mihi non de vobis, ut Dominus sensui meo conscius est, sed de quibus dam nimium apud se cautis et prudentibus metus, non intelligentibus per beatum Apostolum sibi, ne supersa-perent, praeceptum (Rom. XII, 3): quos vereor nolle omnia ea, quorum absolutio a me in consummatione erit praestanda, cognoscere, dum verum intelligi ex iis quae absolventur evitant. Sed quisque haec legenda et cognoscenda susceperit; modum sibi atque mihi patientiae fidelis indulgeat, et usque ad absolutionem universa parcenseat. Forte enim omnis hic fidei meae sermo praestabit, ut neque furtivi haeretici quod volunt sallant, et perfecti catholici quod desiderant consequantur (De Synod., 6). Memini enim me in exordio sermonis patientiam et aequanimitatem legentium atque audientium usque ad absolutionem omnium dictorum meorum poposcisse; ne temerarius quisquam in me judex ante cognitionem perfecti sermonis exsisteret (ib., 32). Изложив собственное исповедание, Иларий прибавляет: «Et quamquam jam non verear de me judicari secundum expositionem totius fidei; tamen patimini, ut velim de me adhuc, nisi absolutis

ab aliis dicuntur exponere (ib., 5).

Obsequor igitur Charitatis Vestrae impatientissimae voluntati: et omnes fides, quae post sanctam synodum Nicaenam diversis temporibus et locis editae sunt cum sententiarum omnium atque etiam verborum additis per me expositionibus destinavi. In quibus si quid vitiose inesse intelligitur, nemo mihi vitium potest assignare dictorum: internuntius enim, ut voluistis, sum ipse, non conditor... Ego tamen, guae gesta sunt, fideliter transmisi: vos an catholica, an haeretica sint, fidei vestrae... Ad intelligentiae eorum (fidei definitionum) sensum, expositionis nostrae sermonem coaptavimus, famulantes potius eorum dictis, quam dictorum alienorum auctores existimandi (ib., 7, 27).

падными, Иларий излагает свою собственную веру и просит, если окажутся в нем какие-нибудь недостатки, отнести их на долю человеческой слабости, у которой недостает слов для выражения мысли, а не

злой воли (De Synod., 64—65).

С целью познакомить западных с вероучением омиусиан Иларий приводит сначала Сирмийскую формулу 357 г., осужденную омиусианами, как и западными епископами, затем анафематизмы Анкирского Собора 358 г., посланные в Сирмию и там оглашенные, и, наконец, вероизложения Антиохийского Собора «во время обновления» 341 г., Филиппопольского Собора 347 г. и Сирмийскую формулу 351 г. против Фотина — все со своими комментариями. Первый документ имеет целью показать, что отвергается восточными, три последних должны уверить западных, что выступление омиусиан против апомеев и омнев не случайно, по является продолжением и завершением последовательно развивавшегося направления восточной догматической мысли: «Quibus adversum novam et profanam impietatem, haec conscientiae suae et adeptae jam pridem doctrinae instituta decernunt» (De Synod., 27).

Приступив к анализу указанных формул, Иларий почувствовал необходимость ввести в свой оборот новый термин — essentia. До этого, как и все западные, Иларий обходился терминами substantia и unius substantiae, что coorветствовало греческому ούσία и όμοούσιος. Ho при переводе формул с греческого он встретил в них два термина ουσία ύπόστασις, которые необходимо было различать при переводе. Substantia была уже переводом эπόστασις, а ουσία он передал самостоятельно им придуманным словом essentia, представляющим собой дословный перевод 😕 🕬 сіа, и таким образом он первый ввел этот термин в латинскую церковную литературу. Но термины обоба и биботаоз в то время, к которому относится знакомство Илария с омиусианами, еще не обособились и на Востоке, хотя в памятной записке Василия Анкирского уже заметен наклон к истолкованию обоба в смысле общих родовых свойств однородных предметов. Но этот документ, повидимому, не был известен Иларию. Поэтому, давая определение термину essentia, который впервые вводился в латинскую речь, Иларий поясняет, что он обозначает то же самое, что субстанция, природа н род, но под особым углом зрешия, под определенным аспектом. «Essentia, -- говорит он, -- есть вещь, которая существует или из чего существует 1, и которая существует (имеет бытие) в том, что пребывает. Можно говорить об essentia, substantia naturae et genus всякой вещи. В собственном же смысле эссенцией называется потому, что всегда существует. Но это же есть субстанция, потому что вещь, которая существует, по необходимости пребывает в себе самой<sup>2</sup>, а то, что пребывает, без сомнения, пребывает в роде, природе или субстанции. Итак, говоря, что эссенция обозначает природу, род или субстанцию, разумесм под нею постоянное бытие вещи, которая во всем этом пребывает» 3. Передавая с греческого восточные вероизложения, Иларий по-

<sup>1</sup> В этих словах Иларий спределяет эссенцию так, чтобы она могла обозначать и самобытность Отца и бытие Сына, происходящего от Отца.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Яснее essentia и substantia различаются в послании Урзакия и Валента 349 г.

Аданасию и епископам, приводимом Иларием во втором фрагменте «Орег. Hist.»: «Essentia enim ex eo, quod semper est, nuncupatur: quae quia extrinsecus opis ad continendam de numquam eguerit, et substantia dicitur; quod intra se id, quod semper est, et in aeternitatis suae virtutem subsistat (Ex opere Historico, fr. II, 32).

3 Essentia est res quae est, vel ex quibus est, et quae in eo quod maneat subsistit. Dici autem essentia, et natura, et genus, et substantia uniuscujusque rei poterit. Proprie autem essentia idcirco est dicta, quia semper est. Quae idcirco etiam substantia est, quia res quae est, pecceso est subsistat in sesse; quidquid autem subsistit sine dubio in genero. res quae est, necesse est subsistat in sese; quidquid autem subsistit, sine dubio in genere vel natura vel substantia maneat. Cum ergo essentiam dicimus significare naturam vel genus vel substantiam intelligimus ejus rei quae in his omnibus semper esse subsistat (De Synod., 12).

следовательно переводит ούσία словом essentia, а ὑπόστασις — словом substantia, но в своих собственных разъяснениях к ним он употребляет безразлично тот и другой термин в одном и том же смысле, как это было и на Востоке 1.

Скрытый замысел Сирмийской формулы Иларий прекрасно разоблачает в словах: «Проповедуется об Отце как едином и единственном Боге всяческих, чтобы отрицалось Божество Сына; определяется умалчивать об единосущном и подобосущном и этим постановлено утверждать, что Сын или из ничего как тварь, или из другой субстанции как одна из последующих тварей, а не из Бога Отца рожден, как Бог. Далее тем, что Отец называется большим Сына честью, достоинством, словом, величием, достигнуто то, что Сыну недостает всего, чем Отец больше Его. Наконец, утверждая, что рождение Его неизвестно, этим определением о неизвестности нам приказано не знать, что Он из Бога, как будто таким образом можно приказывать или определять, чтобы кто-нибудь или знал, чего не хочет знать, или не знал, что знает» (De Synod., 10).

Формулы Антиохийскую, Филиппопольскую и Сирмийскую против Фотина (351 г.) Иларий комментирует самым благосклонным образом, показывая, что они мудро избегают двух крайностей: монархианского слияния Лиц и арианского учения о создании Сына из ничего, о происхождении Его во времени и Его низшей природе, а в положительной своей части определенно говорят об истинном рождении Сына из Бога Отца и Его равенстве с Отцом, что предполагает Его подобие по существу (De Synod., 31—33, 35—37, 39—61). И такое толкование не представляет собою ничего натянутого или несоответствующего действительности. Примером же благосклонного отношения к этим формулам может служить его толкование заключительных слов Антиохийского вероизложения, которые на строгих никейцев должны были производить наиболее неблагоприятное впечатление: «И этими именами (Отца, Сына, Духа Святого), не просто и не напрасно предложенными, но прекрасно обозначающими собственную субстанцию каждого из поименованных, чтобы быть Им по субстанции тремя, а по согласию одним» (ώσ είναι τῆ μεν ὑποστάσει μία, τῆ δε συμφωνία рий объясняет эти слова, исходя из той цели, какой руководствовался этот Собор святых (congregata sanctorum Synodis). Он говорит, что Собор направлял свое вероопределение не против тех, которые осмеливались проповедовать, что Сын не подобен по сущности Отцу, а против монархианских течений, возникших в Церкви после Никейского Собора (Маркелин), и с этой точки зрения нужно истолковывать приведенные слова. Желая осудить отождествление Отца и Сына, «они сказали о трех субстанциях, обозначая субстанциями Лица действительно существующих, а не разделяя субстанцию Отца и Сына различием пеподобной эссенции. А что сказано: «чтобы быть Им по субстанции тремя, а по согласию одним», то это не заслуживает порицания, так как при наименовании вместе с Отцом и Сыном Духа, т. е. Утешителя, прилично проповедовать более единство согласия, единство эссенции по подобию субстанции» (De Synod., 32) 2.

Мы не будем останавливаться на подробностях комментария Илария к трем формулам, о которых говорили выше, а ограничимся только его толкованиями анкирских анафематизмов, чтобы показать, что он

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Neque alia quam de innascibili Patris et aeterna substantia unigenita Filii generatur essentia (De Synod., 35). Quia auctori suo indifferens ex impassibilis essentiae nata substantia est (De Synod., 49. Cp. ib., 16, 18, 19, 27, 33, 36, 40, 41, 42, 57, 58, 64).

<sup>2</sup> Не ясно, почему именно Иларий считал при упоминании о Духе более прилич-

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Не ясно, почему именно иларии считал при упоминании о духе облее приличным говорить о единстве Лица по согласию, а не по природе, так как из приведенных ранее доказательств несомненно, что Иларий приписывал Духу Божественную природу.

не мог их не одобрить, так как ко всем их тезисам можно указать параллели в его собственном сочинении «De Trinitate».

Из двенадцати анафематизмов восемь направлены против ариан и четыре против монархиан. Из первых пять содержат в себе мотивированное осуждение учения о неподобии Сына Отцу по существу, один — осуждение учения о тварности Сына и два — против представления о

происхождении Сына во времени.

Анаф. III: «Если кто слыша, что Единородный Сын есть «Образ Бога невидимого», называет Его неподобным и по сущности, анафема да будет». В разъяснение этого анафематизма Иларий говорит, что совершенный Образ Отца не может не отображать самой сущности Его, а Сын не может через рождение не получать природы, равной природе Отца (De Synod., 15). Это вполне соответствует изложенному ранее учению Илария о рождении, как передаче природы родителя рожденному, и его доказательству равенства Сына Отцу по природе из наименования Его у апостола Образом Бога невидимого (см. De Tr. XI, 5; III, 23; V, 8—10).

Лнаф. IV: «Если кто слыша: «ибо как Отец имеет жизнь в Себе, так и Сыну дал жизнь иметь в Себе» (Ин. 5, 26), не называет Сына подобным Отцу и по сущности, Который свидетельствует, что это так и есть, как Он сказал, да будет анафема. Ибо ясно, что при понимании жизни в Отце, как обозначения Его субстанции, и жизни Единородного, понимаемой в смысле сущности, так обозначает подобие сущности в отношении к сущности». «Что в Том и Другом жизнь, то обозначает сущность в Том и Другом, - поясняет Иларий. - И жизнь, которая рождается из жизни, т. е. сущность, которая рождается от сущности, поскольку рождается не неподобная, так как жизнь из жизни, содержит в себе не неподобную природу своего происхождения; потому что рожденной и рождающей сущности, т. е. жизни, которая имеется и дается, подобие не отличается» (ib., ст. 16). Еще ранее, до издания этих анафематизмов Иларий говорил о тождестве в Боге свойств, в частности, жизни, с самой Его сущностью, а в словах Спасителя о жизни, получаемой от Отца, видел свидетельство «о единстве природы через таинство рождения» (De Tr. VII, 27; VIII, 43).

Анаф. VI: «Если кто, хотя Самим Сыном открыто Его подобие с Отцом по существу в словах: «ибо как Отец имеет жизнь в Себе, так и Сыну дал жизнь иметь в Себе» (Ин. 5, 26), а по силе через сказанное: «ибо что творит Отец, то и Сын творит подобным образом» (ib., ст. 19), уступая подобие по силе, отнимает у Сына подобие по сущности, что самое главное в нашей вере, как отнимающий у себя жизнь вечную в познании Отца и Сына, анафема да будет». Иларий разъясняет это положение в том смысле, что подобие по силе невозможно без подобия по существу, так как, с одной стороны, природа низшая никогда не может обладать силою природы высшей и более могущественной, а, с другой стороны, что же нужно думать о всемогущем Боге Отце, если Его сила равняется силе низшей природы? Без сомнения, Сын подобен Отцу по силе, потому что творит то же и подобным образом, что творит Отец, но это подобие основано на том, что как Отец имеет жизнь в Себе, так и Сыну дал жизнь иметь в Себе, т. е. на подобии сущности (De Synod., 14). О том, что подобие силы возможно только при подобии сущности, Иларий говорил и в трактате о Троице 1.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Quid hic adoptio, quid indulgentia nominis loci invenit, ne ex natura Dei filius sit; cum Dei filius ex naturae paternae, operibus credendus sit? Non exaequatur aut similis est Deo creatura, neque ei naturae alienae potestas comparatur: sola ei nativitas filii non impie per similitudinem creditur aequalis. Nam quidquid extra eum est, cum contumelia ei honoratae virtutis aequalitur. Поэтому для Илария проявление Божественной силы в чудесах, совершаемых Христом, служит доказательством равенства Его с Отцом по природе (De Tr. VII, 26).

Анаф. VII: «Если кто, обещая веровать в Отца и Сына, называет Его Отцом не подобной Себе сущности, а подобной силы, как произносящий чуждые и новые слова против сущности Сына и отнимающий у Него истинное сыновство, анафема да будет». Еретики, поясияст Иларий, часто признают Отца и Сына таковыми только по имени, считая Бога Отцом Сына в том же смысле, в каком Он называется Отцом тварей, а твари сынами Божиими. В этом случае Они только называются Отцом и Сыном, но не являются ими в действительности, потому что истинное рождение предполагает подобие субстанции рождающего и рожденного. Таким образом, этот анафсматизм осуждает нечестие тех, которые называют Бога Отцом подобной Ему по силе твари, а не признают Его Отцом Сына, подобного Ему по сущности (De Synod., 20). В трактате о Троице Иларий много раз упрекает ариан в том, что они только по имени исповедуют Отца и Сына, а в действительности отрицают истинное сыновство Слова, признавая Его первым творением (De Tr. VI. 18, 43; VII, 1), и постоянно развивает мысль о том, что рождение предполагает передачу природы родителя рожденному.

Анаф. IX: «Если кто потому, что никогда Отец пе разумеется Сыпом и Сын никогда не разумеется Отцом, называя Сына другим в отношении к Отцу потому, что другой есть Отец и другой Сын по сказанному: «Другой есть, Который свидетельствует о Мнс, Отец, Который послал Меня» (Ин. 5, 32), согласно этому благочестивому пониманню в Церкви особенности Лица Отца и Сына, боясь, чтобы Сын и Отец пе почитались одним и тем же, пе называет Сына подобным по сущности Отцу, апафема да будет». В этом апафематизме, по мнению Илария, совмещена мудрость эмен с незлобием голубя, потому что в нем осуждается как отождествление Отца и Сына, так и учение о их исподобии по существу, проповедуемое из боязни монархианства (De Synod., 23). Нет нужды говорить о том, что собственная тринитарная система Илария во всем своем целом направлена против именно тех

заблуждений, которые имеются в виду этим анафематизмом.

Апаф. V: «Если кто, слыша об одном и том же: «основа мя» или «созда мя» (Притч. 8, 22) и «роди мя» (ib., ст. 25), это «роди мя» понимает не из подобия по существу, но утверждает, что «основа мя» и «роди мя» одно и то же, как бы не называя Сына совершенным Сыном от Бога, обозначенным этими двумя выраженнями (но утверждая, что двумя этими выражениями, т. е. «основа мя» и «роди мя» обозначается творение, а не Сын), как предала Премудрость благочестивый

смысл из двух выражений, да будет анафема».

Этот анафематизм направлен против ариан, которые в доказательство происхождения Сына путем творения ссылались на слова книги Притчей 8, 22: «Господь созда мя». В противовес им омиусиане выдвинули собственное толкование этого места. Здесь, утверждают они, Премудрость говорит о Себе, что Она основана, что Она создана и что Опа рождена. При точном разграничении попятий творения, как создання из пичего силою Божией, и рождения, как произведения из собственного существа, получается видимое противоречие между двумя первыми терминами и третьим: «создание» или «основание» обозначает творение, рождение, изведение из существа. В своем толковании этого места Иларий разрешает это противоречие, относя создание и рождение к двум различным актам: Премудрость прежде век рождена из сущности Отца, но Она же называется и сотворенной со стороны Ее материальных явлений в ветхозаветных эпифаниях и в воплощении (De Tr. XII, 35-50). Но как ариане, так и омиусиане относили все три выражения к одному и тому же акту происхождения Премудрости. Но, ввиду дифференциации понятий рождения и творения, необходимо было или принять в прямом смысле выражения, обозначающие создание, а рождение истолковывать в переносном смысле, как указание на

создание, или, наоборот, в буквальном смысле понимать слова: «рождает мя», а два других выражения понимать в смысле не прямого обозначения рождения. Другими словами, необходимо было или слова «роди мя» толковать, исходя из основы «и созда мя», или это последнее выражение толковать, исходя из слов «рождает мя». Ариане находили настоящий смысл толкуемого места в словах: «созда мя» и «основа мя», а слова: «рождает мя» толковали в переносном смысле, в том смысле, в каком Бог называется Отцом всякого создания, а праведные люди — сынами Божиими. Омиусиане, как и ариане, полагали, что все три выражения говорят об одном и том же, но подлинную мысль книги Притчей видели в словах: «рождает мя», а два других выражения истолковывали в смысле известного пояснения к этим словам. Такое толкование было дано этому месту Василием Анкирским и Георгием Лаодикийским, как это видно из документов, сохраненных Епифанием (Наег. XXIII, 20).

«Когда Сын сказал: «Господь создал Меня», то, чтобы мы не подумали, что природа Его общая с прочими сотворенными вещами, по необходимости прибавил: «прежде всех холмов родил Меня», в чем выразил для нас благочестивое и чуждое всякой страстности понятие об Его происхождении из Отца». Это именно толкование и лежит в основе пятого анафематизма. Когда Иларий писал XII книгу «De Trinitate», он был знаком с этим омиусианским толкованием книги Притчей. Дав более глубокое толкование этому месту, он упоминает и о толковании омиусиан, называя его, «хотя и не ученым, но благочестивым» (etsi indocte tamen non impie), и ради этого благочестивого его смысла не только его не отвергает, а и приводит для него еще библейское оправдание. Так, апостол Павел, говоря обыкновенно о рождении Христа от Девы Марии, иногда называет Его созданным от жены («бываемого от жены» — Гал. 4, 4), чтобы показать, что это было не обыкновенное рождение от соединения мужа и жены, а бессеменное рождение «одного от одного» (De Tr. XII, 50). Естественно, что и в своих комментариях к анафематизмам Анкирского Собора Иларий разъясняет этот пункт вполне благожелательно, в духе омиусианского толкования 8 главы книги Притчей. Рождение может быть истолковано в смысле, недостойном величия Божия, как акт, предполагающий телесные страдания -- отделение, уменьшение, изменение и все свойственное человеческому рождению. Напротив, творение есть акт бесстрастный, в котором нет ни смешения, ни отделения. Называя свое происхождение созданием, Премудрость указывает на бесстрастность этого акта, а именуя его же рождением, обозначаег действительное происхождение из сущности Отца 1 (De Synod., 17—18).

Десятый и одиннадцатый анафематизмы направлены против ариан-

ского учения о происхождении Сына Божия во времени.

Анаф. X: «Если кто считает Бога Отцом Единородного Сына в некотором времени, а не признает, что Единородный Сын произошел бесстрастно выше всякого времени и выше всякого человеческого суждения, как преступающий евангельскую проповедь, которая отвергает всякий промежуток времени между Отцом и Сыном, но верно нас научила, что в начале было Слово и Слово было у Бога и Бог был Слово, анафема да будст». В разъяснение этого анафематизма Иларий указывает на то, что истина Отчего имени превосходит всякое время, т. е. что Отец был вечно Отцом, а потому Сын произошел от Него не во времени, а от вечности (De Synod., 24).

Анаф. XI: «Если кто называет Отца старшим Сына, из Него Единородного по времени, а Сына младшим Отца, да будет анафема». В обо-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Dum et indemutabilem Patris naturam in creatione significat, et legitimam ac propriam ex Deo patre genitae naturae suae ostendit esse substantiam (De Synod., 18).

сновании этого анафематизма Иларий исходит из понятия о Сыне как совершенном Образе Божием. Подобие Сына Отцу по сущности предполагает и подобие Его Отцу по вечности, так как если бы между Сыном и Отцом существовал какой-нибудь промежуток времени, то Сын не был бы совершенным Образом Отца (De Synod., 25). Для истолкования X и XI анафематизмов Иларий приводит все те основания в доказательство предвечного рождения Сына, которые были высказаны им ранее. Предвечность рождения Сына была для него вне сомнения и тогда, когда он писал свои комментарии на Евангелие Матфея. Уже там он ссылался на то, что Бог должен быть мыслим вечным Отцом, а следовательно, необходимо признавать и вечное бытие Сына. В «De Trinitate» он повторил этот аргумент и, кроме того, выводил вечное бытие Сына из пролога Евангелия Иоанна и из учения апостола Павла о Сыне как Образе Бога невидимого (In Matth. XVI, 4; XXXI, 3; De Tr. II, 23; XII, 21, 23, 24, 32).

Остаются еще четыре анафематизма, направленные против монархианского понимания Троицы. Двумя такими анафематизмами и начинается их ряд, что указывает на то, как сильно было опасение мо-

нархианства среди их авторов.

Анаф. I: «Если кто, слыша, что Сын есть «Образ Бога невидимого», утверждает, что Образ Бога есть то же самое, что и Бог невидимый, как не исповедующий истинного Сына, анафема да будет». Эти слова, как поясняет Иларий, исключают мнение тех, которые различают Отца и Сына только по имени, потому что совершенный образ, с одной стороны, содержит в себе безразличное подобие отображаемого, с другой, исключает тождество его с отображаемым, так как ни-кто не может быть образом себя самого (De Synod., 13). На протяжении «De Trinitate» Иларий несколько раз говорил о Сыне как Образе Божием, видя в этом наименовании выражение, с одной стороны, полного подобия Сына Отцу по существу, с другой, - Их личной раздельности <sup>1</sup>.

Анаф. II. «Если кто, слыша Сына говорящего: «Ибо как Отец имеет жизнь в Себе, так и Сыну дал жизнь иметь в Себе» (Ин. 5, 26), называет тем же самым Того, Кто принял жизнь от Отца и исповедал: «Я живу по причине Отца» (Ин. 6, 37), и Того, Кто дал, анафема да будет». В пояснении Иларий указывает на то, что здесь различается Лицо Дающего и Приемлющего, чтобы этим предотвратить слияние Лиц, так как нельзя считать одним и тем же Того, Кто дает, и Того, Кто принимает, Того, Кто живет, и Того, по причине Кого Он живет (De Synod., 14). В тех же самых словах Писания Иларий отмечал в «De Trinitate» мысль как о подобии Сына Отцу по существу, так и о Их самостоятельном бытии 2.

Анаф. VIII: «Если кто, признавая Сына по сущности подобным Тому, Чьим Он признается Сыном, утверждает, что Сын есть то же, что и Отец, или что Он есть часть Отца, или что бестелесный Сын происходит от бестелесного Отца через истечение или некоторое страдание, как телесные сыновья, анафема да будет». Поводом к изданию этого анафематизма, по объяснению Илария, послужил тот факт, что неко-

qualis et habetur (De Tr. VIII, 43).

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Imago sola (hoc est solitaria) non est, ex similitudo non sidi est. Deo autem simile aliquid esse, nisi quod ex se erit, non potest. Non enim aliunde est quod in ommile aniquid esse, nist quod ex se erit, non potest. Non enim altunde est quod in omnibus simile est: neque diversitatem duobus admisceri alterius ad alterum similitudo permittit. Ne similia permutes, neque sibi ex veritate indiscreta disjungas: quia qui dixit: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram (Gen. I, 26), invicem esse sui similes, in eo quod «similitudinem nostram» dicat, ostendit (De Tr. III, 23). Dum ita imago est, ut non differat genere, sed significat auctorem (ib., VIII, 37).

<sup>2</sup> Quae (vita) cum qualis habetur, talis et data est, etsi nativitatem ejus intelligatur significare cui data est; non tamen diversitatem generis affert, cum talis data est, qualis et habetur (De Tr. VIII, 43).

торые еретики пользуются учением о подобии по существу для отрицания реального бытия Отца и Сына, так как безразличное подобие дает повод к признанию одного и единственного, «ибо что не различается в роде, то представляется пребывающим в единственности (in unione) природы» (De Synod., 21). Против отождествления Отца и Сына направлена, во-первых, самая идея рождения, исключающая единственность, так как она предполагает самостоятельное бытие Родителя и Рожденного, Отца и Сына. Далее отрицается представление о Сыне как части Отца или Его эманации, так как то и другое связано с монархианскими представлениями (De Synod., 22). Но все это Иларий развивал в своих сочинениях, написанных еще ранее. В истипном рождении Сына от Отца он видел доказательство Их обособленного бытия и неоднократно восставал против представления о Сыне как части Отца или Его эманации (De Tr. I, 16; II, 4).

Анаф. XII: «И если кто вневременную от Отца субстанцию Единородного Сына относит к сущности нерожденного Бога, как бы утверждая, что Сын есть Отец, анафема да будет». По толкованию Илария, этот пункт внесен против еретиков, считавших вечность Сына несовместимой с рождением (на что именно и указывали ариане в своих возражениях против церковного учения) и из вечности Сына заключавших о Его нерожденности и, значит, тождестве с Отцом. С своей стороны Иларий против этого прибавляет: «Одно быть вне времени, другое — быть нерожденным, из чего одно (пусть вне времени) имест рождение, другое само для себя есть единственный и тот же (solus atque idem) вечный Виновник того, что оно есть» (De

Synod., 26).

Мы видели, что в анафематизмах Анкирского Собора не было ни одной мысли, которой не одобрял бы Иларий и которой он сам не высказывал бы в трактате «De Trinitate». Не только по своим тенденциям, направленным, с одной стороны, против монархианства, а с другой, против арианства, они вполне соответствуют основным задачам, к разрешению которых направлялась вся тринитарная система Илария, и духу последней как системы омиусианской, но и в своих частных положениях они совершенно совпадают с излюбленными тезисами самого Илария. По самому способу аргументации и даже выражения эти соборные определения иногда настолько напоминают доказательства и язык самого Илария, что невольно возникает вопрос: не принимал ли он сам, дружественно связанный с их авторами, прямого или хотя бы косвенного участия в их составлении? Ввиду всего этого, Иларий не мог не отнестись к ним с полным одобрением, не мог не видеть в них вполне точного выражения правильной веры в Отца и Сына. Тем не менсе он говорит об определениях омиусиан на Анкирском Соборе как о документе, не лишенном соблазна для ушей и обиды для благочестивой заботливости<sup>2</sup>. Все, что содержалось в приведенных анафематизмах, не могло возбуждать никаких возражений, а соблазн заключался в том, чего не было в этом документе и что находилось в другом документе, здесь не приводимом, но сохра-

¹ Sed nos edocti divinitus neque duos deos praedicare neque solum, hanc evangelici as prophetici praeconii rationem in confessione Dei patris et Dei filii afferemus, ut unum in fide nostra sint uterque, non unus: neque eumdem utrumque, neque inter verum ac falsum aliud confitentes; quia Deo ex Deo nato, neque eumdem nativitas permittit esse, neque aliud (De Tr. I, 17).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Et licet non sine aliquo aurium scandalo et piae sollicitudinis offensione restiterint: tamen adeo restiterunt, ut ipsos illos, qui tunc apud Sirmium in sententiam Potamii atque Osii, ita et ipsi sentientes confirmantesque, concesserant, ad professionem ignorantiae errorisque compellerent (De Synod., 3).

пенном Епифанием <sup>1</sup>. Это — осуждение брообогос и анафематствование этого термина, что, несомненно, было известно Иларию, так как в конце «De Synodis» он разъясняет восточным, что, анафематствуя никейскую веру, они сами подпадают действию этой анафемы, так как ведут преемство посвящения от тех епископов, которых осудили. Итак, вот пункт, в котором учение восточных было не совершенно и нуждалось в исправлении.

Иларий поместил в своем послании «De Synodis» четыре вероизложения восточных отцов, указав на их согласие и православное содержание. Но самый факт множественности вероизложений мог произвести неблагоприятное впечатление, особенно на Западе, который не знал до этого времени записанных символов и довольствовался крещальным символом, вверяемым памяти крещаемых. Он ублажает западных за то, что, содержа в своей совести совершенную и апостольскую веру и изобилуя духом, они не нуждаются в букве и в руке переписчика, но исповедуют устами то, во что веруют сердцем. Тем не менее он оправдывает восточных в том, что они неоднократно составляли письменные вероизложения. Бесконечный и неизмеримый Бог вообще не может быть ни понят, ни изъяснен в кратких изречениях человеческого слова, и краткость изложения по большей части вводит в заблуждение и учащих и слушающих. Поэтому восточные епископы изложили веру в многочисленных и подробных вероизложениях, чтобы раздельном виде представить все стороны истины и не оставить ничего темного, неразъясненного или опасного. Кроме этого, они были принуждены к этому неистовством еретиков. От них так велика опасность на Востоке, что редко можно найти еписконов и мирян, держащихся изложенной веры. Повсюду соблазны, повсюду расколы, повсюду измены<sup>2</sup>. Таким образом, «необходимость (борьбы с ересями) создала обычай излагать вероопределения и изложенное подписывать, потому что где подвергается опасности смысл хранимого в совести, там требуется буква. И, конечно, нет препятствия записывать то, что спасительно исповедовать» (De Synod., 62—63). И, излагая различные вероопределения, Иларий не упускает отметить повод, который вызвал их составление: бозникновение монархианских течений после Никейского Собора, потребовавшее составления Антиохийского вероизложения 341 г. (De Synod., 32), появление ереси Фотина и необходимость ее осуждения, нотребовавшая составления Сирмийской формулы 347 г. (ib., 39, 61), сирмийское «богохульство», вызвавшее появление анкирских анафематизмов (357 г.) (ib., 12, 27, 63).

Благоприятное отношение Илария к омиусианам представляет собою разительный контраст с суждениями о них восточных пикейцев. О них писал в своем послании о Соборах в 352 г. Афанасий Александрийский и Епифаний в «De Haeres.» (LXXIII). Оба восточных писателя видят в омиусианах только скрытых и осторожных ариан, посгавивших для себя целью провести в церковную жизнь арианскую доктрину и неуклонно подготовлявших ее торжество. В составлении многочисленных символов Афанасий усматривал только беспринципность лю-

<sup>1</sup> У Епифания оглашенному Иларием документу предшествуют пять других и за ним следуют еще два (De Haeres. LXXIII, 11), в последнем из них анафематствуется ταυτούσιος и όμοούσιος.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Часто Иларию приписывают слишком мрачный взгляд на состояние православной веры на Востоке на основании следующих слов: «Nam tantum Ecclesiarum Orientalium periculum est, ut rarum sit hujus fidei (quae qualis sit, vos judicate) aut sacerdotes aut populum inveniri... Non peregrina loquor, neque ignorata scribo: audivi ac vidi vitia praesentium; non laicorum, sed episcoporum, Nam absque episcopo Eleusio et paucis cum eo, ex majori parte Asianae decem provinciae, intra quas consisto, vere Deum nesciunt» (De Synod. 63). Но к этим словам сам Иларий добавляет ограньчение: «геретат enim, quia secundum питегит Ecclesiarum Orientalium, episcoporum paucorum fides ista est» (ib., 66).

дей, не желающих принять истинной веры и постоянно меняющих свою собственную. Иларий первый из никейцев понял по существу православное учениие омиусиан, их последовательность в содержании этого учения, их верность православной традиции и причины их отрицательного отношения к никсиской вере и отказа принять ပုပ္မဝတ်ဝါဝ၄ . Вместе с этим он угадал, что только соединение с ними никейцев может привести к торжеству никейского исповедания, и указал практический путь к осуществлению этой цели. Он состоял в том, чтобы в общем исповедании соединить оба термина и этим освободить друг друга от взаимных подозрений. По его мысли, никейцы должны включить в свое исόμοιουσιος, истолковать этим όμοούσιος в смысле подобия по существу и спять с него подозрение в монархианском значении, а восточные принять офособется и тем доказать, что они искренно признают рождение Сына из существа Отца и полное равенство Их по природе.

Обращаясь сначала к западным, Иларий показывает, что само по όμοούσιος, без пояснений (brevi et nudo sermone), себе выражение может быть понимаемо в таком смысле, который совершенно осуждается истинным учением. Термин όριούσιος может быть понимаем в смысле тождества субстанции Отца и Сына, в силу которого Опи признаются различными только по имени, но не в действительности. Вовторых, под этим выражением можно разуметь отделение Отцом части Своей субстапции для Сына, так что из одной разделившейся субстанции получились две несовершенные субстанции. В-третьих, указанный термин может быть понимаем в смысле некоторой общей субстанции, предшествующей не только Сыну, но и Отцу, которою Отец и Сын обладают сообща как два сонаследника, пользующиеся вместе наследст-

вом, предваряющим их (De Synod., 63).

όμοούσιος, употребляемый без пояснений, вызывает подозрение главным образом в скрывающемся в нем отождествлении Отца и Сына, и Иларий признает, что повод к такому подозрению своей проповедью единосущия дают «мпогие» из никейцев 1. Поэтому употребление этого термина необходимо предварять разъяснениями, устраняющими его монархнанский смысл. Сущность этих разъяснений должна состоять в истолковании оргозогос в значении подобия по существу. «Мы проповедуем благочестиво одну сущность, если только понимаем одну сущность в смысле подобия свойства, чтобы единое обозначало не единственного, а равных. Говорю о равенстве, т. е. о безразличии подобия, чтобы подобие считалось за равенство. Равенство же потому называется единым, что оно одинаково. А единое, которым обозначается одинаковое, не применяется к единственному» 2.

Нельзя считать подобие по существу недостаточным для выражения полного равенства между Отцом и Сыном. Это очевидно из доводов общего смысла и из Божественного авторитета (ib., 75). Общий смысл убеждает, что равенство устанавливается только подобием и равенства нет между неподобными. Если же между неподобными нет равенства, то чем иным могут быть подобные, как не равными? (ib., 72). Писание тоже употребляет подобие в смысле равенства. Так, например, оно говорит, что Адам родил Сифа по образу своему и по подобию (Быт. 5, 3). Но здесь имеется в виду равенство по природе. Устраняя

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Multi ex nobis, Fratres charissimi, ita unam substantiam Patris et Filii praedicant, ut videri possint non magis id pie quam impie praedicare (De Synod., 67).

<sup>2</sup> Religiose unam substantiam praedicamus, dummodo unam substantiam proprietatis similitudinem intelligamus, ut guod unum sunt, non singularem significet, sed aequales. Aequalitatem dico, id est, indifferentiam similitudinis, ut similitudo habeatur aequalitas; aequalitas vero unum idcirco dicatur esse, quia par sit; unum autem, in quo par significatur non ad unicum vandicatur (De Synod. 67). nificatur, non ad unicum vendicetur (De Synod., 67).

из рождения все проявления человеческой слабости: начало зачатия, болезни рождения и т. п., мы получаем такое в том и другом подобие природы, при котором нет никакого различия. Таким образом, безразличие сущности в том и другом их совершенно уравнивает. Итак, всякий сын, в силу естественного рождения, равен отцу потому, что подобен по природе. И действительно, то, что Моисей назвал в Адаме и Сифе подобием, апостол Иоанн в Отце и Сыне называет равенством в словах: «Сего ради иудеи еще более искали убить Его, потому что Он не только разорял субботу, но и называл Бога Своим Отцом, творя Себя равным Богу» (Ин. 5, 18). «Согласно Моисею, Сиф есть подобие Адама, согласно Йоанну, Сын равен Отцу, и мы ищем еще чего-то третьего между Отцом и Сыном, чего природа не допускает». Итак, полное равенство подобных обеспечивается одинаковостью природы или сущности, передаваемой от родителя рожденному (ib., 73). И Сам Христос не различает равенства и подобия, говоря, что Сын творит то же, что и Отец, подобным образом (ib., 75). Но именно отаком подобии безразличия по существу и говорят определения восточных отцов на Анкирском Соборе. «Если по сущности, силе, славе и времени Сын подобен Отцу, то спрашиваю: в чем видится неравенство? Потому что в выше изложенном вероопределении установлено и такое осуждение, чтобы был под анафемой тот, кто называет Отца отцом неподобной себе сущности» (ib., 76).

Пояснение оросотос введением наряду с ним оросостос вполне соответствует обычному порядку изложения веры. «Я не слушаю, что Христос родился от Марии, если раньше не услышу: «В начале было Слово,... и Слово было Бог» (Ин. 1, 1); не буду слушать, что Христос алкал, если не услышу после сорокадневного поста: «Не хлебом одним будет жить человек» (Мф. 4, 4). Не стану слушать, что Он жаждал, если не услышу: «Кто пьет воду, которую Я дам, тот не будет жаждать во век» (Ин. 4, 14). Не буду слушать, что Христос страдал, если не услышу: «Пришел час прославиться Сыну Человеческому» (Ин. 12, 23). Не буду слушать, что Он умер, если не услышу, что Он воскрес. Из Божественных тайи не будем произносить ничего отъединенно к возбуждению подозрений слушающих и к поводу для богохульников. Сначала должны быть проповедуемы рождение Сына, Его подчинение, подобие природы, чтобы не нечестиво проповедовались Отец и Сын

единосущными» (ib., 70). Не следует думать, что Иларий отрицает единство по существу, раз он предлагает меры к тому, чтобы оно именно не отрицалось, но он не понимает, «почему считается чем-то величайшим, наилучшим и единственным проповедовать прежде прочего то, что и не может быть благочестиво проповедуемо ранее прочего и необходимо после прочего нечестиво отрицается» (ib., 70). После же этих разъяснений «христианин, принадлежащий к кафолической Церкви, не погрешает, говоря об единой сущности Отца и Сына, а отрицая единство субстанции, уже грешит» (ib., 69).

От западных спископов Иларий обращается к восточным и с такою же настойчивостью убеждает их принять опосотос. Сначала он разбирает основания для осуждения ороботос, которые приведены в послании Анкирского Собора, отправленном в Сирмию. Первым основанием в нем выставлено то, что под этим термином может быть понимаема сущность, предшествующая Отцу и Сыну и поделенная между Ними. Во-вторых, авгоры послания указывали на то, что Собор против Павла Самосатского отверг ороботос, потому, что этот термин служил выражением отождествления Отца и Сына. Наконец, в третьих, они ссылались на то, что ороботос, не встречается в Св. Писании (De Synod., 81). Против первых двух оснований Иларий просто утверждает, что пикто из держащихся никейской веры не допускает ни третьей

субстанции, поделенной между Отцом и Сыном, ни отождествления Отца и Сына, подобно Павлу Самосатскому. Что же касается новизны данного термина, не встречающегося в Св. Писании, то это в равной степени может быть обращено и против термина ομοιούσιος (De Synod., 81—82). Исходя отсюда, Сирмийская формула 357 г. запрещает употребление того и другого термина. По этому поводу Иларий говорит, что оба термина необходимо или принять или отвергнуть 1. Чтобы показать, что никейское исповедание вовсе не имеет того смысла, который ему приписывается и из-за которого оно отвергается, Иларий приводит Никейский символ и анализирует его. В нем возбуждает протест и недоверие слово «единосущный», а, между тем, оно внесено в символ только для того, чтобы показать, что Сын не есть тварь, происшедшая из ничего, а рожден от Отца и что Он существует не в какойнибудь отличной от Отца субстанции. Но это как раз и есть вера восточных, что Сын не отинуду, а от Отца и что, в силу этого, Он подобен по сущности Отцу (De Synod., 84). Ариане отвергали броботос, чтобы Сын Божий проповедовался не рожденным из сущности Отца, а созданным, как и все твари, из ничего. «Если же тогда, по причине нечестия отрицающих, было благочестиво понимание исповедующих, то спрашивается: почему ныне уничтожается то, что тогда благочестиво было принято, так как нечестиво отрицалось?» (ib., 85). Но, может быть, скажут, что όμοούσιος необходимо отвергать, так как, благочестиво принятый на Никейском Соборе, он дурно понимается. Но на этом основании пришлось бы многое выбросить и из Св. Писания, пришлось бы стереть слова ап. Павла: «Посредник Бога и человеков-Человек Христос Иисус», потому что ими пользуется Фотин к оправданию своей ереси, пришлось бы предать огню или стереть губкой послание к Филиппийцам, чтобы в словах «и образом обретеся якоже человек» (2, 7) Маркион не почерпал доказательства для докетизма. Пусть не существует Евангелие от Иоанна, чтобы Савеллий не мог читать в нем: «Аз и Отец едино есма» (10, 30). И далее Иларий приводит целый ряд других примеров неправильного понимания различных текстов из Св. Писания (ib., 85). Против ссылки на Антиохийский Собор, осудивший Павла Самосатского, Иларий приводит ряд соображений с целью показать, что и авторитет Никейского Собора не ниже Антиохийского и что, несмотря на противоположность их отношений к ὁμοούοιος, по существу определенной ими веры они вполне согласны между собою. «Дурно, — говорит он, — Самосатский признавал орообогос, но ужели лучше ариане отрицали его? 80 спископов некогда отвергли его, но 318 педавно приняли его. Для меня же священно самое это число, в котором Авраам, победитель нечестивых царей (Быт. 14, 14), благословляется тем, кто есть образ вечного священства. Те против еретика осудили его (ὁψοούσιος), но эти разве не против еретика его одобрили? Велик авторитет древних, но ужели и этих мала святыня? Если бы они противоположно мыслили, то мы должны бы как судьи одобрить лучшее. Если же, и одобряя и осуждая, установили одно и то же, зачем отвергать хорошо установленное?» (ib., 86).

Наконец, если все эти разъяснения не могут рассеять предубеждения восточных против οροσόσιος и их подозрений в его неправославном употреблении, то Иларий предлагает восточным совместно с западными установить и канонизировать его правильное понимание. Если есть опасение, что οροσόσιος понимается не в смысле οροσόσιος, то пусть будет определено, что между единым по существу и подобным

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Et quo tandem in tantis haereticorum furoribus recidemus, si dum non utrumque recipimus, neutrum retinemus? Non enim videri potest impie dici, ut quia neutrum scriptum reperiatur, aut neutrum confitendum sit, aut utrumque (De Synod., 87).

по существу нет никакой разницы. Если όμουόσιος может быть дурно понимаемо, то пусть будет установлено, как следует его хорошо понимать (ib., 88).

Итак, по своему смыслу брообыес обозначает то же, что и брообоют, поэтому для восточных нет оснований его не принять. И Иларий убеждает их сделать это. Как западных он убеждает принять наряду όμοούσιος и όμοιούσιος, чтобы снять с никейской веры подозрение в монархианстве, так восточным необходимо наряду с орособого принять и орообост, чтобы снять с себя подозрение в сочувствии арианству. Ариане отвергают опосотот для того, чтобы Сын Божий не признавался рожденным от Отца, а созданным из ничего. Отвергая с своей стороны это выражение, восточные возбуждают подозрение в том, что и они делают это по той же причине. «Вы не ариане, -- обращается Иларий к восточным,— зачем же с отрицанием орообого вам почитаться за ариан?» (ib., 88; ср. 83). Если для восточных подозрителен оυοούστος, то для западных подозрителен при тех же без пояснений брогобогос. Многое является подобным между собою только по внешности. Так, овечье молоко подобно по цвету коровьему. Но полпое подобие возможно только между молоком овец, потому что истинное подобие обусловлено единством природы или существа (ib., 89). Подозрение усиливалось тем обстоятельством, что на Анкирском Со-်ပူပစ္ပ်ားလွှေ့ но во избежание соблазна боре было проведено осуждение скрыто. «Если это было правильно написано, то этого не должно было скрывать, а если умалчивается потому, что неправильно написано, то нужно опасаться, как бы со временем не было объявлено» (De Synod., 90).

Свое обращение к восточным Иларий заключает трогательным при-စ်မှာစာစ်၁၀၄ : «Молю вас, братья, устраните подозрение, зывом принять отнимите повод к нему. Чтобы စ်မှုဝေဝဲဒေဝေς мог быть одобрен, не будемте порицать စ်မှုဝဝဲဒေဝေး Подумаемте о стольких святых и почивающих святителях: какой суд изречет о нас Господь, если теперь они анафематствуются нами? Что будет с нами, для которых отсюда вытекает, что если они не были епископами, то мы даже и не начинали быть ими? Потому что мы ими посвящены и являемся их преемниками. Отречемся от епископства, ибо мы получили обязанности его от лиц, находившихся под анафемой 1. Простите, братия, скорби мои: нечестиво то, на что вы осмелились. Я не могу слышать о том, что под анафемой оргозбатос, исповедуемый в благочестивом смысле. Слово не заключает в себе ничего преступного, если оно не извращает смысла вероучения. опособыес не признаю, не понимаю, если он не исходит из исповедания подобной сущности. Свидетельствуюсь Богом неба и земли, что, еще не слыша ни о том, ни о другом, я всегда мыслил о อ้นอเอวิสเจร должно понимать, исходя из том и другом, что т. е. что ничто не может быть подобно по природе, если не происходит от той же природы. Давно возрожденный и пребывая уже некоторое время в сане епископа, я никогда не слыхал о никейской вере до ссылόμοούστος и όμοτούστος мне внушили Евангелие и ки, по понимание апостолы. Не будем осуждать отцов, не будем ободрять еретиков, чтобы, призывая на помощь ересь, не питать ереси. После Никейского Собора отцы наши благочестиво истолковали смысл брообоют, в этом

¹ Тот же аргумент приводит против ариан Афанасий в «De Synodis», р. 882. То же говорит Сократ (Hist. II, 40). По свидетельству Феодорита, Моисей отказался принять посвящение от Лукия, арианского епископа Александрин (Hist. IV, 23). Іппосеніца говорит то же (Epist. ad Macedones, с. 3). Тем не менее Никейский Собор принял в сущем сане повацианских епископов, позднее так же принимались арианские епископы. Это поринал Люцифер и защищал Ніегопут (Contr. Lucif. August. Ep. 185, 47).

убеждают их книги , свидетельствует совесть. Если же что-нибудь необходимо добавить к этому истолкованию, давайте обсудим сообща. Мы можем между собою выработать наилучшее вероопределение, не отвергая того, что было хорошо постановлено, и подвергнув рассмотрению, что было худо понято» (De Synod., 91).

Таков план воссоединения никейцев с православными противниками Никейского символа на Востоке. Нужно удивляться тому, с какою верностью Иларий угадал потребность такого исторического момента и как правильно указал средство к ее удовлетворению. Его план не про-шел в жизнь. Послание его «De Synodis», правда, было одобрено галльскими епископами на Парижском Соборе 360 г. и даже ими с своей стороны были сделаны такие же предложения восточным, но они не могли быть приняты, так как восточные в ночь на 1 января 360 г. отказались от своей программы и подписали аримино-селевкийскую формулу. Но эта, измененная под давлением правительства Констанция позиция их была не искренна и потому не прочна. Она задержала естественное течение назревших событий всего на два года. Когда с во-царением Юлиана прекратился гнет Констанция, другие люди на Востоке провели в жизнь по существу то самое, что проектировал Иларий: это был Афанасий и созванный им в Александрии Собор 362 г., затем Антиохийский Собор 363 г., а позднее утвердили это в церковном сознании каппадокийцы своими богословскими трудами.

Опасения, с какими Иларий писал свое примирительное послание к западным, однако, оправдались, и его выступление в качестве посредника не осталось на Западе без протеста. Но протест этот исходил от Люцифера Калабрийского, личность которого достаточно известна. Довольно ограниченный по своим умственным дарованиям, он был наделен кипучим темпераментом, который омрачал его ум, лишал способности понимать возражения, направленные против его убеждений, и делал из него фанатика буквы. Непримиримый сторонник никейской формулы и се лозунга, он не способен был ни на какие примирительные действия. К сожалению, его сочинения против Илария не сохранились. О его возражениях мы знаем только из кратких замечаний Илария, внесенных им в самый текст «De Synodis»?

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Из таких разъяснений известно только письмо Евсевия Кесарийского к свосй пастве (Socr. Hist. I, с. 8). Но были, вероятно, и другие сочинения этого рода. О них Иларий упоминает и в Contr. Const., 27.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> I, n. 3: Et licet non sine aliquo aurium scandalo... restiterint.

Примеч. (h): «Et si diligenter sententia haec expensa esset, forte totius Tractaius mei ratio non fuisset suspiciosa. Non enim tacuissem illic, quod non nisì cum scandalo, esset audiendum».

II, п. 77: Exposita... et similis substantiae, quae homoeusion appellatur, fideli ac pia intelligentia.

Примеч. (c): «Non puto quemquam admonendum in hoc loco, ut ex expendat quare dixerim similis substantiae piam intelligentiam, nisi quia intelligerem et impiam; et idcirco similem non solum aequalem, sed etiam eamdem dixisse: ut neque similitudinem, quam tu, frater Lucifer, praedicari volueras, improbarem; et tamen solam piam esse similitudinis intelligentiam admonerem, quae unitatem substantiae praedicaret.

similitudinis intelligentiam admonerem, quae unitatem substantiae praedicaret.

In eo vero, quod laudans eos in invidiam deducor a quibusdam; parum intellectus sum. Non enim eos veram fidem, sed spem revocandae verae fidei attulisse dixi: ut sicut illi auditi sunt, ita et nos ex hoc contra Valentem et Ursacium possemus audiri, et hoc coaptandus ad eos allocutionis sermo blandus nihil aliud quam procacium conviciorum effugeret foeditatem; cum amarius atque etiam probrosius in consequentibus occulta expositionum essem scandala proditurus».

III, n. 80: Oro autem vos, sanctissimi viri, ut cum bona venia sollicitudines meas aestimetis.

Примеч. (I): «Pro prudentia vestra expendite, quid sit a sanctissimis viris poscere, ut cum bona venia audiant dicentem; et an ejusdem sit adulari, et objurgare. Hoc ideo ita dictum est, quia ea quae ad praesens tacita ab his fuissent, eram proditurus, non tamen in his quae possent tamquam excusabilia defendi, viderer calumniari».

Из содержания ответов Илария на возражения Люцифера можно заключить, что последний обвинял Илария в измене никейской вере и в переходе на сторону восточных. Основанием для этого обвинения послужил, во-первых, почтительный тон, в котором Иларий говорит, обращаясь к восточным или рекомендуя их западным. Он называет их patientissimi viri (De Synod., 63), sanctissimi viri (ib., 80, 90), studiosi tandem apostolicae et evangelicae doctrinae viri (ib., 78). Это видно из замечаний Илария IV и V. Здесь он утверждает, что говорил с восточными почтительным языком из простой вежливости, чтобы не переходить в тон грубых упреков, и притом главным образом в тех случаях, когда намерсвался сказать им нечто для них неприятное, при переходе, например, к разоблачениям, касающимся не совсем прямого их образа действия в осуждении စ်μοούσιος (V). Почтительные наименования, которые он к ним прилагает, вовсе не означают, что он полностью разделяет их религиозные воззрения. Он не сказал, что они принесли истинную веру, но подают надежду к восстановлению веры (IV).

Во-вторых, Люцифер, очевидно, обвинял Илария в том, что он имел памерение скрыть в интересах восточных провозглашение ими на Анкирском Соборе анафемы на ბსიიბთაიς, исключенной, однако, из послания, отправленного в Сирмию и там опубликованного. От этого обвинения Иларий оправдывается в своих ответных замечаниях под №№ I, II, IV, V. Действительно, он говорил о некотором соблазне, которого не чуждо вероопределение восточных (De Synod., 3) (№ 1), но то, что анафематствование опообысь не было опубликовано, он отметил в п. 90 и 91 «De Synodis» (№№ II, IV, V, X). К этому мы с своей стороны можем прибавить параграфы из «De Synodis» 88, где читаем: «Quid fidem meam in homousion damnas», и 91, где Иларий говорит об анафеме на никейнев. Нужно, однако, сказать, что, «щадя» восточных (№ X) в своем «De Synodis», он говорит об этом чрезвычайно важном обстоятельстве довольно осторожно и прикровенно, так что сущность дела могла легко ускользнуть от внимания западного читателя, особен-

но менее осведомленного в делах Востока, чем Люцифер.

Наконец, самую измену никейской вере со стороны Илария Люцифер усматривал в его попытке подменить όμοούσιος учением о подобии по существу. Так понимать обвинение Люцифера может дать повод за-

V, п. 88: Synodo Samosatenae subscribendum putas... Subscribamus et Nicaenae synodo. Примеч. (g): «Numquid et hic de homoeusione legentem, admonui, non aliter ostendens

suscipi oportere, nisi ad unitatem substantiae referretur». VI, n. 89: Et me movet (cum scandalo) homoeusii nuditas.

VII, 11. 89: Vidi carnes carnibus similes: sed postea mihi naturae dissimilitudinem sapor prodidit.

Примеч. (f): «Numquid et hic similitudinis negligens fui?»

VIII, п. 90: «Parcens enim adhuc de his nihil dico...

IV, п. 87: Et ego invitus licet respondebo dicenti... Примеч. (c): «Satis absolute. Domine frater Lucifer, cognosci potuit, invitum me homoeusii mentionem habere: sed quia tu similitudinem Filii ad Patrem praedicabas, demonstratio ejus a me fuit exponenda sine vitio».

Примеч. (c): «Anne quisquam me existimare poterit homoeusion velle suscipere de quo ista tractavi?»

Примсч. (m): «Ante existimor suspicionem ab his adimere, vel ea laudare quibus parco? Parcere enim, et cum dilatione ad hoc parcere, nihil improbi est et remissi».

IX, п. 91: Homocusion nescio, nec intelligo, nisi tantum ab similis essentiae confes-

Примеч. (g): «Numquid videor, quod nescivi, probare potuisse (accipiendo homoeusion pro similitudine non substantiae)? Non utique. Sed quia fides catholica non debeat nisi per unitatem similitudinem credére; ut similitudinem tantum ad excludendam unionem commemoret, non ad discidium unitatis: idcirco me dixi, cum nomina homousii atque homoeusii nescissem, tamen per unitatem similitudinem recepisse. Hoc ipsum statim sequens sententia absolvit».

мечание № VIII: «Аппе quisquam me existimare poterit homoeusion velle suscipere, de quo ista tractavi?» Копечно, Люцифер способен был не понимать самого ясного изложения, раз оно касалось неприятного для него предмета, но все же представляется невероятным, даже и со стороны фанатически взволнованного читателя, такое грубое перетолкование ясной речи Илария, как от западных, так и от восточных требовавшего принятня того и другого термина, как взаимно дополняющих и поясняющих друг друга. И это тем более странно, что сам Люцифер наряду с ὁροσόσιος употреблял и ὁροσόσιος, на что Иларий и указывает в свое оправдание (№ VI). Вероятнее поэтому, что смысл возражений Люпифера был глубже. Здесь возникают два предположения.

Во-первых, Люциферу учение о подобин по сущности могло казаться не выражающим полного равенства Отца и Сына, так как его можно понимать в том смысле, что Сын получил от Отца через рождение не совершению одинаковую субстанцию, а подобную, т. е. не во всех моментах равную. Возможность такого понимания όμοιοόσιος выясняет сам Иларий. Поводом же приписывать ему самому такое представление о подобии могли послужить §§ 72—75 «De Synodis», где он доказывает, что подобие есть непременно и равенство.

Или же, во-вторых, это был протест западной мысли, столь сильно выдвигавшей идею именно единства Ипостасей, против истолкования в смысле подобосущный, против решительного преобладания в образе мыслей Илария противоположной идеи — идеи раздельности Отца и Сына, представления о Сыне, как удвоении Отца. На эту мысль наводит содержание ответов Илария под №№ III, VII, XI, XII. Во всех четырех замечаниях он говорит, что рекомендовал принять စ်မှာစေတ်စေးတွေ не под условием принятия စ်မှာစစ်ဘုံးတွေ, как всегда он пишет в «De Synodis», а под условием признания единства существа. Особенно выразительны в этом отношении замечания №№ III и XII. «Я не думаю,— пишет Иларий в замечании № III,— чтобы нужно было комунибудь разъяснять, что в данном месте я лишь потому говорил о благочестивом смысле подобосущия, что имел в виду и нечестивый смысл его; поэтому-то я и говорил о подобии не только в смысле равенства, но и тождества, так что, хотя и подобня не осудил, как бы хотелось тебе, брат Люцифер, однако убеждал лишь к благочестивому пониманию подобия, которое исповедует единство субстанции». «Ужели могло казаться, — пишет он в замечании № XII, — что я не сумел понять (принимая брогобоюс в субстанциальном смысле)? Пет. (Я знаю), что кафолическая вера не должна исповедовать подобия иначе, как под условием единства, чтобы упоминать о подобии лишь для исключения мысли об единичности, но не для рассечения единства. Поэтому я сказал, что, хотя не знал терминов όμοούσιος η όμοιούσιος, οднако понимал подобие под условием единства». Значит, Люцифер обвинял его именно в рассечении единства. Если это так, то это свидетельствует, насколько учение Илария получило омиусианский колорит восточного богословия, улавливаемый чувством западного читателя. Что касается ответа Илария, то формально он основателен, потому что Иларий никогда не переставал говорить о единстве сущности и природы в Отце и Сыне, по существу же это только отговорка, потому что он действительно рассекал единство своим учением о подобии: «Ut quod unum sunt, nonsingularem significet, sed aequales Aequalitatem dico, id est, indifferentiam similitudinis, ut similitudo habeatur aequalitas; aequalitas vero unum idcirco dicatur esse, quia par sit» (De Synod., 67).

# ТВОРЕНИЕ МИРА. ПОНЯТИЕ ТВОРЕНИЯ

Акт творения мира является полною противоположностью рождения. Сын, рождаясь от Отца, происходит прежде веков из Его природы. Мир создан не из Божественной природы и не из какой-нибудь уже существующей природы, а из пичего Происходя из пичего, тварь происходит во времени, потому что было некогда, когда ее не было 2. Вследствие этого творение имеет начало, как в отношении времени, так и в отношении причины. Говоря о начале в отношении причины, Иларий понимает под ней causa materialis, т. е. материю. Так, каждый человек имеет начало во времени, потому что было время, когда его не было, а причину имеет в своих родителях, которые в свою очередь получили прпроду от своих предков вплоть до Адама, Адам же из земли, которая из шичего. Дальнейшее отличие творения от рождения состоит в том, что последнее есть дело природы и обуславливает одинаковость природы рождающего и рожденного, а творение есть дело власти Творца, производящего творения из ничего с такими свойствами, с какими Он восхотел <sup>3</sup>.

В параграфе об ипостасных свойствах Сына было уже выяснено учение Илария о совместном творении мира Отцом и Сыном, согласно которому, Отцу принадлежит план творения, инициатива, повеление, указание, а Сыну — исполнение 4.

В творении мира Иларий различает два момента: предвечное творение вещей в предведении и силе Бога и творение отдельных вещей. Первый момент на основании Притч. 8, 26 Иларий называет предуготовлением мира. «Но ужели предуготовление неба было для Бога чемто временным, как будто бы новое движение мысли внезапно возникло в уме, до сих пор как бы недеятельном и неподвижном, и по подобию человека изыскивало средства и орудия для создания неба?» 5 «Непрерывно и вечно предуготовление имеющих быть созданными вещей, и не через размышление по частям было произведено тело этого универса, так, как будто бы сначала размышлялось о небе, потом Бог заботился о земле и занимался ею». Но все части плана создания в Боге были одновременно, потому что для Бога нет ничего нового. Поэтому нет ничего из существующего в вещах, чего не было бы всегда с Богом, и хотя все это в отношении творения имеет начало, но не имеет его в отношении к Божественному предведению и власти. Об этом свидетельствует пророк: «Бог, Который создал все, имсющее быть» (Ис. 45, 11— 12). «Имеющее быть, хотя потому, что должно быть сотворено, еще будет, для Бога же, для Которого в имеющих быть созданными вещах нет ничего нового и неожиданного, оно уже создано» (De Tr. XII, 39). «По Моисей рассказал только о создании делимых вещей, излагая гру-

<sup>5</sup> De Tr. XII, 39.

Omnia enim, secundum prophetam, facta ex nihilo sunt (II Mach. VII, 28): nec natura aliqua manens demutata in aliud est, sed id quod non erat creatum est, et absolutum est (De Tr. IV, 16).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Et haec quidem communia in rerum humanarum origine sunt, ut omnia initium sui, cum antea non fuissent, accipiant: primum quidem, ut docuimus, per tempus, deinde per causam. Et per tempus quidem non ambiguum est, quia ea, quae nunc coeperint, ante non fuerint: per causam vero, quia his non ex causa constet esse quod maneant. Revolve enim omnes originum causas; et intelligentiam in anteriora converte: invenies nihil coepisse per causam, dum omnia per virtutem Dei ad quod sunt creantur, non etiam nascuntur ex aliquo... ipso illo primo humani generis parente Adam ex terra, quae ex nihilo est, et post tempus (De Tr. XII, 16).

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Et qui creat, efficit pro potestate quod condit: et est opus virtutis creatio, non naturae ex natura gignente nativitas (De Synod., 17). Omnibus creaturis substantiam voluntas Dei attulit: sed naturam Filio dedit ex impassibili ac non nata substantia perfecta nativitas. Talia enim cuncta creata sunt, qualia esse Deus voluit: Filius autem natus ex Deo talis substitit, qualis et Deus est (ib., 58).

4 De Tr. II, 18, 20; IV, 16, 21; VIII, 50; In Ps. 67, 22; 91, 4; 135, 13; 148, 4.

бым человеческим душам к познанию Бога только то, что можно понимать и видеть, чтобы через величие доступных зрению дел познавалась сила Действовавшего», но не коснулся домирного творения вещей Отцом в Сыне (In Ps. 91, 4). «Ибо, хотя, согласно Моисею, имеет свой порядок утверждение тверди, обнажение суши, собрание моря, сотворение звезд, воды и земли для изведения из себя животных..., но творение неба, земли и прочих элементов не разделяется ни малейшим мгновением делания, потому что их предуготовление у Бога содержалось в одинаковой бесконечности вечности» (De Tr. XII, 40).

Побуждением к творению для Бога служила единственно Его благость. Бог не пуждается в мире и ничего не приобретает от него для полноты Своего бытия, потому что никто не нуждается в том, что сам дает . Но, будучи благим, Он создал мир для того, чтобы больше су-

ществ сделать участниками Своей благости<sup>2</sup>.

Система мира представлялась Иларию в виде концентрических сфер, или небес. Слова псалма 135, ст. 5: «Сотворивший небеса в разуме» означают, что Бог сотворил небеса не неразумно (non irrationabiles), не бесформенными, не смешанными, не беспорядочными, но премудро и согласно с разумом. Самая высшая сфера, заключающая в себе все прочие, служит границей для познания высших сил, созданных первыми для познания Бога. Они обтекались огненной силой Божества. И так как ни одно из творений не могло бы перенести непосредственного соприкосновения с этой раскаленной сферой, обтекаемой силой Бога, то Бог умерил природу первого неба водами, находящимися превыше прочих небсс. Далее следует нижнее небо, называемое твердью. Оно не единообразно, но множественно (поп uniforme, sed multiplex) и состоит, в свою очередь, из нескольких концентрических сфер, или небес. Они созданы так, что, с одной стороны, могут поддерживать воды, находящиеся под ними, с другой, — управлять воздухом, находящимся под ними. Эти небеса назначены для обитания различных чинов ангельских, причем для каждого чина существует особое, ему приличное жилище. О количестве этих небес Иларий отказывается судить. Апостол Павел полагает, что был восхищен только до третьего неба. Об общем же количестве небес апостол не сказал — потому ли, что хотел умолчать, или потому, что не знал. Для нас достаточно знать, что существует много небес, потому что хвалят Бога «небеса небес и вода, яже превыше небес». Под низшей сферой в центре, на равном расстоянии от всех точек ее поверхности, помещается земля. Так что силою бесконечного Бога, обтекающего высшую сферу, проникаются в равной степени все части мира. Поэтому апостол и говорит, что в Нем мы живем и движемся и существуем (Деян. 17, 28) (In Ps. 135, 8—11). Не следует, однако, понимать слишком буквалистически то, что говорится об огненной силе Божества, обтекающей высшую сферу, потому что Иларий постоянно внушает читателям, что не следует представлять себе Бога в виде пространственной и телесной субстанции (In Ps. 129, 3, 4, 6).

### Учение об ангелах

Учение о добрых и злых ангелах намечено в сочинениях Илария только в самых общих чертах. Несомненно, он разделял все церковные воззрения на них, но ни в его религиозности, ни в его догматике они не

Non ut profectum sibi aliquem ex his, quibus originem impertiebat, acquireret. Neque enim quisquam eo indiget quod ex se tribuit, aut per id proficit cui ad id quod est auctor est (In Ps. 2, 14).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Faciendorum sola misericordiae suae causa est; neque enim eguit ut fierent. Sed qui bonus est, in id universa fecit, ut plures bonitatis suae copiis uterentur (In Ps. 1925 9).

занимали видного места и не были предметом его религиозного и научного интереса. То немногое, что содержится в его сочинениях по этому

предмету, может быть систематизировано в таком виде.

Ангелы являются первым творением Бога. В указании же момента их создания у него нет согласованности. В сочинении «Contra Auxentium» он говорит о создании ангелов «ранее времени и веков» 1. Но выражения эти употреблены в разборе исповедания Авксентия с целью показать его двусмысленность и недоговоренность. В исповедании говорится о рождении Сына прежде времени и веков, но то же самое. говорит Иларий, можно сказать о диаволе и ангелах. Возможно, что в этом случае Иларий говорит так с точки зрения арианского представления о возникновении времени, так как они связывали его с созданием светил и считали его с четвертого дня творения<sup>2</sup>.

В «De Trinitate» он говорит о создании ангелов только прежде земли<sup>3</sup>, а в описании системы мира, данном ранее, предполагает, что верхнее небо, которое должно служить границей для познания небесных сил, создано прежде них, хотя из познающих существ они созданы пер-

выми <sup>4</sup>.

По природе своей ангелы духовны. Не входя в разъяснение, как нужно понимать эту духовность, Иларий просто называет их spiritales 5. Тем не менее, по своей природе spiritalia смертны, но вечно существуют только благодаря повелению Того, Кто, будучи Силой вечности, может дать вечность природе, созданной из ничего <sup>6</sup>. В своем раннем сочинении Иларий связывал бессмертие ангелов с самой их природой (In Matth. V, 11).

Ангелы разделяются на несколько чинов соответственно их служению и месту обитания. Из них, руководствуясь исключительно Св. Писанием и не касаясь вопроса о взаимном отношении их и их иерархии, Иларий упоминает, не придерживаясь определенного порядка в перечислении, архангелов, ангелов, престолы, господства, начала, власти, херувимов и серафимов 7. Сверх этого, однажды наряду с ангелами и архангелами он упоминает saecula 8. Существуют также другие чины, не названные апостолом, знание о которых он обещает в будущем веке.

<sup>2</sup> Soletis enim tempora de solis ac lunae creatione numerare, quia scriptum de his sit: «Et sintin signa et tempora et annos» (Gen. I, 14). Sed qui ante coclum est, quod secundum vos etiam ante tempus est, idem et ante sacculum est (De Tr. XII, 34).

3 Quid enim magnum est, ut ante terram Deus Dominum Christum genuerit; cum

Angelorum origo terrae creatione reperiatur antiquior? (De Tr. XII, 37).

tenent (De Tr. II, 9).

Ante tempora et saecula confitentur; quod de angelis atque diabolo est non negandum (Contr. Aux., 6). Christum ante tempora natum asseris: et creatum nega diabolum ante tempora et saecula substitisse (ib., 11).

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Sed cum regionem cognitioni suae qui infinitus est collocaret; coelo superiore alque primo eodemque in orbem collocato, terminum quemdam Virtutibus, quae primae ad cognoscendum se gignerentur, inclusit (In Ps. 135, 8).

<sup>5</sup> Sed ea, quae spiritaliter naturae spiritales contuentur (In Ps. 137, 5). Ut cui spiritalia debent, in primogenito creata (De Tr. VIII, 50).

<sup>6</sup> Ac ne forte, quod in aeternum manerent, naturale illis esse ex substantiae beatitudine crederetur; subjecit, «Praeceptum posuit, et non praeteribit: ut hoc quod sunt, id est, ut maneant in aeternum, non naturae suae esse intelligant, sed praecepti ejus sit, qui potens sit rebus ex nihilo substitutis naturam acternitatis afferre. Non enim, inguit, praeteribit praeceptum, id est, mandati ejus non erit finis: quia in aeternum maneant,

quibus aeternitatem Virtus acternitatis indulsit (In Ps. 148, 5).

7 De Tr. II, 9, 18; III, 7; In Ps. 118, 3, 10; 134, 9, 12; 135, 8, 10. Scit autem in coelis Propheta plura Dei esse mandata, scit per diversitatem ministeriorum diversas esse praecceptorum observantias, angelorum, archangelorum, thronorum, dominationum, potestatum, et principatuum. Quos utique necesse est, ut nominibus, ita et officiis esse diversos, perpetuam tamen mandatorum custodiam pro naturae suae firmitate retinentes (In Ps. 118, 3, 10). Plures quidem (Apostolus) thronos, dominatus, potestates, principatus connumerat (II Cor. XII, 2), quibus necesse est proprias sedes habitationis congruac deputari (In Ps. 135, 10).

<sup>8</sup> Об образе рождения Сына archangeli nesciunt, angeli non audierunt, saecula non

О существовании их он дает понять в словах: «И выше всякого имени, именусмого не только в сем веке, но и в будущем» (Еф. 1, 21)  $^1$ .

Природа ангелов деятельна, так что в них нет ничего инертного и праздного. На небе они погружены в размышление о судах Божиих2, но и на земле совершают свое служение, различным образом содействуя спасению людей.

Все народы, согласно книге Второзаконие (32, 8), были разделены по числу ангелов и вверены их попечению, только Израиль был частью Господа (In Ps. 2, 31; ср. Ps. 61, 2) <sup>3</sup>. В Ветхом Завете закон был дан Посредником через ангелов <sup>4</sup>. Существуют ангелы церквей, народов, ангелы молитвы, ангелы младенцев 5. Под ангелами младенцев разумеются ангелы отдельных лиц, помогающие им в деле спасения, или ангелы-хранители. Бог в них не нуждается, так как и без их служения Ему все известно, по их помощь нужна для нащей слабости, которая и в молитве и в заслуге имеет нужду в духовном предстательстве <sup>6</sup>. В особенности необходима нам помощь ангелов-хранителей в борьбе, которую мы ведем с «духами злобы поднебесной» 7.

Этим исчерпываются краткие замечания Илария о природе ангелов и о служении добрых ангелов. Еще реже он говорит о злых духах. В этом отношении сочинения Илария представляют собою разительный

контраст с аскетической литературой того времени.

Изредка в комментариях на псалмы он говорит о деятельности злых духов, направленной против человека и его спасения. Упомянув о горе Ермоне в связи с толкованием 132 псалма, Иларий говорит, что в книге, неизвестно кому принадлежащей (в книге Еноха), он читал, как на горе Ермоне собрались ангелы, ниспавшие с неба и увлеченные страстью к дщерям человеческим, по остерсгается принять это, так как об этом не говорит книга закона (In Ps. 132, 6). Они поддерживают язычество с его порочностью и служат предметом служения для язычников (In Ps. 122, 6). Но они вредят и христианам, возбуждая в них дурные страсти и желания, чтобы этим путем склонять их ко греху и препятствовать спасению. Незаметно для человека, благодаря тонкости своей природы, они проникают в тела и даже до самого седалища души и

in futuro (Ephes. I, 21) (In Ps. 135, 10).

<sup>2</sup> Scit in coelo omnes angelos in incditatione justificationum Dei esse. Nihil enim illic otiosum, nihil iners est: omnes virtutes coelestes in opere ministerii sui permanent

(In Ps. 118, 15, 9).

4 Si enim lex disposita est per angelos, panemque Angelorum manducavit homo,

6 Intercessione itaque horum non natura Dei eget, sed infirmitas nostra. Missi enim sunt propter eos qui haereditabunt salutem: Deo nihil ex his quae agimus ignorante, sed infirmitate nostra ad rogandum et promerendum spiritalis intercessionis ministerio indigente (In Ps. 129, 7).

Plures quidem thronos, dominatus, potestates, principatus connumerat (II Cor. XII, 2)... Scd et alia, quorum cognitionem futuris temporibus promittit, esse significat, cum ait: «Et super omne nomen quod nominatur, non solum in hoc saeculo, sed etiam

<sup>3</sup> О разделении народов по числу ангелов впервые встречаем у александрийских писателей: Климента, Оригена (In Numer. hom. 11), затем у Евсевия Кесарийского (Demonst. Evang., с. 7). От Оригена эту мысль заимствовал и Иларий. Затем она встречается у Августина (Ser. 1; In Ps. 88, 3), и у Иеронима (In Mich. VI, 2), и Златоуста (In Colos. Hom. 3).

<sup>\*</sup> Si enim lex disposita est per angelos, panemque Angelorum manducavit homo, coelique stillasse in Sina scribuntur, proiecto ministerium hoc a coelis, id est, ab Angelis expletum esse non dubium est (In Ps. 67, 9, 18; 137, 5).

5 Tamen meminimus esse plures spiritales virlutes, quibus angelorum est nomen, vel ecclesiis praesidentes. Sunt enim, secundum Joannem, Asianis ecclesiis angeli (Apoc. I, 20). Sunt et, Moyse testante, secundum numerum angelorum fines gentium Adae filiis constituti (Deuter. XXXII, 8). Sunt et, Domino docente, pusillorum angeli quotidie Deum videntes (Matth. XVIII, 10). Sunt, secundum Raphael ad Tobiam loquentem (Tob. XII, 15), angeli assistentes ante claritatem Dei, et orationes deprecantium ad Deum deferentes (ib., 12) (In Ps. 129, 7) ferentes (ib., 12) (In Ps. 129, 7).

Sunt enim angeli parvulorum quotidie Deum videntes. Hi igitur spiritus ad salutem humani generis emissi sunt: neque enim infirmitas nostra, nisi datis ad custodiam angelis, tot tantisque spiritalium coelestium nequitiis obsisteret (In Ps. 134, 17).

ума (In Ps. 67, 24). Но силу их внушениям дают наши собственные страсти: роскошь, жадность, гордость, зложелательство, гнев, поэтому они господствуют над нами jure vitiorum (In Ps. 136, 3).

Демоны прежде обольщали язычников ложными чудесами и пророчествами. Но они побеждены Христом и подчиняются силе верующих в Него. Яркими чертами описывает Иларий силу, которую имеет над нами христианский экзорцизм 1.

(Продолжение следует)

Nunc vero Domino Christo praedicato, silere omnia confutata et trepida, cum hi templorum et gentium dii virtute fidelium subjiciuntur ad poenam: cum credentium verbis torquentur, laniantur, uruntur, et invisibiles nobis atque incomprehensibiles naturae verbo continentur, puniuntur, abiguutur, cum vates silent, cum muta sunt templa. Per baec itaque jam judicio praeparantur (In Ps. 64, 10).

## БОГОСЛОВСКИЕ СОБЕСЕДОВАНИЯ, ІІІ

между представителями Евангелическо-Лютеранской Церкви (ФРГ) и Русской Православной Церкви 3-8 марта 1967 года в Хёхсте (ФРГ)

> никодим, митрополит Ленинградский и Ладожский

# НЕКОТОРЫЕ МАТЕРИАЛЫ ДЛЯ ИЗЪЯСНЕНИЯ ТЕКСТА: "ВЫ УЖЕ ОЧИЩЕНЫ ЧЕРЕЗ СЛОВО, КОТОРОЕ Я ПРОПОВЕДАЛ ВАМ" (Ин. 15, 3)

1. Во время омовения пог Господь сказал апостолу Петру: «Омытому нужно только ноги умыть, потому что чист (ха $\theta$ аоо́с) весь; и вы чисты (ха $\theta$ аоо́с), но не все» (Ин. 13, 10).

Комментарии:

а) «Измовенный (в душе и совести, — посредством Моего учения и Духа и име-ющей пролиться крови на кресте, каков ты), — отвечал Богочеловек, омывая поги Петру, — не требует (более как) токмо нозе умыти (новым наитием Святого Духа, коего настоящее омовение служит предварением и символом, для всецелого очищения от предрассудков и слабостей, каковы в Петре были: излишнее надеяние на свое мужество и на свою любовь к Учителю» (Инпокентий, архиепископ Херсонский и Таврический. Сочинения, том VI. Последние дни земной жизни Господа нашего Инсуса Христа, глава «Омовение пог и Тайная Вечеря». Изд. М. Вольфа, 1874, c. 242).

б) «И вы чисты в том смысле, в каком говорил Я о омытом, вы стяжали себе в общении со Мной нравственную чистоту вообще и вам только нужно частн о е очищение — очищение от неизбежных в жизни частных греховных пятен» (Архим. Михаил, Прощальная беседа Господа Иисуса Христа с учениками. ЧОЛДП,

1873, ч. 2, сентябрь, с. 189).

Таким образом, в данном месте Спаситель говорит о нравственной чистоте апостолов, кроме Иуды, обращая их винмание на два обстоятельства: 1) на то, что эта правственная чистота их есть не только результат их доброй воли, но и дар Божий. Они омыты через посредство учения Христова и благодаря общению со Христом; 2) на то, что эта правственная чистота не является окончательной и полной. Они нуждаются в помощи свыше, которая действительно будет дана им в излияния Святого Духа. Сейчас же Христос совершил символическое омовение, как бы приготовляя апостолов к достойной встрече последних событий Своей земной жизни. Однако это омовение не гарантирует им раз и навсегда свободы от падешия, как не гарантиртет постоянной чистоты раз совершенное омовение ног.

2. Прощальная беседа Спасителя с учениками (Ин. 13, 31—16, 33) состояла из двух частей: беседы на вечери (Ин. 13, 31—14, 31), которая закончилась пением пасхальных неалмов (см. Мф. 26, 30; Мр. 14, 26), и беседы на пути в Гефсиманию (Ин.

15, 1—16, 33).

Миения, что Господь и Его ученики вышли из Сионской горницы после слов «встаньте, пойдем отсюда» (Ин. 14, 31), держатся: св. Иоанн Златоуст (Творения. Беседы на Евангелие от Иоанна, ч. 2. СПб., 1855, с. 535), блаж. Феофилакт («Благовестник», или Толкование на Евангелие, ч. 4. Казань, 1870, с. 372), М. Муретов (Подлинность бесед и речей Господа в четвертом Евангелии — «Православное обозрение», 1881, октябрь, с. 276), К. Сильченков (Прощальная беседа Спасителя с учениками. Харьков, 1895, с. 218 и примечания на с. 98—103 в конце книги), архимантирит (спископ) Миханд (Прошальная беседа Господа Инсуса Христа с учениками. дрит (епископ) Михаил (Прощальная беседа Господа Иисуса Христа с учениками — ЧОЛДП, 1873, ч. 2, с. 270), Инпокептий, архиепископ Херсонский (Сочинения, т. VI, с. 264); из инославных — М. Лютер (Trostreiche Erklärung der letzten Reden Christi, S. 348) '1.

<sup>1</sup> См., например, следующее место из сочинений М. Муретова: «После речи, изложенной в 13 и 14 главах, Христос действительно вышел со Своими учениками из дома, в котором происходила последняя вечеря, и уже по пути к Гефсиманскому саду продолжал Свою беседу. Ясное указание на эту новую обстановку дальнейшей речи Господа находим в ее начальных словах, где Свои отношения к верующим Инсус

\* \* \*

Все сказанное о делении беседы на две части имеет значение потому, что, если мы примем предположение о продолжении беседы уже за предслами Сионской горницы, то начлю второй части беседы окажется следующим за пением насхальных неалмов. Какие именно пелись исалмы, можно, конечно, лишь предполагать с большей или меньшей степенью версятности. В. Фаррар думает, что это были 114—117 неалмы (Жизнь Инсуса Христа. Перев. свящ. М. Фивейского. СПб., 1904, с. 687).

Ёсли мы предположим, что, кроме того, апостолы пели еще и 118 псалом (хотя бы избранные стихи), то обнаружится близость слов Спасителя: «Вы уже очищены через слово, которое Я проповедал вам» (Ип. 15, 3) и слов 118 псалма: «Слово Твое весьма чист о (geläutert), и раб Твой возлюбил его» (ст. 140). Действительно, сказав об очищении апостолов через слово, Спаситель почти тотчас говорит и о том. что Оп уже не называет их «рабами», по «друзьями» (Ип. 15, 15). Можно думать, что в ушах апостолов еще звучали слова псалма: «Слово Твое весьма чисто, и раб Твой возлюбил его», которые они только что пели. Спаситель как бы воспользовался мыслью о чистом, «разжженном» слове для того, чтобы напомнить Своим ученикам о сделанном еще при умовении пог наставлении: «И вы чисты» (Ип. 13, 10). Ход мысли, возможно, был такой: слово Госполие чисто, рафинировано. Но все то, что Я проповедал вам, так же есть слово Божие. Оно, будучи само чисто, очистило и вас. Вы возлюбили Мое слово подобно тому, как в псалме сказано: «и раб Твой возлюбил его». По слово Мос не только нашло отклик в ваших сердцах. Опо превратило вас из «рабов» в «друзей» Моих. Причина такой действенности в том, что Я открыл вам Свое Евангелие во всей необходимой полноте: «Я сказал вам в се, что слышал от Отца Моего» (ст. 15).

\* \* \*

3. Стих, содержащий упоминание об очищении через слово (Ип. 15, 3), не имеет самостоятельного значения в контексте 15 главы. Он введен в речь о Церкви, которая изображается под образом лозы и ее ветвей (Ин. 15, 1—8). Апостолы, очищенные посредством слова (учения) и благодаря общению со Христом в Его земной жизни, должны в дальнейшем стать такими членами Церкви, которые, пребывая в любви Христовой, «принесут много плода» (ст. 8), как истинные ученики и друзья Христовы. Для этого им понадобится безупречная правственная чистота, которая будет поддерживаться: а) понечением Виноградаря, т. е. Отца Пебесного, «очищающего всякую ветвь, приносящую плод, чтобы более принесла плода» (ст. 2); б) пребыванием во Христе — теле Его, Церкви, «на лозе» (ст. 6—7), а следовательно, постоянным таинственно-благодатным общением с Пим во Святом Духе.

«Очищение (Ин. 15, 2) совершается силой и действием Святого Духа в верующих, ... искушениями, страданиями и т. п., с целью более и более совершенствовать их правственную жизнь» (Архим. М и х а и л. «Прощальная беседа...», с. 271). По если это справедливо в отношении всех вообще верующих, то тем более справедливо в отношении к апостолам, к которым Спаситель в первую очередь и обращает Свою прошальную беседу. С. Соллертинский считает эту беседу непосредственной и важнейшей подготовкой к их настырской деятельности: «Всматриваясь в прощальную беседу, мы увидим, что... все содержание этой беседы может быть сведено к одному: «Вы стали учениками не по своей воле, но Я вас избрал, чтобы шли вы на дело пастырства и приносили плод большой (15, 16). Поэтому как паместников Своих Я уже не называю вас рабами, как называл прежде (Лк. 12, 42), а называю теперь уже друзьями (15, 15). Правда, в этом деле вас ожидают большие пеприятности (16, 2): вас будут

сравнивает с виноградной лозой и ее ветвями (15, 1 и след.). Путь из Иерусалима в Гефсиманский сад, как известно, лежал частью по окраинам города, а частью по склону Масличной горы, т. е. по таким местам, которые изобиловали многочислениями виноградниками. Если обратить внимание на то, что в это время в Иерусалиме производилась очистка виноградников, причем засохщие ветки срезались с лоз и сжигались; если предположить далее, что горевшие днем костры из сухих виноградних лоз продолжали теплиться и ночью,— то пред нашим воображением с величайшей конкретностью нарисуется та действительно историческая обстановка, которая послужила Христу поводом говорить, что истинные последователи Его должны пребывать с Пим в таком же тесном органическом единении, в каком виноградные ветви находятся со своей лозой, что, как скоро это единство прекращается, жизнь становится столь же невозможной для верующего, как невозможен рост для ветви, лишенной общения с жизненным соком своего ствола, и что подобно последней он отторгается от Христа и подвергается гибели» («Подлинность бесед...», с. 276).

Примечание. Место Ин. 18, 1: «Сказав сне, Иисус вышел (εξηλθεν) с учениками Своими за поток Кедроп...» не находится в противоречни с предположением, что Христос и Его ученики оставили Сионскую горинцу после слов: Ин. 14, 31. Глагол εξερχομαι (аог. 2 — εξήλθεν) значит здесь не «вышел», а «перешел» за поток Кедрон. «Последние речи были произнесены на пути, а где-нибудь в уединенном месте на берегу Кедрона вознесена была первосвященническая молитва». (К. Сильчен-

ков, прим. на с. 102).

преследовать, убивать... но... «раб не больше господина» (15, 20)... (Апостолы) должны помнить, что хотя физически страдания будут тяжки, по психически будут возвышать их... Вы должим быть уверены в силе своего дела... если Я ухожу, то это не значит, что вы останетесь одни; нет. Я пошлю вам Утешителя (14, 16; 15, 26) — Духа, Который будет помогать вам, наставит вас на всякую истину». Вот те мысли, которые выражены Спасителем в завещании Его апостолам» (Пастырство Христа Спасителя. СПб., 1896, с. 116—117).

Таким образом, как самое содержание прощальной беседы в целом (завещание апостолам перед окончательным поставлением на пастырство в Церкви), так и расположение места: Ин. 15, 3 в речи о Церкви — Лозе (15, 1—8) дает основание считать, что это место не может рассматриваться как выражение точного догматического учения о характере очищения человека (через слово Божие). В Церкви могут быть, и действительно имеются, и другие способы очищения, связанные с теснейшим общением со Христом и с благодативми действиями Духа Святого. Что же касается самого упоминания о чистоте учеников в данном месте, то опо, по-видимому, имело ту же цель, что и слова, сказанные апостолу Петру при омовении ног. Господь хотел утеннить Своих учеников указаннем о попечении о них Отца и Своем (ст. 1-3). Но в то же время напоминал им о необходимости бодрствовать, быть готовыми к тяжким испытаниям и заботиться о постоянном очищающем пребывании во Христе, в Его Церкви (ст. 2, 4).

4. В первосвященнической молитве (Ин. 17, 1—26), последовавшей по окончании прощальной беседы, Спаситель произнес следующие слова: «Освяти их ('Аукаоо αύτούς) истиною Твоею; слово Твое есть истина» (Ин. 17, 7).

На первый взгляд здесь речь идет о том, что освящение, т. е. возведение к святости, а следовательно, и правственное очищение, совершается именно «словом» Божиим, а не чем-либо другим. По решительно невозможно считать слова «слово Твое есть истина» разъяснением нервой половины данного места: «Освяти их истиною Твоею». Такое разъяснение было бы совершенно неуместно в молитвенном общении двух Божественных Лиц. Поэтому следует видеть между этими самостоятельными предложениями причинно-целевую связь: «Освяти их истиною Твоею». Это необходимо для них как служителей слова, ведь «слово Твое есть истина», и потому сами свидетели истины должны постоянно пребывать в истине.

Итак, из 17 стиха отнодь нельзя извлечь положение: «освящение совершается словом». Это извлечение могло бы быть основано лишь на следующем рискованном логическом построении: «Освяти их истиною». Но «слово Твое есть истина». Следовательно: «Освяти их словом Твоим».

Так могли рассуждать схоласты. Но этот прием немыслим, по крайней мере в данном случае, ибо вносить догматизирующую логику в текст проникновенной мо-

литвы Христовой — значило бы грубо и дерзко грешить против истины. Что касается слов: «Освяти их истиною Твоею» (ст. 17), то и здесь следует иметь в виду неточность русского перевода. Греческое «έν τῆ άληθεία» гораздо лучше передано славянским текстом: «Святи их во истипу Твою», что может означать: освяти их для служения истипе и пребывания в ней. Впрочем, возможен и тот оттенок смысла, который только и передан в русском переводе, хотя, по-видимому, оп имеет лишь второстепенное, дополнительное значение. Что это действительно так, видно из следующего изъяснения, сделанного св. Иоанном Златоустом: «Святи их во истину Твою» (Ин. 17, 17) — сделай святыми преподанием Святого Духа и правых догматов. Как прежде сказал: «Чисти есте за слово, еже глаголах вам» (15, 3), так и теперь говорит то же самос: наставь их, научи истине... Впрочем, мне кажется, что теперь говорит то же самос: наставь их, научи истине... Впрочем, мне кажется, что выражение «с в я т и их» значит и нечто другое, именно: от де л и их для слова и проповеди. И это опять видно из дальнейших слов: «Как Ты послал Меня в мир, так и Я послал их в мир» (Ин. 17, 18). То же говорит и Павел: «Бог... дал нам слово примирения» (2 Кор. 5, 19). Действительно, для чего пришел Христое, для того из апсстолы обощли вселенную» (Творения, т. VIII, СПб, 1902, кп. 2, с. 549).

В духе св. Иоанна Златоуста толкует Ин. 17, 17 и архимандрит Михаил: «Освятить значит в общем смысле — сделать святым, в частном приносить в жертву Богу или отделить для особенного служения Богу. В приложении к апостолам освящение их означает поставление их на дело особенного служения Богу, их особенное должностное служение именю — как проповедников и служителей Гвангелия (ст. 18).

должностное служение именно -- как проповедников и служителей Евангелия (сг. 18), поставление через сообщение им особенных даров и сил для прохождения сего служения. Это совершилось в излиянии на них даров Святого Духа... Это особенное служение их должно простираться до самоотвержения, до принесения себя в жертву истине или слову истины, и в сем случае они будут как жертва, посвященная и освященная Богу. Таков здесь смысл молитвы «освяти»: отдели их Себе на особенное служение Тебе в слове истины, даруй им потребные к тому силы и особенные дарования, и приими их как посвященную Тебе жертву, приносимую ими в сем служении до самоотвержения (ср. Златоуст и Феофилакт) (Первосвященническая молитва Гос пода нашего Инсуса Христа — ЧОЛДП, 1873, ч. 2, поябрь с. 456—457).

5. Все выписсказанное отнюдь не означает, что отцы и учители Церкви, а вслед

за инми и православные экзегеты, склонны были отрицать или умалять очищающее значение слова Божия.

«Исповедание правых догматов о Боге,— говорит св. Иоанн Златоуст,— действительно очищает душу. Не удивляйся и тому, что Он (Господь) приписывает освящение слову... Так и Павел говорит о Церкви, что Христос освятил ее в глаголе (Еф. 5, 26). Значит и глагол Божий может очищать» (Творения, т. VIII, кн. 2, СПб., 1902, с. 549—550).

То же утверждают и другие. Однако никто не признает того, будто слово Божне является единственным средством к нравственному очищению человека. «По смыслу самого образа (т. е. образа истипной Лозы), и по согласному мнению отцов — свв. Кирилла Александрийского, Златоуста, Феофилакта, средством этим являются и все те многоразличные искушения и испытания, в которых люди праведные, очищаясь как золото в огне (1 Петр. 1, 6—7), возводятся Богом на высшую степень

святости и чистоты» (К. Сильченков. «Прощальная беседа...», с. 234).

Святые отцы любили говорить о предочищающем действии слова Божия через пробуждение в душе сознания греховности, внушение добрых помыслов и т. п. Так, по выражению св. Кирилла Иерусалимского, «лучи света и ведения» — это только «предосияние» Духа (προπαστράπτουσις) (16-е Огласительное поучение, § 16, по изд.

Миня).

Преп. Макарий Египетский, сказав о призывающем действии Божием, о возрождении души в крещении, об усовершенствовании христианина через вкушение Божественной Трапезы, вообще о союзе между спасающей человека благодатью и силами самого человека, идущего навстречу благодати, обобщает все сказанное таким образом. Бог «очищает душу от скверны и, омывая... делает светлой, оживотворяет от мертвенности... умиротворяет, прекращая се вражду... принимает ее, мало-помалу изменяя се собственной силой... пока она не примет совершенной меры любви Его» (Беседа 47, § 17). Здесь очищение рассматривается как постепенный процесс изменения души в подвиге всей жизни человека, причем в этом процессе участвует и Божественная благодать — через слово Божие и таниства, и добрая воля самого очищаемого.

В этой связи необходимо упомянуть известное место из творений блаж. Августипа, которое как будто бы ноказывает, что этот учитель Церкви ставил освящающее действие таниств в прямую зависимость от силы слова Божия, с ними непосредственно связанного: «Почему не сказал Он: вы чисты через крещение, которым омылись, по сказал: чрез слово, которое Я проповедал вам (Ин. 15, 3), как не потому, что в воде очищает слово? Устрани слово, и что будет вода, как не вода? Соединяется с материей слово и получается таниство, само будучи как бы видимым словом... Откуда такая сила в воде, что касается тела и омывает сердце, как не от действия слова: не потому, что оно говорится, а потому, что в него верустся? Ибо и в самом слове иное есть звук преходящий и иное сила пребывающая...» (Толкование на Еван-

гелие от Иоанна. См. К. Сильченков. Цит. соч., с. 236).

Было бы ошибкой, основываясь на этом месте, утверждать, что сущность таинства составляет слово Божие, своим смыслом возбуждающее веру крещаемого и тем самым привлекающее на него благодать, совершающую очищение. Такой взгляд нензбежно приводил бы к выводу, что если крещаемый не сумел во время совершения таинства достаточно сосредоточиться, то слово не оказало своего действия и таинство осталось недейственным. Подобной мысли нет у блаж. Августина. «Слово», о котором он говорит,— кстати, не называя его прямо словом Божи и м,— есть не что иное как молитвенное призывание Духа Святого, испрашивающее необходимый и свойственный таинству благодатный дар. В этом слове сосредоточена вера Церкви, по полномочию которой таинство совершается, вера в Триединого Бога и в спасение, Им даруемое. В таком смысле говорит о таинстве крещения св. Григорий Нисский: «Молитва к Богу, призывание небесной благодати, вода, вера пужны к совершению таинства возрождения... Посему, говорят, молитва и призывание небесной силы, совершаемое над водой, делаются главной причиной жизни для освящаемых» (Большое катехизическое слово, гл. 33, по изд. Миня).

Д. Богдашевский в изъяснении текста: «Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее, очистив банею водною посредством слова» (καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὅδατος εν ῥήρατι — Еф. 5, 25—26) довольно убедительно показывает, что выражение: «слово» (ῥ½μα ceз члена) означает здесь не слово Божие, не Евангелие, не слово веры (как в Рим. 10, 8), а «слово, с которым соединяется, или которым сопровождается крещение,— слово, которое образует внутреннюю сторону после-

диего, т. е. сообщает ему благодатную силу... Так мы приходим, -- заключает свой анализ Богдашевский, — к святоотеческому толкованию, что су ртихт! указывает на тайноводственные слова, произпосимые при крещении. «В глаголе, говорит. Каком? — Во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (св. Иоанн Златоуст, Минь, т. 62, кол. 137. Также блаж. Феодорит, Минь, т. 82, кол. 548; блаж. Феофилакт Болгарский, Минь, т. 124, кол. 1116. Икумений, Минь, т. 118, кол. 1244. Д. Богдашевский. Послание св. ап. Павла к Ефесянам. Киев, 1904, с. 631—632).

#### Выводы

1. Место Ин. 15, 3 должно рассматриваться не как самодовлеющее утверждение догматического характера (будто бы очищение совершается исключительно словом Божним), а как одно из наставлений назидательно-увещевательного характера, вклю-

ченное в завещание Господа апостолам, как будущим пастырям Церкви.
2. Предшествующий стих (Ин. 15, 2) и весь контекст (Ин. 15, 1—8), относящийся к учению о Церкви — Лозе, ясно показывает, что очищение словом — это лишь одно

из возможных средств очищения, имеющихся в Церкви.

3. Место Ин. 15, 3 имеет смысловую близость с местом Ин. 13, 10. Та же мысль.

но только отчасти, свойственна и месту Ин. 17, 17.

4. Возможно, что существует некоторая смысловая связь между Ин. 15, 3 и Пс. 118, 140.

5. Место Ип. 15, 3 «не имеет того смысла, что в дальнейшем очищении они (апостолы) уже не нуждаются» (К. Сильченков. Цит. соч., с. 237). Лучшее доказательство этому -- отречение апостола Петра и оставление Христа учениками в последчие часы Его жизни.

### Епископ Тихвинский МИХАИЛ (Мудьюгин) Ленинградская духовная академия

# РЕФОРМАЦИЯ XVI ВЕКА, КАК ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ ЯВЛЕНИЕ

Предлагаемый доклад имеет целью дать краткий обзор исторических явлений и идей XVI в., объединяемых обычно под общим названием Реформации.

Ограниченный размер доклада не позволяет, разумеется, претендовать на исчернывающее или даже сколько-инбудь полное изложение столь сложной и насыщенной событиями эпохи, представляющей одну из наиболее ярких страниц в истории Западной Церкви. Однако даже сугубо обобщенный синтез, сделанный, во-первых, на основе знакомства с такими первсисточниками протестантизма, как труды его основоположников и вероисповедные изложения (часто называемые «символическими книгами»); во-вторых, с учетом общеизвестных исторических событий, явившихся внешним выражением реформации, а также, в-третьих, с оценкой круппейших церковных и идейных сдвигов, являвшихся ее следствием,— даже такой синтез при всей его краткости и беглости представляется полезным, поскольку может явиться шагом вперед в самой постановке проблемы.

В самом деле, до последнего времени подход к протестантизму со стороны катотических и многих православных богословов и историков определялся в основном полемическими задачами, накладывавшими нечать некоторой тенденциозности даже на изложение исторических фактов, не говоря уже об их освещении и трактовке. Такой подход не способствовал, разумеется, взаимному пониманию и лишь увеличивал разрыв, существующий между Церквами и соответствующими богословскими школами. В свете экуменических задач очевидна целесообразность и назревная необходимость более объективного подхода, проникцутого взаимным уважением и христианской любовью и, прежде всего, научным беспристрастием.

Другим недостатком изображений реформации, как и других церковно-исторических явлений в нашей литературе, являлось увлечение освещением внешних событий, а также деятельности отдельных выдающихся личностей с одновременным пренебрежепием к социальным явлениям и процессам, на фоне которых события происходили, а личности действовали.

Такая поверхностность исключала возможность исторического обобщения, а там, где его попытки имели место, оно оказывалось односторонним и потому часто обед-

ненным и даже извращенным.

Практикуемые в течение последних лет дружеские контакты и собеседования православных и протестантских богословов требуют для своего успеха разработки православной стороной определенного взгляда на реформацию как на явление церковной истории христианского Запада и трезвой оценки основных результатов и последствий реформации. Автор надестся, что предлагаемый доклад в некоторой степени послужит выполнению этой, по его мнению, важной и актуальной задачи.

#### I. Историческая обусловленность реформации

В конце XV и в первом десятилетии XVI столетий христианской эры Западная 1 Герковь жила чаяниями коренных улучшений, реформы церковной жизни «in capite et in membris», по трудно было бы пайти человека, кто предвидел бы события, разыгравшиеся через какие-нибудь считанные десятки лет. Реформа, необходимость которой уже в течение двух столстий стала убеждением большинства церковных деятелей и рядовых членов Перкви, представлялась им прежде всего как уничтожение злоупотреблений, новышение нравственного уровия, в первую очередь духовенства, устрансние раскола, связанного с множественностью паш, и, наконец, как предел дерзаний, ограничение единоличной власти папы соборным авторитетом. Именно с этими проблемами связывались падежды, возлагавшиеся на соборы Пизанский (1409), Базельский (1431—1449), Констанцский (1414—1418) и отчасти Ферраро-Флорентийский (1438—1439).

Как известно, результаты соборов этих надежд не оправдали, хотя все указанные проблемы в той или иной мере затрагивались их деяниями, особенно последняя из них, создавивая целое движение, известное в истории Западной Церкви под назва-

нием концилиаризма.

Что касается догматических изменений, то сама идея их возможности была чужда церковному сознанию предреформационной эпохи, и отдельные личности, как Гус, Виклиф, И. Гох и другие, дерзавшие поднимать вопрос о таких сравнительно скромных реформах, как употребление родного языка при пользовании Священным Писанием и в богослужении, как возврат к древней практике причащения мирян под обоими видами, именно потому единодушно признавались еретиками, что их требования затрагивали догматическую сферу. Более древние вальденсы и альбигойцы, возникновение которых восходит к началу XIII в., догматическое новаторство которых быломного смелес, чем Виклифа и Гуса, и во многом предвосхищало идеи реформаторов XVI в. (общее свищенство, признание только двух тапиств — крещения и причащения, отвержение индульгенций, чистилища, молитв за умерших и обращения к святым), были не только осуждены 1, но и подверглись почти полному физическому уничтожению.

Несмотря, однако, на такое резкое различие между ярко-догматической окраской знамени реформации, поднятого Лютером, Цвингли и Кальвином в XVI в., и представлениями о характере церковного обновления, проникнутыми, как мы видели, скорее каноническими и моральными тенденциями, все же легко показать, что основные догматические положения реформаторов вытекали из глубин церковного сознанния и вкакой-то степени явились плодом и завершением настроений и идей предреформационного пернода. В самом деле, идея примата Вселенских Соборов переросла в пронессе реформации в отрицание папской власти, а затем и нерархии в целом; стремление к правственному очищению заставило обращать взор к первым векам христианства, откуда уже был всего один шаг до отринания церковного предания, тралиций, созданных в течение последующих всков церковной истории, а осуждение злоупотреблений, имевших целью обогащение церковной казны, естественно привело к отвержению пидульгенций, а также к отринанию существования чистилнща и заслуг святых, являвшихся догматическим базисом продажи индульгенций.

Таким образом, идейная связь основных догматических положений реформации с не имевшими еще догматического значения тенденциями предреформационной эпо-

хи может считаться не подлежащей сомпению.

Но реформация, как и другие крупные события церковной истории, была не только догматическим или каноническим явлением, и было бы ошибкой рассматривать ее в отрыве от социально-политических и культурных факторов, в значительной степени определявших ее протекание. Ее идеи могли стать достоянием широких народных масс только потому, что к началу XVI в. созрели необходимые для этого социальные и политические условия. Выступления Гуса, Виклифа и других предшественников реформации оказались изолированными только потому, что дух времени, иначе говоря, социально-политическая обстановка им не благоприятствовала. Вряд ли лютеранство могло сохранить свои позиции и выдержать мощные контрудары католической реакции, если бы не покровительство германских владетельных князей, антиримская позиция которых определялась в гораздо меньшей степени богословскими принципами, чем политическими соображениями. А для того, чтобы это покровительство могло оказаться действенным, необходим был весь предшествовавший реформации длительный процесс борьбы светских государей с папскими притязаннями от Генриха IV до Карла V, борьбы, в ходе которой напство, несмотря на отдельные политические усщехи, связанные с именами Григория VII, Урбана II и Иннокентия III, медленно, но верно сдавало свои позиции и уже в XIV—XVI всках оказалось лицом к лицу неред фактом шедшей полным ходом политической секуляризации Европы.

Трудно представить себе теократическую Женеву времен Кальвина вне конкретной политической ситуации, сложившейся в швейпарских кантонах к середине XVI в

Общеизвестны чисто политические и лично-бытовые мотивы, которыми руководствовался Геприх VIII, когда из «defensor fidei» он превратился в ярого врага римо-католицизма и открыл шлюзы для английского протестантизма, до сего времени сохранившего печать своего отнюдь нецерковного первичного становления.

Затрагивая явления более глубоко, мы можем убсдиться в том, что реформация в тех формах, в каких она протекала, т. е. как массовое движение, в котором борь-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Декрет папы Луция III (1181-1185).

ба за чисто религнозные идсалы переплеталась с классовой борьбой (Крестьянская война в Германии, движение Томаса Мюнцера), которая в свою очередь создала условия для таких крупных политических процессов, как Тридцатилетияя война (1618—1648),— не может рассматриваться иначе как церковно-социальное движение, возможность и даже неизбежность которого обусловливалась происходившим тогда распадом феодального общества и возникновением зачаточных форм капитализма (цехи, развитие торговли, первичное накопление капитала, в частности ростовщического).

Нет необходимости доказывать здесь также общеизвестное влияние, оказанное на процесс реформации такими историческими фактами, как изобретение книгонечатания, открытие Америки и особенно возобновление интереса к античной культуре, известное под названием Ренессанса и сопровождавшееся мощным расцветом искусства, в течение многих веков служившего исключительно интересам Церкви, а к XVI столетию имевшего за собой уже длительный процесс кардинальной секуляризации.

Нам приходится останавливаться на этих почти тривиальных положениях исторической обусловленности реформации только потому, что как в православных курсах Сравнительного богословия , так и во многих протестантских исследованиях 2 реформация чаще всего рассматривается как изолированное догматическое явление, часто вне какой-либо связи не только с внецерковными, общеисторическими факторами и процессами, но даже иногда без увязки с предшествовавшими и последующими событиями церковной жизни. В результате остаются певыясненными многие особенности реформации как исторического явления, догматические и канопические воззрения реформаторов воспринимаются исключительно как плод их индивидуальной богословской эволюции, а взаимодействие их с социальной средой и политической обстановкой практически игнорируется или по крайней мере педооценивается.

Очевидно, в условиях экуменического диалога эти недостатки схоластического подхода к церковной истории вообще и к реформации в частности не должны иметь места, что будет способствовать объективной оценке и нониманию как самой реформации, так и современного нам протестантизма, восходящего своими истоками к эпохе реформации и при всех перинетиях своего более чем четырсхвекового развития прочло сохраняющего на себе ее печать, по-видимому, совершенно неизгладимую.

#### II. Цели, устремления и основы учения реформаторов XVI века

Как уже отмечалось, одной из основных идей, представлявшихся сознанию большинства церковно мыслящих западных христиан предреформационного периода, была необходимость прекращения имевших место и неуклонно развивавшихся злоунотреблений Римской Церкви во всех се звеньях, от святого престола до мирян включительно. Это убеждение все более распространялось, и только упорное противодействие пан, даже тех из них, кто, как Александр V (1409—1410) и Мартин V (1417-1431), избирался на свой высокий пост одушевленными идеей реформы Пизанским и Констанцским соборами, помешало осуществлению этой идеи.

Распущенность духовенства, достигиие чудовищных размеров поборы в пользу римской казны, общее обрядоверие и секуляризация общества при сохранении традициопных форм, все более терявиних под собою духовную, евангельскую основу, все эти явления постепенной деградации продолжали развиваться, и к исходу XV в стала очевидной неспособность Церкви справиться со своими болезнями путем мероприятий, проводимых «сверху», прежде всего потому, что именно верхушка церковной иерархии была в наибольшей степени поражена язвами, разъедавними церковный

организм.

Можно с уверенностью утверждать, что разложение Римской Церкви явилось хотя и негативной, но одной из ссновных причин реформации, как движения протеста «снизу», т. с. исходящего от рядовых членов Церкви. Это положение подтверждается как самим термином «протестантство» (звучащим, кстати сказать, теперь как анахронизм), так и тем обстсятельством, что ликвидация наиболее ярких и возмутительных для христианского сознания злоунотреблений, как увидим ниже, позволила католической Церкви оказать протестантизму мощное сопротивление, а во многих странах даже подавить его окончательно. Можно также с уверенностью предположить, что если бы при прочих равных условиях правственное и каноническое состояние Римской Церкви в XVI в. соответствовало бы современному нам уровню, то ни о какой реформации снизу не могло бы быть и речи.

Первичный толчок, данный Мартипом Лютером в 1517 г. его 95-ю тезисами, прибитыми, по преданию, к дверям Виттенбергского собора, также носил характер протеста против одного из наиболее ярких злоупотреблений, возмущавших христианскую

совесть многих, -- против продажи индульгенций.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> См. Сажин А. «Сравнительное богословие»; Епифанович Л. «Записки по обличительному богословию»; Успенский Е. «Обличительное богословие»; архиен. Иннокентий. «Богословие обличительное».

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Гейссер. «История Реформации 1517—1648»; Бэрд Ч. «Реформация XVI века в ее отношении к новому мышлению и знанию»; Owen Chadwik. «The Reformation».

Учение католической Церкви об индульгенциях, подтвержденное Тридентским Собором (1545—1563) , от которого она не отказалась и по настоящее время, конечно, имеет мало общего с возмутившим Лютера торгашеством Тецеля. Приобретение индульгенции рассматривается как высшее выражение внутреннего покаяния, как своего рода спитимия, аналогичная любому внешнему подвигу, налагаемому на кающегося грешинка в целях его исправления, каким, например, могут являться поклоны, пост, наломничество, чтение определенного числа молитв. Ход мысли здесь ясен: любое из этих внешних деяний является самоограничением, своего рода жертвой; одна епитимия часто заменялась другой, и отсюда появилось представление об их эквивалентности. Но ведь наиболее универсальным эквивалентом являются деньги; почему же не заменить любую епитимию денежным пожертвованием на святую Церковь, которое тоже является самоограничением, жертвой, причем, может быть, иногда наиболее чувствительной. При таком понимании (см. «Бенескрипт», стр. 46) пожертвование, сопровождаемое получением индульгенции, еще не является соблазнительной торговлей. Жертвователь не покупает себе прощения, а лишь наказывает себя за грех, в котором раскаялся, и притом наказывает с воспитательной целью, чтобы память о понесенном наказании, епитимни или жертве предостерстла его от повторения греха. Индульгенция становится торгашеством и развращающим злоупотреблением с того момента, когда становится условием прощения греха; психологически переход на такую позицию может произойти чрезвычайно легко, ибо внутреннее состояние кающегося нелегко поддается контролю, а тем более учету, даже со стороны внимательного и ревностного духовника, в то время как денежное пожертвование— осязаемый факт, легко учитываемый и потому со спокойной совестью удостоверяемый выдачей индульгенции.

Именно на таких позициях стоял странствующий продавец индульгенций Тецель, чья проповедь, или вернее, рекламирование индульгенций вызвало историческое вы-

ступление Лютера с его тезисами.

Как видно из тезисов 1517 года, Лютер при их составлении отнюдь не имел в виду затропуть догматические основы учения об индульгенциях  $^2$ , не говоря уже о других догматах католической Церкви. Однако в ходе полемики с вооружившимися против него учеными апологетами он очень быстро эволюционировал в направлении, которое привело его к отказу от ряда основных положений учения Церкви. Основными вехами этой эволюции были:

1) Возможность получения прощения грехов помимо таинства покаяния; разрешение грехов священником потребно лишь как внешнее удостовсрение полученного

прощения 3.

2) Признание таинств крещения и причащения лишь как «знака и напоминания», частности, таинства евхаристии — об обещании прощения грехов и вечной жизни. «Не таинство оправдывает, а вера в таинство» 4.

3) Отрицацие остальных таинств, поскольку в них нет обещания оправдания (прощения грехов), «так как без слова обещающего и без веры присмлющего у нас не может быть никакого дела с Богом» 5.

4) Отрицание иерархии — на основе всеобщего свящейства и отрицания таинстсвященства <sup>6</sup>.

Отрицание панского, а вслед за тем и соборного авторитета 7.

6) Признание Священного Писания как единственного источника Откровения, достаточного для спасения в и не нуждающегося в церковном понимании и истолковании <sup>9</sup>.

Отказ от молитвенного обращения к святым <sup>10</sup>.

Все эти положения прочно вошли в догматическое здание как лютеранства, так и протестантизма в целом (если исключить некоторые Церкви, сохранивние в значительной степени католический традиционизм, как это имело место, например, в англиканской Церкви). Однако догматической основой всех этих положений как для самого Лютера, так и для протестантизма в целом служило усвоенное Лютером еще до его выступления учение об оправдании одной верой (sola fide).

Сущность этого учения заключается в том, что вера в человеке, если «она живая, деятельная, мощная сила», неизбежно порождает добро, добрые дела, так что для

Заседание XXV, 3-4 декабря 1563 г., т. III.

<sup>3</sup> См. тезисы, п.п. 6 и 7; см. также Luthers Werke, В. 20, S. 182, 184, 191—192;

B. 28, S. 250.

B. 28, S. 250.

4 Lutheri opera latina, V, p. 37—39; 62—64.

5 Plank. B. I, Aufl. 1781, S. 218, Anmerk. См. также «De captivitate Babylonica Ecclesiae», Lutheri opera latina, V, p. 86—118.

6 Luthers Werke, B. 21, S. 281—283; B. 28, S. 34 и 59.

7 Ibid., B. 24, S. 133.

8 Ibid., B. 10, S. 333; B. 24, S. 58.

9 Ibid., B. 39, S. 133. «De servo arbitrio», p. 19, 21—22.

10 Luthers Werke, B. 10, S. 330, 332.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> П. 49. «Должно поучать христиан, что индульгенция папы есть дело доброе, когда не полагают на него излишней надежды; в противном же случае ничего не может быть вреднее, если чрез нее теряется страх Божий».

нее невозможно не делать постоянно добра» <sup>1</sup>. Спасают человека, однако, не его дела, как бы хороши они ни были, а именно и только порождающая их вера. Вера же не есть только убеждение в искренности христианского учения, а уверенность христианина «в том, что он один из тех, кому дана благодать и что он наверно получил ее чрез крещение или причащение. Если он верует в это, он свят, благочестив, оправдан и есть дитя Божие» <sup>2</sup>. Добрые дела же являются лишь исизбежным следствием такой веры, внешним признаком ее наличия. «Имея веру,— пишет Лютер,— человек узнает, как благ и милостив Господь; вследствие этого знания его сердце делается мягким и милосердным, и он каждому желает делать то, что сделал ему Господь. Поэтому он от всего сердца служит ближнему телом, жизнью и душой» 3. «Но кто не делает таких дел, тот — неверующий человек; он ищет ощунью веру и добрые дела и не знает ни первой, ни последних; он много лишь пустословит о вере и добрых делах... Поэтому невозможно отделять дело от веры, подобно тому как нельзя отделять горение и сверкание от огня» 4.

Что же касается грехов, то верующему такой верой человеку грехи не вменяются, прощаются и оказываются безразличными для его спасения, тем более, что по испорченности человека они неизбежны. «Мы — праведные грешники пред Богом... в нас есть только грех, хотя бы имели всю человеческую праведность. Поэтому ты должен знать, что грех уничтожает всю твою праведность, как бы ты ни был бла-

точестив на земле, и что прощение уничтожает весь грех и гнев» 5.

«Будь грешником,— писал Лютер к Меланхтону в 1521 г.,— и греши сильнее, но при этом сильнее веруй и радуйся во Христе, Который есть Победитель греха, смерти и мира. Довольно, что мы признаём Агнца, уничтожившего грехи мира; от Него не удалит нас грех, хотя бы мы тысячу раз в день любодействовали или умерщвляли» <sup>6</sup>. Однако вера и здесь оказывает свое положительное действис; она постененно очищает человека от греха, в частности через различные страдания, посылаемые Богом верующему во Христа человеку. Благодатные дары Святого Духа, получаемые при крещении, «постепенно умерщвляют нашу природу и грех» 7; «в крещении уничтожается глава и жизнь грехов... и ветхий человек не восстает снова, но новый сохраняет господство и греховные страсти ослабляются и уменьшаются» 8. В конце концов верующий теряет способность гренить: «Если кто-нибудь внадает в прелюбодение, то самый поступок этот не осуждается, а лишь показывает, что человек отнал от веры, что и осуждает его; иначе такой поступок был бы невозможен» <sup>9</sup>.

Противоречивость последних из приседенных высказываний Лютера о неизбежности греха и одновременно о его невозможности для верующего человека очевидна и является следствием того, что эволюция его мышления не была прямолинейной, что н нашло себе отражение в его творениях.

В дальнейшем под влиянием социальных и бытовых явлений, которыми сопровождалось распространение реформации (Крестьянская война, дальнейшее падение правов, в частности в лютеранской среде, сектантские движения), характер высказываний Лютера существенно изменился. В течение последних двадцати лет своей жизни он, так же как и его ближайший соратник Меланхтон, не столько борется против католицизма, сколько настаивает на положительных, сохраненных им католических элементах вероучения (таинства, церковное устройство и авторитет, участие воли в человеческой деятельности; Меланхтоном допускалась даже возможность компромиссного соглашения с католической иерархией). Однако папрасно было бы искать в позднейших трудах Лютера указания на изменение его коренных взглядов на те осповные догматические проблемы, по которым он и его последователи разошлись с католичеством. Учение о спасении верой, разработанное и усвоенное им еще до Вит-тенбергского периода его жизни, сохранялось и развивалось им в его трудах до самой смерти, а все остальные догматические положения «евангелического» учения были, как мы видим, прямым выводом из учения об оправдании и спасении.

Рассмотренные нами основные идеи Лютера вошли также в документы, излагающие учение Евангелическо-Лютеранской Церкви (Bekenntnisschriften): Аугсбургское исповедание (1530), Апологию Исповедания (1531), Шмалькальденские статьи (1537) и Формулу согласия (1577) — и вплоть до настоящего времени содержатся учением и

практикой большинства лютеран 10.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Ibid., B. 63. S. 124—125.
<sup>2</sup> Ibid., B. 7, S. 242—243.
<sup>3</sup> Ibid., B. 13, S. 4.
<sup>4</sup> Ibid., B. 63, S. 124—125.
<sup>5</sup> Ibid., B. 14, S. 182—183.
<sup>6</sup> Möhler «Symbolik», Aufl. 7, 1864, S. 161, Anmerk.
<sup>7</sup> Luthers Works, B. 21, S. 234

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Luthers Werke. B. 21, S. 234.

<sup>8</sup> Ibid., B. 9, S. 151—152.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Ibid., B. 13, S. 190.

<sup>10</sup> Это не исключает наличия между лютеранами существенных разделений, возни-кавших еще при жизни Лютера («строгие» лютеране и филипписты), продолжавшихсяв течение всех последующих веков и особенно ярко выявившихся в XIX в. в связи. с объединительными попытками Фридриха Вильгельма III.

Почти одновременно с возникновением и развитием реформаций в Саксонии она началась также в Цюрихс, где инициатором се был Ульрих Цвингли (1484—1531). Так же, как и у Лютера, поводом выступления Цвингли явились явные злоупотребления католической Церкви, в частности распространение индульгений неким Самсоном (1519). Еще раньше, исполняя обязанности священняка в Эйнзидельне, Цвингли толковал Евангелие в смысле необходимости для спасения достигнуть внутреннего очищения, без которого внешние обрядовые действия (прикладывание к иконам, паломинчества и т. п.) совершенно бесполезны. Окончательный разрыв Цвингли с Церковью произошел в 1523 г. после диспута в Цюрихском магистрате, где Цвингли выдвинул свои 68 тезисов, значительно более радикальных, чем тезисы Лютера.

Специфические условия деятельности Цвингли заключались в том, что она протекала в Швейцарии, имевшей республиканскую форму управления, и была тесно связана с его натриотическими устремлениями, направленными против использования его соотечественников в качестве ландскиехтов в соседних государствах, в частности в папских войсках. Именно эти побочные обстоятельства, а также светские, гуманистические наклонности и образование в значительной степени определили его радикализм. В то же время его учение, в своих выводах во многом совпадавшее с лютеранским (за исключением понимания Евхаристии), отличалось меньшим догматизмом, а проповедь его имела ярко выраженный правственно-назидательный характер 1. В частности, в отличне от Лютера, он допускал возможность спассния язычников, придавая добродетельной жизни определенное значение в деле спасения.

В спорном вопросе о Евхаристии Цвингли придерживался крайнего взгляда, отрицая реальность присутствия в ней Тела и Крови Господа и рассматривая ее лишь как участие в трапезе Господией, сопровождаемое воспоминанием о Голгофских стра-

даниях и смерти Спасителя.

Значительно более обособленно от лютеранства стоит кальвинизм, явившийся истоком для многочисленных деноминаций, в частности реформатской Церкви в Швейцарии, Германии, Голландии и Франции, а позднее пресвитериан в Англии. Кальвин (1509—1564), сравнительно поздний деятель реформации, порвал с католической Церковью только в 1532 г., когда учения Лютера и Цвингли были ему уже хорошо известны. В 1536 г. в Базеле появилось его знаменитое сочинение «Institutio Religionis Christianae», и с этого же года начался женевский период его жизни, оставивший столь глубокий след в церковной истории. Глубокий богослов, Кальвин в то же время в еще большей степени, чем Цвингли, обращал внимание на практическую сторопу христианства, причем ему удалось, пользуясь благоприятной политической и экономической ситуацией, в течение длительного пернода (примерно двадцати лет) осуществить в Женеве настоящую теократию, по своей полноте и суровости превосходящую даже ветхозаветные теократии Моисея и судей изранльских.

Богословие Кальвина во многом совнадает с общими идеями протестантизма (универсальный и исключительный авторитет Священного Писания, отрицание нерархии, призывания святых, чистилища, отрицание таинств, кроме крещения и евхаристии), а по ряду пунктов совершенно оригипально и в значительно большей степени отклоняется от учения исторических Церквей, чем лютеранство. Так, за таинствами признается значение внешних знаков, а их благодатность понимается в смысле внутреннего воздействия (в частности «духовное причащение»), не связанного существенно с материальной стороной таинства. Богослужение освобождено почти от всякой

обрядности, в значительной степени удержанной в Лютеранской Церкви.

По наиболее характерной для кальвинизма догматической идеей является учение о предопределении, которое у Лютера имело место только в зачаточной форме. Каждый человек от вечности предопределен Богом к спасению или к вечной гибели. Не только деятельность человека, но и его вера являются следствием Божественного предопределения, и личная воля не может повлиять на судьбу человека в будущей жизни. Каждый должен быть членом Церкви и исполнять заповеди Божии, не связы-

вая результаты своих усилий с перспективой спасения или осуждения.

Экклезиология Кальвина в основном совпадает со взглядами Лютера. Церковь есть духовное общество христиан, спассиных кровью Иисуса Христа. Церковь эта невидима и объем ее пеизвестен, однако существуют внешние признаки, по которым можно судить о принадлежности данной общины к вселенской Церкви. Это — «чистая проповедь Гвангелия», «пастоящее совершение таинств по заповеди Христа, правильное употребление церковной дисциплины для исправления пороков и, наконец, признание Христа Единою Главою Церкви» 2.

Таковы были воззрения основоположников реформации в области догматики и

церковной жизни.

Теперь нам предстоит кратко остановиться на результатах реформационного движения в период, непосредственно следующий за проповедью реформаторов, и в последующие столстия.

Задача христианина не трактовать напыщенно о теориях, а постоянно совершать с Богом великие и трудные дела» (Quo pacto adolescentes formandi, IV).
 Confessio Belgica, 1581; Confessio Scoficana, 1560; а также Luthers Werke, B. 27, S. 86—139; 52—69.

#### III. Последствия реформации

Как уже отмечалось в начале, реформацию нельзя рассматривать иначе как круппейший исторический процесс, протекавший в определенных социальных и политических условиях. Естественно, подвергаясь влиящию многочисленных крупных и мелких
перковных и внеперковных факторов, в значительной степени определявших характер
и масштабы его развития, этот процесс сам в свою очередь явился мощным фактором, оказавшим исключительное по своим размерам влияние на общественную жизнь,
елияние, далеко выходящее за рамки чисто религиозных явлений. В кратком очерке
невозможно охватить все последствия реформации, являющиеся к тому же предметом
общирной литературы. Ограничимся поэтому беглым обзором основных результатов
реформации, как, с пашей точки зрения, отрицательных, так и положительных.
Наиболее очевидным фактом явилось отпадение от Римско-Католической Церкви

значительной части ее членов, составлявших население Германии (особенно восточной), Англии, Скандинавни, в значительной степени Швейцарии, Голландии и Франции. Католической Церкви был нанесен удар, тем более сильный, что к отражению его она не была подготовлена. К середине XVI в. многие христиане были убеждены. что реформация охватит всю Церковь и что исторический католицизм с его догматами, церковным устройством и культом обречен на уничтожение. Впоследствии оказалось, что эти ожидания были ошибочны. Католическая Церковь сумела пережить тяжелый внутренний и внешний кризис и вышла из бурных испытаний уменьшенной количественно, но окрешней и возросшей качественно. Вместо реформации всей Церкви, являвшейся конечной целью и мечтой реформаторов, произоніло новое, дальнейшее являвшенся конечной целью и мечтой реформаторов, произопило новое, дальнеишее разлешение Церкви, по глубине, размеру и последствиям далеко превосходящее разделение Церкви на Восточную и Западную, имевшее место в XI в. Уже в первые десятилетия реформации в христианском мире, кроме двух этих исторически обособившихся одна от другой Церквей, возникли по крайней мере три новых деноминации — лютеранство, кальвинизм и англиканство, каждая из которых усвояла себе наименование истинной Церкви Христовой и с большей или меньшей определенностью отрицала другие Церкви и им себя противопоставляла. Принцип доступности Священного Писания и его свободного истолкования открывал дорогу для дальнейшего дробления. И, действительно, уже первые шаги реформации сопровождались появлением многочисленных, как правило, враждовавших между собой сект и толков: анабалтистов, арминиан, галенистов, впоследствии пресвитериан, баптистов, социниан, квакеров, методистов и др. Большинство их существует и до настоящего времени, пройдя более или менее глубокий процесс становления и трансформации, а также дальней-шего дробления. Нарушение принципа церковного единства и создание предпосылок для развития процесса дробления христианства является, пожалуй, наиболее отрицательным следствием реформации, значение которого трудно переоценить.

Как сугубо отрицательное последствие реформации, необходимо отметить укревление связи перковных организаций в протестантском мире с государственным аппаратом, доходившее чаще всего до полного подчинения Церкви владетельным князьям, посителям светской власти в имевшем еще типичные черты деградирующего феодализма западном обществе. Хорошо известно, что в XVI—XVII веках конфессиональная принадлежность отдельных государств, в особенности германских, определялась религиозными взглядами (к слову сказать, часто имевшими чисто политическую подоплеку) их властителей, согласно принципу «сиіиз гедіо, ејиз геlідіо». Таким образом, исход вековой борьбы католической Церкви и папства со светской властью за преобладание и приоритет в гражданской и церковной сферах решился в
протестантском мире в сторону безоговорочного подчинения Церкви государственному
аппарату, вплоть до включения в него перковной общины в качестве одного из элементов бюрократического управления. Наиболее наглядным примером может служить
Англиканская Церковь, возникшая по королевской инициативе и официально признав-

шая короля своим земным главой.

Естественным следствием взаимопроникновения Церкви и государства явились так называемые «религиозные» войны, в которых под религиозным флагом пла борьба за решение политических и экономических проблем. В качестве наиболее типичных примеров таких войн можно привести охватившую всю Европу Тридцатилетнюю войну, швейцарские войны, междоусобицы во Франции, приведние к подавлению кальвинистов — гугенотов, борьбу Индерландов за освобождение от испанского владычества и революционные войны в Англии в середине XVII в. Особняком стоит так называемая Крестьянская война в Германии, сопровождавная реформацию в самом ее начале и представлявшая собой фактически пародное восстание против феодального угнетения. Как известно, Лютер решительно отмежевался от развязанной его реформой и проходившей под флагом протестантизма вооруженной борьбы, рассматривая ее как элоупотребление религиозной идеей 1.

К числу отрицательных последствий реформации следует отнести падение правов, явившееся следствием резкого и внезапного освобождения от внешних уз. налагавшихся католической Церковью, и извращенного, предвзятого учения об оправдании верой. Это явление, может быть, изображаемое католическими апологетами с некото-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Luthers Werke, ed. Walch, XVI, 90 и след. «Против мятежных банд крестьян».

рым преувеличением 1, все же несомненно имело место, особенно на первых шагах реформации, как о том свидетельствуют сами протестанты.

В трудах Лютера и Меланхтона нет недостатка в высказываниях, свидетельствующих о глубоком разочаровании этих, несомпенно искренних, мужественных и преданных Богу христиан, в связи с массовой моральной деградацией, явившейся результатом, пусть даже косвенным и непредвиденным, их собственной проповеди.

«Крестьяне, пишет Лютер, чрез Евангелие сделались теперь необузданными, думая, что могут делать все, что угодно. Они не боятся и не страшатся ин ада, им чистилища; они говорят: «я верую, поэтому буду спасен»» 2. «Теперь часто говорят: «Христос возвещает нам в Евангелии свободу. Если это правда, то мы не хотим работать, по лишь есть и пить». Поэтому каждый заботится только о наполнении своего чрева»  $^3$ . «Под властью нап люди были шедры и благотворительны; теперь же вместо того все лишь грабят один другого. И чем более проповедуется Евангелие, тем сильнее овладевает людьми скупость, надменность и роскошь» 4. Меланхтон писал также: «Меня объемлет ужас, когда я размышляю о состоянии настоящего времени. Никто так не непавидит Евангелие, как те, которые хотят казаться принадлежащими к нашей партии» 5.

Б значительной степени распущенность являдась следствием войн и других социальных бедствий, но, как свидетельствуют сами реформаторы, принципы протестантской «евангельской» свободы служили часто прикрытием и оправданием всевозможных бесчинств в личной и общественной жизни.

Однако наряду с временными отрицательными явлениями, в значительной мере объяснявшимися невыносимым социальным и экономическим угнетением и попытками освобождения (обострение социальной и политической борьбы, особенно война, как правило, сопровождавшаяся проявлениями разпузданности морально наименее устойчивых элементов общества), следует отметить, что реформация в целом, в частности свободная проповедь слова Божия и отказ от злоупотребления внешним благочестием, оказала положительное воздействие на моральный облик общества, содействуя выработке образнов правственной строгости, подчас доходившей до невиданного до тех пор в христианстве ригоризма, каким отличались теократическое государство Кальвина и пуританские общины в Англии и Шотландии. Всем известны моральная высота и глубокая идейность, пронизывавшая всю жизнь адмирала Калинын и других гугенотов, являвшаяся резким контрастом распущенности французского, по пренмушеству католического, дворянства, дух самоотвержения и религиозно окрашенного патриотизма, воодушевлявший борцов за независимость Нидерландов, и последовательная принципиальность, проявляющаяся до наших дней в жизни тех строгих лютеран, для которых вера не является только элементом внешнего оформления жизни, а основным жизненным принципом. Далее, благотворное влияние реформации отразилось и на тех, кто остался верен католической Церкви, заставив Церковь в целом и ее членов в частности не только осудить царившую в предреформационный период распущенность, по и серьезно взяться за практический, кропотливый труд над очнщением себя от всякой скверны.

Одним из плодов реформации следует считать богословский рационализм, зачагки которого можно найти уже в одном из направлений католической схоластики поминализме, но который окончательно созрел и развился на протестантской почве. В обоснование принцина свободного исследования Священного Писания реформаторы ставили универсальность благодатного озарения Святым Духом. В действительности же Священное Писание оказалось доступным всем, в том числе людям далеким от благочестия, подходившим к Священному Писанию без благоговения и молитвы, часто с целями не назидания, а только удовлетворения любознательности и даже критического приспособления содержания священного текста к их собственным взглядам. пногда далеким от христианства. В результате на смену догматизму, господствовав-нему в протестантских сообществах во второй половине XVI и XVII всках, пришел рационализм, характерный для протестантизма XVIII столетия, особенно немецкого и английского. Догматизм был преклонением перед «чистым» учением с одновременной фетипизацией буквы Писания, причем отставлялось на задний план непосредственное живое и деятельное чувство, то самое чувство, которое, по Лютеру, должно являться. обязательным элементом веры («вера, действующая любовью» — Гал. 5, 6).

Это выхолащивание веры, ее освобождение от эмоциональной составляющей, ниаче от всякой мистики, создавало предпосылку для чисто рационалистического подхода к христианству и расчищало дорогу для деятельности разума, подчиненного уже не стремлению к единению с Богом и спасению, а стремлению к материализации объекта веры, к приспособлению Священного Писания к чисто рационалистическому носприятию мира, благоприятствующему образу жизни плотекого человека с его страстями и похотями. Отсюда протестантский рационализм с его отрицанием всего сверхъестественного в Библии, с его попытками естественного объяснения описываемых в

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Döllinger, B. 1, S. 115, 257—269. <sup>2</sup> Luthers Werke, B. 59, S. 8. <sup>3</sup> Ibid., B. 47, S. 229. <sup>4</sup> Ibid., B. 4, S. 210.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Döllinger, B. 1, S. 373-- 374.

ней чудес, отсюда предвзятый критический подход к самому библейскому тексту, с тенденциозным стремлением доказать его неподлинность и позднейшее происхождение, т. е. все то, чем отличалась Тюбингенская теология, Шлейермахер, позднее Гарнак и вся дошедшая до нашего времени, хотя уже утратившая теперь свое доминирующее положение, линия «свободного» исследования источников христианского Откровения.

Паряду с теоретическим, богословствующим и философствующим рационализмом, XVIII и XIX века характеризуются развитием практического рационализма и индифферентизма, доходившего до превращения перковной жизни и проповеди в придаток социальной деятельности, связанной с задачами и функциями благотворительными, морально-полицейскими и статистически-регистрационными (оформление актов гражданского состояния— придаток, сохранивший церковную форму, по совершенно ли-

шенный по существу всякого религиозного содержания).

До сих пор мы останавливались главным образом на отрицательных последствиях реформации. Однако, как бы они ни были гранднозны, они не могут заслонить се положительного значения, ее оздоровляющего действия на религиозное состояние христианского мира. Хотя доступность, распространенность и свобода использования священного Писания сопровождались, как мы видели, появлением многочисленных заблуждений и много способствовали возникновению рационализма и индифферентизма, однако было бы глубокой ошибкой считать это прямым результатом воздействия Священного Писания на ум и сердце его читателей. Ведь равнодушный, а подчас и легкомысленный подход к святыне, в частности к слову Божию, был характерен и для обмирщенного католического духовенства предреформационного периода. Очевидно, корни рационализма и индифферентизма надо искать не в Священном Писании, а в злой человеческой воле, в ее наклонности ко греху, стремящейся прикрыть свое удаление от Бога любым фиговым листком, в том числе даже вырванным из Библии.

Христос говорил: «Люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы. Ибо всякий, делающий злое, ненавидит свет и не идет к свету, чтобы не обличились дела его, потому что они злы» (Ин. 3, 19—20). Использование слова Божия для обоснования идей, далеких от всякой духовности, или даже для опровержения самого содержания этого слова, является лишь одиним из способов ухода от источаемого света, поныткой укрытия от него зла, которое при свете рискует подвергнуться обличению, прежде всего перед самым страшным для греха судом собствен-

ной совести грешника.

Наоборот, массовое распространение слова Божия, доведение его до рядового мирянина на доступном ему родном языке явилось чем-то вроде повторения первых всков христианства, воскрешением в душах людей давно забытого облика Христа Спасителя и Искупителя, почти померкшего в полутьме средневекового обрядоверия и схоластики. Евангельские события, притчи и изречения, встхозаветные прообразы и пророчества из «сокровенной тайны», доступной лишь ученым и духовенству, сделались снова всеобщим достоянием, предметом широкого обсуждения, постоянной проповеди, неотъемлемым элементом взаимного общения, живительным ферментом повседневной жизни. Если схоласты, на сей раз уже протестантские, в тини кабинетов и на богословских диспутах, пользуясь словом Божиим, трудились над созданием мертвящих, произвольных и часто извращенных догматических построений, то для подавляющего большинства простых людей это же слово служило живым руководством к действию, делалось спутником жизни, источником наставления, утешения, ободрения и радостного переживания своей веры. С полным основанием и глубоким воодушевлением они повторяли слова псалма: «Светильник ногам моим закон Твой и свет стезям моим» (Пс. 118, 105). Многообразно и неописуемо благотворное действие слова Божия на христиан, в частности в протестантском мире, и относить отрицательные явления того времени, в том числе извращенное восприятие самого Священного Писания, на счет его доступности и распространения было бы таким же заблуждением, как если бы кто стал приписывать недостатки и слабости учеников Христовых личному влиянию и учению Самого Господа.

Прямым результатом воздействия слова Божия, а также лежавшего в основе протестантской идеи сгремления к одухотворению религиозной жизни явились исторические неопровержимые образцы высокой правственности и тесного взаимопроникновения веры и жизнедеятельности, какими, как уже отмечалось, могут служить не только отдельные личности, но и целые общины и даже крупные церковные объединения кальвинистов, пуритан, пресвитериан, ортодоксальных лютеран, баптистов и др. Еще более распространенным, и особенно для XVI и XVII веков характерным явлением следует считать религиозное воодушевление, восторженное (иногда доходившее, гравда, до фанатических излишеств и исступления) восприятие и переживание своей веры, бывшее основой мужества и стойкости, с какой умирали за свою веру в застенках и на кострах инквизиции бесчисленые мученики реформации, имена большинства которых остались неизвестными, по перед благородной убежденностью и стойкостью которых мы должны с уважением склонить голову. Что касается богословия, то наряду с отрицательными течениями, принесшими много вреда христианскому делу, протестантское богословие имеет неоценимые заслуги, важность и значение которых выходит далеко за пределы самого протестантизма и с должной объективностью признается также православным и католическим миром. Глубокий экзегезис Священного

Писания, солидные исагогические исследования, всесторонний анализ и разработка многих важнейших догматических проблем, глубина философских обобщений, базирующихся на христианском мировоззрении, всесторонние церковно-исторические исследования, большие достижения в области практического, в частности правственного, богословия, создание нового, отличающегося разпообразием и проникновенностью стиля христианской проповеди, — все это, несомненно, является неотъемлемой заслугой протестантизма, свидстельством чему может служить ицирокое использование протестантских источников православными и католическими богословами. Но, пожалуй, важнейшим, хотя и косвенным, положительным результатом реформации следует считать тот путь обновления, на который вынуждена была стать сама Римско-Католическая Церковь, чтобы сохранить свое существование, противопоставив распространению протестантизма мощный оплот контрреформации. Оздоровление Церкви «во главе и в членах», над которым тщетно трудились отцы предреформационных соборов, стало под влиянием реформационной угрозы осуществляться почти стихийно. Начиная с Павла IV, мы уже не видим на папском престоле развращенных, изнеженных, иногда совершенно нецерковных лиц, вроде Александра V, Юлия II и Льва X. На смену им пришли люди, имевшие, конечно, человеческие слабости, по уже не позорившие святой престол открытым развратом и языческим эпикурейством. Монастыри очистились от пьяниц и бездельников и постепенио снова превращались в очаги богослов-ской науки, подвижничества и благотворительности. Епископы перестали запиматься охотой и принимать участие в военных действиях. Уровень подготовки духовенства, а следовательно, и облик самого духовенства резко повысился. Наконец, в 1545 г. собрался в Триденте собор, осудивший многие извращения и злоупотребления и сформулировавший ряд богословских положений, ставших основой систематической, последовательной и достаточно эффективной борьбы против протестантизма, в особенности против его наиболее крайних течений, угрожавших самим основам христианства.

Если сопоставить распущенность и падение, характерные для католицизма предреформационного периода, со сравнительно благопристойным состоянием Римской Церкви в конце XVI и в последующие века, то можно без преувеличения утверждать, что реформация явилась орудием обновления и укрепления той самой Церкви, которую она отрицала и против которой ожесточенно боролась. Все это дает верующему христианину, в частности православному, основание для усмотрения действия Промысла Божня в реформации, как и во всех исторических явлениях и процессах, где наряду с человеческими заблуждениями и страстями имеет место и непреоборимо действует воля Отца Небесного, направленная к тому, чтобы всякий верующий в Сына Его Единородного, «не погиб, по имел жизнь вечную» (Ин. 3, 16).

#### Проф. В. Д. САРЫЧЕВ (Москва)

### СУЩНОСТЬ ПРИМИРЕНИЯ И ЕЕ БИБЛЕЙСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ

Человек создан для вечной жизни в Боге, достигаемой чрез богоуподобление. Оно мыслится при возвыщении разума человеческого к разуму Божественному, воли — к воле Божией, чувства — исполнением любовию Божественной. Поставив человека в условия физического мира. Господь указал главное в духе, дав ему Свой образ и заповедь охранения духовной природы, чем определилась возможность необходимых религиозных отношений человека с Богом. Их содержание— общение с Богом в жизни временной, цель — елинение с Богом в жизни вечной, потому что в ней — смысл бытия человека. Эта цель могла быть достигнута только при том соотношении элементов, составляющих природу человека, которое было дано Богом при творении. Единство Божие было выражено в человеке правственной пераздельностью его существа, согласием всех его сил под главенством духа. Мир духовный был начальным состоянием первозданного человека и должен был утверждаться в мире с Богом — согласии жизни человеческой с волей Божественной, дающей человеку высочайшую своболу в безраздельном определении себя к добру подобно свободе Божественной.

Возможность такого самоопределения была заключена в богообразной природе человека; но его духовная самостоятельность не исключала и избрание другого пути.— самоутверждения, автономности, самовольного направления жизни, что по существу означало противление воле Божественной, утерю свободы и порабощение греху. Это означало нарушение духовного мира с Богом, ибо всякое противление есть вражда и разъединение. Естественно, что уклонение от источника мира — Бога одновременно вызывало утерю и внутреннего мира человека, как того богообразного состояния и соотношения сил человеческой природы, которые были свойственны вы при соотношения сил человеческой природы, которые были свойственны вы при соотношения сил человеческой природы, которые были свойственны вы при соотношения сил человеческой природы, которые были свойственны вы при соотношения сил человеческой природы, которые были свойственны вы при соотношения сил человеческой природы, которые были свойственны вы при соотношения сил человеческой природы, которые были свойственны вы при соотношения сил человеческой природы, которые были свойственны вы при соотношения сил человеческой природы, которые были свойственны вы при соотношения сил человеческой природы, которые были свойственны вы при соотношения сил человеческой природы, которые были свойственны вы при соотношения сил человеческой природы, которые были свойственны вы при соотношения сил человеческой природы, которые были свойственны вы при соотношения сил человеческой природы, которые были свойственны вы при соотношения вы при соотношения сил человеческой при соотношения вы при соот ей при сотворении. В грехопадении человек не потерял своих духовных свойств и сохранил ту же самую физическую организацию, с которой осуществила его в бытии воля Божия. И тем не менее он стал другим человеком по своему нравственному состоянию, потому что его падение осуществило то противление тела и духа, которое, как закон его греховной природы, подчинило его физическому закону греха (Рим. 7, 18—23; 8. 5—8; Гал. 5, 17) и одновременно поставило его в ненормальное отношение к Богу и миру. Потеря духовного мира состояла прежде всего в том, что люди, вынуждаемые жить по закону физических потребностей. все-таки должны были судить свою жизнь по нравственному закону духовного совершенства. Прямое следствие отсутствия мира — страх перед Богом вселился в души людей вместо благодатной любви. Призванный к блаженному общению с Богом и отвергиувший этот призыв в удалении от Бога, человек, по словам Московского митрополита Филарета, «рождается под грозным небом. Зачатый в беззакониях, осужденный на смерть прежде рождения, поставленный в противоборстве со всею природою, мстящею своему владыке за покорение себя сусте, имея в разуме вождя, в наибольших опасностях наиболее слепотствующего, в сердце друга, часто изменяющего, в совести судию, коего бдительность ужасна для чувственности, а усыпление для духа,— что есть бедный пришлец земли, как не язвенный воин, принужденный в одно время сражаться и с внешними врагами и с внутреннею немощию?.. Счастляв, если среди сих бедственных обстоятельств, паконец, он почувствует, что нет безопасности на земле без примирения с небом!»

Необходимость исхода из состояния греховности и осуждения всегда сознавалась верующей частью человечества, искавшего примирения еще в ветхозаветные времена в обрядах жертвоприношения. И в этом стремлении нередко проявлялась греховность человечества, извращавшего смысл жертвы и придававшего значение дани для укрощения Божия гнева, для примирения не только человека с Богом, но, главным образом, Бога с человеком. Но такое понятне примирения, обычное для взаимоотношений равнозначащих существ, в отношениях человека с Богом не должно иметь места. Здесь нет двух враждующих сторон. «Человек враждует протнв Бога, а не Бог против человека. Бог никогда не враждует». Эти слова Златоуста следует помнить при выяснении смысла примирения. Поэтому, хотя по содержанию самого термина примирение есть акт двусторонний, но со стороны Бога он

имеет другое значение, чем со стороны человека.

По смыслу приведенного отрывка из творений митрополита Филарета, примирение со стороны Бога можию принимать как устранение того бедственного состояния, в котором находится человек по причине греха. Примирение, в своем ближайшем значении мыслимое как прекращение вражды, в библейском смысле, очевидно, относится к устранению той вражды, которая вошла в существо греховного человека как неизбежное следствие нарушения Божественного закона, как отображение той вражды, которая положена Богом между добром и злом (Быт. 3, 15), и со времени грехопадения проявляется в душе человека, внося в нее нравственный разлад и духовное нестроение, доводящие до забвения назначения человека и нарушения им в себе образа Божия. Откровение о Божественном воздействии, направленном к спасению его от этой вражды, является содержанием Священного Писания Ветхого и Нового Заветов. Библейские свидетельства дают достаточные основания для уяснения смысла того примирения, которое совершается Богом для оправлания бытия человека и приведения его к той цели, ради которой он сотворен.

Понятие «примирение» в буквальном выражении относится к позднейшим образованиям спрейского языка и в ветхозаветном тексте не встречается: значение в этой части Библии можно уяснить только из анализа близких по значению текстов.

Нравственное разделение, борьба добра и зла, вражда, порожденная грехом, впервые указываются в 3-й главе книги Бытия. Там же дано прикровенное обетование о поражении зла — причины вражды и нестроения. т. е. восстановлении первоначального мира среди человечества.

Более ясное пророчество о примирении находится в Быт. 49, 10, где слово «šíló», переводимое как «Примиритель», следует признать производиым от корня «šalá»— исторгать, освобождать, быть мирным; поэтому «šílo» следует понимать как согласие, освобождение, примирение, а по отношению к лицу— как примиритель, освобо-

дитель, устроитель тишины и спокойствия.

Упоминание о мире между Богом и человеком как даре Божием, связанном с праведностью человека, находится в Числ. 25, 12: «...Я даю ему Мой завет мира». Гврейское слово «šalôm», образованное от «šalâm»— наслаждаться спокойствием, означает благонолучие, здоровье, мир, тишина, безопасность, согласие, примирение.

Оспование для такого расширения понимация слова «šalôni» дает текст Пс. 34 (35), 27: «...да возвеличится Господь, желающий мира рабу Своему». Еврейские слова «hehaphes šelôm abdô» — имеют, судя по контексту (см. ст. 26), смысл: «желающий благополучия рабу Своему». Считая «šalôm» производным от šalám — быть в мире наслаждаться миром (см. выше), можно читать: «желающий быть в мире рабу Своему», а так как это желание исходит от Господа, то означенное попятие может быть доведено до значения «мирить, примирить» и стих будет читаться: «желающий примирить раба Своего» или «примиряющий раба Своего» в смысле избавления его от опасности, создания ему благополучной жизпп — мира и спокойствия, примирения с окружающими, самим собою и Тем, Кто имеет власть дать это примирение.

Это Божественное дарование, как главное содержание спасительных действий Божинх, показано в пророчестве Исаии о Спасителе: «Ибо Младенец родился нам; Сын дан нам; владычество на раменах Его, и нарекут имя Ему: Чудный, Советник,

Бог крепкий, Отец вечности, Князь мира» (9, 6).

Значение примирения в деле спасения показывается тем, что только одно оно упоминается (в наименовании «Князь мира») вслед за перечислением других, богозначных имен. Из этого можно заключить, что примирение собственно означает спасение, являющееся основой действий Божественного Промысла в отношении человека.

Одним из яснейших по мессианскому значению текстов является 5 стих 53 главы пророчества Исаии: «Но Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззаконня наши; наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились». Здесь говорится о тайне дарования мира людям, заблудивщимся во грехах (ст. 6), вследствие чего «мир» можно понимать как извлечение из тьмы греха, вследствие чего возникнет «потомство» Принесшего жертву умилостивления (ст. 10). Понятие «потомство» указывает на сродство умиротворенных с Умиротворителем, т. е. на свободу их от греха подобно безгрешному Инсусу, что наводит на мысль о деятельном восприятии даруемого Им «мира». Еврейский текст в сочетании слов «пійзаг беютепі», переводимый в русской Библин как «наказание мира нашего», дает понятие причины «наказания», которая в переводе еврейского слова «šelôménû» должна быть отражена предлогом «за»: «за мир, умиротворение, примирение наше», т. е. говорит о смысле искупительного подвига Спасителя. Это место с очевидностью подтверждает, что слово «šalôm», обычно понимаемое как «мир», «тишна», имеет также значение «примирение», «умиротворение» в широком смысле, хотя прямого выражения этих понятий, как упоминалось ранее, ветхозавстный язык не знаст. Как вндим, содержание этого термина расширяется понятием «пецеления» (Ис. 53, 5), что уясляется из понятия греха, как правственной болезии, разлагающей душу человека, вносящей то противление духа и тела, которое устраняется «примиреннем», т. е. врачующим действием благодати Божией. Все это говорит о внутреннем значении «примирення».

Такой же смысл заключен и в тексте Иср. 33, 6: «...И открою им обилие мира и истины». Слово «šalôm» приобретает по контексту значение милости, благодати, вы-

ражение которой тут же и перечисляется (стихи 7, 8 и др.).

Из этого можно сделать вывод, что новозаветные понятия «милость и истина», «благодать и истина» являются древним еврейским выражением «šalôm weemeth». Поэтому этот текст можно перевести: «и явлю им множество благодати мира и истины», т. е. «šalôm» совмещает в себе гонятие «благодать мира». Возможность такого чтения по смыслу речи Пророка и аналогии с новозаветными терминами косвенно подтверждается тем, что ветхозаветный библейский словарь не знает конкрстного термина для понятия «благодать». Еврейское «hésed», вместившее в христианскую эпоху понятие «благодать», фактически имеет значение: стремление к добру, доблесть, великодушие, милость, благость, благоволение, сочувствие, даже — страсть, пристрастие, что не дает основания для признания этого термина как полномерного выразителя понятия «благодать». Поэтому Пророк и применил ближайшее по содержанию выражение «обилие мира».

Понятие мира как Божественного порядка и гармонии существующего дается текстом Иов. 25, 2: «...Он творит мир на высотах Своих». Бог есть Творен мира и Миродержец и Он же есть Устроитель мирной гармонии в смысле порядка, согласия, всякого блага. Это то, что отражено в славянском и русском языках, где понятие мир как строй, порядок, согласие, а затем — тишина, спокойствие, —и мир как вселенная передаются одним и тем же словом. Естественно попимать и примирение как восстановление первоначального строя духовной жизни.

Грех, как причина отсутствия мира у человека, подразумевается в Пс. 84 (85), 9—11 и там же понятие «мира» уточняется как милость Божия, соединяемая с Божественной истиной о назначении человека, исполняемой по закону правды. «Милость и истина сретятся, правда и мир облобызаются» (ст. 11) — это выражение понимается как указание на Божественную милость — избавление человека от греха — примире-

ние человека с Богом по силе Жертвы Христовой.

Понятия мира и спассния в Божественной милости объединяются в Пс. 118 (119), 165—166: «Велик мир у любящих закон Твой и нет им преткновения. Уповаю на спасение Твое, Господи, и заповеди Твои исполняю». Велико благополучие у любящих закон Божий и не угрожает им никакая опасность, ибо их спасает Господь за исполнение Его заповедей, велика милость Божия в благодатном даре мира, который дается любящим закон Его, ибо в нем их спасение—таково возможное переложение приведенных стихов псалма. И за эту «милость мира» прославит человек Бога жертвой хваления (стихи 171 и 175), ибо в этом благодатном умиротворении состоит спасение человека. Содержание этих стихов придает соответствующий смысловой оттенок словам православной литургии: «Милость мира, жертву хваления». Греческое «"Ελεον εἰρήνης» и славянское «Милость мира» в тексте псалма переданы одним словом «šalôm», вмещающим в себе, следовательно, понятие дара Божественной милости, благодати спасения, вносящей умиротворение, нравственное благополучие в душу человека по его деятельному исканию этого.

Из рассмотренных текстов можно заключить о некоторых элементах содержания понятия «мира», часто упоминаемого в Священном Писании Ветхого Завета. Мир имеет преимущественно духовный смысл и относится к устранению того правственного

расстройства, которое возинкло в человечестве после грехопадения. Этот мир, умиротворение существа человека, в котором происходит греховная вражда как противление воле Божией, приобретается человеком как дар Божий, но при условии его исжания, принадлежности к духовному «потомству» Искупителя, при условии деятельного его усвоения. Примпрение — внутреннее действие Божие на человека и ответное расположение последнего, вносящее гармонию, согласие и благодатное направление к Богу души человека, и осуществляется как неизменное Божественное определение о назначении человека в соединении с законом правды. Таким образом, и из ветхозаветного Писания можно заключить, что примпрение совершается по силе Жертвы Христовой и выражает сущность спасения — восстановление человека.

В Новом Завете, где Встхий раскрывается, естественно, находится подтверждение этих положений, приобретающих большую определенность по образному соотношению обоих Заветов как предмета и его тени. В повозаветном Писании термин «примирсние» употребляется уже в буквальном выражении, хотя есть множество текстов, где

говорится вообще о мире, имеющем то же смысловое значение.

Первым в христианскую эпоху возвещение мира было в славословии ангелов, явившихся при Рождестве Спасителя: «Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение» (Лк. 2, 14) Бог прославляется за инспослание мира, разумеется, духовного, выражающего милость явления любви людям. Смысл ангельской несни не исключает понимания, помимо возвещения явления Любви Божественной в лице Божественного Примирителя, также и предуказания о проявлении ее духа в людях вследствие благого, благодатного изменения их воли, их духовного возрождения, приводящего к миру, согласню с Творцом.

В тексте послания к Римлянам 5, 11 говорится, что посредством Иисуса Христа

В тексте послания к Римлянам 5, 11 говорится, что посредством Иисуса Христа «мы получили ныне примирение». Греческое  $\hat{\gamma}_i$  хата $\lambda \lambda \lambda \gamma \hat{\gamma}_i$  имеет, в частности, значение «договор», «примирение», что соответствует еврейскому «berîth šalôm» — мирный договор, завет мира — выражение, примененное в рассмотренном ранее тексте Числ. 25,

12 и подтверждаемое здесь в смысле примпрения с Богом.

Тот же смысл посрединчества Иисуса Христа в примирении, по уже с показанием преимущественного действия Божия, имеет текст 2 Кор. 5, 18: «Все же от Бога, Иисусом Христом примирившего нас с Собою и давшего нам служение примирения». Примирение от Бога, по на человека возлагается обязанность служения примирения, без чего этот дар Божий, очевидно, педействителен. О том, что это «служение», т. е. теятельное подчинение относится не только к апостолам — проповедникам примирения, а ко всем верующим, говорится в последующих стихах. В стихе 20 повелительная форма глагола примирять (хата). А т пт только в Боге, по и в человеке и совершается действительным, а не декларативным образом, что понятно из содержания стиха 21, где не только по смыслу, по и словоупотреблению показывается, что человек делается действительно, а не по объявлению праведным: здесь примсцен глагол γ (γνομα!, от которого 1 лицо множ. ч., аор. 1, страд. зал., сослаг. накл. γ ενώμεθα, имеющий значение «делаться, становиться в действительности чем-либо». Выражение «во Христе» указывает на тесную связь и общение со Христом, а «кто во Христе, тот повая тварь», указывает ап. Павел в 17 стихе той же главы. В тексте Кол. 1, 22 указывается, что примирение дано Богом чрез Иисуса Хри-

В тексте Кол. 1, 22 указывается, что примирение дано Богом чрез Инсуса Христа, «в теле плоти Его, смертию (Его), чтобы представить вас святыми и непорочными и неповинными пред Собою». Здесь несомпенно указывается вменение людям Голгофской Жертвы для примирения с Богом посредством общности с ними воплотивнегося Сына Божия. Уноминание о теле плоти Снаситсля, указывая полногу восприятия Им нашей природы, имеет тот смысл, что именно в этой общности природы и заключена сила передачи людям искупительного подвига Иисуса Христа, приводящего к примирению с Богом. В рассматриваемом тексте, так же как и в предыдущем, указывается, что это примирение совершается в нравственном изменении людей, т. с. не только в смысле невменения греха, неповинности пред Богом, но и в отношении их освящения, непорочности, действительного очищения их существа.

Прямое следствие грсха — потеря правственного порядка человеческого бытии — есть наглядное выражение противления воле Божней, «потому что Бог не есть Бог пеустройства, но мира» (1 Кор. 14, 33). Противоноставление «пеустройства» и «мира» — логически не вполне увязывающихся понятий — показывает, что в данном случае греческое гір ў тринято лишь как приблизительный термин, несколько затемпивший логическую связь апостольской мысли. Можно думать, что в сознании апостола Павла как противопоставление «неустройству» было еврейское понятие «зают» — мир, порядок, благоустройство, — термин более широкий по содержанию, чем греческий гір ў тр, могущий отразить понятие «благоустройство» только косвенно. Во всяком случае понятие мира у ап. Навла соединяется с понятием благополучия, благоустройства и в духовной области означает приведение в первообразный норядок сил человека и устранение того правственного разлада, когда «плоть желает противного духу, а дух — противного плоти: они друг другу противятся» (Гал. 5, 17), так что человек делает не то, что хотел бы по закону духовной жизни, плодом которой являются «любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание», когда внешний закон становится ненужным (Гал. 5, 22—23).

В послании к Ефесянам ан. Павел указывает, что это единство духа и тела сохраняется «в союзе мира», узами мира, т. е. теми связями, сохраняющими единство человека и человечества, которые присущи миру и перечисляются апостолом: смиренпомудрие, кротость, долготерпение, добродетели, объединяемые в понятин любии-

необходимом правственном признаке истипного мира (Еф. 4, 3, 2).

Зависимость примирения от оправдания верою и потому их некогорая логическая последовательность показывается в Рим. 5, 1—2: «Итак, оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом чрез Господа нашего Инсуса Христа, чрез Которого верою и получили мы доступ к той благодати, в которой стоим и хвалимся надеждою славы Божней». Чрез веру, посредством веры во Христа мы получаем благодать, совершаюидую наше примирение, упорядочение нашего духа, порождающее надежду на прославление в Царстве Божием. Греховная немощь врачуется смертью Инсуса Христа, посредством которой в нас вливается Его жизнь (ст. 10) по внутренней связи с Ним телом и духом, как Вторым Адамом, уничтожившим смерть первого Своею смертью. Господство греха устраняется благодатью, содействующею достижению праведной жизпи на земле (Рим. 6, 14) и вечной жизпи в мире духовном (Мф. 19, 17).

Таким образом, рассмотренные новозаветные тексты утверждают содержание ветхозаветных и расширяют полятие примирения. Примирение, по смыслу своему, неотделимо от общения примиряемых, и общение не может быть без примирения. Грех препятствует такому общению человека с Богом, и только после действительного устранения треха общение становится возможным. «Ибо какое общение праведности с беззаконием? Что общего у света со тьмою?» (2 Кор. 6, 14). Дело спасения заключается в том, чтобы он примирился с Богом, т. е. перестал быть грешником и сделался бы истинным человеком, рожденным по духу от Бога (Ин. 1. 13). Но для самого человека это невозможно и совершается Богом. Мир, как дар Божественной любви, ниспосылается людям с пришествием на землю Сына Божия — ясным выражением общения Бога с человечеством, и человеческая природа становится способной

к принятию этого дара, заключающего примирение человека с Богом.

Примирение совершается чрез искупительный подвиг Иисуса Христа, вменяемый людям в силу общности природы Искупителя и искупленных. Это вменение, означающее примирение, общение с Богом, имеет внутреннее значение, т. е. относится к гому, кто имест со Христом духовное сродство, кто живет и действует в духе Инсуса Христа. Таким людям Христос дал обетование, что Он станет к ним в такое отношение, в каком находится виноградная лоза к своим ветвям. Подобно тому, как виноградная ветвь, отделенная от лозы, засыхает, в органическом же единстве с 1030ю живет и плодоносит силою лозы, так и всякий верующий во Христа человск, пичтожный в бессилии собственной вели, может праведно жить и приносить действительные плоды духовного совершенства Божественною силою Спасителя Христа. Это и есть жизнь во Христе, в Боге, действительное примирение человека с Творцом и Искупителем, когда для человека становится возможным все доброе и собственное спасение в укрепляющем его Иисусс Христе (Флп. 4, 13). Жизнь человека примиспасение в укрепляющем его Иисусс Христе (Флп. 4, 13). Жизпь человека примиренного становится истинным отражением жизпи Божественной. Она получает свое высочайщее выражение в танистве Тела и Крови Спасителя. Под видом хлеба и вина человек принимает Тело и Кровь Иисуса Христа (Мф. 26, 26—28; Ин. 6, 51), становится частью Тела Христова, истипным членом Его Церкви (Рим. 12, 5; 1 Кор. 6, 15; 12, 27; Еф. 1, 23), живым храмом Святого Духа (1 Кор. 6, 19); это и выражает доступную на земле полноту примирения, когда в человеке живет Христос (Гал. 2, 20), и он становится органом проявления той самой богочеловеческой жизпи и силы, которою живет и действует в мире Спаситель Христос (2 Кор. 6, 16; Фил. 2, 13; Еф. 2, 21—22). Действительная сила этого Таниства — реальное приобщение человека к Существу Христову и действительное откровение в человеке Божественной силы Христа — зависит от свободного отношения к Пему самого человека. Кто верит во Христа — зависит от свободного отношения к Пему самого человека. Кто верит во Христа — зависит от свободного отношения к Пему самого человека. Кто верит во Христа ста — зависит от свободного отношения к Нему самого человека. Кто верит во Христа п желает быть в единении с Ним, того Христос воссоединяет с Собою в тапистие Евхаристии, и с принятием Тела и Крови Христовых человек действительно вступает в область Собственной жизни и силы Спасителя, и Христос действительно является участником в личном подвиге человеческой жизпи, направлениюм, в своей духовной сущности, к созиданию Тела Христова — Церкви, тому служению делу примирения, которое приводит к единству веры и познация Сына Божия, облечения «в пового человека, созданного по Богу в праведности и святости истины» (Еф. 4, 12—13, 24). Деятельная, живая вера, выражающая это служение, оправдывает человека, делает его неповинным пред судом Божественной правды и непорочным пред Божественной святостью. Не внешнеформальное, а внутреннеблагодатное значение и действие примирения во Христе показаны в Его словах, выражающих обетование передачи духовного мира, присущего Христу: «Мир оставляю вам, мир Мой даю вам: не так, как мир дает, Я даю вам» (Ин. 14, 27).

Союз Бога с человеком восстанавливается, когда человек направляет свою волюк принятию примирения, даваемого Богом. Этим действием Божиим он призывается и направляется к духовному совершенствованию, безграничному по своему содержанию. «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48). Таким образом, воля человека должна получить направление, обратное тому, какое она имеет в жизни греховной, непримиренной. «Царствие Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11, 12). Этот подвиг примирения, невыполнимотяжкий для человека, предоставленного самому себе, становится посильным для соединяемого верою со Христом, потому что он совершается как личными силами ищущего снасения, так и Божественною силою Спасителя. Подвиг при этом, конечно, так и остается подвигом. Он нецзбежен, как выражение стремления человека, и безусловно необходим для воспитания воли, для развития нравственной личности, для приобретения действительной святости, необходимой для возможности действительного примирения и богообщения. Открывая Свое вечное Царство, Бог призвал в свободу людей, бывших вольными и невольными рабами греха (Ин. 8, 34, 36), и потому, кто имеет целью свою вечную жизнь, как духовную жизнь в условиях Божия Царства, как усыновленный Богу, тот должен отрешиться от греха и свободно сделаться человеком от Бога, последователем Христа, несущим на себе бремя борьбы со злом. Спаситель не отменил эту борьбу, но сделал возможным победоносный исход ее; без Его явления в мир она несомненно была бы непосильной людям, но с Его пришествием сверхчеловеческая тяжесть ее пала и падает на волю и силу Самого Спасителя. Своею благодатию Он не только врачует пораженное грехом существо человека. примиряя его с Богом, но и восполняет недостающее, приводя к освящению и наслелию жизни вечной. В благодати примирения т. и. естественные силы человека поставляются в первообразное состояние, постепенно прекращается внутренияя борьба, восстанавливается свобода выбора по снятии преимущественной наклонности ко злу и свобода действия по динение трех главных сил отношению к добру. Только гармоническое души: разума, чувства и воли в одном общем стремлении к Богу свидетельствует о примирении и созидает спасение. Апостол Павел дает самое точное определение этой душевной гармонизации: «теперь пребывают син три: вера, надежда, любовь» (1 Кор. 13, 13). Они должны пребывать согласными и ненарушенными: вера как выразительница богонаправленного настроения ума, надежда чувства, деятельная любовь — воли. Это означает восстановление нарушенного грехом образа Божия, и человек приобретает способность дальнейшего духовного совершенствования, до полного прошикновения Божественной любовию, до возведения к богоподобию.

Все это совершается посредством благодати примирения Христова, в которой «стоит» (Рим. 5, 2) истинно верующий человек, воспринявший действие этого примирения. «Благодать, -- говорит митрополит Московский Филарет, -- возобновляет и возвращает человеку все, что грех разрушает. Она опять почерпает ему духовную жизль от Бога, ее источника, вводит его в состав бессмертного тела Церкви и, когда земная наша храмина тела разорится, уготовляет храмину нерукотворенную на небесах».

Таким образом, «примирение с Богом» следует понимать как «примирение Богом». дар Божественной любви, восстанавливающей мир в человеке вменением искупительного подвига Христова, освобождающего от греха и усыновляющего человека Богу. Примирение со стороны человека — это свободное принятие и сохранение даруемого Божественного мира чрез веру в Спасителя и последование Ему.

В примирении — правственном восстановлении своего существа — человек становится органом проявления богочеловеческой жизни и силы Христовой, вследствие чего он своим личным подвигом способствует осуществлению правственно-созидательных воздействий Церкви на мир и содействует делу всеобщего примирения — проявления богообразных свойств человеческой природы. По мысли митрополита Филарета, «та вера, которая примиряет с Богом... становится добродетелию и служит вериюю ходатанцею мира с ближними. Общества человеческие учреждаются для взанмной пользы и сохранения членов; но страсти нередко представляют в них зрелища раздора и вза-имного истребления. Зависть враждует против достоинства, любочестие старается по-лавлять заслугу; корысть сражается с правом; безопасность, поддерживаемая силою, испровергается другою, превозмогающею силою; союз, утвержденный на выгодах, разрушается от малейшего их неравновесия; ...одна благочестивая добродетель» примиренных во Христе «может быть положена в основание такого согласия, которое бы противустояло всем разрушительным силам, или, лучше сказать, нет согласия, в основании которого она бы по крайней мере не скрывалась».

А. С. БУЕВСКИЙ (Москва)

### примирение через христа и мир на земле

Мы рассмотрели библейское обоснование учения о примирении, разобрали его с догматической точки зрения, проследили проявления примирения в деяниях Церкви. В основном наше внимание было заострено на раскрытии учения о примирении в его претворении в сфере исключительно христианской, вне проявления миротворческих усилий христиан в жизни человеческого общества в целом, в извечно пасущной необходимости примирения человека с человеком.

Тема настоящего реферата — «Примирение через Христа» — будет рассматриваться в двух планах: как вечное служение Вождя спассния нашего (Откр. 11, 15; Евр. 2, 10) и как завет Владыки мира (2 Фес. 3, 18) человечеству (2 Кор. 5, 18, 19) на всевремена (Мф. 5, 18). Последнее представляет попытку изложить проблему не свете задачи определенной Церкви, например, Русской Православной Церкви, но именно в плане данности и принадлежности этой задачи всему человечеству. В настоящее время понимание служения примирения как общечеловеческой проблемы, к счастью, становится достоянием все большего числа христиан. Этому, безусловно, в большой степени содействует повседневная практика христианских масс, принадлежащих к различным конфессиям, национальностям и расам, но участвующих в том многогранном революционном историческом процессе, который на протяжении последнего полустолетия охватил большую часть человечества, внося глубокие преобразования в жизнь многих народов, формируя в сознании людей новые категории мышления. Действительно, в наши дни неуклопного преодоления народами разделяющих их предрассудков, когда многие жизненно важные для них проблемы разрешаются при посредстве широкого международного сотружничества, самоизоляция христиан в служении примирению человечества была бы необъяснима и неоправданна. Совершенно так же очевидна неуместность самоуверенного подхода к решению этого вопроса со стороны христиан. Зановедь Христова о любви к ближнему и о примирении обращена ко всем людям, она отвечает душевным категориям всех людей Нового Завета, созданных во Христе Инсусе на добрые дела (Еф. 2, 10). Отсюда и успех служения примирению в общечеловеческих рамках находится в прямой связи с максимально широким вхождением в него людей доброй воли и с возможно созвучным его наполнением.

Эта истина, к сожалению, далеко еще не познана всеми христнанами. Известны многие духовные руководители и богословы, которые стараются влиять на свою паству и на своих последователей в своем духе, подобно тому, как это делали лжепроповедники в коринфской общине во времена апостола Павла (1 Кор. 1, 12). Следовательно, важнейшей задачей христиан, сослужителей примирению человечества, было и остается раскрытие перед всем христианским миром духовной сущности и содержания этого служения и его предназначенности всем людям без исключения.

Имея Своим назначением спасение человечества от греха, его пагубных последствий и смерти, воплотившийся Сын Божий не исключил из этого процесса ни единого из людей (Лк. 19, 10). Он простер Свою искупительную Жертву на всех людей (1 Тим. 2, 5, 6; Рим. 5, 18 и др.), на все времена (Евр. 9, 12; 10, 14), даже на всю вселенную (Кол. 1, 20). Священное Писание со всей очевидностью свидетельствует, что искупительная Жертва была совершена посредством крестной смерти Господа нашего Иисуса Христа (1 Петр. 2, 24; Евр. 5, 2; Откр. 5, 9 и др.), а само искупление омыто Его пречистой Кровью (Рим. 5, 9; Еф. 1, 7; 13, 12; Откр. 1, 5 и др.).

В своем существе искупительная Жертва представляет собою глубочайший акт

В своем существе искупительная Жертва представляет собою глубочайший акт всестороннего примирения (ἀποκαταλλάξη), совершенного Богом через Христа (Ип. 1, 29; Еф. 5, 2 и др.), примирения прежде всего Бога с человеком, затем человека с человеком и, наконец, человека с Богом. «Ибо благоугодно было Отцу,— говорит апостол Павел,— чтобы в Нем (Инсусе Христе) обитала всякая полнота, чтобы посредством его примирить (ἀποκαταλλάξα!) с Собою все, умиротворив через Него,

Кровью Креста Его, и земное и небесное» (Кол. 1, 19-20).

1. Бог во Иисусе Христе примирился в акте искупления со всеми людьми и навсегда. Мир Христов был дарован человечеству. Не люди обратились к Богу с призывом о примирении, но Сам Бог, «не вменяя людям преступления их» (2 Кор. 5, 19), Своим изволением примирился с пими. Отец Небесный в Своем милосердии восстановил с детьми Своими тот преизбыточествующий любовью характер отношений, какой имел место до грехопадения. Если наказующая любовь Божия оставляет человека по грехопадении в сени смертной (Лк. 1,79) и лишает его сада Едемского (Быт. 3, 19—23), то милующая любовь Голгофы делает человека наследником жизни и славы вечной (Евр. 9, 15). Поскольку в грехопадении произопло искажение самой природы человека (грехопадение внутри человеческого естества, помрачив разум, исказив волю, извратило в человеке образ Божий), то восстановление этой природы, что, собственно, и является вожделенным плодом искупления, потребовало нового творческого акта, способного преобразить человека, придать сго естеству склонность и возможность примирения. Это преображение природы человека, ее огуманизпрование не было и не могло быть процессом, замкнутым во времени. Мы знаем, что как перешли на всех потомков Адама последствия грехопадения прародителей, так и плоды искупления стали достоянием всех поколений людей до грядущего дня судного, дня Христова (2 Петр. 3, 7; 2 фес. 2, 2 и др.). Крестная Жертва явилась, таким образом, источником творения нового человека, рубежом истории нового человечества. Апостол Павел во втором послании к Коринфянам (5, 17) утверждает: «Древнее прошло, теперь все повое».

Для человечества в целом и, конечно, для исполнения тех задач в нашем служении ближнему, какие видим перед собой мы, христиане, решающей после искупительной Жертвы реальностью является продолжение до сего дня и далее, до завершения мировой истории служения роду человеческому Господа нашего Иисуса Христа. Он есть начало и конец, говорит тайнозритель (Откр. 1, 8), все Им стало (Кол. 1, 17). Фактором исключительного значения является эта неиссякаемость в природе творческого акта Богочеловска, его постоянное продолжение, непрерывное посредством него обновление жизни (Рим. 6, 4). «Се творю все новое» (Откр. 21, 5).

2. Искупительная Жертва Сына Божия явилась источником примирения человека с человеком. Апостол Павел в послянии к Ефесянам (2, 13, 14) говорит, что

Кровь Христова разрушила степу, разделявшую избранный парод и остальное человечество, и возвестила мир между нудеями и язычниками. Тем самым была упразднена преграда между теми, кто ожидал Мессию-Христа, и теми, кто пребывал в полном неведении об этом. Христос излил на кресте Свою любовь равно и на тех, кто всрил в Него, как в Сыпа Божия, и на тех, кто, хотя знал Его, но считал обыкновенным возмутителем общественных порядков. Таким образом, Христос Спаситель установил равноценность и равноправность пред Богом всех людей без исключения, предложив им всем плоды искупительного Своего подвига. Христос явился Создателем нового союза между Богом и человеком, который обнимает все человечество. Христос создал общечеловеческое братство, в котором не существует племенных, религиозных или иных различий (Кол. 3, 11), и дал этому братству в целом и каждому человеку в отдельности великий завет служения примирению (2 Кор. 5, 18), начало которого и было положено Им Самим в непостижимом в своем существе акте воплощения. Христос обратил древнюю заповедь Божию иудеям о любви человека к своему ближнему на всех людей (Мф. 19, 19 и др.), тем самым придав ей силу, оказавнуюся способной преобразовать мир. Нас, христиан, должно заставить задуматься неложное свидетельство Христа Спасителя о том, что в Свой день (Лк. 17, 22, 24, 26), на всеобщем Суде (Деян. 17, 31) Он сделает критерием для определения вечной судьбы каждого человека конкретные проявления любви этого человека к своему ближнему (Мф. 25, 31—46). В этой именно заповеди, как в семени плод, и сокрыты спасительные свойства служения примирению. С этим обстоятельством находится в совручии требование Христа Спасителя о примирение четовека с ближним, как непременном условии поклонения Богу: «Пойди, прежде примириьсь с братом твоим, и примире действия. Пойди, говорит Господь, и примирись с братом твоим. Это указание Господа нашего находится в органической связи с заповедью о миротворчестве (Мф. 5, 9).

В чем же сокрыта причина той святости, какой отмечает Господь наш Инсус Христос пормы взаимоотношения людей? Это объясняется посредством раскрытия процесса примирения людей между собой, как процесса созидания Царства Божня, которое прежде всего есть праведность и мир (Рим. 14, 17). Таким образом, служение примирению, к которому призваны все люди, есть пронесс созидания, творческий процесс. И в этом смысле служение людей примирению является их соучастисм в Божсственном творческом процессе. Человек не пассивен. Он идет навстречу Богу,

идет, свободно избирая этот путь.

3. Умпротворяющее действие Христова искупления, пройдя через взаимное примирение людей, завершается их примирением с Богом. Это — последняя, высшая и таинственная грань примирения, за которой открывается Царство славы (Мф. 13, 43; 2 Петр. 1, 11; 2 Тим. 4, 18 и др.). В рамки настоящего реферата не входит рассмотрение различных сторон взаимосвязи между двумя непрерывными процессами:

примирения человечества и созидания Царства Божия.

Как уже отмечалось выше, служение примирению дано в равной степени всем людям, жившим от дня искупления и имеющим обитать на земле до дня судного. Все люди равно несут на себе ответственность и обязанность этого служения. Если мы признаем, что нам, христианам, дано Богом служение примирению по преимуществу, то по-иному мы относим этот вопрос к напим нехристианским братьям, вопреки ясному утверждению апостола Павла, что и язычники, не имея закона, по природе законное делают (Рим. 2, 14). В то же время далеко не все христнане сознают служение примирению как закон своей жизни. Далеко не все христиане вкладывают творческий смысл в это служение и, наконец, далеко еще не все христиане воспринимают это служение в органическом единении с миротворческими усилиями верующих иных религий и безрелитиозных людей.

В христианстве в целом еще имеется разрыв между задачами, как они изложены, например, в Нагорной проповеди (Мф. 5, 1—11), и их осуществлением. Этот разрыв, безусловно, связан с медленным темпом развития многосложного процесса выхода христианства из самоизоляции, разрыва с успокаивающим, но безгоризонтным консервативным христианским провинциализмом, освобождения от всками наслоившихся общественных предрассудков и вступления в безбоязненное, объективное восприятие действительности, открытия себя к уразумению современных сдвигов в общесловеческой общине, принятия на себя риска решений и действий, соответствующих высоте и сложности тех задач, какие ставит служение примирению в современных условиях. Злесь не идет речь о личном спасении христиании, хотя сам этот процесс спасения неразрывно связан с отношением человска к ближнему, или с проблемой взаимоотношений человека и общества. Речь идет о готовности и способности современных руководителей Церквей и богословов трезво воспринимать действительность и уметь правильно раскрывать знаки времени, читая по ним веления воли Божней, В чем можно видеть причины, тормозящие вхождение христианства в целом в служение примирению? Касаясь этого вопроса, отмечаем ложный максимализм, являющийся весьма распространсным явлением. В сснове его лежит препебрежение относительными ценностями и фаталистическое понимание конца мира. Поскольку завершением мирового

процесса является Царство славы, у христианина не может быть оснований к сомнению относительно справедливости мирового процесса. К этим причинам относится и неверие в исполнение Вседержителем Своих предначертаний, недопонимание значения того факта, что Инсус Христос является истинным Владыкой истории, и в сьязи с этим отстранение себя от уразумения требований эпохи. К этим причинам относятся: обывательская приверженность к привычному, но бескрылому укладу жизии, призначность к сословным предрассудкам, консерватизм общественных и политических взглядов, опасение того, что деятельное участие в служении примирению явится соучастием христианина в создании какой-либо формы Рах Romana и др.

Безусловно, за последние 50 лет в христпанстве в целом произошел поистине гигантский сдвиг в сторону его приближения к нониманию значения, содержания и осуществления своих задач в обществе. Я не случайно беру пятидесятилетний отрезок времени. В текущем году народ моей страны, в том числе и мы, христиане, будет торжественно отмечать полувековой юбилей Великой Октябрьской социалистической революции. На в какой мере не погрешит против истины тот, кто воспримег русскую Революцию октября 1917 г. как событие, явившееся не только источником коренного изменения России, но и импульсом принципиальных изменений во всем мире. Наша Революция поистине положила начало повейшей истории человечества. Она произвела принципиальные изменения в мышлении сотен миллионов людей, послужив разрушению мировой колониальной системы и утверждению на мировой арене десятков новых суверенных государств, внеся глубокие изменения в общественную жизнь развитых капиталистических стран, перестронв на началах коммунистической общественно-экономической формации жизнь многих и многих народов. В этом гигантском процессе переустройства жизпи человеческой общины, естественно, принимают участие и христиане. Конечно, активность и направленность участия христиан в жизни общества неодинаковы и процесс выхода христиан в мир неоднороден; он связан с историческими и другими особенностями. Однако совершенно очевиден факт участия христиан во все более возрастающем и ускоряющемся процессе сближения человечества, процессе, в котором пельзя не видеть глубокого эсхатологического смысла и который находится в прямой и причинной и следственной связи с укреплением и расширением христианского служения примирению человечества.

Служение примирению, как задача христианской экумены, есть явление, нолучающее в наши дни все большее распространение. В историческом аспекте преодолению барьера христианской пассивности в общественной жизни в большой степени послужил период становления экуменического движения, время создания Всемирного Совета Церквей. Важной вехой на этом пути, в частности, была Оксфордская все-

мирная конференция «Жизнь и деятельность» в 1937 г.

Трагические события небывалой силы, пережитые многими народами в период второй мировой войны, поставили перед христианством задачу объединения усилий христиан во всем мире для совместных миротворческих действий и для общего деятельного участия в мириом строительстве человеческого общества. Общеизвестен серьезный вклад, внесенный в процесс созревания практики христианского служения примирению со стороны Всемирного Совета Церквей. Однако известно и то, что вклад этот не был однородным и что Всемирный Совет Церквей отдал значительную дань «холодной войне». Достаточно упомянуть, например, влияние Д. Ф. Даллеса на ход работы I Ассамблен ВСЦ. Это обстоятельство побуждает вспомнить о той реалистической, исполненной глубокой озабоченности за будущее человечества позиции, какую заняли летом 1948 г. в Москве участники Совещания глав и представителей почти всех Православных Церквей мира, и о их пророческом предостережении христическим лидерам, готовившим тогда как раз I Ассамблею ВСЦ, об опасности для международного мира идеологии и практики антикоммунизма. Безусловно, наиболее конструктивным явлением послевоенного периода деятельности ВСЦ в сфере служения примирению человечества была созванная Всемирным Советом в июле 1966 г. в Женеве всемирная конференция «Перковь и Общество».

Как известно, 1958 год положил начало организационным формам междунаролного христианского мирного движения. Одним из инициаторов его, наряду с нашими братьями из Чехословакии, был видный западногерманский протестантский богослов д-р Ганс Иванд. Светлая намять об этом замечательном христианине и человеке навсегда останется в серднах участников христианского мирного движения. Важными вехами в международном христианском мирном движении были: создание Христианской Мирной Конференции и осуществление двух христианских мирных конгрессов в 1961 и 1964 гг. Исключительно большое значение ХМК состоит, в частности, в том, что ее участники, представители богословской мысли Церквей различных конфессий, на своих консультациях разрабатывают экуменические основы служения христиан примирению человечества в конкретных современных условиях. В этом отношении, например, характерна богословская предносылка миротворческой деятельности христиан, как она разработана в преамбуле Общей резолюции Совещательного Комитета ХМК (октябрь 1966 г., София): «На каждой стадии деятельности ХМК в прошедшие годы был для нас решающим тот факт, что Слово стало Человеком, что Бог во Инсусс Христе соединился с нами, что поэтому каждый человек является нашим ближним, к солидарности с которым мы должны стремиться. История Инсуса Назарянина имеет свой смысл не только в прошлом и настоящем, но направлена в буду-

щее, в котором Царство Божне начинает становиться действительностью, упование на Царство Божне открывает человечеству развитие, а всемирная история — широкие горизонты. Надежда, проистекающая из Воскресения Христова, ведет нас к свободному участию в исторических событиях, к созиданию пормальных жизненных условий для людей, к действительному осуществлению справедливости и любви, к хранению, защите и утверждению образа Божия в каждом человеке. Мы приходим к созианию, что на пути многообещающих ожидаций мы, христнане, трудимся не одни в мире, и мы знаем, что в вопросах и в самом движении к будущему мира и его созидацию нас нередко опережают другие. Но поскольку распятый и воскресший Иисус Христос представляет пенстопцимый источник многообещающей и революционной динамики Царства Божия, то мы вновь и вновь чувствуем себя выпужденными работать ради этой цели и видеть в ней наше настоящее»

Видя в идеологии и практике империализма основную угрозу миру и прогрессу человечества и считая борьбу с ним важной задачей христиан в их служении примирению, участники христианского мирного движения стремятся раскрыть это понятие. Вот что говорит, например, на этот счет Рабочий Комитет XMK в своем коммюнике (март 1966 г., Прага): «Всякая попытка любого государства поставить политическими или экономическими средствами в зависимость другое государство, господствовать над ним или подчинить его себе является империализмом. Особенно опасным становится это злоупотребление силой, если опо прикрывает свои действия идеологическими лозунгами, посредством которых оно хочет привлечь и запрячь людей для своих целей». Поскольку наиболее опасным для всеобщего мира проявлением современной практики империализма является агрессия США во Вьетнаме, го Рабочий Комитет говорит об этом в своем упомянутом документе следующее: «В настоящее время мы думаем о войне во Вьетнаме. Это война империалистическая, интервенция, посредством которой маленькому народу превосходящими силами одной из величайших военных держав бесчеловечным образом мешают добиться свободы, независимости и самоопределения. Эта военная интервенция выдается за крестовый поход против коммунизма. Но нам, христианам, не позволено злоупотреблять крестом Инсуса Христа, этим знаком любви Божией ко всем людям, и унижать его до полевого знака воинствующего антикоммунизма. Глядя на Вьетнам, все мы, которых это касается, должны спросить: каким образом хотят они совместить участие в этой страшной захватинческой войне с любовью во Христе, Которого мы исповедуем как Господа нашего? На этой войне служат другому богу, а не Тому Богу, Которого мы исповедуем в христианской верс».

Проблема революции является насущным требованием, которое предъявляет наше время к миллионам христиан в странах так называемого третьего мира. Вот что говорит по этому вопросу Совещательный Комитет ХМК в своем уномянутом выше документе: «Мы говорили о револющии как о средстве создать лучшие условия на земле. Мы не побуждаем к применению насилия в революции, но мы констатируем, что возникают ситуации, когда люди не имеют другой возможности. Во всем библейском повествовании речь идет о человеке. В наших рассуждениях мы стараемся испледовать и подчеркнуть именно гуманную задачу революции, как инструмента пового, мирного и справедливого построения мира. Речь идет о радикальном преобразовании мышления и труда, в котором мы, как христиане, должны сыграть соответствующую роль. Мы считаем, что христианские Церкви по всем этим вопросам еще не сказали своего последнего слова, которое они обязаны сказать в силу своей при-

надлежности Иисусу Христу».

Среди весьма конструктивного материала, который вошел в итоговые документы всемирной конференции «Церковь и Общество» (июль 1966 г., Женева), исключительно большое значение для служения примирению в современных условиях имеет категорическое осуждение ядерной войны: «Мы говорим теперь всем правительствам и народам, что ядерная война противна воле Божней и является величайним из всех зол. Поэтому мы утверждаем, что первой обязанностью правительств и их должностных лиц является предотвращение ядерной войны» (Официальный доклад, Женева, 1967, с. 123 англ. текста). Столь же определенно Конференция высказала осуждение идеологии аптикоммунизма, применяемой «для противодействия всякого рода переменам» и имеющей «раскалывающие и разрушительные последствия для многих народов Африки, Азии и Латинской Америки» (там же, с. 140—141).

Весьма интересный и во многом ценный вклад в разработку основ христианского служения примирению сделали отпы И Ватиканского собора, особенно в схеме

«Перковь в современном мире».

Вне всякого сомпения, громадна серьезность и важность усилий христианских богословов, пастырей и церковных руководителей по раскрытию существа основных, наиболее характерных для современности понятий, имеющих прямое отношение к про-

блемам международного мира и общечеловеческого прогресса.

Было бы неоправданно умолчать об убыстряющемся в наши дни прогрессе созревания христианского сознания в отношении сотрудничества с нехристианским, в частности, с нерелигиозным миром в совместном созидании на земле прочного и справедливого мира и всестороннего прогресса. Это обстоятельство органически проистекает из данности Искупителем служения примирению всему роду человеческому. Оно сопровождается серьезными позитивными изменениями, какие происходят в сфере отношения христианства к обществу. Отсюда весьма знаменателен успех иден сотрудничества христиан и марксистов в усилиях на благо мира и прогресса, т. е. того,

что принято ныне называть диалогом.

Заканчиваю свой краткий реферат словами апостола Павла: «Ибо если, будучи прагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, примирившись, спасемся жизнью Его» (Рим. 5, 10).

### Проф.-прот. ЛИВЕРИЙ ВОРОНОВ (Ленинград)

### ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ПРИМИРЕНИЯ В ЖИЗНИ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЦЕРКВИ

Если не считать кратковременного периода блаженной жизни наших прародителей до их грехопадення, то вся история мира и человечества представляет собой отчасти арену, отчасти активное выражение напряженной борьбы сил добра за воостановление нарушенного грехом богоустановленного течения жизни. Инициатива, решающее участие и победное завершение этой борьбы принадлежат Богу любви и мира (2 Кор. 13, 11), Который есть Альфа и Омега, начало и конец (Откр. 1, 8); однако необходимое деятельное участие в ней принадлежит и человеческой свободе, добровольно отдающей себя на служение Богу, творящему все новое (Откр. 21, 5).

Ради воссоздания мира и человека совершилось и продолжает совершаться домостроительство нашего спасения (Еф. 3, 9). Ради него основана Христова Церковь — Царство благодати и мира. Ради него каждый христианин, воспринявший на себя: благое нго исполнения заповедей любви, совершает свое служение примирения.

Мир (εἰρήνη) — не есть какос-то случайное, хотя и очень важное и весьма желательное состояние космоса, по самое существо космической жизни, ее богоустановленный порядок (1 Кор. 14, 33). Именно поэтому быть миротворцем, «творить мир» — значит, в то же время, с сыновним дерзновением ( $M\phi$ . 5, 9) участвовать в пересоздающей мир («космос») деятельности нашего Небеспого Отца.

Первозданный человек, созданный по образу Божию и призванный к непрестанпому богоуподоблению (Быт. 1, 26), не только обладал высокими совершенствами своей духовной и материальной природы и безупречной правственной чистотой. Как венец творения и образ Творца и Промыслителя, он получил необходимые способпости, силы и благословение Божие на разумную созидательную деятельность по устроению Царства Божия на земле (Быт. 1, 28; 2, 15).

Человек был удостоен почести вышнего звания Божия (Флп. 3, 14). Любовь Божия предоставила ему ни с чем несравнимую радость быть деятельным участником, живым инструментом славы Божией.

Понятие «славы Божней» имеет весьма важное место в православном миропонимании и мироощущении, хотя богословски оно выяснено, по-видимому, недостаточно. Самое существенное в этом попятии, как мне кажется, можно выразить следующим образом. Слава Божия—это отражение в сотворенных вещах тех или иных совершенств Божних. Когда же речь идет о людях, т. е. о существах свободно-разумных и правственно ответственных, то под славой Божней пужно разуметь победоносное, торжествующее действие любви Божией, «пленяющей всякое помышление» (2 Кор. 10, 5) и делающей человека «сорабетником» Божиим (1 Кор. 3, 9), желанным и необходимым соучастником Бога в достижении Его творческих, промыслительных и спасительных целей, в созидании Царства Божия или мира, высочайшегодуховного совершенства и святости. Согласно такому представлению, «прославление» Бога состоит, очевидно, не только в изливающихся от полноты любящего и благодарного сердна нашего славословиях Богу, но -- преимущественно -- в том, чтобы, будучи «сосудами ведения славы Божией (явленной) в лице Инсуса Христа» (σκεύτ, τής γνώσεως τής δόξης τοῦ  $\Theta$ εοῦ εν προσώπω Τησοῦ χριστοῦ =2 Kop. 4,6-7), действительно представить Богу себя и свои члены ( παραστήσαι έαυτους και τὰ μέλη ἡμῶν) в свободно-действующие «орудия праведности» ( $\tilde{n}\pi\lambda a$  дехасообут $\varsigma = P_{\text{HM}}$ . 6, 13), прославляющие Бога чрез выполнение Его воли, непосредственно к нам обращенной.

В акте грехопадения мир  $(\epsilon i \varphi \gamma_i \vee \gamma_i)$  — этот пормальный богоустановленный порядок мировой жизии — был глубоко поврежден и нарушен. Изменился весь облик космоса. По с наибольшей силой это повреждение отразилось на самом человеке. Диавол не только вверг человека в мучительное рабство греху, в постыдное служение страстям похотям (Рим. 1, 25—27), но и всеял в общественную жизнь семена раздоров, вражды, непависти и братоубийства. Чрез преслушание воли Божией мы стали «отчужденными и врагами, по расположению к злым делам» (Кол. 1, 21) и, естественно, оказались «лишенными славы Божией» (Рим. 3, 23), т. е. неспособными участвовать в делах Божиих, строить Его Царство.

Однако, как говорит св. Иоанн Златоуст, «не Бог враждует против нас. но мь»

против Пего. Бог никогда не враждует» (На 2-е послание к Коринфянам бесела 11-я). И потому любовь Божия изыскала пути для восстановления мира (হἰρήντί), обновления человеческой природы и для возвращения человеку утраченной способности быть участником в созидании славы Божией. Это восстановление не означает простое возвращение в первичное состояние. Истинная жизнь есть динамический процесс, и потому устранение нагубных последствий грехопадения означает восстановление возможности беспрепятственного восхождения от славы к славе.

Человечество, как единая семья Божия, призванияя к участию в славе Божией, пуждается в созидании троякого рода мира. Ему нужен, прежде всего, перушимый мир с Богом, как фундаментальное основание всякой мирной духовно-плодотворной жизни. Именно в нем может человек обрести все потребное для гармонического развития своих сил и способностей, для целеустремленного преобразования физического мира, для устроения общественных отношений на началах любви, братства и справедливости. Инициатива примирения принадлежит Богу, готовому благотворить даже пеблагодарным и злым (Лк. 6, 35). Крест Христов открыл возможность всеобщего умиротворения (Кол. 1, 20) и примирения с Богом смертью Сына Его (Рим. 5, 10).

пеблагодарным и злым (Лк. 6, 35). Крест Христов открыл возможнесть всеобщего умиротворения (Кол. 1, 20) и примирения с Богом смертью Сына Его (Рим. 5, 10). Однако полный мир с Богом может наступить лишь там, где прекращается наша вражда против Бога, где примиряющая любовь Божия находит себе отклик в деятельной ответной любви человека к Богу. Иными словами, мир с Богом требует, во-первых, мира человека со своей совестью и, во-вторых, мира человека с другими людьми — близкими и дальними (Еф. 2, 17). Отсутствие мира в совести человека и в области его отношений к другим людям является тягчайшим лищением для человечества, причиняет ему неисчислимые страдания, уводит его в сторону от путей славы Божней. Христово Евангелие Царства Божия (Мр. 1, 14) всех людей призывает на пути мира. Научая стяжанию мира с Богом и с другими людьми, опо тем самым приближает человека и все человечество к нормальному богоустановленному порядку жизни — к порядку постепенного гармонического развития отдельной личности и человеческого общества, к порядку последовательного свободного и разумного осуществления людьми высших целей человеческой истории и мироздания в целом.

Воссоздание мира («космос») началось непостижимым восприятием человеческой природы — кроме греха — в единство Ипостаси Бога Слова. Пройдя через горнило подвигов и страданий, эта безгрешная природа достигла состояния славы, т. е. отражения в себе совершенств Божинх в наивысшей возможной степени.

Все это произопло «нас ради человек, и нашего ради спасения». Следовательно, начатое в Личности Богочеловека должно было продолжиться и распространиться во всем человечестве, во всех людях благоволения. «В Нем была жизнь, и жизнь

была свет человеков» (Ин. 1, 4).

Двумя потоками распространяется этот свет истинной жизии. «Благодать и истина произошли чрез Иисуса Христа», — говорит св. евангелист. Как невозможно в едином потоке «белого» света изолировать его компоненты, соответствующие спектральным цветам, так невозможно провести и резкую непроходимую грань между компонентами истинной жизии — между «благодатью» и «истиной». Истина Христова всегда облагодательованна, и благодать Святого Духа всегда утверждает истину. По различать эти стороны жизии, данной во Христе, конечно, не только возможно, но и необходимо.

Кроме способа, которым от Христа, как от «Пачальника жизни нашея», распространяется свет боговедения и освящения, Откровение указывает нам и на два состояния воссоздаваемого мира: начальное и конечное. Начальное — в прославленном безгрешном человеческом естестве Христа Спасителя. Конечное — в совокупности всех потомков Второго Адама — в тех, кого Апостол называет «Христовыми» (об тоб хоторое «Первенец Христос» предаст некогда Богу и Отну (1 Кор. 15, 22—24).

По интенсивности прославления наивыешим и ни с чем несравнимым состоянием является начальное состояние, т. е. прославленная человеческая природа во Христе. Ни один последующий момент процесса созидания Царства Божия не может быть поставлен на один уровень с его началом. Любая стенень «обожения» человеческой природы всегда будет иметь совершенство и святость человеческой природы христа своим идеальным, по недостижимым предслом. И, несмотря на это, наивысшая полнота славы Божней в истории пересоздания мира будет достигнута лишь всамом конце этого процесса, когда «будет Бог во всем» (1 Кор. 15, 28).

\* \* \*

Нечто подобное Боговоплощению происходит в жизни и деятельности Церкви Христовой. Если безгренная человеческая природа была воспринята Сыном Божиим вединство Его богочеловеческой Личности, то и омраченная последствиями грехопадения и нуждающаяся в уврачевании наша природа также воспринимается в единство богочеловеческого организма, именуемого Церковью. В этом таинственном теле Христовом, возглавляемом Им Самим и одушевляемым Духом Святым, даровано намы

все, потребное для жизни и благочестия (2 Пстр. 1, 3). Здесь, «взирая на славу Господию», славу, открывающуюся и в Евангельском благовестии и во всем облике

Церкви, когорую, возлюбив, Христос представил Себе испорочной Невестой (Еф. 5. 27), мы и сами «преображаемся в тот же образ от славы в славу» (2 Кор. 3, 18). Цель Церкви— та же, что и у ее Божественного Основателя и Главы. Она состоит в открытии нам доступа к Отцу, в полном примирении нас с Богом во Христе (Еф. 2, 13—14, 18), которое совершается через благодатног обновление и правственное совершенствование, необходимое как для деятельного последования Христу в земных условиях, так и для неразрывно с ним связанного спасеция и вступления в вечную жизпь.

Через благовестие слова Божия, через таниства и другие священнодействия, через обогащение многовековым духовным опытом, через живое молитвенное общение с «торжествующим собором праведников, достигших совершенства» (Евр. 12, 23), Церковь делает нас причастниками благодати и истины. Здесь у источников воды живой (Откр. 21, 6) и у святейшей трапезы Господней (1 Кор. 10, 21) душа христианина обретает успокоение в Боге (Пс. 61, 2) и восстановление своих духовных сил. Здесь объятый пламенем милующей и спасающей любви Божней начинает христиании «ду-

хом пламенеть» и решается беззаветно «служить Господу» (Рим. 12, 11).

Как Христос пришел не для того, чтобы Ему служили, по чтобы послужить и стдать душу Свою для искупления многих (Мф. 20. 28), так и Церковь Христова, движимая любовью, пе ищет своего (1 Кор. 13, 5) и пе замыкается в себе, по в лице своих чад совершает в мире начатое Христом деятельное служение, направленпос к созиданию Царства Божия— Царства справедливости, мира и радости во Святом Духе (Рим. 14, 17), которое, начинаясь в сердце человека (Лк. 17, 21), должно неприметным образом распространяться (ст. 20), чтобы обнять собой всю область земных отношений и условий земного существования людей.

Спаситель и Бог наш «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. 2, 4). Поэтому Евангелие Христово всем указывает на Церковь с се благодатными средствами как на единственный путь ко спасению, и Господь всегда готов «прилагать спасаемых к Церкви» (Деян. 2, 47). Но из этой несомненной истины веры нельзя делать поспециых умозаключений. Средневековые мечты о всемирной теократии, по-видимому, так же далеки от истипы, как и ригористические утверждения о неизбежной гибели всякого, кто не войдет в ограду Церкви во время прохождения земного поприща. «Мон мысли — не ваши мысли, — говорит Господь. — Но как небо выше земли, так пути Мон выше путей ваших, и мысли Мон выше мыслей ваших» (Ис. 55, 8—9). Кто можст указать точную границу благодатной сферы действия Церкви Христовой? Кто решится отрицать просвещающее влияние Истины и животворящее действие благодати Божней среди тех, кто еще не родился от воды и Духа, быть может, исключительно в силу обстоятельств своей жизни и воспитания? Кто, наконец, дерзнет положить предел милосердию Божию, которое и на смертном одре может коснуться человеческого сердца, зажечь его Божественной любовью, в одно мгновение придать глубокий смысл всей его предшествовавшей жизни и сказать ему святые слова: «Истипно говорю тебс, пыне же будень со Мною в раю!» (Лк. 23, 43).

Пе поэтому ли Апостол внушает нам особую осмотрительность в наших суждениях о «внешних», которых может судить лишь один Бог (1 Кор. 5, 13)? И не в этом ли именно случае приобретает всю свою силу его предупреждение: «Кто ты, осуждающий чужого раба? — Пред своим Господом стоит он или падает. И будет восстановлен, ибо силен Бог восставить его» (Рим. 14, 4). Это отнюдь не значит, что ставится под сомнение единоспасающая роль Церкви или слова Господа о невозможности войти в Царство Небесное, пренебрегая вратами крещения. Это значит лишь, что не осуждение, а любовь и милосердие должны наполнять наши сердца при мысли о тех наших братьях, которые не имели счастья «назвать Инсуса Господом» (1 Кор.

12, 3), хотя, быть может, уже давно, сами не зная этого, служат Ему.

Церковь Божия представляет собой ближайший и ценнейший плод воссоздающей мир Божественной деятельности. Именно здесь совершается то, ради чего Едипородный Сын Божий воплотился и стал совершенным Человеком т. е. благодатное обновление и постепенное обожение человека, становление его богоподобным «соработпиком» Божиим. Но область Царства Божия шире, чем область собственно церковной жизии с ее преимущественным откровением «таин Царства Небесного» (Мф. 13, 11). Царство Божне обнимает собой всю сферу истины и добра во всех ее разнообразных проявлениях в жизни человечества. За пределами Церкви также происходит постоянное обновление мира, осуществляемое синергистическим действием Божественной благодати и человеческой свободы. Процесс этот имеет преимущественно этический характер и имеет основание, главным образом, в том факте, что и после грехопадения в человеческой природе сохранились многие черты нетленного образа Божия и осталось врожденное стремление к совершенствованию. Но не подлежит сомнению и то, что в сдиной человеческой семье, где все теснейшим образом связаны умственными и нравственными влияниями, благодать и истина, принесенные в мир Воплотившимся Господом, достигают каждого человека, хотя и не в той форме, как это имеет место

во внутренией жизни Церкви. Явление Христа на земле, Его жизнь, учение, страдания и смерть, воскресение и последующие события прославления, послужившие основаннем для жизни и деятельности Христовой Церкви, -- все это даже просто как изумительный исторический факт, ставший достоянием всечеловеческого естественного предания о Христе, предания, отразившегося почти на всех сторонах мпровой культуры, не могло не сыграть роль своего рода «естественного евангелия», располагающего к восприятию Евангелия, вверенного Церкви.

Обновление мира, составляющее самую сущность истории, ее основную цель и смысл, происходило, конечно, и во времена Ветхого Завета — как при тусклом свете естественного откровения, доступного всем (Рим. 1, 19—20), так и под воздействием слова Божия, которое, будучи вверено избранному народу (Рим. 3, 2), было огчасти доступно и язычникам, благодаря общению между Израилем и другими народами. Но когда «пришла полнота времен, и Бог послал Сына Своего, Который родился от Жены» (Гал. 4, 4), то процесс обновления мира пелучил импульс необыкновенной силы, поскольку в Лице Богочеловека, а затем и во многих истинных Его последователях, человечество увидело сияющий образ высшего иравственного совершенства. И хотя, в силу ряда причин, светлый Лик Христов нередко заслонялся и затемиялся неприглядными явлениями неискреннего и лицемерного восприятия христианского учения и — что еще печальнее — фактами прямого злоупотребления христианством, тем не менее всюду, даже там, где, по-видимому, отрицают Христа, как Творца и Воссоздателя мира, сказывается могучее влияние Его Личности, Его учения и примера. Свободная воля человека, озаряемая лучами Солица Правды и согреваемая невидимыми потоками Божественной любви, стремится к устроению мира на новых началах — на пачалах истинной гуманности, справедливости, глубокой приверженности к миру.

Средоточием внутренней жизни Церкви является богослужение. Но радость внутренней жизни, состоящей в теснейшем общении с Богом, дается Церкви ради подвига ес виешней жизни в мире, ради ес повседневного свидетельства и служения. Эсхагологизм, столь характерный для православного богослужения, есть не бегство из мира, а проникновение в тайны «ума Христова» (1 Кор. 2, 16), в планы и намерения Того, Кто творит все повое (Откр. 21, 5), проникновение, совершаемое для того, чтобы найти свое место и призвание в мире, стать соработниками у Бога. Побудительной причиной православного богослужения является живое ощущение

и ясное сознание нашего блаженного назначения быть свободно-разумными органами славы Божией и определяемого этим назначением радостного долга «прославлять

Бога в телах наших и в душах наших» (1 Кор. 6, 20).

В богослужении доминируют два чувства: радость о Боге, Спасителе нашем (Лк. 1, 47), и печаль ради Бога, производящая неизменное покаяние ко спасению (2 Кор. 7, 10). Первое утверждается на убеждении в верпости Божией (Евр. 10, 23), второс — на признании неверности нашей. От этих двух доминирующих чувств происходят две основные формы молитвенного обращения к Богу. Радость рождает благодарение  $(\epsilon)\chi \alpha \rho (\sigma \tau (\alpha))$ , печаль производит моление о помощи и утешенин (ממסבאלקסיכ). Многовековой литургический опыт Церкви гармонично сочетал эти мотивы, обеспечив максимальный религиозно-психологический эффект в душе молящихся. Здесь не умалено покаянное настроение, ищущее возобновленного примирения с Богом, хотя, конечно, по внутренней силе и жизнеутверждающей преобладающим является настроение радости в полном соответствии со Господа: «И возрадуется сердце ваше, и радости вашей никто не отнимет у вас» (Ин. 16, 22).

Сердцем православного богослужения служит священнодействие Евхаристии с се двуединой природой таинства и жертвы. По православному пониманию, Евхаристия всегда есть действие в сей Церкви, а не только данного молитвенного собрания. И это ее значение не утрачивается даже в том — правда, редком и нехарактерном — случае, когда в храме нет причастников или даже молящихся и когда поэтому сами свя-

щеннослужители оказываются представителями в с е й Церкви.

И таинство Евхаристии и евхаристическая Жертва совершаются по силе реального присутствия Господа Иисуса Христа не только по Его Божеству, но и по телесной прославленной человеческой природе. Евхаристическая Жертва, отнюдь не новторяющая и не заменяющая собой события Голгофы, но актуализирующая вечное ходатайственное жертвопредложение, совершаемое Христом, как Вечным Архиереем и Главой Церкви (Евр. 9, 12, 24), есть в сущности не только «жертва хваления», но и богодарованная «милость мира», т. е. спасительное средство привлекать м и р Божий и Божне благоволение на наиболее нуждающихся членов Церкви и вообще Царства Божия. Православное созпание пикогда не смущалось вопросом об уместности и целесообразности такого рода ходатайственных действий при отсутствии явного выражения свободной воли тех, за кого приносится Церковью ходатайство или ходатайственная Жертва. Православная Церковь руководствовалась и руководствуется исконным преданием, отвечающим глубокой потребности души, которое побуждает ее молиться и совершать евхаристическую Жертву за всех нуждающихся в нашей любви и состраданни.

Издревле с евхаристической Жертвой соединены молитвы за усопших в предположении, что они скончались в верс и покаянном настроении души. В чине литургии св. Василия Великого содержится прошение о том, чтобы Господь «расточеныя собрал, прельщеныя обратил и совокупил святей (Своей) соборней и апостольстей Церкви». В литургии «Апостольских Постановлений» предписывается молиться за «внешних и заблудших, чтобы Господь обратил их» (8, 10). Нет сомнения в том, что и в данном случае Церковь предполагает у этой категории людей не сознательную вражду против Бога и Церкви, а немощь души, нуждающуюся в Божественном уврачевании. О всех, за кого приносится бескровная евхаристическая Жертва, Церковь молится словами священника: «Отмый, Господи, грехи помниавшихся зде, Кровию Твоею честною, молитвами святых Твоих».

Таниство Причащения есть самое действенное средство личного общения с Богом любви и мира и в то же время актуализация Церкви, как Тела Христова, единого потому, что «все причащаемся от одного Хлеба» (1 Кор. 10, 17). Непосредственный опыт каждого, кто с должным расположением души приступал к этому источнику бессмертия, с несомпенностью убеждает нас в том, что причащение Святых Христовых Таин водворяет в нашей душе мир Божий, который превыше всякого ума (Фли. 4, 7). Однако ни в чине литургин, ни в благодарственных молитвах по святом Причащепии, ни в святоотеческих изъяснениях литургии мы не встречаем прямого утверждения, что таинство Причащения есть средство примирения с Богом. Этот факт очень

знаменателен и характерен для Православия!

Чтобы достойно приступить к Причастию, мы должны уже заранее сделать все, от нас зависящее, для того, чтобы сердце наше не осуждало нас (1 Ин. 3, 20), нбо, в противном случае, мы станем виновными против Тела и Крови Господней (1 Кор. 11, 27). Именно поэтому в Православной Церкви твердо держится обычай испытания своей совести перед тем, как приступить к причащению, и совершается таннетво Покаяния, т. е. примирения совести с Богом и Церковью. Что же касается собственно таинства Причащения, то оно рассматривается как Святые Дары милости Божией, воспринимаемые нами недостойно, но которых нужно еще молнть Господа, что-бы они были для нас «во исцеление души и тела... в мир душевных сил, в веру непостыдну, в любовь нелицемерну... в соблюдение заповедей» (из молитв по св. Причащении). По мысли составителей чина литургии, причащение есть ненсчернаемый источник примирения с Богом, к которому мы, однако, лишь как бы слегка прикасаемся, в силу нашей неподготовленности, и действие которого может дать ощутимый результат, т. е. прочный и нерушимый мир с Богом, лишь впоследствии, в меру за-

траченных нами усилий, идущих навстречу освящающей нас благодати. Православное богослужение, следуя примеру Древней Церкви, придает чрезвычайно важное значение и слову Божию, которое сосредоточено преимущественно в Священном Писания. Церковь с благоговением внимает слову примирения, т. е. евангельской проповеди, сущность которой заключается в том, что «Бог во Христе примирил с Собой мир... и увещевает, чтобы мы примирились с Богом» (2 Кор. 5, 19—20), примирились путем обновления нашей внутренней жизни (Кол. 3, 9—10) и стяжания мира со всеми (Кол. 3, 15). Церковь заботливо наставляет своих чад в основных истинах христпанского учения о мире: в том, что Бог не есть Бог неустройства, но мира (1 Кор. 14, 33), что Господь наш Инсус Христос оставил апостолям и всем Своим последователям мир Свой (Ин. 14, 27), как благодатное завещание и Божественный дар, что христиане, призванные подражать своему Господу в любви (Ип. 15, 12) друг ко другу и ко всем (1 Фес. 3, 12), обязаны ревновать о всеобщем мире — Божественном и человеческом, т. е. искать путей к нему (Рим. 14, 19), благо-вествовать о нем (Мф. 10, 12) и всячески насаждать и хранить его (Мр. 9, 50; 1 Кор. 7, 15). Замечательно, что, не отождествляя благодати и истины, Церковь тот и другой дар, происшединий чрез Иисуса Христа (Ин. 1, 17), т. е. слово и таинство, считает дар, происшеднии чрез гисуса христа (ги. 1, 17, 1. с. слово в тапаство, стильскак бы равночестным и. Это очень характерно выражено в одной из молитв ко св. Причащению: «Божественных причащаяйся и Боготворящих благодатей (т. е. Тела и Крови Христовых), не убо есмь един, но с Тобою, Христе мой, Светом трисолнечным, просвещающим мир... К Тебе приступих, якоже зриши, со слезами и душею сокрушенною... да пребудещи... со мною... да не кроме обрет мя Твоея благодатей простоктивность в простоктивност дати, прелестник восхитит мя льстивне и, прельстив, отведет Боготворящих

Твоих словес...» (Молитва: «От скверных устен...»).
В храме, где, как правило, происходит православное богослужение, верующий должен обрести и успокоение в Боге (Пс. 61, 2) и восстановление сил, необходимых для стяжания мира со своею совестью и для осуществления во всей своей жизни и деятельности подвига истинного миротворчества. Только таким образом достигается основная цель Церкви— сделать своих членов достойными служителями славы Божией, деятельными строителями Царства Христова.

В храме молящийся чувствует себя пред лицем Божним и как бы на месте постоянно совершающегося, силой благодати Святого Духа, преображения человеческой природы. Здесь он живет всей полнотой своего существа, дышит полной грудью атмосферой благодатного присутствия Божия, получает удовлетворение всех высших потребностей своей духовно-телесной природы. Хорошо выразил этот опытный факт церковной жизни один из участников VII Вселенского Собора. «Святая кафолическая Церковь,— говорит он,— различными и разнообразными путями привлекает

родившихся в ней к покаянию и умению соблюдать заповеди Божин: она все наши чувства стремится направить к прославлению владычествующего над всеми Бога, и стремится сделать это при посредстве как слуха, так и зрения. И потому все, что совершено для нашего спасения, представляется взорам приходящих... Когда все у нас пред глазами, то сердце людей, боящихся Господа, радуется, лицо сияет, душа из состояния упыния переходит в состояние благодушия... Чрез это мы постоянно памятуем о Боге. Чтение иногда и перестает звучать в храмах, а живописные изображения и вечером и утром и в полдень постоянно повествуют и проноведуют нам об истинных событиях... Все, что учреждается в воспоминание о Боге, благоприятно Ему. Все, получившие сы но положение в кафолической Церкви, суть участники этого предания» (Деяния Вселенских Соборов, т. 7, с. 575—577).

С той же целью — направить все наши чувства к прославлению Бога — Церковь пользуется и изображениями прославленных святых: «Деги укращенной невесты Христовой, кафолической Церкви... смотря на честную икопу Христа, а также на иконы Владычнцы нашей Святой Богородицы, равно и святых ангелов и всех святых, освящаются и устремляют ум свой к воспоминанию их, сердцем веруют во Единого Бога. -- во оправдание свое, и устами исповедуют Его -- во спасение свое. Подобным же

образом, слушая Евангелие, они и чувство слуха исполняют святости и благодати, и серднем усвоиот написаннос» (Деяния..., т. 7, с. 468—469).

В понятие «всего, совершенного для нашего спасения», Православная Церковь вълючает и наглядные доказательства действенности спасающей и обновляющей мир любви Божисй, которая, овладев сердцами многих людей, соделала их «святыми», «друзьями Божними» (Ип. 15, 14), отдавшими себя всецело на служение этой тор-жествующей славе Божней и, по преставлении своем, не порывающими уз любви и братства с членами земной Церкви.

Мне хочется попутно обратить внимание на один штрих, подчеркнутый в обочх приведенных мной выше местах из известного «Ороса», читанного на заседаниях VII Вселенского Собора в противовес постановлениям иконоборческого собора 754 года. Участие в предании, состоящем в употреблении священных изображений, ставится в прямую связь с нашим «сыпоположением» (υίοθεσία), т. е. усыновлением Богу и Церкви Христовой, как бы в напоминание апостольских слов, что мы «не приняли духа рабства, чтобы вновь страшиться ( $\pi\acute{a}\lambda!\nu$  єїς  $\phi\acute{\beta}$ ον), но приняли Духа усыновления» (Рим. 8, 15). Это-то усыновление и дает уверенность, что непосредственность религиозного чувства, обращенного к первообразам чрез их священные изображення, шкогда не послужит к предосудительному в очах Божиих нарушению второй заповеди Десятословия, и что даже случайные отклонения от нормы, могущие проистекать от простого неумения провести безупречно точную границу между λατρεία и προσύνησις, че будут судимы Богом, милосердым Отцом нашим, со всей строгостью, которая была бы неизбежна во дни Ветхого Завета.

Славословие имени Божия и преподание мпра — два характернейшие элемента православного богослужения. Уже одно это указывает на теснейшую связь между доксологией, как учением о славе Божией, и «ириническим богословием», т. с. учением о мире. И истипное прославление Бога, как основное призвание, и служение примирения, как основное средство для выполнения этого призвания, всегда были законом жизни и деятельности Церкви, составляли основание ее спасающей миссии в мире. По решительные изменения в мире и необычайно возросшая ответственность христиан за дело мира на земле ставят и перед богословием настоящего времени серьезную задачу: отразить этот закон жизни и деятельности Церкви в мышлении ее чад, призванных к созиданию Царствия Божия в условиях современности.

# Проф. д-р Л. ГОППЕЛЬТ (Гамбург)

## ПРИМИРЕНИЕ ЧЕРЕЗ ХРИСТА ПО НОВОМУ ЗАВЕТУ

Благовестие о примирении мира через Христа воспринимается в настоящее время двояко. Как пентральная тема Евангелия и как ведущая тема западной догматики опо фигурирует в диалоге, проводимом между разделенными Церквами, ибо ничто пе может больше послужить их сближению, как обоюдные усилия, направленные на то, что составляет сердцевину всего Евангелия. Одновременно эта тема затрагивает ту задачу христиан всего мира, в разрешении которой они оказались вместе, а именно — их общую ответственность за мир между народами. Для того, чтобы прояснить эту, отягченную многими недоразумениями ответственность, необходимо заново ис-

следовать, что именно понимает Новый Завет под примирением через Христа.

Прежде чем мы обратим к Новому Завету этот вопрос, нам нужно объяснить немецкое понятие «Versöhnung» (примирение). Это слово в современном разговорном языке имеет другое значение, чем в лютеровском переводе Библии и в нашей догматике. В догматике, начиная с XIX века, под темой «примирение» понимается прежде

всего улучшение отношений между Богом и людьми в результате умилостивительной жертвенной смерти Христа. В латинской терминологии старой догматики эта тема

фигурировала обычно как redemptio и лишь изредка как reconciliatio.

Это понимание догматикой слова «Versöhnung» можно объяснить, обратившись к истории его происхождения . Современное литературное слово versöhnen произопло из средневекового слова versuenen. Лютер употреблял его в форме versunen или versünen. В эпоху Реформации оно, так же как и только что тогда появившееся versöпеп, означало восстановление правовых отношений, мира путем предоставления объективного «удовлетворения». В этом смысле в одном церковном неспонении времен Реформации упогреблено выражение «удовлетворил гневу Отца». Соответственно этому Лютер переводил словом versünen два разных греческих слова καταλλλόσου μ ίλάσχόμαι. Исправленный перевод лютеровской Библии оба слова выражает через «versöhnen». В современном литературном языке слово «versöhnen» означает лишь восстановление нарушенных добрых отношений между двумя лицами посредством субъективного обращения их друг к другу. Это значение слова не совпадает более со значением второго из приведенных греческих слов; в Новом Завете, за исключением Лк. 18, 13, оно имеет форму «sühnen» (умилостивлять), именно так звучит глагол в Евр. 2, 17 и существительное в 1 Ин. 2, 2; 4, 10. Слову «versöhnen» в греческом Новом Завете соответствует только хатаххассо. Но это слово не адекватно догматическому понятию «примирение»; поэтому систематики XIX столетия обращаются снова к архаическому понятию «versühnen» (в русской Библин этого затруднения нет; оба разпоречивые понятия переводятся здесь терминологически различно, в частности хатаλλάσσω -- словом, которое в большинстве случаев совпадает с немецким «befrieden»). Имея в виду это словоупотребление, мы не ставим перед Повым Заветом специальных вопросов, поставленных догматической темой примирения, а исходим из новозаветного понятия каталла́оош и каталла $\gamma \acute{\eta}$ , которое спответствует немецкому слову «Versöhnung» в его современиом значении, хотя и не полностью с ним совнадает 2. Мы не хотим анализировать это понятие изолированно, как это но необходимости делается в «Theologie Wörterbuch» Kittel'a; наоборот, считаем необходимым иметь в виду его связь с другими понятиями и тем самым охватить то, что является его предметом, то есть определенный аспект дела спассния мира Христом. Такое обращение с понятиями мы считаем более ясным и надежным, чем если бы мы стали обращаться за ответом к Новому Завету со своего рода анкетой.

Если мы в этом смысле будем отталкиваться от понятия  $x \pi \pi \lambda^{\lambda} \pi \gamma \dot{\gamma}$  (примирение) как от основного и сделаем обзор его применения в Повом Завете и в современном ему окружении, то мы получим связные соноставления достаточно широкого диапазона.

## І. ,,Примирение" в эпоху Нового Завета

Если спросить, где Повый Завет говорит о примирении, то приходишь к неожиданной констатации: в то время как слова «прощение грехов», например, у всех повозаветных свидетелей бывают на устах,— по меньшей мере при случае, все они, за исключением одного, молчат о примирении. Этот один — Павел! Но и он говорит в своих посланиях о примирении только в пяти местах. Но эти места, кроме краткого замечания мимоходом в Рим. 11, 15, являются кульминационными пунктами его процоведи. Это относится к Рим. 5, 10—11 и 2 Кор. 5, 18—20, так же как к Кол. 1, 19—

23 и к Еф. 2, 14—18.

Что означает в этих местах слово «примирять», филологически можно уяснить себе из контекста, согласно которому, примирением устраняется вражда, а не вина (Рим. 5, 6—9; Еф. 2, 14—15). Сообразно этому в трех местах из четырех в качестве нараллельного понятия стоит мир, а не искупление (Рим. 5, 1; Кол. 1, 20; Еф. 2, 14, 17 и след.). Таким образом, примириться для Павла значит — обратиться к враждующему для установления мира. Он применяет это слово к отношениям между Богом и человеком филологически, так же как в 1 Кор. 7, 11 к восстановлению отношений с ушедним супругом (ср. Мф. 5, 24: διαλλάσσειν — мирить, примирять). В это слово нигде не вкладывается понятие возмещения вины; тем не менее способ осуществления примирения совсем особый, ибо субъектом, инициатором примирения является всегда Бог. Если мы желаем установить, что именно Павел хотел этим словом выразить; нам поможет вопрос: как Павел пришел к истолкованию дела Христова в смысле примирения Бога с человеком?

1. В эллинистическом мире глаголы καταλλάττειν и διαλλάττειν унотребляются синопимично в различных значениях, в частности в смысле «примирять», но практически никогда не употребляются для обозначения отпошений между Божеством и человеком.

CITCHII.

<sup>1</sup> Grimm. Deutsches Wörterbuch, 12, 1. Leipzig, 1956, S. 1350—1354.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> В парадлельном реферате, представленном русско-православной стороной, хотя и совершению независимо от этих соображений, имеет место аналогичный метод; одна-ко там больший упор делается на ветхозаветное и ногозаветное нопятие мира (Frieden).

Сентуагинта редко употребляет это слово; но в более поздней письменности, во 2 й Маккавейской кинге, оно встречается в составе формулообразного высказывания: в ответ на мольбы или на покаяние людей Бог оставит гнев свой и примирится с инми, т. е. будет снова к ним милостивым: אמדמאאמץ בּנֹי טְּנִנֹי (2 Мак. 1, 5; ср. 7, 33; 8, 29; гакже 5, 20). Для идуесь, говоривших по-гречески, из которых происходит и Павел, отнесевие этого слова к Богу было, по видимому, обычным, потому что эти формулы снова повторяются Иосифом (Ant. 6, 143).

Апалогичный оборот встречается в языке раввинов, причем наряду с искуплением вины; в одном не датпрованном месте Тосефты говорится: «Жертвы общины создают прим эрение и искупление между Израилем и его Отцом в небесах». Примирение выражается одной из форм слова «риццах», что на еврейском языке означает «умиротворять», «примирять», а искупление — словом «киппер» — искупать, терпеть за вину Постойно виямания также и то, что, хотя кумранские тексты настойчиьо

говорят об оправдании sola gratia<sup>2</sup>, но не говорят о примирении.

Итак, нудейство, из которого происходит Павел, в отличие от Встхого говорит о вримирении между Богом и человеком, но говорит редко, без акцента и с иной орнентанией. Примирение есть здесь умилостивление Бога, достигаемое челове-ком. Эго с овоупотребление по существу входит в рамки ветхозавстно-иудейских представлений об обновлении Завега и об отнущении грехов, заинматься которыми здесь мы не можем 3. Во всяком случае это скудное словоупотребление в иудейском окружении Навла могло самое большее облегчить ему истолкование дела Христова как примирения, но не могло побудить его к этому. Пельзя ли найти для этого дру-

гие отправные позиции?

2. Говорилось ли о примирении в первоначальной христианской общине еще до Павла? Кригический анализ стиля и исторической формы уже давно привели к предположению, навеянному историей предания, что оба места о примирении в посла-ниях к Колоссянам и Ефесянам представляют собой переработку «гимнов» эллин-стической Церкви. В Кол. 1, 12—20 должна лежать в основе, как в конце кончов было принято, песнь посвящения (при введении в общину), а в Еф. 2, 14—18 песнь искупления 4. Недавно было высказано, далее, вряд ли основательное предположение, что в основе и 2 Кер. 5, 19 –21 лежит отрывок из «до-павловского гимна» <sup>5</sup>. Все это в итоге привело к предположению, что Павел перенял толкование спасительного дела Христа как примирения из традинии «гимпологического богослужебного характера. следовательно. -- из доксологии эл иничетической общины» 6.

Но эта традиция в консчиом итоге, как следует из дальнейшего изложения, имест в значительной степени мифическое происхождение. В Римской империи большим распространением пользовалась идея «Рах Romana» 7: Август принес мир, безопасность и социальное благосостояние. Вергилий в 4 эклоге связывает с его владычеством наступление «золотого века» -- мифического всеобщего мира между людьми, так же как и в природе. Таким образом создается государственная идеология, мифически преобразующая империю 8. Из этой ситуации и выводится приведенное выше предположение, что первые эллипистические общины, обладавшие повышенной духовной одаренностью, с энтузназмом перепесли на Христа как на Миродержителя это мифическое ожидание. Но против этого предположения решительно говорит уже само применение слова «примирение». Если сравнить эклогу Вергилия и родственные тексты с гимнами в Кол. 1 и Еф. 2, то, хогя и здесь, и там речь идет об универсальном эсхатологическом умирогворении новым Властителем, однако в тех текстах, выражающих эллинистическое почитание государя, отсутствует как раз именно занимающее здесь центральное место ключевое слово «примирение» в смысле хатаххаүй. Его отсутствие не случайно: там вселенский мир достигается не примирением, а искусным государственным управлением, которым и гордится Август в своих Res Gestae, в связи с механизмом предвидения и мифического преобразования отношения 9. В противоположность этому, всеобщего мира можно ожидать только через примирение, в котором Бог идет навстречу человеку как Личность и через это делает его личностью. Но эллинистический мир знает Бога только как «Божественное», Которое управляет миром

<sup>4</sup> G. Schille, Frühchristliche Hymnen (Раинехристианские гимны). Berlin, 1965,

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> T. Schegalim. 1, 6 (174), nach Billerbeck III, 519.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Одною только благодатью (лат.).

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Cm. K. Koch. Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilschen zur nacliexilschen Zeit (Искупление и отпущение грехов на рубеже эпох до и после плениня). «Еv. Theol.» 26 (1966), S. 217—239.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> E. Käsemann. Erwägungen zum Stichwort «Versöhnungslehre im Neuen Testament» (Созбражения относительно «Учения о примирении в Новом Завсте») in: Zeit und Geschichte, Festschrift für R. Bultman, Tübingen, 1964, S. 49 f.

<sup>6</sup> Там же. S. 48 f.

<sup>7</sup> Римский мир (лат.). <sup>8</sup> C. K. Barrett. Die Umwelt des Neuen Testaments (Среда, в которой возник Новый Завет). Tübingen, 1959, S. 19 -- 21.
 <sup>9</sup> Barrett. Op. cit., S. 12 -- 17.

как сила и как принцип порядка и проявляется в людих как вдохновение. Эллинастические писатели обычно говорят безлично о дагом (Божественности), о дага фолс (Божественная природа) или дага бомари (Божественная сила). Этот способ выражения был столь излюбленным, что проник и в литературу эллинистического иулейства, прежде всего в более поздние книги Септуагинты, особенно в 4 Маккавейскую книгу и, конечно, у Иосифа и Филона 1. Такое же проникновение мы наблюдаем в позднейших книгах Нового Завета, в 2 Петр. 1, 3 и след, и со времен аностольских мужей у отнов Церкви, причем, пользуясь таким способом выражения, они не отказываются этим от представления о личном Боге. Тем не менее достойно внимания то, что Новый Завет, номимо одного места (2 Петр. 1, 3 и след.), избегает слов дагом (Божество, Божественность) и даготус (Божественность, Божественный характер) и унотребляет их только тогда, когда имеется в виду представление язличников о Боге (Деян. 17, 29; Рим. 1, 20). Бог Нового Завета есть в строгом смысле слова Личный Бог Ветхого Завета; Он дает людям не вещания оракулов, «Он дает им Слово Свое», так что между Пим и человеком возникает двустороннее отношение, которое можно сравнить с браком между двумя лицами (Рим. 3, 2—5). Только тогда, когда бог является столь Личным, можно говорить о примирении между Богом и людьми так, как говорит об этом Павел в приведенных нами местах. Когда Павел связывает понятие примирения с эллинистической вестью о космическом мире, так же как и с древнечудейским представлением об оправдании, то он отличает этот мир от эллинистической идеологин мира и оправдание от justificatio sola gratia sub lege 2 в Кумранс!

Согласно этим соображениям, очень невероятно, чтобы в нервохристианской Церкви еще до Павла има речь о примирении через Христа. Сам Павел первым, по всей вероятности, истолковал примирение как дело Христово: не случайно во всей христианской литературе 1 в. это слово встречается только у него 3. Оно соответствует его манере рассматривать спасающую деятельность Христа как дело Самого Бога.

сто манере рассматривать спасающую деятельность Христа как дело Самого Бога.

3. Первохристианская традния дала Павлу не само это понятие, а существенное основание для такого толкования. Взгляд синоптического Предания на земную деятельность Инсуса, как здесь можно резюмировать лишь в форме тезиса, заключается в том, что Инсус как Пророк обещая людям снасение, прощение, участие в Царстве Бежием, но как личный Наместник Бога (an Goties Stati in Person), даровал грешникам спасительное и прощающее общение с Собою, а тем самым — с Богом. Притча о блудном сыне объясняет, что происходит, когда Инсус дарует общение с Собой Закхею или призывает Левия следовать за Собой. Инсус Сам оказывает безграничную любовь, включающую даже врага Божия, любовь, какую Он требует в Нагорной проповеди (Мф. 5, 44 и след.); Он даст не что иное, как Самого Себя. Эта Его самоотдача для общения воспринимается, когда человек принимает ее от Бога, т. е. верует, иначе говоря, когда он следует за Инсусом. По это прощение Божне недоступно человек, если он не прощает своему ближнему; этот мир с Богом исчевает, если человек не устанавливает мира с ближним своим. Это пастойчиво внушают и притча о лукавом рабе и целый ряд изречений (Мф. 18, 23—35; 5, 23; 6, 12, 14 и след.). Брат блудного сына вернулся бы в сыновнее общение с отцом, если бы мог радоваться возвращению брата (Лк. 15, 32). Так в условиях временно-пространственных ограничений земной жизни Инсуса создавалось общение между людьми и Богом и между самими людьми. По своей структуре это общение как раз соответствует тому, что Павел называл примирением. Устанавливать здесь только своеобразное фактическое соответствие и отрицать традиционно-историческую связь—значило бы вступить в противоречие с историческим мышленнем.

По дело Иисуса на земле во всех новозаветных Писаниях рассматривается не иначе, как в устремлении к Кресту и Воскресению и в отправлении от них. Таким образом, и Павел исходит не непосредственно из Предания о деятельности Иисуса на земле, но из первоначальных заявлений первосвидетелей, в которых весь земной путь Иисуса соответственно установительным словам на Тайной Вечери и другим самосвидетельствам Иисуса на основе насхального переживания резюмируется: «Христос умер за нас, когда мы были еще грепниками» (Рим. 5, 8; ср. 1 Кор. 15, 3—5) или: «Он умер за всех», т. е. за все человечество (ср. 2 Кор. 5, 14 и след.; Мр. 14, 24; 1 Кор. 11, 24 и след.). Это «за всех» означает в приведенном исповедании: смерть Иисуса была заместительным искуплением на благо всех. Из этого «за всех» Павел берет только слова «на благо» и толкует их как изъявление любви, с которой Бог обращается к миру для примирения; а толкование в смысле оправдывающего изъявления Божественного правосудия (Рим. 3, 25 и след.) основывает на понятии заме-

стительного искупления.

Так вопрос исторического происхождения навлинистических высказываний о примирении позволяет установить их место в жизни: в условиях Рах Romana и его идеологического возвеличения Павел провозвещает всем истинный мир для всего мира

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> H. Kleinknecht. ThW III, 122 f.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Оправдание одной благодатью под законом (лат.).

 $<sup>^3</sup>$  В писаниях мужей эпостольских совершенно отсутствуют понятия хатадда́зъю и хатадда́ $\gamma$ ή.

на основе первохристианского свидетельства о смерти Иисуса. Этот мир приходит через примирение. Примирение через Христа есть ключ к миру как таковому. Как этот ключ выглядит? Как осуществляется примирение, открывающее дверь к новой мирной жизни? Это трактуется во второй части нашего реферата.

#### II. Примирение через Xpucma

## 1. Примирение как оправдание.

Как происходит примирение, становится ясным, когда Павел в двух, несомненно ему принадлежащих местах — Рим. 5 и 2 Кор. 5 — связывает примирение с оправданием и мпром. В Рим. 5 он идет от оправдания (5, 1) к примирению (5, 10), а во 2 Кор. 5, наоборот, — от примирения (5, 18—20) к оправданию (5, 21). Оба попятия, очевидно, описывают один и тот же процесс — воссоздание спасительных отношений между Богом и людьми. Они употребляются в ряде высказываний, параллельно друг другу. Высказывание о примирении в Рим. 5, 10 по форме и по содержанию пдет в параллель с оправданием в Рим. 5, 9. Служение Евангелию может называться служением примирения или служением оправдания (2 Кор. 3, 9; 5, 18). Оба эти попятия обнаруживают две связи представлений, которые человечески, образно описывают событие спасения. Оправдание — διχαίωσις, διχαίοσν — выявляет отношение Бога, исходя из проивления «Правосудия Божия», которое отменяет «осуждение» «пеправедного» и делает его «праведным». Примирение выявляет отношение Бога в Встхом Завете, как отношение избирающей любви (ср. Рим. 9, 11, 13; Кол. 2, 12): оно исходит из выявляения «любы Божие», которая «врага Божия» делает тем, кто имеет «мир с Богом». И однако обе эти связи представлений являются не только взаимозаменимыми образами. При их помощи Павел дает нам видеть различные стороны процесса спасения.

Особенность содержания оправдания.

При помощи оправдания он выражает то, что во Христе Бог Ветхого Завета, верпый Своему обетованию, юридически связывает Себя с человеком и делает его участником союза с Собой. Благовестие оправдания заключает в себе сущность отношения Бога к человеку и человека в человеческой среде как лица, ответственного

перед Богом.

Представление «оправдания» охватывает глубину отношений с Богом, когда оно характеризует бедствия человека, его обреченность греху и смерти, как Божие осуждение (Рим. 5, 18 и след.; 8, 1 и след.) и ожидает спасения только от правды Божией, т. е. от неизменной верности Бога Своему обетованию (Рим. 3, 2; 9, 6), от проявления Его верности Завету (Рим. 3, 3—6; 9, 4 и след.). Правда Божия для Павла отнюдь не является — как говорили не раз в новейшее время — Его верностью Своему творению вообще, но верностью обетованию, засвидетельствованиому Ветхим Заветом; именно как таковое, оно универсально, потому что данное Аврааму обетование охватывает «все народы» (Рим. 4, 16 и след.). Обетование Божие есть основание веры и мышления Павла (Рим. 9, 6). Но Хрисгое есть «Да» Бога всем Его обетова-

ниям (2 Кор. 1, 20), личное проявление правды Божией (1 Кор. 1, 30).

Он является таковым в конечном итоге через Свою смерть; только в этой связи раскрывается подлинный смысл креста: «Его (т. е. Распятого) Бог предложил в жертву умилостивления в крови Его для показания Правды Его» (Рим. 3, 25). Слово об іλαστήριον εν τῷ αὐτοῦ αἵματι прямо напоминает каждому знающему Библию о Лев. 16². В смерти Иисуса Бог окончательно осуществил спасение сообразно промыслительному плану, преподанному в 16 главс книги Левит, т. е. по Свосму обетованию. Страстная Пятница была эсхатологическим «Днем умилостивления» и, как таковая, выявлением Правды Божией. Если бедстене человека в глубине своей есть осуждение, а спасение — правовое самообязательство Бога в отнощении к человску, то крест в своей глубине есть искупление. Смерть Иисуса является, само собою разумеется, только смертью для Воскресения (Рим. 4, 25). Так включает Павел искупление в оправдание. Искупление уже не является больше — как это часто представляется в историческом экзегезисе — изолированным иудейским мотивом, относящимся к смерти Инсуса, и не является уже — как часто в догматике — объективным наперед заданным событием (eine objektive Vorgabe); оно здесь, скорее, способ эсхатологического проявления (die Art des eschatologischen Hewortretens) Бога, способ, опредсляющий это проявление, как выявление Его Правды.

Так как оправдание охватывает всю глубину свершения Христова, то благовестие Павла во 2 Кор. 5, отталкиваясь от примирения (5, 18—20), подходит в 5, 21 к оправданию, как к центральному понятию: «Бог не знавшего греха сделал для нас жертвою за грех, чтобы мы через Него сделались праведными перед Богом». Образ действий Бога, выразившийся в том, что Он умер смертью грешника, замещая его и

<sup>1</sup> E. Käsemann. Gottes Gerechtigkeit bei Paulus (Правда Божия по Павлу) in: Exegetische Versuche und Besinnungen, 2. Bd., Gött., 1964, S. 181—193, und P. Stuhlmacher. Gerechtigkeit Gottes bei Paulus (Правда Божия по Павлу), Gött., 1965, S. 89 f.

2 F. Büchsel. ThW III, 320—324.

жертвуя за него Собой,— этот образ действий предстает перед нами, как проявление правды Божией. Она делает нас праведными, она оправдывает, т. е. не наделяет нас каким-то качеством, по ставит нас в личное отношение. Она ставит верующего в положение Божиего союзника, она не навязывает верующему этикетку «праведник», а указывает ему место на пиру Господнем, принять когорый, чтобы жить там, означает веровать. В Кумране правда Божия является силой, которая sola gratia (одною только благодатью) помогает исполнять категорические требования закона и в то же время — даром, покрывающим немощь 1. Павел относит оправдание не к закону, а к вере. Для него праведность означает, что Бог делает верующего Своим партнером. Поэтому он может и должен объяснять оправдание посредством примирения, в го время как в Кумране это понятие отсутствует не случайно.

В Рим. 5 Павел от оправдания, которое было возвещено ранее, в 3, 21; 4, 25, идет к примиренню: «Итак, оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом через Господа пашего Иисуса Христа» (Рим. 5, 1). Этот мир явился результатом примирения, как тут же выясивется — в 5, 6—8, 10 и слёд. Если оправдание означает, что Бог видит во Христе Того Единственного. Кто несет ответственность, то примирение означает, что Он хочет сердца человека: «Любовь Божия излилась в наши сердца» (Рим. 5, 5). И тем не менее, именно оно, в то же время, означает, что Он не голько хочет душевного мира для отдельного человека или группы людей, Он хочет мира всему миру. Если оправдание открыно глубину того, что произошло между Богом и человеком в плане правовых отношений, то примирение открывает космическую ширь этого события. Как там центральное место образует слово об эсхатологическом искуплении (Рим. 3, 25 и след.), так здесь — не менее геопентрически сформулированное слово об эсхатологическом заключении мира (2 Кор. 5, 19): «Бог во Христе примирил с Собою мир». Не случайно у Павла никогда не говорится: Бог оправдал мир; потому что оправдание подразумевает установление правового отношения путем создания веры. На это можно возразить: в смерти Иисуса Бог обратился с универсальным часловечеству стало известным.

человечеству стало известным.

Что для Павла это изъявление любви, это примирение совершилось в смерти Иисуса,— это ярко выражено в Рим. 5, 10: «Примирились смертью Сына Его». Конечно, смерть Инсуса только потому имела такое значение, что она была смертью ставшего человеком Сына Божия, Который, в отличие от всех других, оказал послушание (Рим. 8, 3, и след.; Флп. 2, 6—9). Воплощение является для Павла приготовлением, но еще не свершением примирения (также и у Ин. 3, 6 мыслится не иначе). Эта смерть была Божественным универсальным делом примирения потому, что, согласно свидетельству Самого Инсуса и согласно свидетельству насхальной проноведи, она была смертью за всех (Мр. 10, 44 и след.; 14, 24; ср. 1 Кор. 11, 24 и след.; 15, 3—5). Из этого «за всех» следует: «Если Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками, то Бот доказывает Свою любовь к нам» (Рим. 5, 8). То, что смерть Иисуса была изъявлением любви Божией не только в общем плане, как Божней обращен ности к миру, но конкретно была некупительным изглаждением греха (ср. 2 Кор. 5, 19), в этой связи не поясняется. Здесь подчеркивается только следующее: этим актом любви Бог примиряет его с Собой еще нахолящееся во вражде с Ним человечество: Он примиряет его с Собой (2 Кор. 5, 19), Божия любовь объемлет его.

Но в каком смысле это является действительным для человечества? Павел объясняет: делом примирения Бог в то же самое время установил  $\delta(\alpha x \circ y) \approx \tau \hat{\eta}_{\zeta} \times \alpha \tau \alpha \lambda \lambda \alpha \gamma \hat{\eta}_{\zeta}$  (служение примирения) или  $\lambda \delta \gamma \circ \zeta \tau \hat{\eta}_{\zeta} \times \alpha \tau \alpha \lambda \lambda \alpha \gamma \hat{\eta}_{\zeta}$  (слово примирения) (2 Кор. 5, 18 и след.). Это выражение можно понимать прямо исторически: при явлениях Воскреснего Господа был основан возвещающий примирение апостолат (1 Кор. 15, 3—8). Это было установление церковного служения (die Stiftung des kirchlichen Amts). Служители Церкви должны не только возвещать происшелиее сокровенно на кресте перед Иерусалимом примирение, по и осуществлять его в мире. «Итак, мы — послащники от именн Христова, просим: примиритесь с Богом» (2 Кор. 5, 20). Примирен тот, кто как было сказано прежде в 5, 17  $\epsilon^{\gamma} \chi \rho \iota \sigma \tau \phi$  — кто во Христе. Во Христе — тот, кто через крещение приобщился к Телу Христову, к Церкви, и переживает верой это состояние как «новая тварь».

Однако ветхий мир и ветхий человек для примиренного исчезают не просто. Именно как верующий, как примиренный, он видит действие гнева (das Zornesgeschehen), о котором Павел говорит в Рим. 1, 18—3, 20 и далее в 7, 7—25. Рим. 7 имеет в виду — как в настоящее время единодушно принимает экзегезис — ветхого человека, каким он ретроспективно представляется очам веры. Этот ветхий человек, согласно Рим. 6, 6, является и для веры, даже как раз именно для нее, жизнеспособным. Крещеных приходится все время призывать, чтобы они ветхое считали умершим. Согласно Рим. 1, 18, действие гнева Божия проявляется как раз одновременно с откровением Его Правды, как эсхатологическое событие и поэтому одновременно с ним и воспринимается. Это действие гнева поражает человечество, которое — солнательно или нет — живет в противлении своему Создателю, а отсюда — в противлении друг другу (Рим.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Ср. J. Becker. Das Heil Gottes (Спасение Божие), Gött., 1964, S. 115—126, 149—155; Stuhlmacher. Op. cit., (Anm. 10), S. 148—167.

5, 10; Кол. 1, 21). Отношение к Богу, а поэтому и понимание ближнего определяется в человечестве «плотью», которая хочет утверждать себя именно потому, что оба предназначена к смерти (Рим. 8, 6—8; ср. 7, 14; 2 Кор. 5, 16). Гнев Божий предоставляет людей этому противлению, греху, и приобретег на Суде решающую действенность в соответствии с законом (Рим. 1, 24, 26, 28; 2, 4—11). Бог — против человека и отталкивает его от Себя.

Перед лицом этой действительности гнева, которая является действительностью нашего ветхого человека, как и нашего мира, что означает великий индикатив, т. е. изъявительное наклонение, следующего изречения: «Бог примирил с Собой мир»? Во всяком случае, этот индикатив не имеет в виду сказать в порядке разъяснения, что гнев Божий есть только тревожный кошмар лукавой совести, а на самом деле Бог-любящий Отец. Столь же недопустимо понимать этот индикатив в смысле апокаливсического представления об эонах: эпоха, которая была под гневом Божиим, уже прошла; со времени Воскресения мир онтологически посит на себе печать примирения. И то и другое противоречило бы как действительности нашего мира, так и Евангално.

Вопрос о том, как понимать этот индикатив, в настоящее время неоднократно связывался с дискуссией о владычестве Христа. Часто заявляют: Воскресение, так же как и крещение, означает смену власти. Это, несомиенно, верно; но надо объяснить, в каком смысле установлено отныне владычество Христа. Христос есть Властитель мира не в том смысле, в каком был им римский цезарь. Цезаря возводили на трон в Риме; после этого о его интронизации объявлялось во всех провинциях и все обязаны были его признать. Это провозглашение являлось действительной силой, потому что за ним была не только сила легионов, но и тот принцип порядка, которым этот мир жил. Можно ли благую весть о владычестве Христа сравнивать с этим провозглашением? В Евангелии не только Имя Властителя мира другое, но и владычество совершенно другого рода. Поэтому Павел и дополняет первохристианскую благую весть о владычестве Христа именно понятиями оправдания и примпрения. Христос есть потому Господь мира, что через Него Бог примирил с Собой мир, и Он делается его Господом тогда, когда мир поддается примирению с Ним через Евангелию и врему

Оба предложения — 2 Кор. 5, 18 и 20 — относятся одно к другому не как начало и продолжение; они оба имеют в виду одно целостно-общее. Первое из них нельзя, например, перефразировать: «Он был здесь, чтобы примирить с Собой мир» и объяснить: это действие только достигает-де своего завершения, мир еще не может считаться примиренным 1. Пет, мир уже примирен! Но это не означает, что эон мира уже сменил собою эон противления; такое апокалипсическое объяснение было бы лишь проявлением энтузиазма. Высказывание имеет индикативно керигматический характер и провозглащает, что именно соделал и установил Бог в открывающейся для веры тайне смерти и воскресения Инсуса. Выражение: «Бог примприл с Собою мир» означает то же, что и положение: «Каждый крестившийся умер со Христом, чтобы жить с Ним» (Рим. 6, 3-10). Повое реально не как сверхъестественное, о котором говорит разум и которое подлежит безоговорочному принятию, но как воспринимаемая верой обращенность Бога к миру. Речь в изъявительном и в повелительном наклонениях есть специфическое выражение богословия креста, имеющего в виду веру. Индикатив говорит о том, что Богом установлено, по в мировой действительности не обнаруживается, а только, вопреки очевидности, возвещается, и во что можно верить как в действие Бога, Который несуществующее призывает к существованию, грешника оправдывает, врага примиряет с Собой и мертвого делает живым. Индикатив говорит: Бог соделал это; императив говорит: Он хочет соделать это через вас. Императив Слова Божия призывает к послушанию в вере.

Павел пытается теперь, не прибегая к спекуляции или объективизации, объяснить, как относится это выявление любви Божней в реальных и особенно во временных условиях к проявлению Его гнева. Он не сводит вместе слов «примирение» и «гнев». Он возвещает Божие дело примирения и призывает всех примириться с Ботом и через это сделать возможным спасение от гнева. Для веры этот гнев не прошел еще, она видит его ярче, чем другие люди, но всем проявлениям гнева, а также гневу Страннюго суда вера противоноставляет великое «все-таки»: «Ничто не может отлучить нас от любви Божией» (Рим. 8, 38—39). Вот в чем спасение для верующего— не как гарантия, а как уверенность, и среди искушений, и среди знамений гнева: «Посему, если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, примиривниесь, спасемся (от гнева Страшного суда) жизнью Его» (Рим. 5, 9 и след.).

Так как примирение совершается через крест и воскресение сокровению, то оно может провозглащаться только как постоянный призыв к вере, но не может делаться принципом мировоззрения, существующим независимо от веры. Однако примирение, согласно Павлу, имеет в виду не только сердце человека (Рим. 5, 6—8), но и вселенский мир. Любовь Божия обновляет сердце, т. е. мышление и волю человека, для того, чтобы обновился мир. Это отнесение примирения к достижению вселенского мира превращается в посланиях к Колоссянам и к Ефесянам в конкретную цель.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> F. Büchsel, ThW I, 257.

#### 2. Примирение, как мир для всего мира (Кол. 1 и Еф. 2).

Направленность примирения на мир во всем мире в посланиях к Колоссянам и к Ефесянам, равно как и отнесение примирения к оправданию в послании к Римлянам, является не непосредственной темой этих высказываний, а их конкретной целью. Кол. 1 говорит о примирении, чтобы в дискуссии с гнозисом, вопреки любому дуализму, заставить космос свидетельствовать о Христе. Еф. 2 геворит о примирении в связи с тайной Церкви, которая представляет собой новое человечество из иудеев и язычников. В обоих местах примирение возвещается полнозвучным языком гимпа. Павел пользуется, вероятно, формулировками тех гимнов, в которых община отразила его благовестие о примирении. Гимпологическая формулировка создает, как мы видели, впечатление, что здесь царит полный энтузиазма перфекционизм. Отсюда в первую очередь объясняются высказывания о свершенном примирении вселенной.

#### а) Свершившееся примирение, как миротворчество.

В Кол. 1, 20 торжественно возвещается: Богу угодно «посредством Рго», т. е. посредством Христа, «примирить с Собою все, умиротворив через Него Кровью Креста Его и земное и небеснос». Эти насыщенные предложения распространяют на все творение то, что во 2 Кор. 5, 18 и след. говорится о человечестве. Как, согласно предыдущей строфе гимна в Кол. 1, 15—17, все создано Христом, созданы и космические силы, так, согласно этой строфе, и все примирено Им. Во 2 Кор. 5, 18 прические силы, так, согласно этой строфе, и все примирено Им. Во 2 Кор. 5, 18 прические силы, так, согласно этой строфе, и все примирено Им. Во 2 Кор. 5, 18 прические силы, так, согласно этой строфе, и все примирено Им. Во 2 Кор. 5, 18 прические силы и строфе и все примирено Им. Во 2 Кор. 5, 18 прические силы строфе и все примирено Им. Во 2 Кор. 5, 18 прические силы строфе и все примирено Им. Во 2 Кор. 5, 18 прические силы строфе и все примирено Им. Во 2 Кор. 5, 18 прические силы строфе и все примирено Им. Во 2 Кор. 5, 18 прические силы строфе и все примирено Им. Во 2 Кор. 5, 18 прические силы строфе и все примирено Им. Во 2 Кор. 5, 18 прические силы строфе и все примирено Им. Во 2 Кор. 5, 18 прические силы строфе и все примирено Им. Во 2 Кор. 5, 18 прические силы строфе и все примирено Им. Во 2 Кор. 5, 18 прические силы строфе и все примирено Им. Во 2 Кор. 5, 18 прические силы строфе и все примирено Им. Во 2 Кор. 5, 18 прические силы строфе и все примирено Им. Во 2 Кор. 5, 18 прические силы строфе и все примирено Им. Во 2 Кор. 5, 18 прические силы строфе и все примирено Им. Во 2 Кор. 5, 18 прические силы строфе и все примирено Им. Во 2 Кор. 5, 18 прические силы строфе и все примирено Им. Во 2 Кор. 5, 18 прические силы строфе и все примирено Им. Во 2 Кор. 5, 18 прические силы строфе и все примирено Им. Во 2 Кор. 5, 18 прические силы строфе и все примирено Им. Во 2 Кор. 5, 18 прические силы строфе и все примирено Им. Во 2 Кор. 5, 18 прические силы строфе и все примирено Им. Во 2 Кор. 5, 18 прические силы строфе и все примирено Им. Во 2 Кор. 5, 18 прические силы строфе и все примирено Им. Во 2 Кор. 5, 18 прические силы строфе и все примирено Им. Во 2 Кор. 5, 18 прические силы силы силы строфе и все прими мирение истолковывается в придаточном предложении как «невменение греха», а здесь — как «умиротворение». Примирение вселенной и миротворчество могут быть здесь поняты не иначе, как керигматический индикатив, т. с. так же, как 2 Кор. 51. Однако за этим индикативом здесь не может следовать императив, как во 2 Кор. 5; ведь впечеловеческая тварь не может быть призвана к вере. Здесь, в Кол. 1, 21—23, община призывается выявить в мире дарованное ей через веру примирение. Мир, привнесенный в мир смертью Иисуса, ссть не какое-то идеальное или мифическое состояние, о существовании которого нужно было поставить людей в известность, а Божие установление, которое реально потому, что обладает значимостью пред Богсм. Примирение и мир и здесь не принципы мировоззрения, реализующиеся в мире независимо от веры, а таинственное Божие установление, возвещаемое как призыв к послушанию в вере. Верить — значит жить в соответствии с этой через смерть и воскресение Христово богоустановленной реальностью.

### б) Мир, проистекающий из веры.

В посланни к Колоссянам имеется в виду путем расширения понятия о примирении до космических масштабов устранить представление, распространявшееся в общине в Колоссах нуданстическим гностицизмом, а именно, что космическим силам принадлежит наряду с Христом самостоятельное значение; а сопряженные с ними мировые закономерности и для христианина являются определяющими.

На основе благовестия о всеобщем примирении верующие в этом мире живут уверенностью, что никакая сила в природе и истории и никакне закономерности не имеют самостоятельного значения в сопоставлении с примирением через Христа (Кол. 2).

Эта уверенность совсем, однако, не означает, будто для верующих историческая жизнь безразлична. Жизнь верующего — нового человека, для которого преодолены не только зло и смерть, но также и закономерности ветхого человека (Кол. 3, 9-11), социологически приобретает форму в общине, и не только в ней, но и в новом отношении к ближнему и даже в новом участии в общественных формациях (Кол. 3, 12—4, 1). Не случайно увещание в послании к Колоссянам заканчивается «зановедями повседневного поведения» (3, 18-4, 1). В этих кратких зановедях семь раз со ссылкой на Господа мотивируется необходимость включения верующих в мирекие отношения: брачные, семейные, трудовые. Так как все создано Богом через Христа и ради Христа и через Христа уже реально примирено с Богом, то верующие именно «ради Господа» включаются в отношения этого мира. Новое мотивирование дает и поведению новую форму, не разрушая структуры исторической жизни. Эти заповеди еще не позволяют узнать, к чему приводит такой образ действий. Но уже вскоре после этого становится очевидным, что новый образ действий ведет к социальному конфликту,— так характеризует эту ситуацию 1 Соборное послание апостола Петра (2, 11—3, 7); далее — к исключению христиан из послехристианского общества — так видит это пророчество Апокалипсиса (гл. 13), но также и к преобразованию социальных форм, как мы это видим из дальнейшего исторического пути новозаветной Церкви.

Как выявляется в мире этот установившийся путем примирения мир?

Нам представляются возможными три ответа:

1) В I Кол. 3, 15 есть призыв: «Да владычествует в сердцах ващих мир Божий, к которому вы и призваны в одном теле» (ср. Флп. 4, 7). Имеющий «мир с Богом» (Рим. 5, 1—4) может за себя сказать: «Я уверен, что ни смерть, пи жизнь, ни Ан-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Diskussion und Begründung bei Leonhard Goppelt. Die Herrscaft Christi und die Welt nach dem Neuen Testament. Luth. Rundschau 17 (1967), S. 35-40.

телы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее... ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божней во Христе Инсусе, Господс нашем» (Рим. 8, 38—39). Что этот мир в сердце лишь в малой степени является определенным состоянием, видно из паренетического характера слов в Кол. 3, 15: мир Христов, так же как и праведность, всегда остается даром, к которому мы призваны. Призвание же отдельной личности к миру всегда являлось одновременно призванием в единое целое, в единый организм. Из этого вытекает и последующее.

2) В Еф. 2, 14—18 возвещается: «Христос есть мир наш», ибо Он устранил разрыв как между гориим и нижним миром, так и между людьми. Закон не мог закрыть ту зияющую пропасть между Израилем и Богом и между Израилем и язычниками, которая приводила к противоборству, ибо сам закон создает почву для са-

моутверждения, для эгоизма.

Кто крещением определился ко Христу, тот поставлен в условия жизни для другого: то, что вызывает противоборство между людьми, для него уже более не существует, опо отменено. Покончено не только с враждой, но и с беспорядочностью, которая возникает, когда каждый ищет только своего (1 Кор. 14, 33). И все же к исповедующей это общине обращен призыв: «Умоляю вас поступать достойно звания, в которое вы призваны... списходите друг ко другу любовью, стараясь сохранить единство духа в союзе мира» (Еф. 4, 1—3). И в общине примирение может стать живым фактором веры, содействуемой любовью, потому что вера возлагает унование на Бога, Который несуществующее призывает к существованию (Рим. 4, 17). В этом можно убедиться по упоминаемым в посланиях апостола Павла горячим спорам в первохристианских общинах. Не община представляет собой мир Божий, а Христос «есть мир иаш» (Еф. 2, 14). Но именно поэтому Церковь призвана и уполномочена всегда следовать призыву к миру и не мириться с раздвоением и смутой в собственных рядах.

3) Как для крещеных и призванных к вере мир Божий всегда является даром свыше, к которому они призваны, так же и для людей, которые не окрещены и не пребывают в вере. Человечеству, поскольку оно еще не верует, примирение и мир, основанные Богом через Христа, открываются с начала и до конца как и «Евангелие мира» (Рим. 10, 10; Еф. 2, 17; 6, 15). Это Евангелие зовет в Царство Божне, означающее повый мир «праведности и мира» (Рим. 14, 17), а не правственно прогрессирующий старый мир. Кто стоит под знаменем Евангелия мира, тот возвещает это оказапием любви даже к врагу; это проявление любви есть отблеск той любви, которой Бог преодолел зло и примирил с Собой мир (ср. Рим. 12, 17-—21). По Рим. 13, 1-7 к призыву к служению в общине и к проявлениям любви к ближнему настоятельно присоединяет требование признавать государственную форму жизни, которая противостоит злу, используя силы порядка и права. Пока мир Божий действует в сердцах людей и в общине всегда только в границах свершенного и предстоящего, образ деятельности христианина в мире должен быть двойственен, характеризуясь словами Рим. 12, 19: «Не мстите за себя, возлюбленные...» и Рим. 13, 4 «Он... Отмститель в паказание...». Сотрудничество христианина в государственной сферс, невозможное еще для христианина в эпоху создания Пового Завета, однозначно определяется для периода «рах terrena». Притом разный характер новедения по Рим. 12, 3—21 и 13, 1—7 не позволяет смешивать рах Christi с рах terrena, а общее указание, содержащееся в Рим. 12, 1 и след., обязывает не отрывать одно от другого. Согласно ап. Павлу, верующие имеют мир, праведность и искупление только в надежде на «освобождение тела», которое через Суд Божий позволяет прекратить разлад в их собственном существовании, так же, как и в мире и в Церкви, и несет вместе с миром справедливость, жизнь и радость для всякой твари (Рим. 8, 18—25; ср. 8, 6; 14, 17; 15, 17). Благовестие Павла и сегодня, спустя 2000 лет, ничего не утратило от своей актуальности именно благодаря тому, что он говорил о примирении мира Христом с такой трезвой эсхатологичностью. Он благовествовал в условиях относительного рах terrena, а к нам его слово доносится в условиях мира, подвергшегося с тех пор большим изменениям. Если мы поймем, что примирение через Христа, как спасительное действие Божие, наступает всегда только через веру, то несмотря на все неудачи в истории миссионерства и на все разочарования в людях, в особенности в людях, принадлежащих к Церкви, мы будем держаться благой вести о примирении в мире и снова и снова обращаться к миру с призывом, определяющим наше собственное бытие: «Примиритесь с Богом».

Проф. О. ВЕБЕР (Гёттинген)

## ДОГМАТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА УЧЕНИЯ О ПРИМИРЕНИИ

Догматическая проблема учения о примирении сводится к вопросу, каким образом в Примирителе произошло что-то такое, что совершенно изменило наше положение. Проблема эта относится к словам «за нас», «ради нас», весьма часто попадающимся в Новом Завете; она касается «заместительства» — выражения в Новом Завете едва ли встречающегося, но весьма нередко употребляющегося в качестве догматического истолкования в богословии нового времени с XIX столетия.

В прежнее, более отдаленное время учение о примирении рассматривало проблему, о которой мы здесь говорим, как нечто, на фоне чего анализировалось понятие о событии спасения и как часть этого понягия; так это делалось, в частности, на Западе. Человек греховен, и это означаст, что он, будучи отступником, пуждается в том, кто упорядочил бы его отпошения с Богом. Учение о человеке как грешнике было поэтому предпосылкой догматического развития учения о примирении. Так, эта проблема была поставлена — если привести классические примеры — в особенности у Ансельма Кентерберийского и у всех реформаторов, которые более или менее следуют Ансельму. То же можно в известном отношении сказать и о Карле Барге с той, правда, оговоркой, что его учение о грехе в грех его проявлениях (высокомерии, лености, лжи) выступает в каждом случае сообразно тому, что «определено» в рассуждениях о «познашии Инсуса Христа», как истипного, унижающего Самого Себя и в то же время истинного, возвыщенного Богом и тем самым примиренного Человека, Поручителя и Свидетеля нашего примирения 1. Пазвать в этой связи сразу и Барта можно потому, что Ансельмова схема у него в одном отношении доходит до величайшего своего триумфа (см. ниже). Но в таком случае о Карле Барте следует сказать, что учение о примирении и у него, правда, исходит из попятия о греньнике, разбор же понятия «за нас» у него хотя и не опускается 2, но идет как-то своеобразно позади. Как у Ансельма, так и у Барта догматическая проблема учения о примирении ставится как бы «объективно», и ответы на этот вопрос «объективны». Выражаясь по-старинному, основной вопрос здесь тот, каким образом Бог во Христе «сообщает» греховному человеку спасение. Другого же рода вопрос — и в нем-то, пожалуй, и заключается суть догматической проблемы — это вопрос о том, каким образом грехов-

ный человек получает спасение.

Карл Барт находит, что в Новом Завете содержится нечто большее, чем голько призыв к «систематическому обдумыванию заново понятия рго nobis (за нас)» и что Новый Завет дает нам тем самым хорошо понять, «что мы не можем в догматике вещать с небес языком Божиим, а можем только говорить на земле, как можно строже и точнее, на одном из языков человеческих... Богословне может говорить лишь в приближениях» 3. Соответственно с этим Барт обозначает все те известные понятия, которые встречаются в области новозаветных представлений о примирешни как «образность», причем он особенно подробно останавливается на образности «правовой»

и образности «обрядной».

Эти рассуждения сами по себе противоречия вызвать не могут. Но опи и не проникают еще до самой сути вопроса, которым мы в данной связи должны запяться. Выражение «ради нас» в деле примирения подразумевает несомненно extra nos pro nobis sine ullo merito nostro (вне нас за нас, без какой-либо заслуги с нашей стороны). Но это - конечно, и в том смысле, в каком Барт об этом говорит, и даже именно в этом смысле не может означать, что с совершением дела примирения был совершен как бы объективный факт. А у Ансельма трудно не заметить тенденции к такого рода пониманию. Вопрос о том, каким образом мы вовлечены в дело примирения, которое нас касается, трактуется у него вызывающим довольно-таки сильные сомнения способом. Он заявляет, что факт существования Иисуса Христа — для него не дело Божне, а лечто совершенное по отношенню к Богу — создает собою meritum (заслугу) 4; по что Сыну нечего с заслугою этою делать и в полагающейся Ему награде (retributio) Он не нуждается; поэтому награда эта зачитывается тем, кто принадлежит к Сыну в качестве родных (parentes) и братьев (fratres) Его. Иными словами, Церковь, давно уже называемая семьей Божией (familia Dei) или семьей Христовой (familia Christi). является тем, кому достается награда (retributio) Божия. Отдельному человеку приходится, таким образом, обращаться к заведующей спасением Церкви, т. с., говоря конкретно, к Таинству. По мере того, как человек применяет к себе предлагаемый ему спасительный дар, т. с. ссылается на имя Христово 5, он становится в конце концов соучастником того, что Христос для него заслужил. Очевидно, Ансельм не так уж много размышлял о занимающем нас здесь вопросе, и то, что у него по эгому новоду сказано, хотя и нельзя назвать неправильным, по следует признать совершенно недостаточным. Он учит об «объективном» примирении, а в качестве пути к «субъех тивному» «усвоенно» его указывает исключительно путь, ведущий через Церковь.

Но, по Ансельму, и Церковь следует понимать в первую очередь как нечто «объективное». «Субъективное» пользование ее установлениями и каждое личное участие в ее деяниях являются тогда делом второго порядка. Это означает, что примирение совместно с вытекающей из него заслугой (meritum) Христовой и наградой (retributio) Божией представляет собою для Ансельма нечто объективное данное, лишь посредственно доходящее до отдельного человека, несмотря на то, что оно для него

<sup>1</sup> К. Барт. Церковная догматика. IV, 1, с. 83 и след.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Там же, с. 300 и след.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Там же, с. 301.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Ансельм Кентерберийский. Почему Бог вочеловечился? II. Ср. издание Ф. С. Шмитта в «Florilegium patristicum», 1929.

<sup>5</sup> Ансельм Кентерберийский. Цит. соч., II.

предназначается. «Ради нас» в смысле так называемого «исключительного заместительства» (это современное понятие полностью сохраняет свою силу: то, что Бог соделал для нас в Иисусе Христе) — это нечто самодовлеющее, действительное само по себе; согласно Ансельму, оно ведь и предназначено вообще для соблюдения славы Божией и нотому не требует добавочного человеческого деяния. Пеясным или лишь неопределенно намеченным остается тогда вопрос, получает ли затронутый примиряющим делом Господним человек со своей стороны примирение и как он его получает.

Рассматриваемое как нечто имеющееся как бы объективно, примирение могло бы повлечь за собою два чреватые последствиями педоразумения. Во-первых, опо могло бы быть фактом, который мы, люди, должны были бы только принять к сведению. Во-вторых, оно могло бы как факт состоять в том, что между Богом и человеком было бы достигнуто нечто вроде пулевого уровня: вины со стороны человека больше

нет, а потому нет больше и подсудного Господу существа (reatus).

Обе возможности следует обсудить.

Первая привела бы к тому, что в мышлении нашем соделанное Богом во Хрисге было бы приравнено к открытию кредита в пользу некоего лица икс. Это значило бы, что нам нужно лишь усвоить сотворенное во Христе Богом. А это в свою очерсль могло бы произойти двояким путем. Во-первых, через одно только мышление: мы могли бы «объективнос» на основании проповеди перевести в свое «субъективное» владение. В этом случае за каждым конкретным прегрешением стояло бы уже представление, что есть Бог, обеспечивающий примирение. Вышло бы то, что Д. Бонхоффер назвал «дешевой благодатью»: благодать — примирение — явилась бы зарансе дарованной корректурой того, что мы в отдельном случае деласм. Примирение было бы тогда всеобщим изменением положения человека. И общее воспринималось бы в каждом отдельном случае по-особенному. Тут очевидно кростся опибка, становящаяся особенно роковой в пастырском служении. Ошибка эта для Протестантской Церкви опаснее, чем для Рімско-Католической. Ибо в последней имеется корректив таинства Покаяння— наличие коего в полной мере предполагается и Ансельмом,— корректив, исключающий гиосеологическое восприятие свершившегося примирения. Другой род имеющегося тут в виду педоразумения реформаторы ставят в вину, главным образом, Католической Церкви. Недоразумение это состоит в том, что человек усваивает примирение не с помощью — прежде всего — познавательного процесса, а путем действия, через так называемые добрые дела. С течением времени, поскольку тут вообще желательно было примирение, и у протестантов стали рассматривать так называемые добрые дела как вещь значительной важности; сперва и особенно тогда, когда сама вера приобрела значение дела, а затем и тогда, когда любовь и надежда в хорошем средневековом, но также и в хорошем новопротестантском смысле стали играть собственную роль по отношению к вере. Нельзя сказать, что протестантизм умело обошелся с идеей о «вере и делах». Если верующего человека рассматривать как нечто полностью противоположное примиряющему делу Божию, то этим подрывается го, что тут хотят соорудить: человек, рассматриваемый сам по себе как существо, долженствующее дать ответ на дело Госполне, должен быть понят и как обладатель свободы воли (liberum arbitrium) так, как это и делают ортодоксальные лютеране. Последствие этого — сперва возвращение умерщвляющего закона в центр благочестия, а затем его самоупразднение и тем самым упразднение и «добрых дел» в любом смысле. Современный антиномизм является следствием и обратной стороной возвращающегося к номизму хода мыслей. Отсюда понятно, что Барт, догматика которого во многом ставит себе настырские цели, говорит прямо-таки о «похвале дел» 1. Мы тут на самом деле достигли положения, при котором как отвечающее и приемлющее оправдание делами, так и его противоположность оказываются песостоятельными. И, пожалуй, тем более пробивается на первый план исключительно гносеологическое попимание явления примирения.

Вторая возможность предобъективированного восприятия примирения была бы, как это уже было упомянуто, сопряжена с мыслью, что отношение между Собою и человеком Бог в деле примирения как бы привел к пулевому уровню. Такого рода представление легче всего может возникнуть там, где из новозаветных «образностей» одностороние преобладает правовая: человек становится свободным от вины, но должен тогда начать с нуля, и вопрос тут в том, делает ли он это собственными силами или же с помощью Церкви, обладательницы таинств. Как бы то ни было, ни в том, ни в другом случае примирение, взятое само по себе, не приводит к общению или миру. Ибо общение, общность — это всегда нечто иное, чем существование на пулевом уровне. Обобщая сще больше: если Бог реален, то нельзя представить себе, чтобы между Ним и Его творением вообще имелся пулевой уровень: ибо на таковом Ему с творением, а творению с Ним нечего было бы делать. Упорядочить свои отношения с Богом. быть «в ладу» с Ним, не может значить, что ни та, ни другая сторона ничего больше требовать не может; если Бог — Бог, а человек — творение, то тут-то предъявляемые к человеку благотворные притязания Создателя вступают в полную силу. Именно это Ансельм имеет в виду, воспринимая примирение как восстановление нарушенной славы Творца; тогда цель примирения состояла бы в том, чтобы Бог

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> К. Барт. Цит. соч. IV, 2, с. 660 и след.

на самом деле прославлялся творением и им Богу воздавалось бы должное. Даже если это и не было с достаточной ясностью высказано Ансельмом, так как ум его занимало прежде всего тапиство Покаяния, но именно таковая цель ему представлялась. Его постановка вопроса была во всяком случае ошибочно понята Гарнаком, когда тот полагает, что, по Ансельму, у Бога имеется «ужасная по сравнению с человском привилегия... мочь прощать не по любви» 1. Не прощение кем-нибудь, например, индивидуально получаемое, важно для Ансельма; для него важна система мироздания, важно то, чтобы Бог добился Своих прав, от осуществления которых зависит спасение человека. Тут можно установить соответствне во взглядах Ансельма и Абеляра: как для последнего, так и для первого важно не то, что с кем-нибудь происходит в индивидуально-субъективном порядке — с той только разницей, что Абеляр смыслом дела примирения считает не восстановление чести Божией, а установление любви (dilectio), которую тварь должна питать к Творцу и которой она к Пему по греховности своей не питает — примерно в том смысле, в каком об этом говорится у Августина. Таким образом, оба великих средневсковых классических толкователя учения о примирении пробовали в своем мышлении полняться выше нулевого уровня; и это им удалось лучше, чем это обычно удавалось ортодоксальному протестантизму, который то, что здесь следует сказать, излагает в основном под термином «оправдание», с трудом пытаясь мысленно связагь это понятие с освящением и рискуя при этом (совсем иначе, чем, в особенности, Ансельм) потерять из виду вселенную и застрять в субъективном. Во всяком случае учение о примирении, оправдании и освящении содействовало тому, что примирение стало простой, объективной предпосылкой. И только Барт увязал все это воедино и ликвидировал этим сямым в мысленных построениях как описанное нами положение примирения как предпосылки, так и одностороннее преобладание оправдания, а тем паче освящения.

Но мы должны вернуться к исходной точке зрения и оттуда идти дальше. Стоявший до сих пор на заднем плане, но еще не разъясненный вопрос состоит в том, как именно следует себе представить, что Бог во Христе принял на Себя вину человеческую. Если эта вина, согласно Барту, заключается в высокомерии, косности и лживости человеческих, то априори не исключено недоразумение, будто Бог суверенным тектом, а именно во Христе, упразднил определенные человеческие свойства — как раз те, которые определяют существование человека. Но как же обстоит дело с самим человеком? С человеком, который в высокомерии своем ищет самого себя, в лености своей сам за себя заступается и во лжи своей пытается защитить себя от пугающего его познания истинного бытия своего. Ведь это один и тот же человек во всем этом, и о нем сказано, что Бог во Христе выступил ради него, что Он нашел для него

«слово примирения». Как мы можем уяснить себе это «ради нас»?

Не прост путь к пониманию этого выражения. Исходной точкой этого пути служит уразумение, что вину вообще перенести нельзя. Этой проблеме Ансельм внимания не уделяет, так как сопрычастность творения Творцу и совместно созданному творению он очевидно считает априори онтологически данной; понятие homo (человек) является для него понятием родовым, как это и следует из христологии и антропологии прежнего времени. Если так думать, то человек вообще виновен и человек вообще примирен. Непосредственно возникающий тут вопрос касается только того, какие же именно индивидуумы этого рода «человек» обладают реальной долей в заслуге (meritum) Христовой и в соответствующей этой заслуге награде (retributio) Божией 2. То, что Ансельм на эту тему говорит, относительно очень бледно и пополняется исключительно указанием на Церковь, более точного определения которой в «Cur Deus homo?» («Почему Бог вочеловечился?») не дается. Имеется опасность, что из примирения или из вознагражденной заслуги Христовой образуется «сокровище спасения», из которого Церковь будет наделять родных (parentes) и братьев (fratres) Христа. Тогда снова возникают намеченные выше вопросы. Абеляр ставит вопрос точнее. Для него тут дело идет о любви (dilectio), до которой не доходит отделяющийся от Бога человек. В виду имеется перемена в поведении, в образе действий человека. Она вызывается тем, что Бог в страданиях Христовых с такой силой проявляет собственную Свою любовь, что человек освобождается от бессердечности своей и выпужден к ответной любви. Ясно видно, что Абеляр понимает примирение как перемену в человекс. Человек может стать другим. Может ли он это от себя, собственными силами, например, в смысле operum caritatis (дел любви)? Абеляр как будто не дает прямого ответа на этот вопрос. Но можно предположить, что он хотел на него ответить в том же смысле, что и Августин (praeveniente gratia). В таком случае следует предположить, что он плод примирения видит не в собственных делах примиренного, а в денствии Божием в примиренном. Думая так, он в несомненно субъективном уклоне

учення о примирении все еще усматривал бы его как бы объективное содержание. Если сравнить Ансельма с Абеляром, то предпочтение приходится отдать последнему. Ибо он избегает объективизма учения о примирении и обращается — с результатом, как мне кажется, неудовлетворительным — к вопросу, каким, собственно, обра-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> А. Гарнак. Учебник истории догм. III, изд. 5-е, 1932, с. 409. <sup>2</sup> См. Ансельм Кентерберийский. Цит. соч., ч. II, гл. 19.

зом с человека может быть сията его вина. В сущности ответ его таков: таким образом, что человек под преисполненным силы впечатлением любви (dilectio) Божией со своей стороны научается любить Бога (Deum diligere). Но исчезает ли из-за этого то, в чем человек виноват? И может ли оно вообще когда-нибудь исчезнуть? Проблемы «заместительства», для которой раньше даже трудно было подобрать соответствующее выражение, Ансельм сдва касается; Абсляр даже и этого не делает. Виновность человека воспринимается как общий недостаток — так это у Абсляра — или же как коллективное поползновение на славу Божию — так у Ансельма. Как следует понимать, что Бог берет на Себя вину человека за человека?

Мы сказали: вину нельзя перепести на другого. Между одним субъектом и другим имеются, несомненно, различнейшие виды общения. Мы никогда не бываем одиноки, никогда не бываем совсем один. В этом мы убеждаемся каждый день. Но как бы близок нам пи был другой человек, нашей вины он перепять не можст. Она нечто абсолютно наше, чего мы не можем отдать или уступить, так как вина кроется в нашем «я», а наше «я» уступаемо быть не может. Как каждый умирает собственной смертью «и никто не заменит его там» (Шиллер), так у каждого имеется и своя собственная вина. Вина делает нас одинокими (а одиночество порождает вину).

Совместная вина тоже не может быть перенесена на других. При ней каждый, кто виновен, виновен за себя. В шайке разбойников нет невиновных; дело судьи — опре-

делить меру вины.

Совершенно так же и наказание не может быть перенесено на других. Если кто-нибудь будет приговорен без вины, то это будет стрясшееся над ним бедствие, заключение, а не наказание. Как личность он в таком случае не затропут: если будет пойман тот, кто на самом деле виновен, то он должен будет понести наказание, которое постигло другого — постигло не за него, виновного, а просто потому, что тут один опинбочно был принят за другого. Итак, настоящая, лично приобретенная вина действительно не переложима на других. За прегрешение свое человек должен во всяком

случае отвечать сам. Поэтому он и становится одиноким в вине своей.

В других отношениях такого одиночества нет. При слушании в суде дела из области гражданского права клиент может быть «замещен» своим адвокатом. Опекун или иное уполномоченное по части воспитания лицо замещает опекаемого. В установленных конституцией рамках правительство замещает народ или государство. Все это непроблематично, поскольку дело идет о вещах: о деньгах, правах, обязанностях. Гораздо сложнее дело становится там, где установленное законным или незаконным кутем «заместительство» вторгается в сферу нашего «я». Все вещественное может каким-инбудь образом быть передано другому, быть переведено, перенесено на другого. Переводимы и долги, поскольку найдется кто-инбудь, кто захочет их заплатить. Но сели плохое правительство губит или ведет к гибели свой народ, то тут, хотя все население и несет последствия, переносить нечего: «заместительством» злоупотребили, и оно остается злоупотребленным. Лица, не участвовавшие в неправильных поступках правительства — ни непосредственно, ин посредственно (тем, например, что они его выбирали), тоже затронуты этими последствиями. То же самое наблюдается, когда отец злоунотребляет своим правом замещать детей: этим затронуты и полностыю несовершеннолетние, и противящиеся отцовскому решению. От последствий злоупотребления их никто не избавит. Поэтому для того, что мы здесь имеем в виду, «заместительство» априори не есть понятие недвусмысленное. То, в чем я как личность виновен, шикто у меня перенять или отобрать не может. А последствия того, в чем другое лицо предо мной виновато, я должен нести. Перед проблемой вины человек стоит безнадежно одиноким.

Можно, правда, убедиться в том, что одиночество виновного может быть нарушено. Но именно в том смысле, что вина чрез воздействие ее на других, в ней не замешанных, становится еще больше, хуже. Муж может счесть своей вину жены, жена может счесть своей вину мужа, а дети могут претерпеть горькую судьбу по вине, скажем, обоих родителей, судьбу, которую наше государство может, правда, облегить экономически, не будучи при этом в состоянии заживить раны душевные. Становящийся виновным становится таковым, как правило, не за себя одного. Но

все прочие, его виной затронутые, не могут его вины у него отнять.

Становясь виновными, мы познаем свое «я», т. е. достоинство наше и соблазны и опасности, которым оно подвержено. К этому нашему «я» мы прикованы, связаны с ним неразлучно, подобно тому, как мы умираем собственной смертью и живем

собственной жизнью.

Конечно, из накопленного психотерапией опыта можно было бы заключить, что наше духовное «я» не является непроницаемым. Это наблюдается, правда, только в случае заболевания. Недавно один известный психиатр предпринял попытку аналитического излечения шизофрении. Это ему удалось. Но последствием было, что он сам заболел этой болезнью. В больнице он получил комнату излеченного своего пациента. Тут мы наблюдаем настоящее явление передачи или перенесения, далеко выходящее из обычных рамок опасности профессионального заражения врачей (перенесение возбудителей болезни на лечащего врача). Явление это близко соприкасается с рассматриваемой нами проблемой заместительства, и отнюдь не неуместно было бы подумать тут о сказанном в 53-й главе книги пророка Исаии — в применении к отношениям между людьми. Пример этот учит, что в одиночестве больного человека может быть

пробита брешь. Это может пролить некоторый свет на своеобразную интериретацию 53-й главы книги Исаии в Евангелии от Матфея (8, 17), как и вообще на исцеление болезней Иисусом, которое тогда следовало бы понимать, исходя из страстей Христовых. Напрашивается вопрос, не следует ли евангельские повествования об исцелениях понимать, исходя из дела примирения, и не о нем ли они по-своему говорят.

И все же в приведенном в качестве примера случае с врачом мы имеем дело с заболеванием — не с виной. Сомпения нет, упомянутое происшествие проникает в самую глубину душевных явлений. Но это совершенно не доказывает «переносимости» вины, как бы тесна ни была связь между болезнью и виною. А показывает только то, что одиночество нашего «я» как таковое, каким мы его наблюдаем и при болезни, не перушимо.

Таким образом, мы, в основном, все время—и теперь снова—возвращаемся к вопросу, как, собственно, можно себе представить, чтобы кто-пибудь другой заступал меня в вине моей. Если вина является свойством моего «я», то она не заместима. Становится понятным, что идея заместительства возникла лишь поздно, примерно одновременно с открытием понятия «я», которое стали считать автономным. В латин-

ском\_языке нельзя даже найти равнозначащего «заместительству» слова.

Примирение мы получаем исключительно таким образом, что теряем свое «я» и приобретаем его снова в примирении. Понятие «исключительного» заместительства стремилось сделать особенный упор на словах «за нас», этим был сделан некоторый наг вперед. Предложенное А. Ричлем понятие «включительного» заместительства может (что, правда, у самого Ричля не слишком-то ясно выражено) означать, что Тот, Кто нас заступает, берет нас с Собою в смерть Свою и воскресение Свое. Это означало бы, что со смертью Инсуса Христа мне был вынесен смертный приговор, приводимый в исполнение таким образом, что я себя теряю, отдаю ложное владение жизнью своей из рук своих и перевожусь в область владычества Христова. Это, видимо, и будет смысл формулировки «во Христе» и равнозначащих выражений, как это видно прежде всего в послании к Римлянам (гл. 6, ст. 2 и след.). Но это выражено и в послании к Галатам (2, 20): «И уже не я живу, но живет во мне Христос». Единение (unio) со Христом есть умерщвление (mortificatio) прежнего человека. Избавляясь от самого себя, он отделяется и от вины своей. Но в то же время в единении со Христом раскрывается новая жизнь, к которой идет примиренный человек, так как она идет к нему. В 6-й главе послания к Римлянам и то и другое, но с различных точек зрения относится к Крещению. По текст этот не дает нам, в сущности, точно изложенного учения о Крещении, а излагает развитие того, что раньше называлось жизнью христианина (vita christiani hominis). Важнейшим достижением реформаторов в вопросе, как следует понимать примирение (об «объективной» стороне которого у апостола Павла трактуется, как известно, в 5-й главе послания к Римлянам, т. е. почти непосредственно перед тем, что сказано о Крещении), является, по всей вероятности, то, что они единение (unio) или общение (communio) со Христом сделали средоточнем своих рассуждений. Влияние этого достижения впоследствии уменьщилось из-за того, что так называемое мистическое единение (илю mystica) стало отдельной стадней в последовательности ступеней спасения (ordo salutis), а mortificatio (умерщвление) и vivilicatio (оживотворение) стали обе составными частями покаяния, которое снова начали рассматривать как нечто самостоятельное. В виду имеется, по-видимому, следующее. Единение (unio), даруемое человеку,— это производимое над ним осуществление примирения и, таким образом, одна из сторон самого примирения, а не только лишь последствие его. Другими словами, примирение состоит в установленин господства Иисуса Христа над нашей жизнью.

Обращаясь к трудам богословов прежних времен, мы должны будем сказать, что это наше нисколько не претендующее на оригинальность истолкование равным образом сглаживает недостатки, имеющиеся в размышлениях Ансельма, как и, наоборот, подчеркивает то, что приходится признать правильным у Абеляра. Недостатки следует у Ансельма (между прочим!) искать в том, что у него человек, которому Богом уготовлено не уничтожение, а сохранение, хотя и совершает в Сыне примиряющее деяпие — отдает жизнь свою, но, помимо этого, рассматривается только побочно и в качестве получателя награды (retributio) Божней. Это просто неверно и никонм образом не соответствует Новому Завету (не соответствует и 5-й главе послания к Римлянам, если принять во внимание идею грядущего Адама в ст. 14 и перевес «дара» над грехом). У Абеляра подход к этому вопросу отличается по сравнению с концепцией Ансельма тем преимуществом, что у него человек как бы с самого пачала «участвуст» в деле примирения и примирение очевидно обозначает изменение, преобразование существа человеческого. Поэтому Абеляру чуждо содержание нашего поиятия «заместительство», в то время как у Ансельма понятие как таковое, правда, не встречается, но то, что оно значит, имеется. Если Абеляр усматривает примирение исключительно в том, что погрязший в бессердечности своей человек, видя безграничное самопожертвование Божие, получает возможность осуществлять ответную любовь, то это надо, конечно, счесть односторонним. Но Абеляр разделяет почти со всеми своими современниками представление, что примирение, рассматриваемое со стороны человека, в сущности лишь шанс, которым человек с помощью Церкви может действенно вос-пользоваться. Но он все-таки видит, что шанс этот состоит не только в принятии причитающейся до того Христу награды, а в новой жизни примиренного человека,

что для Него значит — любящего человека. В этом, все же немаловажном, отношении ему следует отдать предпочтение перед Ансельмом, и тут-то и кроется причина того, что ему не приходится, подобно Ансельму, прибегать к юридическим построениям.

в догматике пового времени мы, по-моему, приосгать к юридическим построениям. В догматике пового времени мы, по-моему, лишь у Карла Барта! находим в рамках учения о примирении раздел «О пребывании человека в Иисусс Христе». На его рассуждения стоит обратить особое внимание, тем более что в них как будто намечаются имманентные поправки к его в других разделах сильно «объективистическому» учению о примирении. Раздел IV, 1 (с. 98 и след.) помещен в той части изложения, которой — на это определенно указывается — отведена роль обзора и которая, как надо полагать, должна в краткой форме изложить нам всю полноту учения о примирении. Перед этим разделом, который мы здесь собираемся обсудить, дается другой, носящий заголовок: «Благодать Божня в Иисусе Христе» (с. 83—98). Поэтому второй раздел мог бы иметь значение «субъсктивного» применения изложенного в разделе первом. Тогда была бы соблюдена традиционная основная схема. Но в разделе первом подчеркивается, что «Бог, принося в жертву Своего Сына», есть именно «чрез это на самом деле все», «чтобы человек не был ничем, а как раз Его человском и в качестве такового был бы на своем месте, на своем уровне н в своих границах со своей стороны всем» (с. 94 и след.). Далее, в первом разделе речь идет «о бытии человека», бытии, каковому, правда, все время отводится второе место по отношению к благодати — противного никто бы утверждать не стал. Но именно тут-то и возникает затрудняющее понимание раздела второго осложнение, справиться с которым Барту стоило, оченидно, немало труда. В первом разделе Барт говорил о «примиренном человеке», и именно о человеке, примиренном «в Иисусе Христе», употребляя, таким образом, выражения, сходные с высказываниями в дапном реферате. Смысл его рассуждений мог бы быть следующий: примиряющее дело Божие в Инсусе Христе есть в себе совершившийся факт; тогда «пребывание человека в Инсусе Христе» есть лишь повторение сказанного об Инсусе Христе, но на этот раз с той точки зрения, что примиренным является именно человек. В таком случае дело примирения рассматривается как заранее объективно данное, а субъективное поведение человека является второй и потому действительно другой вещью. Иной возможностью истолкования была бы следующая: дело примирения не является чем-то заранее данным, а чем-то свято обещанным человеку; оно уже включает в себя человека, и в таком случае «пребывание человека во Христе» является не следствием примирения, а самим примирением. Барт, кажется, намерен сочетать обе возможности, пользуясь второй в своих рассуждениях о вере, а первой там, где он говорит о любви и надежде. На этом мы должны — вкратце — остановиться. Прежде чем в не всегда полностью ясном изложении — говорить о вере, Барт разъясняет, что то, что он сказал о «благодати Божией в Иисусе Христе», может быть сказано исключительно «с точки зрения христианина», ибо «в христианском существовании» «отражается» «бытие примиренного в Инсусе Христе с Богом человека» (с. 98). За всем этим отчетливо чувствуется учение об избрании, а несамобытность того, что проявляется в «христианском существовании», выражена в дальнейшем (с. 112) понятнем «силуэт». Да Барт и не может рассуждать иначе, если он, говоря о примирении, хочет в то же время показать предназначенность его для «человека». По затем следует краткое обозрение «видов», «которые мы пока(!) обозначаем понятиями веры, любви и надежды» (с. 99). Всюду тут «сокровенное в Иисусе Христе известно и этому (какому?) человеку, замкнутое в Пем очевидно, хранящееся в Пем роздано и высказано», правда, в каждом случае лишь как нечто «сокровенное, замкнутое и сохраненное в Нем» (с. 99).

Вера потому приобретает в данной связи особое значение, что она является подчинением «двусторонне» (осуждение и помилование) выносимому «приговору» Божню — как «осуждающему и присуждающему», так и «предоставляющему права и присуждающему» (с. 99, 101). В Инсусе Христе заключается и то и другое — осуждение, отстранение человска и присуждение, предпазначаемое человеку будущее: крест и воскресение Христовы. В вере коренится причина того, что человек берет и то и другое. Он погибает, о нем больше не думают — и восстает к жизни, «в неверии в самого себя» (с. 104)! Ясно, что тут нам в новом виде преподносится старый Абсляр: человек вовлечен в дело спасения в коренным образом им изменяется. Барт пользуется понятнем оправдания, подробный разбор которого он дает лишь в дальней—мем ?: примиренный человек праведен непротивлением двойному приговору Божию (с. 102). «Именно в этом отношении христианская вера, поскольку она является подчинением человека этому приговору, может считать себя одним (!) из образов новой жизпи, человек может в вере, предельном уповании и утешении найти и познать себя оправданным» (с. 103). Видно, что Барт в своем описательном изложении веры следует скорее Абслярову типу учения о примирении: прогресс человека включен в при мирение, а уничтожение самовозвышения, бессердечности и самоуправства и есть само примирение. Человек подчиняется двойному приговору Божию — так Абеляр об этом не думал — и, веря в справедливость суда Божия, пребывает в гармонии с Богом,

т. е. «праведен».

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> К. Барт. Цит. соч., IV, 1, с. 98.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Там же, с. 573 и след.

Обстоятельства эти выглядят несколько иначе, если мы вместе с Бартом подумаем о том, что «происшеднее в Иисусе Христе обращение человека к Богу» имеет не только «вид отрицательного и положительного его оправдания» и потому «не только вид веры» (с. 106). Сперва Барт говорит о любви (с. 106). Следовало бы предположить, что он поэтому непосредственно перенесется в сферу Абеляровых идей. И в известном отношении он так и деласт. Бог не хочет, читаем мы у него, «без человека без всех людей и каждого человека в отдельности быть Богом обособленно». И еще больне в Абеляровом смысле: «Христианская любовь — это, сперва в общей формулировке, деятельное признание человеком этого доказательства, а именно — данного в Инсусе Христе доказательства любви Божией» (с. 111). Тут мы наблюдаем наиболь-

щее встречающееся у Барта приближение к Абеляровой схеме. В остальном рассуждения его ведутся существенно по-другому. Причину этого следует искать в полемике с Римом, в отклонении того мнения, что любовь — и тогда, конечно, и дела любви — может осуществить оправдание (с. 113). Здесь можно на самом деле убедиться в рискованности того, чему положено начало у Абеляра и что дальше было развито без него. Богослов любви (dilectio) становится в этом развитии, наверное, против своей воли, соавтором учения о примирении, которое смогло вылиться в самодостигнутую праведность человека. Барт, с одной стороны, противоречит этой тенденнии, характеризуя любовь в том смысле, что она ничего от Бога не «хочет» (с. 113). В противном случае это была бы «высматривающая любовь, а не простой акт послушания — как вера в своем совсем ипом роде...» (с. 116). С этим соображением нельзя не согласиться, правда, не в смысле рассуждений Абеляра, о котором Барт во всей области основного учения о примирении вообще не упоминает; ибо Абеляр имел в виду как раз чистую любовь, в которой человек не ищет самого себя и, таким образом, сам погибает. С другой стороны, Барт связывает любовь с послушанием и освящением. Но это делается в смысле понимания любви, как состоящей в том, что человек «не противится указанию Божию» (с. 106), что он занимает уготовленное для него «пространство», живет в «Царстве» Божием (с. 107). «Указанис» Божие ссть в Инсусе Христе больше, чем что-то, что «сказано», «оповещено», «дано для принятия к сведению» или же преподносится человеку как «приглашение» или «призыв», но оно — Иисус Христос Сам — «есть могучее повеление Божие открыть глаза, заметить и запомнить, что пространство это нас уже окружает, что в Царстве этом мы уже находимся» (с. 107). Другими словами, «призывание за человеком способности воспринять указание Божис основывается на уже свершившемся помещении человека в Иисусе Христе в пространство и царство его мира с Богом» (с. 107 и след.). В рамках старой альтернативы (Абеляр — Ансельм) ориентирующаяся больше на Абеляра исходная позиция перепимается в рассуждении, ориептирующемся больше на Ансельма. Таким образом, «освящение» как примирение человека с Богом становится «составной частью» «Божних деяний» (с. 109). «Объективность» преобладает, и этим самым «освящение» становится «ответом» человека «на указание Божне». Ответ этот не составляет, таким образом, неотъемлемой части дела примирения, а отделен от него. Это звучит точно так, как у реформаторов. Но загвоздка тут заключается в том, что и понятие «ответа», против которого абсолютно ничего нельзя возразить, представляет примирение совершающимся не только extra nos (вне нас), но прямотаки praeter nos (помимо пас). А это было бы неправильно. И в отношении надежды получается та же видимость объективизма, какую нам

И в отношении надежды получается та же видимость объективизма, какую нам пришлось наблюдать в предыдущем. И надежда — «ответ» (с. 120). Правда, уже постоянно предпосылаемое понятие союза с Богом показывает, что не имеются в виду деяния Божии — с одной, человеческие — с другой стороны. По такое предложение, как «Иисус Христос есть обещание Божис как таковое» (с. 125), может, если развить эту мысль дальше, превратить и открывающуюся человеку в примирении надежду в нечто совершающееся дополнительно и долженствующее быть самостоятельно рассматриваемым. Тогда надежда не будет данным уже «во Христе» и открытым тем самым человеку образом направления жизни, хотя Барт и может указать на верность положения, что «Божие обетование будущего бытия человеческого не только открывается единственно в Иисусе Христе, но единственно в Нем и реально, в Нем сбылось и, таким образом, полностью, не только умозрительно, но и в бытии своем заключено в Пем и даже тождественно с Ним» (с. 127). Тут опять хочется подумать: для человека это несомненно так, по остается открытым вопрос, так ли это и в человеке. Предложение: «Он есть вечно живой Человек, который как таковой есть будущее мира и каждого человска и надежда христиан» (с. 127) еще не раскрывает имеющихся с самого начала как бы объективистических скобок. Скорее тут надо сказать: и надежда христиания — только ответ, а не открытое уже для будущего

новое существование.

Вообще Барт не выходит за пределы альтернативы «объективность» — «субъективность». Он делает все для него возможные попытки освободиться от ее рамок и находит при этом великолепные формулировки. Но с 1931 г. в онтологии, в учении о Богс, а также и в учении о спасении воззрения Ансельмова типа — и только таковые — оставили настолько далеко позади себя все прочие возможности, папример, и Абелярову точку зрения, что как раз заголовок Барта («Пребывание человека в Инсусе Христе») не вполпе соответствует содержанию главы. Слова «во Христе» охватывают собой не тот или иной образ мыслей и действий человека, а его самого,

н сколь несомненными следует признать обещание и указание Божии и открытие Им доступа в будущее, столь же мало подлежит сомпению, что Барт, песмотря на определенно имеющееся у него упоминапие об этом, не отвел должного места мысли, что слова «во Христе» означают эсхатологическую область владычества, избавляющую познающее человеческое существо от своей самоуверенности.

Но под конец мы должны будем заняться вопросом, в каком смысле мы — и тут в соогветствии с высказываниями Барта - говорим о человеке, равно как и о мире, о вселенной. Многое сказанное выше могло бы быть понято так, как будто под получающим — тем или иным путем — примирение подразумевается отдельная личность. Но таковая в тех местах Нового Завста, которые тут следует принять в соображение, в

виду не имеется, точнее, в виду имеется не только она.

Лучше всего исходить тут из того, что примирение совершается по отношению к миру. Понятие космоса в Новом Завете неоднородно и многозначно. Но в применении к учению о примирении, как это выражено во втором послании к Коринфянам (5, 19), понятие это однозначно и объемлюще: «мир» — это само отделенное от Бога по вине своей творение или же, как это выражено у Г. Зассе, мир — это «само расшатанное грехопадением и находящееся под судом творение Божие, в котором является Иисус Христос как Спаситель» 1. Примиритель мира, восстановивший порваний сомости в мера может в порванием в мера может в порванием в может мый союз,— не кто иной, как Творец. Кто говорит: «мир», тот всегда говорит и «Творец». Поэтому примирение — рука Творца, простертая к потерянному созданию. Не случайно о примирении мира говорится у апостола Павла прежде всего там, где дело примирения яснее всего выступает как дело Божне (2 Кор. 5, 19). Значит, между прочим, не как дело Сына по отношению к Отцу! Отец проявляет заботу о создании, пришедшем в расстройство и впавшем в ложную зависимость (от предержащих властей (archontes) мира сего и от элементов (stoicheia) сего же мира). Примирение является поэтому не борьбой против Бога, а борьбой Бога против порабощающих сил в человеке. Бог предназначает Себя для человека — вот что такое примирение!

Для «человека»... Можно удивиться тому, что ин новозаветная интерпретация, ни Барт не находят «человека» проблематичным. Ведь человек никогда — и особенно в связи с учением о примирснии - не может выступать как нечто непроблематичное. Он определенно не является понятием универсальным, как, например, «человечество». Но столь же определенно «человек» не является чем-то специфическим (special) в рамках универсального понятия. Каким образом примирение становится достоянием «человека», не являющегося как понятие ни коллективом, ни разновидностью такового? Ключ к пониманию этого дает нам апостол Павел в послании к Римлянам (5, 12—14). Он исходит, очевидно, из представления о Втором Адаме: «человек» — это существо, которому Творец Себя предпазначает, Антропология следует за учением о спасении! Кто произносит слово «человек», тот понимает под ним всех и всяческих людей, принятых Богом. При такого рода предпосылках Барт прав, когда он, как он это, кажется, делает, понимает «человека» как представителя творения, как бы зна-

менательный упрощенный образ его.

Для учения о примирении, несомненно, отпадает представление, что Бог как бы «случайно» назначил человека Иисуса «человеком для человека» и что Иисус в течепие жизни Своей доказал солидарность Свою с «человеком». Богословы прежнего времени - как Ансельм, так и Абеляр - с полным основанием противопоставляли этому утверждение, что мы тут имеем дело не со случайностью, а с заранее решившейся на это дело волей Творна к примирению. Не неправильно было, что классическое богословие исходило из учения о двух естествах. Как бы сомнительно учение это ни было (каковым оно на самом деле и является), оно содержит в себе утверждение, что в примиряющем деле Иисуса Христа Сам Бог делает Свое дело. Он приводит отпавшего человека туда, куда ему следует быть приведенным: Он делает из него «новое творение», «повое создание» и этим самым создает новый мир.

## Приват-доцент д-р Р. СЛЕНСКА (Гейдельберг)

## ВОСТОЧНАЯ ЦЕРКОВЬ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ЕВАНГЕЛИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ

Задачей темы «Восточная Церковь с точки зрения евангелического богословия», так же как и соответствующего содоклада о «Реформации с православной точки зрения» (Евангелическая Церковь с точки зрения богословия Восточной Церкви) должна быть попытка сформулировать и совместно обсудить предпосылки, при налични которых мы можем встречаться и беседовать друг с другом, увидеть Церковь наших собеседников и судить о ней. Такой метод совершенно не является обычным и само собою разумеющимся при диалогах между разделенными Церквами ни в пропилом, пи в настоящее время. Говорят, правда, о различиях и о том, что есть общего, а также спрашивают и о причинах разделения. Однако те предпосылки и критерии, согласно которым определяются и оцениваются существующие различия и то, что есть общего, в сущности всегда поразительным образом остаются вне дискуссии. При этом они имеют гораздо большее значение, чем так называемые «небогословские факторы», которые могут иметь следствием или воспрепятствование или способствование

<sup>1</sup> Теологический словарь, III, с. 893.

встрече разделенных Церквей. Все дело в том, чтобы и мы сами и наши собеседники

отдавали себе отчет в богословских факторах нашей встречи.

Мы живем в своем теперепнем церковном объединении в уверенности и надежде, что на нас распространяется обетование Господа Церкви, что мы — члены Его тела, что плоды Его дела и дары Его Духа даются нам во всей их полноте в возвещении Слова и в раздаянии таинства Причащения, что мы делаемся готовыми послушно следовать Его призыву и что, в конце концов, в день Судный мы можем иметь упование устоять пред Лицом Божним по милости Господа нашего.

Но мы знаем также с апостолом Павлом (1 Кор. 13, 12), что наше видение и познание в этом мире являются неполными и что «вера есть совершенная уверенность в том, на что надеются, и несомненность того, что не является видимым» (Евр. 11, 1). Наше знание ограничено вследствие ограниченности нашего духа и благодаря сокровенности Божественного величия, так же как и вследствие неисследимости Божественного милосердия, когорое остается действенным и там, где мы усматриваем, может быть, только отступинчество и непокорность: «Итак, это зависит не от чьего-либо желания и подвига, но от милосердия Божия» (Рим. 9, 16) и: «Кто ты, что осуждаень чужого раба? Перед своим Господом стоит он или надает. Но он будет вос-

ставлен, ибо Бог может восставить его» (Рим. 14, 4).

Если мы теперь спрашиваем о критериях суждения и оценки другого церковного объединения, а именно — Восточной Церкви, то дело здесь может идти не только о том, чтобы понять феномен другой Церкви в чисто количественном отношении. Скорес, мы должны ясно понять, что при этом богословски дело всегда идет о весьма ответственном суждении и решении. Там, где это не принимается во винмание, существует опасность, что сюда сознательно или,— что сще хуже,— бессознательно переносятся критерии, по сути дела, чуждые. Основательное знапие дела есть, несомненно, обязательная предпосылка для богословского суждения. Однако, если бы было желательно ограничиться только описательным анализом, будь он объективным и общирным, то легко может случиться, что, в конечном счете, на суждения будут влиять антинатия или симнатия — основы онпортунизма, самодовольные конфессиональные предубеждения или столь же мало обоснованное увлечение. Суждения такого рода могут нас удовлетворять, поскольку они дают положительный результат, или раздражать, поскольку они дают отрицательный результат. Но, в конечном счете, это всетаки оценки чувства, которые трудно обсуждать, особенно при сильном эмоциональпом напряжении. Этим едва ли дается настоящая основа для диалога и встречи разделенных Церквей.

В последующем я не хотел бы поэтому говорить также и о прогрессе и переменах в области исследования Восточной Церкви в повейшем евангелическом богословии; для меня, скорее, важно выдвинуть догматические принципы, служащие мери-

лом в наших суждениях о Восточной Церкви.

I

Прежде всего, без преувеличения можно сказать, что с 20-х —30-х годов текущего столетия, а особенно в последнем десятилетии, евангелическое богословие в исследованиях и учении, как никогда еще прежде, вплотную заинтересовалось Восточной Церковью. Экуменическое движение, изучение истории, богословия, богослужения, иконографии, агиологии христианского Востока создали совершение новый климат и прежде всего существенно расширили базу диалога. Дать обзор многочисленной литературы о Восточной Церкви только за последние годы было бы само по себе солидной задачей. При богословских факультетах Эрлангена, Галля, Гейдельберга, Марбурга и Мюнстера после войны учреждены особые институты и ссминары для изучения христианского Востока. И если остается еще многое сделать, то все же Восточная Церковь для нас сегодня не является уже такой далекой и чуждой, как раньше.

По каковы критерии, которые применяются в свангелическом богословии при

изучении Восточной Церкви? В его подходе можно указать прежде всего три пункта. 1. В евангелическом богословии не существует сомнения в том, что Православная Церковь ссть действительно Церковь. Церковность Православной Церкви пикогда в реформатском богословии не оспаривалась, и притом даже там, где эта Церковь подвергается подчас чрезвычайно резкой критике. Даже у Л. Гарнака, взгляд которого на Восточную Церковь представляет собой образец отрицательного суждения, в заключении его 13-й лекции о «Сущности христианства» находятся следующие положения, в которых оп резюмирует свое представление о христианском Востоке: «Но, прежде всего, в этой (разумеется, Восточной) Церкви тем самым, что она не подавляет Евангелия, но оставляет его доступным, хотя и не в достаточной мере, в ее среде все-таки еще существует корректив. Это Евангелие оказывает свойственное ему действие на отдельных лиц в Церкви и наряду с ней... Таким образом, на этой почве Гвангелне не вполне погибло. Человеческие дупи получают и здесь приверженность к Богу и свободу в Нем, а когда они найдут их, то говорят языком, который поиятеи каждому христианниу и трогает его сердце». На обнирной шкале богословских высказываний о Восточной Церкви со времени Реформации это суждение представляет собой, песомненно, минимум. Впрочем, для самих реформаторов, так же как и для послереформатских богословов вплоть до XVII века, решающим в дискуссии с Римской Церковью был тот аргумент, что Восточная Церковь есть действительно Цер-

ковь, что и се таинства имеют силу, несмотря на то, что она не находится в общении с престолом Петра и в ряде внешних признаков отличается от Римской Церкви. На этом основании Лютер, например, на Лейншигском диспуте 1519 года со всей силой отверг утверждение свосго опионента Иоганна Экка, что греки — схизматики и еретими. На этом же основании и Меланхтои, а позже тюбингенские богословы вступили в перениску со вселенским патриархом Иеремней 11. Точно так же мы можем сказать о нашей экуменической встрече с Восточной Церковью, что мы ищем этой встречи, так как видим в этой Церкви Церковь Иисуса Христа.

2. Однако, наряду с этим основным суждением, в евангелическом богословии при рассматривании Восточной Церкви обнаруживается некоторая неуверенность, когда пытаются определить сущность ее церковности. На это есть, прежде всего, две причины, тесно связанные одна с другой. Отчасти эта неуверенность зависит от отсутствия достаточного и непосредственного знания Восточной Церкви, но отчасти и оттого, что отказываются от ясного догматического обоснования этого признания церковности Восточной Церкви. И то и другое может привести к тому, что второстепенное и случайное обобщается, в то время как существенное не замечается.

При этом дело идет не только о трудно квалифицируемых высказываниях о «восточных людях» с их специфической религиозностью, об общирности русского пространства и о глубине русской дуни, как будто в других странах и расах не существует православных. На этих и на подобных им точках зрешия, которые, к сожалению, не изжиты еще и сегодия, останавливаться не стоит. Едва ли может удовлетворить и православного, если его Церковь таким образом сводится к расовым, географическим, культурным и подобным им моментам, так что, в копце концов, она кажется тогда скорее продуктом окружающей ее среды, чем Церковью Инсуса Христа.

Мне кажется, что опасности теории, ориентированной на внешине и случайные явления, еще не исключены и там, где Весточная Церковь рассматривается в ее богословии и внешней форме, т. е. в се богослужении, се благочестии, ее монашестве,— на фоне византийско-эллинистического христианства или вообще в се идентичности с Древней Церковью и в непрерывной преемственности от нее. Правда, это вссьма соответствует широко распространенному самонониманию Православной Церкви. Но следует также видеть, что выведенные из этого критерии никоим образом не являются ясными. То, что при этом принимается православными богословами за отличительный признак единства и соответствия прямому Апостольскому Преданию, многократно оценивалось евангелическими богословами проилого столетия как традиционализм, ритуализм, нелостаточное приснособление к властной силе истории (Geschichtsmächtigkeit) и застой. «Старое» означает, таким образом, с одной стороны, «первоначальное», по, с другой стороны,— «устаревшее», в то время как «повое» понимается, с одной стороны, как «новнество», а с другой— как «динамичное», «полное жизни». Даже если «агдишенным пока ему недостает полноты содержания. Если мы констатируем, что в Восточном Предании, во многих отношениях отличающемся от нашего, полнянию и Церковь и истинное христианство, то этого еще недостаточно. Мы, скорее, должны говорить и судить, в чем оно заключается и насколько это так.

Пока этого не происходит, остается, в сущности, полностью предоставить только случаю встречи, благоприятному или неблагоприятному моменту, личному вкусу, личному настроению — правится ли мне или не правится что-либо в существе или в ви-

димой стороне другой Церкви.

Когда в наши дни в свангелическом богословии говорится о перемене в понимаини Восточной Церкви, то при этом дело идет как раз о понимании того, что яв-

ляется основой Церкви во всем мире.

3. Особой заслугой перковноисторического исследования как богословов Восточной Церкви, так и евангелических является то, что в последние столетия мы стали опять в возрастающей степени осознавать, что между нашими Церквами со времени Реформации все время существовали спошения и контакты. История этих отношений отмечена не только христианской любовью, но и недоразуменнями, полемикой и прозелитизмом. Правда, можно было бы легко показать, какое подавляющее действие оказывали впешине обстоятельства и особенно политические напряжения. Стоит вспомнить лишь о том, что при внезапном прекращении переписки между Тюбингеном и Константинополем в 1581 году, так же как и при богатых последствиями для отпошений между Православнем и Реформацией антилукаристских спорах XVII столетия, роковую роль играло сопершичество между Реформацией и Контрреформацией. Но было бы, однако, ошнбочным судить об этом только с моральной точки зрепия. В противоположность этому, горазло серьезнее тот факт, что прозелитизм и угнетение христиан другой Церкви возможны только там, где не видят, что и другой принимает и является последователем Того же Господа, Который есть и мой Господь. Напротив, истипная встреча возможна только там, где осознано, что другой живет той же милостью, которой и уновая на которую живу и я.

H

Но как обстоит теперь дело с определением содержания принципов богословского суждения, согласно которым мы признаем Православную Церковь как Церковь Инсуса

Христа? Фундаментальное высказывание об этом в кратчайшей форме находится в статье VII Аугсбургского Исповедания, и можно вполне сказать, что при этом дело идет о формулировке, которая, в сущности, признается всеми Церквами Реформации, т. с. как лютеранами, так и реформатами. Этот текст гласит: «Мы учим также, что всегда должна существовать единая святая христианская Церковь, являющаяся собранием всех верующих, в котором чисто проповедуется Евангелие и, согласно Евангелию, преподастся Святое Причащение. Потому что для истинного единства всех христианских Церквей достаточно, чтобы в них единодушно проповедывалось Евангелие, согласно чистому его пониманию, и преподавалось Святое Причащение, согласно Божественному слову. И для истинного единства христианской Церкви нет необходимости, чтобы повсюду соблюдались единообразные ритуалы, введенные людьми, как Павел говорит в послании к Ефесянам, в 4-й главе: «Одно тело, один дух, как вы призваны к одинаковой надежде вашего звания, один Господь, одна вера, одно крещение» (ст. 4 и 5).

Из этого текста я хотел бы теперь выявить вкратце существенные для евангелического богословия критерии экклезиологического суждения, чтобы сделать ясным, почему мы не только вследствие симпатии, обусловленной, быть может, временем, но и принципиально признаем Православную Церковь Церковью Иисуса Христа.

1. Критернями, или признаками, Церкви являются согласие в проповеди (слова

Божия) и совершение таинства Причащения, соответственно Евангелию.

Когда для выражения этого в евапгелическом богословии может употребляться также полятие «признака», то это означает не только очевидность определенного критерия, по указанию которого можно констатировать наличие Церкви. В нем, скорее, заключается одновремению высказывание и о действенности (Wirksamkeit) и о действительности, истинности (Wirklichkeit). Следовательно, когда возвещается Евангелие и правильно совершается таинство Причащения, то в этом не только выражается степень правоверия членов общины, но одновременно делается очевидным, что эти церкви являются не люди, как ее члены, а Господь Церкви, Который созидает Свое Тело, призывая людей, освящая их и утверждая в правой всре.

Экклезиологическое суждение основывается, следовательно, не на том, что делают люди, а на том, что Бог исполняет Свои обетования, связанные со словом и

таинством Причащения.

2. Здесь возникает теперь вопрос, как должно понимать consensus (согласие) в возвещении Евангелия и соответствующее Писанию совершение таинства Причащения. Не стоит ли за этим, в конечном счете, определенное «учение» о слове Божием и определенное понятие таинства Причащения в смысле конфессионального богословия?

В связи с этим надо отметить, что ни в реформаторском богословии и ни в каком реформаторском исповедании наличие определенного исповедания не рассматривается как признак Церкви. Так, например, признание Аугсбургского Исповедания не является исключительным критерием. Исповедания (веры) подчинены Писанию, являющемуся «погта погтапіз» («правилом правил»). Но они базируются, кроме того, также и на древнецерковных символах веры, как на само собою разумеющихся предпосылках, а именно — на Апостольском, Никео-Константинопольском, Халкидопском, также и на Ефесском, а в некоторых случаях и на так называемом «Афанасиевском». В Конкордансе, т. е. собрании лютеранских символических книг, представлены на этой основе «три главных символа или исповедания Христовой веры, единодушно употребляемых в Церквах»: Апостольский, Никео-Константинопольский, а также Афанасиевский. Остальные можно найти в так называемом «Catalogus Testimoniorum», который, кроме того, содержит свидетельства «древних церковных возвестителей чистого учения» христологического характера.

Соблюдение соответствия Писанию никоим образом не ограничивается, следовательно, перманентной апелляцией к Писанию; здесь несомненно имеет место также и историческая непрерывность и сформулированное единомыслие (consensus) в правильном истолковании Писания. Отсюда у всех без исключения реформаторов в дискуссин с Римско-Католической Церковью важную роль играет также патристический аргумент, в то время как, с другой стороны, при встречах с Восточной Церковью выражалось убеждение в возможности примкнуть к древнецерковному вселенскому

единомыслию.

3. То, что евангслическое богословие хочет выразить критерием соответствия Писанию или принципом Писания,— при правильном взгляде на вещи,— является основным фактором всякого христианского бытия и богословия. Мне очень хотелось бы пояснить это понятием «Слова Божия»— понятием, которое при паших прежних встречах натолкнулось на некоторые трудности. «Слово» (Wort) нельзя здесь просто приравнивать к «речи» (Rede) или к «паписанному», что невозможно и в библейском словоупотреблении. Оно не противопоставляет себя таинствам, а включает их в себя. В порядке предварительной формулировки можно было бы сказать: Слово Божие есть то, что Бог говорит и делает; Слово Божие есть то, что сказал и сделал Иисус Христос, Логос Бога; Слово Божие есть то, что возвещается и свидетельствуется в Святом Духе через апостолов и через Церковь по обетованию и повелению Господа для принятия верой. Характерное свойство Слова Божия заключается, следовательно, не только в том, что оно звучит и воспринимается слухом, но

также и в том, что опо действует как обетование и исполнение, как Евангелие и Закоп, как Избавление и Суд. Субъект и содержание Слова всегда есть Триединый

Бог; люди — служители, слушатели и исполнители Слова.

Когда православные богословы госорят, что Слово имеет у нас сакраментальное значение, то это совсем не так уж неверно. Здесь действительно ключ к пониманию того, что реформаторы подчеркивали существенное единство и тесную взаимосвязь Слова и таинства с такой решительностью, что могли вместе с Августином обозначить таинство как «Verbum visibile» («видимое слово»). Потому что для того и другого общим является Божественное установление, поручение проноведи преподания, так же как и обетование прощения грехов, вечной жизни и блаженства.

Следовательно. Слово Божис является исполнением Божественных обстований. Значит, верность Писанию означает в широком смысле слова послушное доверие тому, что Бог сделал для нас в вочеловечении, страдании, смерти и воскресении Сына Своего, Инсуса Христа, и чего мы своими собственными силами сделать не в со-

стоянии.

4. Если возвратиться опять к формуле статьи VII Аугсбургского Исповедания, из которой мы исходили, то критерии экклезиологического суждения о возвещении Слова и совершении таинств должны быть определены следующим образом: Церковь там, где люди призваны и уполномочены совершать заповеданное и установленное Богом в доверии к Его обетованию, где они повинуются и следуют Ему как своему Господу, где они идут в мир проповедовать Его Слово, по Его слову крестить, причащаться Его Тела и Крови и где они соединены друг с другом в общении Его Тела.

Если евангелическое богословие во все времена признавало Православную Церковь Церковью Иисуса Христа, то это всегда происходило, в сущности, вследствие того очевидного факта, что в ней живут это действие Слова (Wortgeschehen), эта реальность благодати Божией, слова о кресте и воскресении, это действие Святого Духа.

5. Затронутые выше моменты имеют в виду не какой-то минимум, а самую сердцевнну и фундамент Церкви и ее единства. Это должно быть принято во внимание, когда далее в статье VII Аугсбургского Исповедания говорится, что для истинного единства Церкви не является необходимым, «чтобы повсюду соблюдались единооб-

разные ритуалы, установленные людьми».

Припцип Предания этим тезисом не отвергается и необходимость «человеческих установлений» в Церкви по оспаривается. И по реформаторскому попиманию, Церковь имеет Предание и известное устройство. Скорее, здесь имеются в виду две вещи: 1) выражение возможности в Церкви многообразия форм. Единство Церкви заключается не в единообразии, а в мпогообразии. Это касается порядка богослужения, организации Церкви, влияний языка и культуры, короче говоря,— историчности Церкви, которая ведь находится не сверх времени, а во времени, которая, хотя и не от мира, но в мире, как это говорил иногда Лютер. 2) Далее, в этом тезисе выражается то, что хотя эти внешние порядки церковной жизни несомненно полезны и целесообразны, однако они не являются Божественным установлением и не необходимы для спасения. Граница, к примеру, проходит там, где определенные правила поста рассматриваются не только как благочестивое упражнение и внешняя дисциплина,— что признавалось и практиковалось также и реформаторами, но как существенное условие для получения спасения и благодати. Потому что в этом случае Христос оказывается уже не единственной основой нашего спасения.

Реформаторы хотели не новшества вводить, а устранить злоупотребления. Так, в статье 26 «Торгауских членов», предшествовавших Аугсбургскому Исповеданию, они могли ссылаться против этих злоупотреблений на «порядок всего христианства», так же как и на «соборы», например, в вопросе о браке священников и о так называе-

мых «заказных мессах».

В этом смысле и Восточная Церковь тоже является примером возможного многообразия человеческих установлений там, где это многообразие не затрагивает правоверия Церкви. С другой стороны, на Восточную Церковь указывают, как на пример вселенского единомыслия «всего христианства», от которого средневековая Рим-

ская Церковь в решающих пунктах отделилась.

Конечно, при этом тоже надо подчеркнуть, что реформаторы не считались ни с аргументом «древности», ни с аргументом «общего» или «вселенского согласия», взятыми в отдельности сами по себе. Критерий ортодоксии тоже не является формальным определением, которое было бы дано известным авторитетом, будь то авторитет папы, собора или какого-нибудь отца Церкви, но он всегда является критерием лишь постольку, поскольку в нем свидетельствуется истина Евангелия. Можно было бы выразить это также следующим образом: хотя истина Евангелия в проповеди Слова и совершении таинств обосновывает единство, но единство само по себе еще не является признаком истины. Потому что, в конце концов, бывает также единство и в заблуждении.

6. В заключение следует назвать еще один, последний критерий экклезиологического суждения, а именно — зпамения и дела веры, плоды Духа. В сущности, ведь все отличительные черты Церкви — это плоды действия Святого Духа: правильная

проповедь Слова и правильное совершение таинств еще не является признаком ортодоксии людей и хорошего богословия или церковного устройства. Это только признак того, что здесь действует Бог Духом Свеим, что здесь вера, как дар Божий, приносит плоды, которые человек сам собой не в состоянии принести. Дела являются не пред-посылкой для получения благодати, по следствием се. «Non iusta faciendo iustus fit, sed iustus factus facit iustiliam» 1,— как выразил это Лютер в своем малом комментарии к посланию к Галатам (1519 г.).

Конечно, мы можем говорить здесь о критериях только в производном смысле, поставляя их, как сделал это Лютер в своем труде о «Соборах и Церкви» (1539), рядом с другими такими критериями, как слово Божне. Крещение, Причащение, Исповедь, служение проповедания. Сюда же относятся: молитва, прославление и благодарение Бога в общественном богослужении, так же как Крест и страдание.

Не нужно много слов, чтобы понять, что здесь подразумевается. Молнтва, прославление и благодарение Бога объединяют нас, погому что мы являемся здесь только получающими, здесь делается явной наша зависимость от благодати Божней. Самая сущность богослужения Восточной Церкви открывается нам не столько в его великолении, сколько в «Господи, помилуй!» Копечно, можно восхищаться силой выразительности молить и неспонений и испытывать сильное внечатление от хорового или общего пения. Однако, вслушиваясь в них, все-таки признаенть, что все это великоление и богатство определяется тем, что люди перед невыразниым величнем Бога Спасителя стоят уничиженно, творя молитву: «И сполоби нас обрести благодать пред Тобою, еже быти Тебе благоприятней жертве нашей!» 2

То же самое можно отнести и к испытаниям веры крестом и страданием, где рушится всякая впешияя защита, где человек может хвалиться только своей не-мощью: «Довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи»

(2 Kop. 12, 9).

И это тоже критерии для экклезиологического суждения. Единство христианства пигде не видно столь ясно, как там, где мы простираем свои пустые руки. Эти предельные ситуации не поддаются систематизации. Но они позволяют все-таки рас-познать то средоточие и тот фундамент, в котором мы осознаем свое единство с Восточной Церковью и который является основой наших бесед и о том, что нас

разделяет.

Надежду реформаторов на то, что после устранения средневсковых злоупотреблений восстановится единство между христианским Востоком и христианским Западом, постигло разочарование после внезапного прекращения переписки между вселенским патриархом Исремией II и тюбингенскими богословами в 1581 году. Потому, что, по существу, уже тогда исходили не из сущности, но из феноменов. Но эти феномены являются уже только потому двусмысленными, что окончательное величие Церкви еще сокрыто, и отделение того, что приемлемо, от того, что отвергается, еще пе приведено в исполнение. То, что нас ведет друг к другу, это не общие симпатии и не идеалы гуманности, это, скорес,— надежда на восприятие благодати, которой мы недостойны.

#### Проф. Г. ХАРБСМАЙЕР (Гёттинген)

# проявления примирения в деяниях церкви

## Тезисы

Всю полноту спасающих деяний Божиих апостол Павел считает возможным рассматривать между прочим и обобщенно, как примирение отнавшего создания с Богом (Рим. 3, 25; Рим. 5, 10 и след.; 2 Кор. 5, 18—20; Кол. 1, 19—22; Еф. 2, 13—16). По непостижимому милосердию Своему Бог через Инсуса Христа восстановил всю тварь в се отпошении к се Создателю и Господу. Это примирение является, таким образом, одновременно путем к миру на земле между враждующими друг с другом людьми.

H

Дело примирения Божия совершено раз навсегда для всего мира, и притом только во Христе. Христос примирил мир с Богом. Не мы, люди, склонили своими религнозными усилиями гневающегося на нас Бога к милосердию и прощению. Бог по собственной воле сжалился над нами и Своею любовью вскрыл и преодолел нашу смертоносную вражду к Нему и к людям. Это преодоление совершил относительно

<sup>1</sup> Лат.: «не должным деланнем (дел) правды делается праведником, но, сделавшись праведным, творит правду».

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Из молитвы по поставлении Святых Даров на престол после великого входа в чине литургии св. Иоанна Златоуста.

нас Иисус Христос Своею смертью и Воскресением. Это не преодоление человеком самого себя с помощью Божией, а возрождение «от воды и Духа» (Ин. 3, 1—21). Оно порождает новое бытие во Христе и со Христом. Оно — новая тварь (2 Кор.

Оно порождает новое бытие во Христе и со Христом. Оно — новая тварь (2 Кор. 5, 17). Что мы примиряемся с Богом — это Божие дело и никоим образом не является нашей собственной реакцией на Божие списхождение. То, что мы хотим принять свершенное Им примирение, является чудом Божним.

#### Ш

Церковь — это община тех, среди кого в проповедуемом слове, в Крещении и Причащении возвещается и преподается дело примирения Христова. Примиренные таким образом с Самим Богом и друг с другом составляют «народ святой», это «люди, взятые в удел» (1 Петр. 2, 9), «сдино тело во Христе» (Рим. 12, 5; 1 Кор. 10, 17; 12, 27), «стадо» «доброго настыря» (Ин. 10, 1—26), «виноградные ветви» (Ин. 15, 5).

Действием Духа Святого община святых существует для всего примиренного с Богом мира. Возрожденные от Духа — лишь «начатки Его созданий» (Иак. 1, 18), «споспешники» Божни (2 Кор. 6, 1), «Божия нива, Божие строение» (1 Кор. 3, 9). Община — это знак (живой свидетель) того, что примирение мира с Богом до-

Община — это знак (живой свидетель) того, что примирение мира с Богом достигнуто, свершилось и непреодолимо. Жизнь общины проявляется в проповеди, в исповедании веры словом и делом для всего мира, в восхвалении и поклонении; делая это, община выступает от всей твари. В послушании вере, в последовании, в любви и надежде она приносит плод спасающего и примиряющего действия Божия.

Все праведные деяния Церкви состоят в проповедовании, принятии и осущест-

влении примирения в мире (сем) и с миром (сим).

#### IV

Этим перковным деяниям отведено особое место и особое время в богослужении. Вознеснийся Господь незримо присутствует там через возвещение и преподание того, что Он для нас есть и что Он для нас сделал. Под спасающим воздействием Святого Духа община торжественно празднует в Причащении благодатное и примиряющее присутствие Господа, Чьё слово она возвещает в проноведи. Крещение во Имя Отца и Сына и Святого Духа есть избрание и призвание примиренных с Богом к совместной жизни для мира сего.

#### V

Богослужение является пребыванием и средоточнем жизни возрожденных для новой надежды.

Вся их жизнь—это служение примиренных разобщенному миру. Служение это является неизбежным и никак и ничем не заменимым плодом и последствием воздвижения нас к новой жизни по освобождающему действию благодати Божией, воздвижения, которое совершается при богослужении через проповедь и Причащение, равно как и через Крещение.

Это служение не дозволяет нам замкнуться от мира. Оно состоит, наоборот, в том, чтобы мы с любовью открылись миру и обратились к нему. «Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин. 1, 29; Рим. 5, 6) и тем самым проявляет нечестивым милосердие Свос, призывает следовать за Собой. Он призывает нас также и к страданиям любви к врагам. Он отдает нас в руки всемогущей любви, преодо-

левшей мир.

Проявления примирения в деяниях Церкви состоят, таким образом, не только в том, что соделанное Богом во Христе нам преподается, прославляется и восхваляется. Они состоят и в том, что сами примиренные совершают дела примирения, мира и любви к врагам во всем мире и для всего мира. Церковь восхваляет Бога своего не только исповеданием, благодарением и молитвой. Она призвана и к делам, служащим миру во всем мире. Без таких дел восхваление ею Господа станет пустым гулом песней (Ам. 5, 21 и след.).

#### 1/1

Примиренный с Богом видит павшее и разобщенное творение в ином свсте, чем сще не примиренный. Поэтому в случающихся конфликтах он поступает иначе, чем тот. В уновании на непреодолимую силу милосердия он оспаривает непреодолимость внутри мира. Он надеется вопреки очевидности. Во всесилии любви он противостоит пенависти. Он не строит себе иллюзий. Он не энтузиаст. Он трезв в вере своей, и потому не считает уничтожение своего противника решением любого, даже самого серьезного конфликта. Он уверен в судьбе этого мира, и уверенность эта не допускает катастрофических решений с отчаяния, в унынии или в слепой злобе. Наличие примиренных с Богом и их уверенность в судьбе этого мира представляют собою и для него непреодолимую, примиряющую силу.

Сущность примирення в деяниях Церкви — это сущность миротворцев и кротких,

которым обещано, что они «наследуют землю» (Мф. 5, 5).

#### VII

1) призвание, собирание, озарение Духом, освящение общины и сохранение ее в сдиной правой вере (Малый катехизис Лютера);

2) совершение примиренными этого служения для мира сего, как плод и следствие их состояния примиренности. Опо выражается в порождаемых стихийной верою делах любви по отношению к тем, кто, будучи без таковой веры, живет в разобщении. Может быть, эти люди не желают ничего знать о Христе. Однако они способны отличать то, что служит хаосу, от того, что служит миру на земле. Поэтому и христиании в такой же степени, как и Церковь, не может стоять на стороне тех, кто замышляет и осуществляет уничтожение с целью самоутверждения. Они должны быть на стороне тех, кто противится такого рода пагубе, в солидарности со всеми, кто от нее страдает.

#### VIII

Но служение примпрения в деяниях Церкви стало бы бессодержательным не только в том случае, если бы Церковь не заботилась о бедных, несчастных и сградающих в мире. Бессодержательным оно стало бы и в результате отрицания им собственной

укорененности в Господнем деле примирения.

Это бывает тогда, когда за дело примирения и мира в мире берутся, веря, что разобщенный мир может спастись сам. Не во имя такой веры, а потому, что мир сей уже спасен, — вот почему происходящее в церковном служении примирение может привести к союзу со всеми теми, кто будущее человечества ставит в зависимость от сохранения в нем мира, а не от решений, достигаемых военным путем.

# ТЕЗИСЫ ПО ДОКЛАДАМ И РЕЗЮМЕ БОГОСЛОВСКИХ СОБЕСЕДОВАНИЙ. III

Тезисы по докладам епископа Тихвинского МИХАИЛА "РЕФОРМАЦИЯ XVI В. КАК ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ ЯВЛЕНИЕ" и доц. д-ра Р. СЛЕНСКА "ВОСТОЧНАЯ ЦЕРКОВЬ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ЕВАНГЕЛИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ" и по последовавшей дискуссии

1. Цель обоих докладов заключалась в том, чтобы достичь понимания тех методов и критериев, при помощи которых рассматривается Церковь собеседника в ее историческом развитии и ее современном состоянии.

Следующие пункты были согласно признаны наиболее существенными:

 а) Развитие церковной жизни должно рассматриваться во взаимозависимости об-щей связи всех исторических факторов, в том числе и факторов общественных. При этом следует учитывать, в какой мере и в чем та или иная Церковь носит отпечаток истории и как она, в свою очередь, налагает свою печать на историю.

 б) Следует выяснить, какие элементы в самосознании и строе данной Церкви, в ее богословии и благочестии являются наиболее существенными, ведущими среди все-

с) Нужно догматически экклезиологически установить, на основании каких предносылок и в какой мере Церковь собеседника (другая Церковь) является Церковью Господа Иисуса Христа.

2. Иисус Христос — Основание и Глава Церкви. В Нем она является единой, и Он призывает всех Своих учеников к свидетельству и осуществлению этого единства. Поэтому встреча христиан разделенных Церквей не должна ограничиваться обще-

Поэтому встреча христиан разделенных церквеи не должна ограничиваться оощественными контактами или проявлениями личной, определяемой временем симпатии или антипатии. Она не должна также определяться суждением чисто эстетического характера о Церкви собеседника (другой Церкви) или феноменологическим анализом. Встреча должна всегда определяться стремлением к единству в любви и истине.

3. Крещение во Имя Триединого Бога является основанием принадлежности к Телу Христову — Церкви. Единство членов Церкви в полноте осуществляется в общении Трапезы Господней. Только это общение являет отдельному христианину полное

его единство с другими христианами.

4. а) Евангелическая Церковь признает Православную Церковь Церковью Иисуса Христа, поскольку ее свойства соответствуют тем признакам, которые, по Аугсбургскому Исповеданию (СА, VII) отличают церкви Иисуса Христа, а именно: чистое

благовестие слова и правильное преподание таинств.

b) Русская Православная Церковь считает христиан, принадлежащих к Евангелической Церкви, членами Тела Христова, рожденными водою и Духом (Иоан. 3, 5). Однако, в силу той или иной причины, субъективной или, чаще, объективной, они не получают той благодати, которая преподается священством Православной Церкви своим членам и которая, по существу своему, представляется как предложение им даров Духа Святого (в частности в таинствах).

с) Каждый из нас знает, что члены другой Церкви живут в уверенности и упо-

ванни того, что они в своей Церкви причастны к полноте обетований и даров, которые Господь даровал и продолжает даровать Своей Церкви. Поэтому для наших Церквей проблема единства является особенно жгучей.

а) С точки зрения Православия Реформация, как историческое явление, имела

положительные и отрицательные влияния.

Положительными явлениями считаются: открытие широкого доступа к Священному Писанию и связанное с ним обновление богословия и христианской жизни; повые импульсы богословского исследования; наконец, и то, что благодаря Реформации родилось движение обновления в Римо-Католической Церкви.

Отрицательными являются многочисленные, связанные с Реформацией, церковные разделения и развитие уже существовавшего на Западе рационализма, который нередко, через произвольное обращение с Писанием и церковным учением, вел к край-

нему либерализму в вопросах веры.

b) Со стороны евангелической в противовес этому подчеркивается, что Реформация не считала себя новшеством или созданием новой церкви. Для нее было важно возвращением к апостольской проповеди освободить Церковь от искажений и порчи и этим именно сохранить ее истинную непрерывность.

6. В предварительном обсуждении данной темы проблема экклезиологии оказалась особенно важной для дальнейшего диалога. При этом проблема евхаристического об-

щения и единства исповедания имеет решающее значение.

### Члены делегации Евангелической Церкви Германии:

Д-р А. Вишман Д-р Г. Харбсмайер

Д-р Э. Вольф

Д-р Л. Гоппельт Д-р Г. Кречмар

Д-р Ф. фон Лилиенфельд Д-р Р. Сленска

Д-р Х Шедер

Члены делегации Русской Православной Церкви: Никодим, митрополит Ленинград-

ский и Ладожский Ириней, епископ Западногерманский

Михаил, Тихвинский епископ

Проф.-прот. Л. Воронов Прот. А. Тыщук Алексей Буевский

## ТЕЗИСЫ ПО ТЕМЕ "ПРИМИРЕНИЕ ПО СВЯЩЕННОМУ ПИСАНИЮ"

Доклады: митрополит Ленинградский и Ладожский НИКОДИМ ,,ОЧИЩЕНИЕ СЛОВОМ" (РАЗМЫШЛЕНИЯ ПО ПОВОДУ Ин. 15, 3); проф. д-р Л. ГОППЕЛЬТ (Гамбург) "ПРИМИРЕНИЕ ЧЕРЕЗ ХРИСТА по новому завету"; проф. В. Д. САРЫЧЕВ (Москва) "СУЩНОСТЬ ПРИМИРЕНИЯ И ЕЕ БИБЛЕЙСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ". Дискуссия

1. Чтобы приблизиться к общему пониманию примирения, мы обращаемся к высказываниям Священного Писания и сравниваем с ними то представление о примирении, которое свойственно богословию наших Церквей. Ближе всего соответствует нашему понятию «примирение» греческое слово хатаххаүй, которое мы находим у апо-

стола Павла. Из высказываний апостола мы черпаем следующее:

2. Апостол Павел говорит о примирении как в индикативе, так и в императиве (2 Кор. 5, 18 и 5, 20). Индикатив возвещает, как свидетельство слова Божия, что Бог, через смерть и воскресение Иисуса Христа, примирил с Собою все человечество и всю тварь; это значит, что Он обратился к нам в прощающей любви (2 Кор. 5, 19; Кол. 1, 20). Императив, как убеждающее и творческое слово Божие, призывает к вере в Духе Святом (2 Кор. 5, 20; Гал. 5, 6), которая действует любовью. Посредством веры человек вступает в союз с Богом. Тот, кто верит таким образом и, следовательно, пребывает в этом союзе, примирен с Богом.

3. На кресте и в воскресении Господа Иисуса Христа произоппло примирение со всем человечеством; отдельный же человек приобщается к распятому и воскресшему Христу в крещении. О нем (крещении) апостол Павел также спачала говорит в индикативе (Рим. 6, 3—10; Гал. 3, 27 и след.).

4. Для апостола Павла примирение и оправдание — понятия по, всей вероятности, равнозначащие (ср. Рим. 5, 9 и 10), тогда как в догматической традиции наших Церквей они иногда употреблялись другим образом. Те, о которых апостол Павел говорит, как об «оправданных верою» (Рим. 5, 1), одновременно являются и примиренными, и наоборот. Вопрос, подлежащий более точному рассмотрению, то, как осуществленное Христом примирение мира с Богом сказывается в тех, которые не веруют во Христа. Мы можем сообща ответить: примирение является данной Богом во Христе действительностью, в свете которой верующие видят мир. Оно одновременно является и постоянным призывом, обращенным ко всем людям. Относительно вопроса, вызывает ли примирение нравственное изменение мира, независимо от веры, не было достигнуто общего высказывания.

5. Примирение, действующее через благовестие и через таинства, производит мир и радость о боге. Мир Божий во Христе, через веру, действующую любовью, осуществляется в общине (Еф. 2, 14—22). Он является людям в служении Церкви, а именно в ее благовестии, ее таинствах и ее днаконии (Мф. 28, 19—20 и след.; 2 Кор. 5, 20; Рим. 12, 3—21), в оказании любви ближнему (Рим. 12, 9—21) и как вклад

христиан в жизнь общества (Рим. 13, 1-7).

6. Его Высокопреосвященство митрополит Никодим своим размышлением «Очищение через слово» (Ин. 15, 3) перебросил мост от дискуссий «Арнольдсхайна — II» к пынениему диалогу. Он пояснил, что этот стих не следует понимать в отрыве от контекста, как догматическое высказывание о соотпонении между словом и таинством, что его скорее следует рассматривать в связи с предшествующими и последующими высказываннями Христа Спасителя о Церкви в гл. 15 Евангелия от Иоанна. В дискуссии разъяснилось понимание слова в Евангелии от Иоанна. Было решено предусмотреть подробный анализ соотношений между словом и таинством в будущих дискуссиях.

#### Члены делегации Евангелической Церкви Германии:

Д-р А. Вишман Д-р Г. Харбсмайер

Д-р Э. Вольф

Д-р Л. Гоппельт

Д-р Г. Кречмар Д-р Ф. фон Лилиенфельд

Д-р Р. Сленска

Д-р Х. Шедер

#### Члены делегации Русской Православной Церкви:

Никодим, митрополит Ленинградский и Ладожский

Ириней, епископ Западногерманский

Михаил, епископ Тихвинский Проф.-прот. Л. Воронов

Прот. А. Тыщук Алексей Буевский

# ТЕЗИСЫ ПО ТЕМЕ "ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ПРИМИРЕНИЯ В ЖИЗНИ и деятельности церкви"

Доклады: проф.-прот. Л. ВОРОНОВ (Ленинград) ,,ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ примирения в жизни и деятельности церкви ::; проф. О. ВЕБЕР "ДОГМАТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА УЧЕНИЯ О ПРИМИРЕНИИ"; проф. д-р Г. ХАРБСМАЙЕР (Гёттинген), ПРОЯВЛЕНИЯ ПРИМИРЕНИЯ В ЛЕЯНИЯХ ПЕРКВИ"

1. В Своем непостижимом милосердии Бог, через Христа, вновь примирил всю тварь с Собою, как ее Творцом и Господом (2 Кор. 5, 18—19; Кол. 1, 20). Бог дарует нам мир как мир с Самим Собою, как мир в совести и как мир с ближним и дальним и для ближних и дальних.

2. Созидание этого мира осуществляется в Святой Церкви, прежде всего, в ее богослужении. Для сохранения этого мира мы, христиане, должны пребывать в постоянной борьбе с грехом и преуспевать в этой борьбе, будучи укреиляемы Божественной любовью, даровавшей нам несравненную радость; мы призваны к тому, чтобы стать деятельными участинками, живыми орудиями славы Божией.

О тайне примирения Церковь должна свидетельствовать всему миру и всему миру се возвещать. Это она делает посредством миссии, воздаяния хвалы Богу и общей заботы о человеке, как о возлюбленном творении Божисм.

3. Осуществление примирения в деятельности Церкви состоит не только в том, что любящее и спасающее дело Божие — примирение человечества во Христе — словом и гаинством вознещается и раздается, совершается и славословится между пами. Оно состоит и в том, что христиане сами творят дела примирения, мира и любви ко всем людям, ближним и дальним (Ефес. 2, 17; Мф. 5, 44-45).

При этом Церковь не дает миру каких-либо предписаний, но посильно служит. в соответствии со своим опытом веры, примером и советом поддержанию мира и

справедливости, а также всему, что служит славе Божней. Проповедуя миру мир, Церковь ценит и поддерживает все усилия, направленные к подлинному миру во всем мире.

#### Члены делегации Евангелической Церкви Германии:

Д-р А. Вишман

Д-р Г. Харбсмайер

Д-р Э. Вольф

Д-р Л. Гоппельт Д-р Г. Кречмар

Д-р Ф. фон Лилиенфельд

Д-р Р. Сленска

Д-р Х. Шедер

Члены делегации Русской Православной Церкви:

Никодим, митрополит Ленинград-

ский и Ладожский Ириней, епископ Западногерман-

ский

Михаил, епискол Тихвинский Проф.-прот. Л. Воронов

Прот. А. Тыщук Алексей Буевский

# ТЕЗИСЫ ПО ТЕМЕ "ПРИМИРЕНИЕ ЧЕРЕЗ ХРИСТА И МИР НА ЗЕМЛЕ" Доклады: А. С. БУЕВСКОГО (Москва) и проф. д-ра Э. ВОЛЬФА (Гёттинген)

#### Дискуссия

1. Церковь несет ответственность за то, чтобы мир узнал нечто о том, что в ней новсюду установлены знаки мира, того мира, который Бог, Творец и Искупитель Своего мира, основал во Инсусе Христе, осуществил в Его воплощении и кресте и заисчатлел в Его воскресении. Призвание к миру Христову обязывает к деятельности для мира на земле.

2. В согласни с этой своей ответственностью Церковь должна, по нашему общему

ношиманию, многообразно осознавать и возвещать присущую ей солидарность с нуждами мпра. К этому относится:

а) Готовность трезво воспринимать действительность и затем правильно видеть знамения времени.

Б) Готовность к сотрудничеству с нехристианами в общем стремлении к длительному и справедливому миру и всестороннему прогрессу во (всем) мире. В этом смысле дналог и сотрудничество между христианами и нехристианами, в том числе и марксистами, полезны.

с) Стремление преодолеть препятствия, как, например, антикоммунизм как движение ненавистинчества, или якобы существующую невозможность сосуществования и

сотрудничества Востока и Запада.

d) Выступление за то, чтобы война была искоренена как политическое средство и за ту «первую обязанность правительств...», которая состоит в предотвращении атомной войны (Официальный Отчет, Женева, 1967, с. 123 англ. текста).

3. Конечно, деятельность и направленность участия христиан в жизни общества различны и процесс выхода христиан в мир не однороден; он связан с историческими и другими особенностями, свойственными каждому положению.

#### Члены делегации Евангелической Церкви Германии:

Д-р А. Вишман

Д-р Г. Харбсмайер

Д-р Э. Вольф

Д-р Л. Гоппельт Д-р Г. Кречмар

Д-р Ф. фон Лилиенфельд

Д-р Р. Сленска Д-р Х. Шедер

Члены делегации Русской Православной Церкви:

Никодим, митрополит Ленинград-

ский и Ладожский Ириней, епископ Западногерман-

ский

Михаил, епископ Тихвинский Проф.-прот. Л. Воронов Прот. А. Тышук

Алексей Буевский

#### РЕЗЮМЕ

# богословского диалога между богословами Русской Православной Церкви и Евангелической Церкви Германии

С 3 но 8 марта 1967 г., в монастыре Хехста в Оденвальде (около Франкфуртана-Майне) состоялось продолжение диалога между богословами Русской Православной Церкви и Евангелической Церкви Германии. Участниками были следующие лица: от Русской Православной Церкви — председатель Отдела внешних церковных сношений Русской Православной Церкви—председатель Отдела внешних перковных сношении Московского Патриархата, митрополит Ленинградский и Ладожский Никодим (глава делегации), епископ Западногерманский Ириней, ректор Ленинградской духовной академии епископ Тихвинский Михаил, профессор Ленинградской духовной академии протонерей Ливерий Воронов, протонерей Аркадий Тышук (Москва), секретарь Отдела внешних перковных спошений Московского Патриархата А. С. Буевский; от Евипгелической Церкви Германии: председатель Отдела внешних спошений д-р Л. Вишман (глава делсгации), профессора Гёттингенского университета д-р Г. Харбсмайер и д-р Э. Вольф, профессора Гамбургского университета д-р Л. Гоппельт и д-р Г. Кречмар, от университета Эрлангена г-жа профессор д-р Фэри фон Лилиенфельд, от университета Гейдельберга допсит д-р Р. Сленска, от Отдела вненних спошений Евангелической Церкви Германни г-жа профессор д-р Хильдегард Шедер.

Диалог продолжал конференции, состоявшиеся в Арнольдскайне в 1959 г. и в Загорске в 1963 г., в надежде, что для полезного углубления и будущего продолжения

встреч надлежит сделать особый вклад.

Установлена была тема: христианское понимание примирения в его библейском обосновании, в деятельности Церкви и в современной ответственности за мир мира. С обсих сторон были подготовлены соответствующие доклады, которые были зачитаны и обсуждены. В качестве вступления гослужило сообщение о том, как смотрят друг на друга обе Церкви. Со стороны Русской Православной Церкви был доклад о том, как она смотрит на Реформацию XVI века и ее последствия, со стороны Евангелической Церкви Германии о том, как она в данный момент понимает Православную

По докладам и относящейся к ним дискуссии были формулированы тезисы относительно каждой из отдельных тем. Эти тезисы устанавливают как согласие, так и несогласие во взглядах участников диалога, а также намечают задания для будущих диалогов.

Вся работа в целом определялась стремлением подготовить плодотворную почву для объективного рассмотрения спорных вопросов в духе христианской свободы, в уже и прежде засвидегельствованных братстве и готовности ко взаимопониманию, в

послушании Божественному Откровению.

Участники диалога остались довольны достигнутыми результатами и надеются на помощь Божию в дальнейшем продвижении на пути к христианскому единству. Им представляется важным констатировать, что русский и немецкий тексты тезисов и резюме, несмотря на некоторые различия, свойственные этим языкам, совпадают и каждый из них является подлинным.

Диалог в монастыре Хёхста ясно показал участникам его, что их разговор имеет одинаковое и неразрывное значение как для области вероучебной, так и для практических трудов христиан в их служении единству Церкви и осуществлению задания

миротворения в современном мире.

Участники закончили свою работу благодарственной и славословной молитвой за то, что Господь Иисус Христос даровал им Своего Духа любви и братекого общения в интерконфессиональном диалоге.

Тезисы богословского диалога прилагаются.

## За делегацию Евангелической Церкви Германии:

Д-р А. Вишман Д-р Г. Харбсмайер

Д-р Э. Вольф Д-р Л. Гоппельт Д-р Г. Кречмар

Д-р Ф. фон Лилиенфельд Д-р Р. Сленска Д-р Х. Шедер

За делегацию Русской Православной Церкви: Никодим, митрополит Ленинградский и Ладожский Ириней, епископ Западногерманский Михаил, епископ Тихвинский Проф.-прот. Л. Воронов Прот. А. Тыщук Алексей Буевский

# Профессор-протоперей Ливерий ВОРОНОВ

## ЛИТУРГИЯ

no «Testamentum Domini nostri Jesu Christi» (1, 23)

Среди известных науке древнейших записей литургии второе место (после евхаристических молитв « $\Delta \iota \delta \alpha \chi \dot{\eta}$ ») по своей близости к апостольскому времени занимает чинопоследование литургии, изложенное в 23-й главе 1-й книги так называемого «Завещания Господа нашего Иисуса Христа».

Задача настоящей статьи — дать краткое описание этой древнейшей литургии, отметить ее наиболее характерные особенности и показать ценность и значение чинопоследования, помещенного в «Завещании», для литургической науки.

# § 1. Общие сведения о литургии «Завещания»

«Завещание Господа нашего Иисуса Христа» открыто католическим антиохийским патриархом Игнатием Ефремом II Рамани и издано им в 1899 году в городе Майнце на сирийском языке вместе с латипским переводом 1. Кроме сирийского, известны еще переводы: коптский, эфиопский и арабский.

Этот памятник древнехристианской письменности в основе своей восходит, как полагают, к концу<sup>2</sup> или даже к середине<sup>3</sup> II века

по Р. Х.

Даже в самом евхаристическом каноне литургии «Завещания» имеется явный признак, говорящий в пользу признания столь древнего происхождения этого памятника. «Имеющих дар прорицания (ведения) поддержи до конца, — читаем мы в конце евхаристической молитвы, — имеющих дар исцелений утверди, говорящих языками укрепи». Уже в «Египетских Церковных Постановлениях» (памятнике III века) упоминается только один из перечисленных благодатных даров — дар исцелений. Дара языков этот памятник уже не знает; из отцов же Церкви последним упоминает о нем св. Ириней Лионский 4.

По месту происхождения «Завещание» должно быть, вероятнее всего, отнесено к числу сирийских памятников. В самом чинопоследовании литургии можно заметить ясные следы восточной, точнее,

антиохийской традиции. А именно:

geschichte. Bd. I. Lpz., 1920, S. 346.

а) На протяжении рассматриваемой 23-й главы трижды встречается слово «Троица». Но впервые, насколько известно, термин Τοιάς был употреблен св. Феофилом, епископом Антиохийским (168—181 гг.; по другим данным, 176—186 гг.), в его послании «К Автолику» 5. Ес-

<sup>3</sup> Проф. Н. Д. У с п е н с к и й. Чин всенощного бдения в Греческой и Русской Церк ви (Историко-археологическое исследование). Ленинград, 1949, кн. 1, с. 12.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Testamentum Domini nostri Jesu Christi. Moguntiae, 1899. См. библиографическую заметку проф. А. Петровского «Завет Господа нашего Иисуса Христа» в «ХЧ», 1900, т. ССХ, ч. 1, с. 159.
<sup>2</sup> Проф. Н. Д. Успенский. К вопросу «О православной литургии западного

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Проф. Н. Д. Успенский. К вопросу «О православной литургии западного обряда». «ЖМП», 1954, № 8, с. 43. Сравн. вышеуказанную библиографическую заметку А. Петровского, с. 161.
<sup>3</sup> Проф. Н. Д. Успенский. Чин всенощного бдения в Греческой и Русской Церк-

 <sup>\* «</sup>Против ересей», V, 6, 1.
 5 Св. Феофила к Автолику, кн. II, 15. См. R. Seeberg. Lehrbuch der Dogmen-

ли «Завещание» появилось во 2-й половине II века, около времени св. Феофила, то, имея в виду довольно медленное распространение новых богословских терминов в ту эпоху, мы с достаточной вероятностью можем полагать, что автором «Завещания» было лицо, принадлежавшее к Антиохийской Церкви и, быть может, даже хорошо знавшее св. Феофила или его ближайших учеников и последователей.

б) В начале 23-й главы находим указание о том, что в день Господень (то есть в воскресснье) должны быть предлагаемы за литургией «четыре хлеба во образ Евангелия». Как известно, вопрос о канопическом достоинстве и пеприкосповенности 4-х Евангелий, этого «столпа и утверждения Церкви» (по выражению св. Иринея), сильно занимал во 2-й половине II века восточных, в том числе и антиохийских, отцов и учителей Церкви. К их числу относится и упомянутый св. Феофил, еп. Антиохийский, который, согласно свидетельству блаж. Иеронима, составил свод или гармонию четырех евангелистов с объяспением текста не порознь, а в совокупности 1. Можно предположить, что любимая и часто подчеркиваемая богословская мысль нашла свое отражение и в литургической практике.

Таким образом, параллель между богословскими идеями (Τριάς, Четвероевангелие) и литургическими формами (3 хлеба в субботу «в знак Святой Троицы» и 4 хлеба в воскресенье «во образ Еванге-

лия») может быть и не случайна.

в) Антиохийскую традицию видим также и в эпиклезисе литургии «Завещания». Здесь имя Господа Иисуса Христа (как Искупителя) предшествует имени Бога Отца. Эта догматическая особенность наблюдается в творениях св. Игнатия Богоносца<sup>2</sup>.

# § 2. Краткое описание литургии «Завещания». Ее важнейшие особенности

Самая древняя запись литургийных молитв находится в « Διδαχή (IX и X главы) — памятнике конца I или начаιων δώδεκα άποστόλων» века. Тщательное изучение ее показывает, что собственно евхаристической молитвой должна считаться лишь молитва Х главы, начинающаяся словами: «Благодарим Тебя, Отец Святый, за Твос святое имя...» Молитвы же IX главы относятся к агапе, или вечери любви, завершением которой являлась Евхаристия.

Евхаристическая молитва «Дидахи» является весьма краткой и не содержит в себе ни слов установления таинства, ни эпиклезиса, ни даже исторической части с воспоминанием страданий и смерти Спасителя. Это обстоятельство и служит причиной того, что некоторые ученые не признают молитв IX и X глав «Дидахи» молитвами евха-

ристическими в собственном смысле слова <sup>3</sup>. Другие (например, проф. И. Карабинов), напротив, утверждая, что «призывание и установительные слова нужно считать более поздними<sup>4</sup> явлениями», «нововведениями» <sup>5</sup>, принимают эти молитвы за действительные свхаристические молитвы, и притом вполне отвечающие «несомненной генетической связи ритуалов еврейской вечери и христианской «вечери Господней»» <sup>6</sup>.

Третьи, быть может, принимая во внимание «благоразумный обычай первенствующей Церкви — открывать не все таинственное различ-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> St. Jerome. Epist. 121, 6, 15. См. J. Quasten. Patrology. Vol. I, p. 238. <sup>2</sup> Послание к Магнезийцам, гл. 13. <sup>3</sup> Библиограф. заметка А. Петровского, с. 164—165.

<sup>4</sup> И. Карабинов предполагает, что они внесены в анафору в IV веке в Иерусалиме. Проф. И. Карабинов. «Евхаристическая молитва» (Анафора). СПб., 1908, с. 74. 5 Там же, с. 38, 91.

<sup>6</sup> Там же, с. 13.

ным членам Церкви, особенно из того круга предметов, которые относились более к обязанностям священнослужителей, нежели миряц, и отчасти зависели от воли предстоятелей» 1, — полагают, что истинная анафора конца I — начала II века может быть получена восполнением канона «Дидахи» словами установления и эпиклезисом (так

поступает, например, Кестлин) 2.

Автор настоящей статьи склонен присоединиться по данному вопросу к точке зрения А. Карашева, рассматривающего «Дидахи» как «инструкцию, и притом инструкцию прежде всего отрицательного характера», составитель которой «не имел намерения описать строго литургический порядок Евхаристии» и «счел себя, очевидно, вправе при изложении апостольского учения умолчать о многих пунктах современной ему церковной практики, например, о составных частях евхаристической службы, несомненно существовавших в литургической практике со времен апостолов» 3.

статьи вполне согласен также с утверждением Автор Н. Д. Успенского относительно того, что «благодарение Богу Отцу, воспоминание Христа — Агнца, пролившего Свою кровь за мир (воспоминание, отсутствующее в «Дидахи», X гл.! —  $\mathcal{J}$ . B.), состав-

ляли основу евхаристических молитв апостолов» 4.

В отличие от «Дидахи», «Завещание» дает подробное изложение порядка литургии, сообщает текст всех ее молитв, описывает все се действия. На основании всего этого материала литургия, записанная в «Завещании», представляется состоящей из следующих частей:

1. Приготовительная часть («проскомидия»). О ней в 23-й главе почти пичего не сказано, упоминается лишь о возложении епископом рук на хлебы, лежащие на жертвеннике. Но указания, имеющиеся в других главах (например, 19-й), в сопоставлении с данными ближайших по времени к «Завещанию» литургических памятников, по-

зволяют составить о ней следующее представление.

Диаконы принимали (только от верных) приношения (хлеб и вино) или в сакрарии (sacrarium или πρόθεσις), если таковой имелся, или непосредственно перед алтарем (в этом случае приношения вносились в алтарь и полагались на паратрапезе). Записывались имена приносивших, а также и тех, за кого были сделаны приношения. После приготовления необходимого для литургии вещества (3 или 4 хлеба, чаша с вином, растворенным водой) и перснесения сго на жертвенник, записанные имена прочитывались протодиаконом чтеном, а над дарами спископ произносил молитву предложения, возлагая (вместе с сослужащими ему пресвитерами) руки на предлагаемые хлебы.

2. Лобзание мира, то есть взаимное приветствие в знак полного примирения, и, быть можег, исповедание грехов (в XIV главе «Дидахи» говорится: «В день Господень, собравшись вместе, преломите хлеб и благодарите, исповедавши прежде грехи свои, дабы чиста была ваша жертва»).

3. Диаконские возглашения относительно Евхаристии.

<sup>2</sup> Проф. И. Карабинов. Цит. соч., с. 19.

обряда». «ЖМП», 1954, № 8, с. 40.

5 Проф. А. В. Петровский. Древний акт приношения вещества для таниства Евхаристии и последование проскомидии. «ХЧ», 1904, т. ССХУП, ч. 1, с. 410.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> «Собрание древних литургий». СПб., 1874, вып. П. с. 54.

 <sup>3</sup> А. Карашев. О новооткрытом памятнике «Учение двенадцати апостолов».
 Москва, 1896, с. 50—51, 100.
 Чироф. Н. Д. Успенский. К вопросу «О православной литургии западного

4. Евхаристический каноп. Он состоял из а) ряда славословий и благодарений (без серафимской песни), б) воспоминания искупительных страданий Господа Иисуса Христа и их спасительных плодов, в) воспоминания Тайной Вечери (оканчивающегося словами установления), г) эпиклезиса особой формы («восходящий» эпиклезис), д) ходатайственных молений и е) заключительного славословия.

5. Причащение и благодарственные молитвы.

К числу характерных особенностей рассматриваемой литургии следует отнести: α) отсутствие в се составе гомилетической части, β) совершение таинства Евхаристии над несколькими хлебами, γ) приобщение всех присутствующих (как клириков, так и мирян) отдельно Св. Телом, даваемым в руки, и Св. Кровью из чаши, δ) особая форма эпиклезиса.

# § 3. Значение «Завещания» в решении спорного вопроса о наличии или отсутствии у литургии I и II века собственной гомилетической части

Как известно, в I веке Евхаристия совершалась вечером и служи-

ла завершением агапы.

Плиний, описав в своем письме к Траяну (между 111 и 113 годами) утренние, так называемые «предрассветные» богослужебные со-

брания христиан, говорит:

«...Затем они расходятся, а потом (то есть, вечером. —  $\mathcal{J}$ .  $\mathcal{B}$ .) снова собираются для принятия пищи, впрочем обыкновенной и невинной». Далее он замечает, что эти вечерние собрания были оставлены вифинскими христианами после императорского указа о тайных обществах (изданного в начале царствования Траяна.—  $\mathcal{J}$ .  $\mathcal{B}$ .).

Временно прекратив совершение агап, вифинские христиане не остались, само собой разумеется, без Евхаристии, но перенесли ее на утро, завершив ею чинопоследование своих предрассветных собраний. Конечно, в этом частного характера событии не следует усматривать что-либо большее, чем первый прецедент. По миновании опасности вифинские христиане легко могли вернуться к прежней практике; христиане же других областей Римской империи, возможно, и вообще не меняли своего богослужебного порядка в означенное время.

Но уже в середине II века мы встречаем новые указания на соединение Евхаристии с предрассветными собраниями. Св. Иустин Мученик (около 152 г.) так описывает богослужение воскресного дня:

«В так называемый день солнца бывает у нас собрание в одно место всех живущих по городам или селам; и читаются, сколько позволяет время, сказания апостолов или писания пророков. Потом, когда чтец перестанет, предстоятель посредством слова делает наставление и увещание подражать тем прекрасным вещам. Затем все вообще встаем и воссылаем молитвы. Когда же окончим молитву, гогда, как я выше сказал, приносится хлеб, и вино, и вода; и предстоятель также воссылает молитвы и благодарения, сколько он может. Народ выражает свое согласие словом «аминь», и бывает раздаяние каждому и приобщение Даров, над коими совершено благодарение» 1.

Проф. И. Карабинов высказывает предположение, что Евхаристия не была перазрывно связана с агапой даже в самый век апостольский. Она иногда совершалась отдельно от агапы, а именно в соединении с крещением. Двукратное изложение правил об Евхаристии (применительно к крещению и к богослужению воскресного дня) мы

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Св. Иустин Философ. 1-я Апология, гл. 67.

видим как в «Дидахи» (IX—X и XIV главы), так и у св. Иустина Мученика (65-я и 67-я главы 1-й Апологии). Что же касается соединения Евхаристии именно с предрассветными собраниями, то одной из главных причин этого было, по-видимому, чувство благоговения христиан пред Евхаристией, как Телом и Кровью Господа. Чувство это могло оставаться спокойным на первых порах, не смущаясь принятнем Святых Даров после другой пищи (ибо так было и на Тайной Вечери), но, обострившись в результате возникших нестроений на вечерях любви (1 Кор. 11, 20—22), оно впоследствии стало побуждать к причащению натощак.

«Завещание» представляет яркое документальное свидетельство

справедливости этих предположений.

Литургия «Завещания» представляет собой вполне закрытое і богослужение. Она лишена собственной гомилетической части, и в ее состав входит лишь то, что имеет непосредственное отношение к танству Евхаристии (см. гл. XXIII, кн. I «Завещания»). Она поставлена во внешнюю связь с предрассветными собраниями, имеющими собственную гомилетическую часть (см. главу XXVII), но может и отделяться от них, присоединяясь к крещению. В этом последнем случае, будучи совершаема в присутствии одних верных (тотчас после акта крещения), она начинается непосредственно с приношения Даров (II книга, IX и X главы).

Подобно этому и предрассветные собрания не всегда заканчиваются Евхаристией. «Завещание» знает два рода предрассветных собраний: ежедневные (не сопровождающиеся Евхаристией) и соединенные с литургией и бывающие в нарочитые дни: в субботу, воскресенье, в праздники: Пасхи, Пятидесятницы и Богоявления

(гл. XVIII).

Псреход от службы предрассветного собрания к литургии совершался таким образом. Епископ, наставив оглашенных чтением и поучением, отпускал их после особой молитвы и возложения на них рук. Затем, после их удаления, он (или пресвитер) предлагал верующим тайноводственное наставление (instructio de misteriis), «дабы они знали, чего сподобляются в святейшем таинстве и что вспоминают, совершая Евхаристию» (главы XXII и XXVIII). После тайноводственного наставления начиналась литургия.

# § 4. Эпиклезис литургии «Завещания»

Термин ἐπίκλησις употребляется в различных значениях: молитва призывания Святого Духа на молящихся и на предлежащие Дары; молитва «Supplice te rogamus» в Римской литургии <sup>2</sup>; «весь канон литургии с его обращением ко всей Святой Троице» <sup>3</sup>.

Что же следует иметь в виду, когда термином «эпиклезис» хотят обозначить безусловно необходимый, с точки зрения пра-

вославной догматики, элемент евхаристической молитвы?

«Молитву эпиклезы, — говорит архим. Киприан (Керн), — можно рассматривать с точки зрения, например, исключительно литургико-археологической. Ее можно понимать и изучать как просто и только литургический феномен, явление истории, занимающее мысль только историка церковного обряда. Это подход односторонний, узкий и потому неправильный... Есть, однако, другой подход... Литургика в сознании церковном, в понимании святых отцов всегда была и есть жи-

Ilo выражению проф. А. Петровского. См. его «Литургию по новооткрытому памятнику «Техtamentum Domini nostri Jesu Christi»». ХЧ, 1904, вып. IV.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> См. «ЖМП», 1954, № 9, с. 61. <sup>3</sup> См. суждение Odo Casel, приведенное в ки. проф. архим. Киприана (Керн) «Евхаристия». Париж, 1947. с. 270—271.

вая и жизнениая философия православия, то есть исповедание в гимнографии, иконах, священнодействиях и всем вообще быте церковном всего того, во что Церковь верует и символически в догматах веры воплощает... Молитва эпиклезы Святого Духа на литургин... показывает, что Церковь литургически исповедует свою веру в Духа Святого, как силу освятительную и совершительную...» 1

С этой точки зрения, и опираясь на одно из древнейших, несомненно подлинных и вполне ясных святоотеческих свидетельств, а именно, на слова св. Иринея о том, что «хлеб от земли, восприявший призывание Бога (προσλαβόμενος την επίκλησιν τοῦ Θεοῦ), не есть уже обыкновенный хлеб, по Евхаристия, состоящая из двух вещей: из земного и небесного»  $^2$ , можно, кажется, понимать под эпиклезисом, как неотъемлемым элементом свхаристического священнодействия, освятительную или совершительную молитву (обычно представляющую собой часть евхаристического канона), сущность которой состоит в призывании Бога — Освятителя для совершения таинственного акта преложения предлежащих Даров: хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы.

Эпиклезис, понимаемый в таком смысле, имеет несомненно а постольское происхождение <sup>3</sup> и непременно входит в состав вся-

кой литургии 4.

Эпиклезис литургии «Завещания» представляет собой обращение к Святой Троице и прошение о принятии Ею к Своей Святости

предлагаемых Даров: «Мы приносим Тебе благодарение, вечная Троице, Господи Инсусе Христе, Господи Отче, ...Господи Душе Святый: приими это питие

и эту пищу к Твоей Святости» 5.

Своеобразие этого эпиклезиса состоит в том, что обращение делается ко всей Святой Троице, а не только к Богу Отцу, и в этом обращении содержится прошение о принятии Даров к Святости Триединого Божества вместо прошения о наитии на Дары Святого Духа.

Основная мысль такого молитвенного обращения предполагает веру в апостольское учение о том, что предлагаемое приношение (по

См. также работы Ф. Смирнова. «Богослужение апостольского века». ТКДА, 1873, № 5, с. 135. «Богослужение христнанское со времен апостолов до IV века». ТКДА,

1875, № 5, c. 384.

Проф. архим. Киприан. «Евхаристия». Париж, 1947, с. 237- −238.
 2 «Против ересей», IV, 18, 5.

<sup>් «</sup>Кто из святых оставил нам на письме слова призывания при показании (τά τ ϔን έπικλήσεως δήματα επί τῆ άναδείξει) Хлеба Евхаристии и Чаши благословения? Ибо мы не довольствуемся теми словами, которые упоминает Апостол или Евангелие, по и прежде их и после произносим и другие, как имеющие великую силу для таинства, приняв их от неписанного учения». Св. Василий Вел. Из 27 главы кинги «О Святом Духе». Мі g n e, s. gr., t. 29, соl. 188. «Если, – пишет архим. Киприан (Керп), – чітать этот текст св. Василия без предвзятости, то ясно, что здесь свидетельствуется об апостольском происхождении эпиклезы». Проф. архим. Киприан «Евхаристия», с. 240. То же подтверждает и псевдо-Прокл. Мі g n e, s. gr., t. 65, col. 849—850. Русск. пер. см. «Собрание древних литургий», вып. П. с. 236—237.

 $<sup>^4</sup>$  Odo Casel, например, утверждает, что «эниклеза в настоящем смысле этого слова принадлежит к существенным (разрядка моя.—  $\mathcal{J}$ .  $\mathcal{B}$ .) признакам и к самому ядру первохристианской литургии». Он же считает, что «Рим, по-видимому, из протеста против восточной переоценки значения эпиклезы, более или менее вытеснил эту дрезнюю молитву из своей литургии. Однако весь канон литургии со своим обращением ко всей Св. Троице остался такой эпиклезой в древнем смысле». Odo Casel, O. S. B. «Zur Epiklese» in «Jahrbuch für Liturgiéwiss.» Münster i/w, Bd. 111, 1923, S. 102.

<sup>5</sup> Слова: «Господи Иисусе Христе, Господи Отче, ...Господи Душе Святый», по-ви-димому, являются позднейшей вставкой, так как наименования Духа Святого «Господом» нет ни в одном из символов до времен Второго Вселенского Собора Срав. «ЖМП», 1954, № 8, с. 43.

его пресуществлении в Тело и Кровь Господа) есть не только священная трапеза, но и Дары, то есть бескровная (без пролития крови тайносовершенная, но истинная и тождественная с Голгоф-

ской) вечная Жертва Богу о всех и за вся.

Что же касается обращения к Святой Троице, то, как справедливо указывает проф. Н. Д. Успенский, эта особенность может быть объяснена возникновением рассматриваемой литургии в той среде, где был сильно выражен иудео-христианский элемент (Сирийская Церковь). Мысль о предложении Даров Святой Троице, ассоциировавшаяся с воспоминанием о транезе, предложенной Авраамом трем странникам у дуба Мамврийского, без сомнения, весьма импонировала религиозному чувству и сознанию обращенцев из иудейства 1.

Отражая апостольское учение о бескровной Жертве, эниклезис «Завещания» не чужд, конечно, и мысли о преложении, ибо, само собой разумеется, достойной жертвой Богу могут служить отнюдь не хлеб и вино, а только истинное Тело и истинная Кровь Господа Ии-

суса Христа.

Принятие Святой Троицей к Своей Святости предлагаемых Даров мыслится как акт одновременный и неразрывно связанный с их пре-

ложением освятительным действием Святого Духа.

Акт преложения совершается при участии всех Лиц Святой Троицы. Бог Отец освящает Дары действием животворящего Духа в соприсутствии Установителя таинства—Сына Божия. Единосущие и единство воли Божества делает равнозначащими по смыслу обращение к Богу Отцу (находящееся в эпиклезах большинства литургий) и обращение к Святой Троице (в эпиклезисе «Завещания»).

Очевидное подтверждение сказанного видим в эпиклезисе одного из вариантов древней галликанской литургии (на праздник Обреза-

ния Господия):

«Соблюдая сии установления и заповеди, Господи, — читаем мы там, — усердно молимся, сподоби принять и благословить и освятить сие жертвоприношение, чтобы оно было для нас законной Евхаристией во имя Твое и Сына Твоего и Духа Святого, с преложением в Тело и Кровь Господа Бога нашего Иисуса Христа, Единородного Твоего, чрез Которого Ты все творишь, сотворенное благословляешь, благословенное освящаешь и освященное подаешь, Боже, в совершенной Троице живущий и царствующий во веки веков» 2.

Здесь мы можем наблюдать, как обращение к Богу Отцу переходит в обращение к Святой Троице, а также видим, что «принятие» и «освящение» Даров (срави. «принятие к Своей Святости» в «Завещании») Богом Отцем или Св. Троицей, неразрывно связано с преложением этих Даров в Тело и Кровь Господа Иисуса Христа, каковое действие христианское сознание всегда соединяло с наитием

Святого Духа<sup>3</sup>.

Форму эпиклезиса, отражающую учение о бескровной Жертве, архимандрит (ныне епископ) Ван дер Менсбрюгге назвал «восходящим эпиклезисом», отличая се от более обычной для Востока формы «нисходящего эпиклезиса», содержащего выражение учения о преложении силою и наитием Святого Духа.

Восходящий эпиклезис мы встречаем в целом ряде западных литургий: древнеримской, древней медиоланской и др. Приведем, в качестве примера, эпиклезис древней медиоланской литургии (из чино-

<sup>:</sup> Проф. Н. Д. Успенский. К вопросу «О православной литургии...». «ЖМП», 1954, № 8, с. 44—45.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> «Собрание древних литургий», вып. IV, с. 110 в примеч. <sup>3</sup> Без сомнения, чего коснется Святой Дух, то освящается и прелагается» (Св. Кирилл Иерусалимский. Тайнов. сл. V, 7).

последования, изложенного в соответствии с реставрацией Иакова

Памеля)  $^{1}$ :

«Мы приносим Тебе сию жертву.. сей святый хлеб и сию чашу вечной жизпи. И молим, и просим, приими сие приношение на горний жертвенник руками ангелов Твоих, как Ты благоволил принять дары праведнаго раба Твоего Авеля и жертву патриарха нашего Авраама и (жертву), которую принес Тебе первосвященник Твой Мелхиседек».

\* \* \*

Вопрос о генезисе литургий этого типа (то есть с восходящим эпиклезисом) представляет, несомненно, большой интерес для православного литургиста-исследователя. Но в настоящее время он, кажется, вряд ли еще может быть решен с достаточной определенностью.

В качестве догадки можно, пожалуй, сказать следующее. Наличие восходящего эпиклезиса в древней (II века) восточной (сирийской) литургии, записанной в «Завещании», позволяет думать, что одним из первоисточников литургий такого типа могла послужить литургическая практика святых апостолов Павла и Варнавы. В самом деле, оба эти апостола являются устроителями Антиохийской Церкви (Деяп. 11, 25—26), литургическая традиция которой нашла свое отражение в «Завещании» (см. выше, § 1). Вместе с тем и учреждение древней медиоланской литургии (с эпиклезисом, родственным эпиклезису «Завещания») миланское предание приписывает св. апостолу Варнаве.

Быть может, следует обратить внимание и на следующее обстоятельство. В сочинении «О церковной иерархии» встречается выраже-

ние: «Сам Иисус... есть наш Божественный Жертвенник» 2.

Если на это сравнительно позднее утверждение псевдо-Дионисия можно смотреть, как на отголосок экзегстической традиции, восходящей к апостолу Павлу и восполняющей его слова о «Жертвеннике», от которого питаются только христиане, но «не имеют права питаться служащие скинии» (Евр. 13, 10), то мы приобретаем еще один ориентир на пути исследования вопроса о происхождении литургий с содержащим мысль о бескровной евхаристической Жертве восходящим эпиклезисом.

## Краткое резюме:

1. Рассмотренная 23-я глава 1-й книги «Завещания Господа нашего Иисуса Христа» содержит в себе подробное изложение чинопоследования сирийской литургии 2-й половины II века, представляющего собой ценнейший литургический памятник.

2. Это чинопоследование своей полнотой и новизной восполняет ряд пробелов, существовавших в науке по вопросу о составе и характере литургии первых двух веков по Р. Х. (вопрос о наличии или отсутствии у нее собственной гомилетической части; соединение Евхаристии с агапами, предрассветными собраниями, крещением и др. вопросы).

3. Нося в самом себе черты принадлежности (по существенной основе своей) ко времени не позже конца II века, это чинопоследование, содержащее как слова установления, так и эпиклезис, подтверждает справедливость убеждения в необходимости и постоянном присутствии этих двух важнейших элементов в составе всякой право-

славной литургии.

<sup>2</sup> «О церковной нерархии», IV, III, 12.

¹ «Собрание древних литургий», вып. V, с. 27.

4. Наличие в литургии «Завещания», то есть в древней (II века) литургии восточного обряда, восходящего эпиклезиса с очевидностью подтверждает тот факт, что древняя Церковь содержала апостольское учение об Евхаристии не только как о таинстве причащения, но и как о бескровной Жертве.

#### «Завещание Господа нашего Иисуса Христа» Книга 1, глава 23

(перевод с латинского текста с примечаниями Рамани)

В субботу пусть предлагает (спископ) три хлеба в знак Святой Троицы; в день же Господень  $^1$  — четыре хлеба во образ Евангелия.

Пока (епископ) предлагает Дары, завеса дверей святилища пусть будет задернута в знак отчужденности <sup>2</sup> ветхозаветного человечества. Пусть он предлагает Дары за завесой вместе с пресвитерами, диаконами, посвященными <sup>3</sup> вдовицами, иподиаконами, диакониссами, чтелами (и) имеющими благодатные дарования.

Первым посреди пусть становится епископ, позади него с обеих сторон пусть становятся пресвитеры; за пресвитерами, стоящими с левой стороны, пусть находятся вдовицы; за пресвитерами, стоящими с правой стороны,— диаконы, за ними чтецы, за чтецами иподиаконы и, наконец, диакониссы 4.

Итак, пусть епископ возложит руку на хлебы, лежащие на жертвеннике; пусть вместе с ним возложат на них свои руки и пресвитеры. Остальные должны пребывать в молчании.

Да не принимается хлеб от оглашенного, хотя бы он сына или жену имел из верных и хотел бы за них сделать приношение: не должно быть предлагаемо его приношение, прежде чем он не воспринмет крещения.

Прежде чем спископ или пресвитер предложит Дары, пусть присутствующие (народ) поочередно дадут друг другу лобзание мира.

Потом, когда наступит глубокое молчание, диакон пусть возглашает.

Возглашения диакона относительно Евхаристии:

Горе сердца ваши.

Если кто имеет ненависть к ближнему, да примирится.

Если кто обуревается неверием, да исповедуется в этом.

Если кто отторгся душей своей от заповедей, пусть удалится.

Кто впал в грех — не таись, ибо это нечестиво.

Кто подавлен гнетущими мыслями, да не приступает.

Кто нецеломудрен, кто не тверд — удались.

Кто чуждается наставлений Иисуса, да изыдет.

Кто презирает пророков, пусть отлучится сам и хранит себя от тнева Единородного.

Да не презрим креста.

Будем избегать угроз нашего Господа.

Мы имеем взирающего на нас Отца светов с Сыном и ангелов, нас посещающих.

Сами за собой смотрите, чтобы не враждовать на ближнего. Блюдите, чтобы никто не был одержим гневом. Бог (все) видит.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> То есть в воскресенье.—  $\mathcal{J}$ . B.

 $<sup>^2</sup>$  По причине греха. — Л. В.

 <sup>3</sup> На служение при церкви.— Л. В.
 4 Изложение порядка, в котором должны становиться в алтаре клирики и другие лица относительно служащего епископа, в версии конто-арабской несколько расходится с приведенным.

Горе имейте сердца ваши, да пребудем в непорочной жизни и святости.

Божественной мудростью да восприимем благодать, дарованную нам <sup>1</sup>.

Затем епископ, исповедуя и воздавая благодарение, громко возглащает:

-- Господь наш с вами!

Народ отвечает:

- И со духом твоим!

Епископ:

— Горе́ сердца́ ваши!

Народ:

— Имамы ко Господу!

Епископ:

— Будем исповедывать Господа!

Весь народ произносит:

Достойно и праведно есть!

Епископ восклицает:

— Святое чрез святых!<sup>2</sup>

Народ громко восклицает:

В небе и на земле непрестанно!
 Евхаристия, или благодарение над Дарами<sup>3</sup>.

Далее пусть епископ говорит:

— Благодарение Тебс приносим, Боже Святый, душ наших Укрепителю, жизни нашея Подателю, нетления Источниче, Отче Единородного Твоего (Сына) Спасителя пашего, Егоже в последняя лета послал еси нам, Искупителя и Ангела Твоего Совета. Совет же Твой есть, да исцелимся Тобою. Тебе, Господи, исповедуется сердце наше, ум, луша со всеми помыслами, да приидет на нас благодать Твоя, к непрестанному восхвалению Тебя и Сына Твоего Единородного со Святым Твоим Духом, ныне и присно и во веки веков 4. Аминь.

Ты, добродетель Отчая, благодать Родителя, ведение, мудрость истиниая, возвышение дольних, врачевство душ, упование нам вер-

ным <sup>5</sup>.

Ты — твердая опора праведных, надежда терпящих гонения, пристанище рассеянных, светоч совершенных, Сын Бога Живаго. Яви на нас от сего неисследимого дара великодушие, дерзновение, мудрость, постоянство, веру неизменную, надежду непоколебимую, познание Духа Твоего, смирение, правдивость, да всегда мы, Твои служители, и

2 Смысл тот, что Бог должен быть провозглашаем Святым чрез святых, то есть

святыми (верными).

<sup>4</sup> Из эфионской версии у Лудольфа видно, что это место должно быть исправлено так: «...к непрестанному восхвалению Тебя чрез Сына Твоего Единородного, ныне и присно и во веки веков». Из выражений св. Иустина Мученика можно также заключить, что в жертвоприношении на литургии благодарение должно воздаваться Отцу чрез Сына.

5 Это место исправлено в соответствии с эфионской версией. В кодексе св. Иустина Мученика оно опибочно читается так: medicina humilium, exaltatio animarum (пра-

чевство дольных, возвышение душ).

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Версия копто-арабская в отношении диаконских возглашений немного отличается от сирийского текста и ноявилась позже. Так, например, вместо возглашения: «Кто презирает пророков...» в копто-арабской версии говорится: «Кто отвергает священные книги, да удалится». Вместо: «Да не презрим креста» сказано: «Кто устыдился бы исповедывать крест Христов, да изыдет» и т. д. Кроме того, в копто-арабской версии часть приведенных возглашений совсем отсутствует.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Описание литургии, как и самый ее текст, в копто-арабской версии отличаются от тех, которые даст наш документ, и с древней литургией там смещано многое из введенного позже, как, например: победный гими ангелов, молитвенное обращение к Духу Святому, пространные диптихи, молитва Господня перед причащением и проч. Это показывает, что копто-арабская версия «Завещания» повреждена.

весь народ Тя, Пречисте, хвалим, благословим, превозносим во всякое время и Тебе, Господи, смиренно молимся.

Затем епископ пусть говорит:

- Ты, Господи, Основоположниче пренебссных, Царю светоподательных источников, Блюстителю небесного Снона, Царю чинов архангельских, господств, слав, престолов, покровов, светов, радостей и наслаждений; Отче царств, иже вся рукою Твоею держай и полагаяй меру по совету Твоему чрез Сына Твоего Единородного, Иже распятся грех ради наших. Ты, Господи, Слово Твое, Сына мысли Твоея и (Сына) Твоего существа, Имже вся содеяшася, о Немже благоволиши, в девическое чрево послал еси. Иже зачат и воплощен быв, явися Сын Твой, рожденный от Духа Свята и Девы. Иже волю Твою исполняяй и прнуготовляяй народ свят, руце Свои распростер ко страданию, да от страдания и тли смертныя свободит на Тя уповающия. Иже волею предавыйся ко страстем, да отнадшия возведет, поврежденныя исправит, мертвыя оживит, смерть упразднит, узы диавола сокрушит, хотение Отчее исполнит, змия поперет, путь жизни откроет, праведныя к свету направит, средостение разрушит, омраченныя просветит, невольники изведет, воскресение явит, приим хлеб, даде учеником Своим, рек: принмите, ядите, сне есть тело Мое, еже за вы ломимое во оставление грехов. Елижды бо сие творите, воскресение Мое исповедуете. Подобне и чашу вина, смешав (с водою), даде вообраз крови, юже излия за нас.

Затем пусть говорит:

— Поминающе убо смерть сию и воскресение Твое, приносим Тебе (в жертву) хлеб и чашу, воздавая благодарение Тебе Единому во веки Богу и Спасителю нашему, соделавшему нас достойными стать пред Тобою и совершать сие священнодействие. Сего ради приносим Ти благодарение мы, раби Твои, Господи.

Народ пусть говорит подобное этому.

Далее епископ говорит:

-- Мы приносим Тебе благодарение, вечная Троице, Господи Инсусе Христе, Господи Отче, пред Ним же всякое создание и вся природа трепещет и к Которому прибегает, Господи Душе Святый: приими это питие и эту пищу (к) Твоей Святости, сотвори их быти нам не во осуждение, не в приложение грехов или в погибель, но во непеление и укрепление духа нашего. Ей, Господи, соделай, да чрез имя Твое отбежит от нас всякое мудрование, Тебе неугодное, да отразится от нас всякий горделивый замысел — чрез имя Твое, написанное за завесою врат горних святилищ Твоих, слыша которое, ад потрясается и разрушается, которым духи отгоняются, дракон укрощается, нечестиеудаляется, непокорность подчиняется, гнев унимается, ненависть бывает бесплодна, страсть к наживе искореняется, тщеславие посрамляется, гордость смиряется, греховное начало разрушается. Сотвори же, Господи, да очи сердца нашего Тя созерцают, Тя славят, Гя величают, о Тебе помнят, Тебе служат, в Тебе одном полагают свой жребий и в Сыне и Слове Божием, к Которому вся припадают. Имеющих (благодатный) дар прорицания (ве́дения) поддержи до конца, имеющих дар исцелений утверди, говорящих языками укрепи, труждающихся в слове направь и поддержи. Не остави тех, кто всегда выполняет Твою волю, посети вдовиц и помоги сирым. Помяни тех, которые в вере почили, даруй и нам наследие со святыми Твоими, даруй силы для угождения Тебе, подобно тому, как угодили опи. Упаси народ Твой в правде и освяти всех нас. Сотвори, да вси имущие участие во святых Твоих таинствах сочетаются с Тобой, преисполнятся Духом Святым к утверждению в истине веры и выну славословят Тя и возлюбленного Сына Твоего Иисуса Христа, чрез Которого Тебе слава и держава со Святым Твоим Духом во веки веков.

Народ произносит:

Аминь.

Диакон:

Со тщанием помолимся Господу и Богу нашему, да дарует Он нам единомыслие духа.

Епископ:

Дай нам единомыслие в Духе Святом и исцели души наши чрез приношение сис, да живем в Тебе во веки веков.

Народ:

Аминь.

Молящийся народ должен повторять то же самое.

Совершивши это, пусть (епископ) заключит акт благодарения так:

Да будет имя Господне благословенно во веки!

Народ:

Аминь.

Священник:

Благословен Грядый во имя Господне (и) благословенно имя славы Ero!

Весь народ произносит:

Да будет! Да будет!

Епископ:

Ниспосли благодать Духа (Святаго) на нас.

Епископ, если у него во спе произошло истечение, да не совершает жертвы, по пусть приносит ее пресвитер; пусть он (епископ) не берет также от святых таинств, не как оскверненный, но ради святости алтаря. Но, попостившись и омыв себя чистой водой, пусть приступает к служению. Также и пресвитер.

Вдовица же, у которой была месячная, да не подходит к причастию. Подобным образом и всякая другая женщина, имеющая менструацию, или муж, загрязненный по случаю совокупления, или всякий, имевший истечение (даже в ночное время), да не подходит из уваже-

ния (к святыне), не совершив поста и омовения.

Прежде прочих причащается клир в следующем порядке: епископ, потом пресвитеры, диаконы, вдовицы, чтецы, иподиаконы, затем имеющие благодатные дарования, новокрещенные и дети. Народ же в таком порядке: старцы (и старицы), девы (или безбрачные), потом остальные. Из женщин в первую очередь диакониссы, потом прочие.

Каждый принимающий причастие, прежде чем взять (частицу Св. Тела), говорит: Аминь. После же получения частицы (в руку), пусть

молится так:

— Святая, Святая, Святая Троице несказанная, даруй ми прияти Тело сие в жизнь, (а) не в осуждение. Даждь ми сотворити плод, угодный Тебе, дабы, угождая Тебе, я жил в Тебе, исполняя заповеди Твои, и с надеждой взывал к Тебе, Отче, слезно прося для себя Твоего Царства и исполнения Твоей воли, дабы святилось имя Твое, Господи, во мне, ибо Ты всемогущ и препрославлен и Тебе слава во веки веков. Аминь.

Окончив это моление, пусть приобщается Святого Хлеба.

Вкушая же от чаши, пусть снова скажет однажды:

- Аминь. Во исполнение тела и крови.

Когда все причастятся, пусть молятся, исповедуя и усердно бла-

годаря за приобщение, при диаконском возглащении:

— Исповедуемся Господу, принимая от святых Его Таин. Воссылая славословие Господу Богу нашему, припадаем к Нему и молим, дабы причастие сие было нам в жизнь (вечную) и во здравие души.

Вслед за тем епископ пусть говорит:

— Господи! Света вечнаго Подателю, Кормчий душ наших, Путеводителю святых. Даруй нам очи мысленныя, которые всегда взи-

рали бы на Тебя, уши, которые внимали бы только Тебе, дабы пречисполнились благодатию души наши. Сохрани в нас, Господи, сердце чистое, дабы мы всегда ощущали Твое величие. Дивный и человеколюбивый Господи, соделай души наши благими и утверди помышления наши чрез сию Евхаристию, которую приняли мы, пичтожные рабы Твои, ибо благословенно Царство Твое, Господи Боже, славно и превозносимо во Отце, Сыне и Духе Святом, как прежде веков, так и ныне и присно, во вся роды и в бесконечные веки веков.

Народ: Аминь.

#### н. А. ЗАБОЛОТСКИЙ, доцент Ленинградской духовной академии

#### **КАФОЛИЧНОСТЬ** — ПРОБЛЕМА ЭКУМЕНИЗМА

(Автореферат одноименной диссертации, представленной на соискание степени магистра богословия\*)

#### 1. Описание работы.

Общий объем — 902 стр. машинописи. По содержанию сочинение распадается на введение, шесть глав и заключение. В конце каждой главы помещены примечания, общим числом 573. Литература в библнографическом справочнике имеет 231 наиме-пование, в том числе английских—27, немецких—21, греческих—2, латинских—4. Приложение к работе составляют сделанные автором переводы трех кпиг и двух брошор, а также перечень наименований статей и других работ в количестве 43.

#### 2. Предметная характеристика и цель.

Сочинение близко соприкасается с такими предметами, как Догматическое богословие, Каноническое право, Новозаветная экзстетика, Нравственное богословие, История Древней Церкви, Византология, Сравнительное богословие. Однако лучше всего квалифицировать его как опыт вступления в Православное экуменическое богословие и отнести к области Основного богословия. В таких границах основной интерес работы лежит не столько в догматических или исторических исследованиях, сколько в поиске путей, ведущих к экумепической цели с тем, чтобы пашло свое место православное понимание экуменического процесса. Тема кафоличности при этом избрана неслучайно. Во-первых, кафоличностью в совокупности с другими «notis Ecclesiae» созидается Тело Церкви Христовой, и потому нельзя говорить об единстве Церкви без того, чтобы не затронуть созидающие единство кафолические связи и отношения. Во-вторых, сам термин «кафоличность» понимается различно; недопонимание этой экклезнологической черты способно повести к новым ошибкам и разделениям. В-третьих, вопрос о кафоличности Церкви поставлен на повестку дня экуменического движеиня. Попытка написать работу подобного рода диктуется практической необходимостью понять, что представляет собою кафолическая Церковь в ее внутренних связих и внешних отношениях.

Таким образом, своей задачей автор полагал:

а) способствовать утверждению надежды экуменического движения на воссоздание во всем христианстве подлинных кафолических отношений;

б) составить комментарий к теме кафоличности в качестве подготовительного ма-

тернала к IV Генеральной Ассамблее Всемирного Совета Церквей в Упсале; в) поддержать имеющееся уже в Православии богословское развитие в области экклезиологии в аспекте православного экуменического размышления.

#### Содержание.

Введение. В экуменическом движении тема кафоличности Церкви приобретает все большее значение. Как показала дискуссия внутри Комиссии ВСЦ «Вера и церковное устройство», разработка этой темы важна для должного понимания в экуменизме пути, ведущего к единству Церкви. Однако о кафоличности иногда судят чрезмерню узко 1. Это приводит к односторонним и неправильным выводам. Поэтому необхолимо по возможности полное представление о кафоличности, как она проявляется в жизни Церкви Христовой, чтобы при восстановлении кафолических отношений христианские Церкви и деноминации не упустили из вида то, что принадлежит самому сушеству этой кафоличности.

#### Глава 1. Кафоличность Церкви. «Истина Твоя в род и род» (IIc. 118, 90)

Кафоличность принадлежит к числу истин, дарованных Господом Его Церкви. Православная Церковь хранит и практически претворяет в жизнь истину кафолического устроения Церкви — Тела Христова. Однако, в связи с экуменическими задачами современного православного богословия, необходимо более адекватное представление кафоличности и потому позволителен поиск такого богословского синтеза, который

<sup>\*</sup> Защита диссертации состоялась 17 сентября 1969 года. Решением Совета Ленинградскей духовной академии, утвержденным Святейшим Патриархом Алексием, доценту Н. А. Заболотскому присвоена степень магистра богословия и звание професcopa. .. Peò.

воспользовался бы данными, почернаемыми непосредственно из Священного Писания и из опыта Древней Церкви, а также святоотеческой интерпретапией кафоличности позднейшим богословским раскрытием как в традиционной догматике, так и в рели-

гиозно-философском мышлении.

Веруя в то, что последователи апостолов термин «кафолическая» нонимали как совокупность связующих (объединяющих) Церковь элементов, можно попытаться определить понятие «кафоличности», не содержащееся в Священном Писании, через новозаветную терминологию, соответствующую этой совокупности. Словами, выражающими сущность устроения Церкви, могут быть: «общность» — χοινωνία, «согласие» — τομφωνία, «соборность» — συναγωγία 2. Значение этих слов в том, что они позволяют судить о духе кафоличности и некафоличности, о внутреннем, духовном содержании экклезиологической терминологии и тем восполняют ее институциональную, юридическую интерпретацию. Под словом «общность» разуместся общение в вере, любви и надежде, общность со Христом и с горним миром, общее спасение, общение христиан друг с другом во всем, что им принадлежит, и т. д. «Согласие» определяет динамическую возможность для людей свободной волей осуществлять всеобщность Церкви. «Соборность» может иметь в виду две стороны: собирание со Христом для Царства Небесного и соборный метод христианской жизни. Понятие «кафоличность» выясняется из взаимно проникающего друг друга содержания приведенных терминов Нового Завета.

Названные элементы не могут быть бессодержательными и абстрактными. По крайней мере пять аспектов кафоличности раскрывают ее содержание: взаимоотношения между Богом и Церковью в спасении людей и в устроении Царства Божия; осуществление трех христианских добродетелей — веры, падежды и любви, — составляющих как бы постоянные силы кафоличности; правильное взаимоотношение между свободой и порядком христианской жизни; диалектика внутренней замкнутости кафолического общества и обращенности его вовне, «в мир весь»; непрерывность Церкви, касающаяся учения, устроения, апостольского преемства власти и авторитета, деятельности на благо людей. Свою реальность кафоличность получает в бытии Церкви, т. е. в жизни перковного общества в различных обстоятельствах, в миогообразии членства и даров духовных в пастырстве, в нерархических институциях, в общении за Божественной Евхаристней, в отношении к находящимся вне Церкви и т. д. Теперь реальность Церкви ставится в связь с экуменическим движением.

История богословского мышления показывает различные понимания кафоличности, выделявшие под влиянием обстоятельств места и времени те или иные составляющие ее элементы. Часто подчеркивалась внешнепространственная или канопическая интерпретация, Славянский перевод, передающий понятие «кафолическая Церковь» эквивалентом «соборная Церковь», в свое время внее исправление в петочное попимание термина. Можно было бы согласиться с этим замещением, если бы не возникшее с течением времени представление о том, что соборная Церковь — это по преимуществу Церковь соборов, или «Церковь синодальная». Последнее толкование, частично получившее место в экуменическом размышлении, понуждает к более широкому и одновременно более адекватному пониманию кафоличности. Впрочем, различные понимания, лишенные утверждений исключительности, не препятствуют богословскому синтезу, с помощью которого возможно прийти к адекватному определению. В последнем должны найти свое место и традиционные воззрения школьного богословия, и взгляды религиозной философии, и выводы историко-критического подхода к решению проблемы кафоличности.

Данная работа использует метод синтеза, но она не претендует на догматическое определение кафоличности. Она предполагает лишь возможно широко понять эту существенную экклезнологическую черту. Приведенный выше условный схематизм имеет в виду главным образом следствия, согласные с кафолическим духом, какие можно чывести для воссоздания во всем христианском мире кафоличности и, в конечном

зітоге, для единства Церквіі.

#### Глава 2. Кафолическая Церковь и внешний мир; объятия любви

Слова Евангелия «Тако возлюби Бог мир» (Ин. 3, 16) позволяют думать о взанмоотношениях, какие кафолическая Церковь имеет с миром. Церковь Христова устремлена в мир. Находясь в своих кафолических границах, она пребывает в мире и призвана служить ему. Это предполагает известные ассоциации, налагающие свою печать на кафолическое служение Церкви. Связь между миром и кафолической Церковью пепосредственно осуществляется любовью, которая действует и как сила христианского служения миру, и как сила внутреннего укрепления церковного братства. При встрече с миром Церковь призвана охранять свою кафоличность и не может слиться с миром. В то же время Церковь не должна отмежевываться от мира.

В рассмотрении аспекта кафолических взаимоотношений с миром важно иметь в виду отношения между Церковью и государством на протяжении истории: антагонизм между Церковью и государством в доконстантиновский период, симфонию века Константина, Феодосия и Юстиниана, крайние проявления симфонии на Западе и Востоке, т. е. папоцезаризм и цезарепапизм, секуляризацию, или отделение Церкви от государства, начавшееся в XVIII в. Век экуменизма предлагает в качестве наиболее

приемлемой формы церковно-государственных отношений их разделение, получающее обоснование в словах Господа: «Воздадите кесарево кесареви, а Божие Богу» (Мф. 22, 21), при условии, однако, сохранения тех элементов симфонии, которые диктуются со стороны Церкви любовью, благожелательностью и стремлением содействовать всякому подлинному благу, а со стороны государства — уважением свободы совести и жизни в соответствии с христианским званием верующих его граждан. Через своих членов, являющихся одновременно гражданами государства, Церковь реализует симфонно в лучших ее чертах, а через соблюдение принципа отделения она сохраняет полную свободу в отношении своей внутренней жизни — кафолического устроения и служения.

Разграничния «кесарево» и «Божие», Церковь не остается равнодушной к развитию мира. Прежде всего, это относится к революции, восстанавливающей справедливость и обеспечивающей общественный прогресс. Для Русской Православной Церкви важна оценка Великой Октябрьской социалистической революции. В работе сделана попытка определить значение этого мирового события и ассоциировать его с экуменическим движением, которое в революции нашего времени получает новые пер-

спективы кафолического обновления.

Во взаимоотношениях Церкви с миром главное место занимает служение Церкви по образу Христа, учитывающее уровень развития мира и ему соответственное. Отсюда возникают требования к членам кафолического тела Церкви, которым необходимо совершенствоваться для исполнения задачи служения. Последнее должно в по-

стоянно обновляемых формах нести в мир неизменные любовь, правду, мир.

Споспешествуя развитию техники, социальному прогрессу, экономической справедливости, миру между народами, повышению культуры, кафолическая Церковь способна не только вносить в мировое развитие свой дух любви и единомыслия, но и сама внутрение укрепляться. Как показывает экуменический опыт, борьба за мир, справедливость и прогресс, которую христиане ведут в сотрудничестве друг с другом и в кооперации с прогрессивными силами мира, облегчает решение кафолической задачи, нбо в такой борьбе появляются столь необходимые общность, согласие и собирание воедино во имя Христа Спасителя и дела Его служения миру. Постоянство христи-анского служения в различных условиях укрепляет идею кафолической непрерывности. Сказанное разъясняет диалектику замкнутости и обращенности вовне кафолической Церкви.

#### Глава 3. Перспективы внутрицерковной организации. Взаимоотношения членов кафолического сообщества в порядке и свободе, обусловленных постоянством

Существующие различия в устроении христианских Церквей сложились исторически. По, как показал это епископ Англиканской Церкви Лесли Ньюбигии в работе «The Household of God», они поддерживаются догматическими воззрениями, которые в свою очередь зависят от различной постановки ударений в определении черт, относящихся к Божественному домостроительству. В экуменическом движении сопоставлены различные экклезиологические схемы: православных, дохалкидонских, Римской и протестантских Церквей, а также пентикостальных групп. При сопоставлении особенностей каждой схемы с православием становится ясным, как это в свое время отметил Н. П. Глубоковский, что существующие догматические различия, налагающие свой отпечаток на структуры, можно примирить. Для этого участникам экуменического диалога следует отказаться от чрезмерных и несправедливых подчеркиваний экклезиологических доктринальных черт и от изолированного оправдания собственного исторического развития. При этом важно установить различие между Священным Преданием, гарантирующим пепрерывность кафолического устроения, церковным преданием, реализующим эту непрерывность в конкретных исторических условиях, и обычаем Церкви, как мерилом допускаемых различий.

Непрерывность истиниых отношений между членами Церкви — ее клиром и мирянами, брачными и монашествующими, мужчинами и женщинами, старцами и юнонами, становление этих отношений в современном контексте весьма необходимы
для повимания проблемы внутрицерковной организации на кафолических началах.
Особенно важно иметь должное представление об епископском служении. Древняя
Церковь существенным принципом кафолической организации полагала епископат.
Для экуменического движения здесь имеется проблема, которая с нашей точки зрения должна быть решена с учетом трех положений, а именю: все Церкви христианского мира должны иметь епископов — преемников и продолжателей апостольского
дела; епископы должны быть действительными представителями и вредстоятелями
своих Церквей; они должны быть законно рукоположены внутри Церкви и с соблюдением апостольского преемства. Что касается вопроса о монашеском и женатом
епископаге, то он может быть выведен из разряда принципиальных, если на то последует соборное волеизволение Церкви, подтверждающее древние правила. Служение
пресвитеров и диаконов должно также происходить в кафолическом порядке.

Актуальная тема экуменического движения — служение мирян. Реальность обста-

новки побуждает признать необходимость более широкого участия женщины в церковном служении путем восстановления древнего института диаконисс, как это предусматривалось в предсоборных рассуждениях недавнего прошлого Русской Церкви. Должна иметь место также демократизация церковной жизни, при которой мирянам вообще предоставлялась бы большая доля участия в кафолическом служении, не исключающая, однако, нерархического возглавления. Для Церкви чрезвычайно важно обеспечить преемство предания от прежних поколений молодым членам. В связи с этим имеет значение пребывание молодого поколения в атмосфере общности, согласия и соборности Церкви и устремление энтузназма молодежи к активности на благо мира — в любви, справедливости, свобеде и мире. Служение мирян поднимает вопрос непрерывности харисматических дарований.

Вообще тема непрерывности составляет лейтмотив этой главы. В единой Церкви будущего можно допустить различия в кафолическом устройстве, имеющие отношения к обычаю и даже, в известных случаях, к церковному преданию. Однако в существе кафолического устроения должна наблюдаться перушимая непрерывность. Тем обществам христиан, в которых ощущается недостаток правильной и существенной впутрицерковной организации, надлежит восстаювить недостающее благодатным вос-

полнением от источника кафолической полноты.

### Глава 4. Проблема единства веры. «Слово Твое есть истина» (Ин. 17, 17)

Кафолическая Церковь есть Церковь общего исповедания единой истипы, дарованной раз и навсегда роду человеческому воплотившимся Словом. В разделенном христианстве общее исповедание уступило место конфессиональным подчеркиваниям отдельных элементов истипы. Задача экуменического движения, таким образом, состоит в поиске общего вероисповедания. Но, как видно из документов экуменического движения, например, 4-й Всемирной Конференции по «Вере и церковному устройству» в Монреале, ноиск единства исповедания встречает трудности. Процесс этот сказывается длительным и сложным, однако не безнадежным. Из тех же документов можно видеть, что упование Церквей на всехристианское единство в вере реально. Экуменический оптимизм опирается, прежде всего, на то, что Сам Господь ведет Свою Церковь к единству, а также и на то, что в диалоге между различными конфессиями действительно обнаруживается прогрессирующая общность в вере и согласие в исповедных формулах. Что касается православных участников, то для них важен собственный опыт ощущения вероисповедной общности в диалоге и понимание обстоятельств, обусловливающих разномыслие.

Реальность унования на достижение вероисповедного единства видна, прежде всего, в факте сближения Православных и дохалкидонских Церквей. Приводимые в этой главе аргументы: анализ Консультации 1964 г. в Орхусе, материалов Конференции 1965 г. в Аддис-Лбебе, Симпозиума о Православной Сирийской Церкви Индии 5—удостоверяют, что устранение халкидонского раскола возможно и что Русская Православная Церковь может предпринять к этому решительные шаги. Оптимистические надежды питает также православно-свангелический диалог, известный

под именем «Арнольдсхайн».

Но при всем оптимизме нельзя закрывать глаза на препятствующие обстоятельства. Из них можно назвать два: стремление к такому обновлению, которое напоминает Реформацию, и чрезмерная приверженность к свободе богословских мнений и вольности образа жизни. Тенденции эти можно обнаружить в старокатоличестве, которое, при всей близости к Православию, все же тяготеет к протестантизму. Особенно резко они выступают в так называемом «левом богословии», характерном для всего современного протестантства и выраженном, например, в сочинении Д. Робинсона «Honest to God». В экуменическом движении необходимо братски разъяснять ошибочность этих тенденций. В этом отношении способна оказать номощь некоторая кооперация православных с Римско-Католической Церковью, могущая сбалансировать крайности протестантизма.

Впрочем, со стороны Римской Церкви вносится такой вероисповедной элемент, который трудпо принять не только протестантству, но и Православию. Анализ римских документов последнего времени: энциклики «Ecclesiam suam», конституции «О Церкви», пастырской конституции «Радость и надежда» — показывает, что над многими православными суждениями их доминирует по-прежнему идея папского примата. Дналог Православия с Римско-Католической Церковью должен иметь в виду главным образом различие в экклезиологии — «соборности» и «примата», что имеет

непосредственное отношение к теме кафоличности.

Сопоставление содержания экуменических документов дает возможность увидеть нарастающую сложность экуменического дналога в области вероучения и настоятельность богословия кафоличности. Обращение к суждениям святых отцов подкрепляет надежду на всехристианское признание основных ценностей веры при согласии в допущении различий, касающихся второстепенных вспросов или богословских мнений. Вероисповедной диалог может иметь успех при условии сочетания с диалогом любви. При этом диалог есть начальная ступень процесса, завершение которого мыслитсялишь на всехристианском Соборе.

### Глава 5. Собор как выражение кафоличности. «Верую... в соборную Церковь»

Эта глава представляет собою критический комментарий на документ о соборности, выработанный Комиссией по «Вере и перковному устройству» в Бристоле в 1967 г. Внимание этого документа ошибочно концентрирустся на внешней и формальной пра воспособности Церкви созывать Соборы, что обедияет в целом содержание термина «соборность» в его соответствии «кафоличности» в. Кроме того, Бристольский документ обнаруживает тенденции, подлежащие критике, а именно: здесь утверждается, что Соборы Древней Церкви, хотя и представляют собою важный этап христианской истории, но могут и не быть примером для возрождения соборной деятельности в экуменнзме; через это предпринимается попытка подчеркнуть роль Всемирного Совета Церквей и подготовить предпосылки для признания его в какой-то степени формой соборного устроения? В настоящей главе предпринято доказательство, что соборность Церкви — это не только сиподальность, но главным образом свойство Церкви собирать воедино, во всеобщности, в единомыслии, в согласии тех, кто призывается и свободно принимает членство в Теле Христовом; что соборность ин по существу, пи по форме нельзя представлять рядом не связанных друг с другом Соборов, но в них обнаруживается существенная непрерывность перковной жизни; что образец Соборов дан в Апостольском Соборе, состоявшемся в Иерусалиме в 50-х годах I века; что поэтому на примерах соборной деятельности преднествовавшего времени; что поэтому на примерах соборной деятельности Превней Церкви экуменическое движение может и должно воспитывать кафолическое сознание, чтобы к грядущему всехристианскому Собору подойти с мерой непрерывной последовательности.

Параллельно с бристольскими пунктами в этой главе говорится о формах церковного Собора, об авторитете Соборов, их созыве в условиях настоящего времени, о членстве, географическом представительстве, о нормах Собора, о мстодах соборного обсуждения — с постоянным напоминанием необходимости принадлежащего Церкви постоянства в сочетании с обновлением в формах, допускаемых в предслах этого постоянства и требуемых реальностью момента в. При рассмотрении методов соборного обсуждения естественно было затронуть такие проблемы, как богодухновенность, свобода, опасность парламентарного бюрократизма. При этом сделана ссылка на деяния Второго Ватиканского Собора, который преходил в порядке и целеустремленно, на котором имела место свобода обсуждения и выделялись партии большицства и мень-

шинства.

Внимание уделено также возобновленной рецепции. Восстановление кафолических отношений и путь к всехристианскому Собору лежит через рецепцию — восприятие утерянных в разделении ценностей веры и устройства. Рецепции подлежит и соборная деятельность в тех ее элементах, которые взывают к истине и предписывают нормы христианского поведения, особенно ценные в текущее время. Тенденции Бристольского документа, в частности в отношении экклезиологической значимости Всемирного Совета Церквей, встречают здесь возражения, подкрепляемые ссылкой на Торонтскую декларацию ВСЦ, где Всемирному Совету усванвается лишь служебная роль. Восстановление кафолических отношений — это вонстину дело самих Церквей, участнии экуменического движения. Только после восстановления кафолических отношений возможен всехристианский Собор. До этого никакая межхристианская конференция не может претендовать на соборную значимость.

# Глава 6. Экуменический путь в богословии и практической деятельности — путь кафолической надежды. «Имея такую надежду, мы действуем с великим дерэновением» (2 Кор. 3, 12)

Восстановление кафолических отношений вместе с шагами в направлении остальных экклезиологических характеристик и есть экуменический путь. Этому служат бо-

гословие и практическая деятельность.

Экуменическое движение развертывается таким образом, чтобы охватить собою не отдельных лишь энтузиастов и не только богословские группы, по весь христианский род и каждого члена христианского общества. Таким образом, самый метод экуменизма есть метод кафолический. Для православных участников движения важно формирование собственного экуменического понимания и действия на основах Православня.

Всякая экуменическая активность оценивается внутри движения богословски. Надо сказать, что создание какого-то всеобъемлющего, нейтрального, специально-экуменического богословия невозможно. Совершенно очевидно, что экуменическое богословие должно развиваться внутри каждой конфессии 9. Необходимо, таким образом, Право-

славное экуменическое богословие.

В соответствии с конфессиональными пониманиями экуменизма экуменический путь может пролегать не в одной плоскости взглядов В этой главе демонстрируется протестантская схема, римо-католический экуменизм и православное понимание, как оно выражено Главой Русской Православной Церкви — Святейшим Патриархом Алексием. Можно при этом увидеть, что экуменические взгляды, развивающиеся внутри каждой конфессии, способны прийти к единству. Этому служит диалог.

Диалог между Церквами в настоящее время ведется в двух направлениях: по товоду экуменических общности и согласия в учении и по поводу единства христианской деятельности. В главе затропуты проблемы отношения к Священному Писанию и единства догматики, а также вопрос о значении молитвы в сближении христнан. Диалог практической деятельности демонстрируется изложением некоторых материалов Ленинградской встречи 1967 г., на которой римо-католические и русские православные богословы обсуждали проблему социального служения.

Глава заканчивается перифразом Женевского документа Центрального Комитета ВСЦ 1966 г. «Экуменический путь» с введением туда элементов кафолического восстановления. Экуменический путь совершается в надежде, а надежда, по словам апо-

стола Павла, не постыжает (Рим. 5, 5).

#### Заключение

На основании изложенного сделан вывод о применимости условной схемы различения кафолических признаков к решению задач кафолического обновления в экуменизме. Путь к единству Церкви Христовой лежит через восстановление кафолических отношений членов каждой Церкви и Церквей друг с другом. Восстановление кафолических отношений есть средство собирания народа Божия в единство Церкви Христовой. Ему служат кафолические элементы общности, согласия, соборности с применением добродетелей веры, надежды, любви в гармонни порядка и свободы христианского звания и служения, в непрерывности кафолического преемства во внутренпей жизни Церкви и в ее обращении к миру. Этому восстановлению готова служить Святая, Православная, Соборная и Апостольская Церковь, многообразная в своих автокефальных предслах и единая во всем, что определяет ее жизнь во Христе.

#### 4. Примечания

1 Содержание доклада 1-й Секции Ассамблеи ВСЦ в Упсале показывает, что дискуссия о кафоличности должна быть продолжена См. The Holy Spirit and Catholicity of the Church. Footnote.

<sup>2</sup> «Экуменические перспективы Упсалы». «ЖМП», 1968, № 6.

<sup>3</sup> Несколько ппой взгляд предлагал Упсальский документ, где кафоличность относится не только к Церкви, но и к миру; подразумевается, например, возможность

«секулярной кафоличности».

<sup>4</sup> См. материалы, относящиеся к этому разделу, в статьях: «Kirche und Staat im Zeitalter der Säkularisation», «Голос Православия», 1965, № 6, 7, 8; «Русская Православная Церковь в новых социальных условиях», «ЖМП», 1967, № 7; сокр. перенеч. «Спутник» (Дайджест советской прессы и литературы), 1969, № 2, с. 57—61; «Die Oktoberrevolution, die Christenheit und die Russische Orthodoxe Kirche», Union, Okt. 1967 (ГДР). <sup>5</sup> «Проблема единства Восточной Церкви», «ЖМП», 1965, № 5; «Перспективы

экуменизма в Дохалкидонских Церквах», «ЖМП», 1966, № 9; «Новая жизпь в Древ-

ней Церкви», «ЖМП», 1967, № 2.

6 Генеральная Ассамблея в Упсале значительно исправила эту односторонность,

но одновременно выделила элемент «вссленскости».

<sup>7</sup> В Упсальском документе, трактующем «кафоличность», имеется мысль о «промежуточной роли» Всемирного Совета Церквей и иных региональных христианских объединений в воссоздании вселенской соборности.

<sup>8</sup> «Соборы Древней Церкви и экуменическое движение», «ЖМП», 1966, № 2 и 3; «Голос Православия», 1966, № 4 и 5; «Оценка соборной деятельности Церкви в православно-свангелическом диалоге». «ЖМП», 1964, № 10.

 $^9$  Подготовительный материал к этой главе в статье «Zur Ökumenischen Theologie», «Голос Православия», 1963, № 2.

Игумен МАРК (Лозинский), доцент Московской духовной академии

#### ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ МИРЯНИНА И МОНАХА ПО ТВОРЕНИЯМ И ПИСЬМАМ ЕПИСКОПА ИГНАТИЯ (БРЯНЧАНИНОВА)

(Автореферат одноименной диссертации, представленной на соискание степени магистра богословия \*)

1. Описание. Сочинение состоит из 8 томов объемом 3235 страниц машинописи. Первые два тома (667 с.) обнимают основную работы, которая состоит из вступления, 3 частей и заключения. Часть 1. Жизнеописание епископа Игнатия. Часть II. Духовная жизнь мирянина. Часть III. Духовная жизнь мирянина. Часть III. Духовная жизнь монаха. Шесть следующих томов составляют приложения к работе. Литература в библиографическом списке насчитывает 162 наименования. В 8 томах работы помещена 131 фотоиллюстрация.

2. Цель работы. В 1967 г. исполнилось 100 лет со дня блаженной кончины епистемы. Съргания приложения в приложения в

копа Игнатия (Брянчанинова) — одного из выдающихся подвижников и духовных писателей прошлого века. Сочинение посвящено этому знаменательному юбилею.

Учение епископа Игнатия о духовной жизни, заключенное в его творениях (6 томов), глубоко и многогранно. Однако Преосвященный автор не оставил в своих произведениях последовательного изложения основ духовной жизин христианина. Представлениая работа является попыткой систематизации и обобщения учения

епископа Игнатия о духовной жизни христианина.

3. Содержание. Вступление (с. I—VIII). Краткая характеристика духовной жизни первой половины XIX в. Могучий подъем народного духа, с одной стороны, и ослабление вековых религиозно-правственных устоев — с другой. Выдающиеся подвижники XIX века. Епископ Игнатий (Брянчанинов) — его подвиг служения, в трудное в духовном отношении время, Богу и образу Божию — человеку.

Источники, на основанни которых написана работа, и краткая характеристика немногочисленных произведений о жизни и духовном наследии епископа Игнатия.

Том 1. Часть 1 (главы I--VII).

Жизнеописание епископа Игнатия (с. 1—205). Здесь изложены основные события жизни Владыки Игнатия и на фоне их показаны дивные качества его богопросвещенной души. В работу включены и некоторые подробности из жизни приспонамятного архипастыря, которые были заимствованы из архивных материалов.

Жизнь каждого подвижника скрывает за внешними событиями внутренний мир богоносца. Этот мир таниственен и всегда индивидуален. Оставляя внешние события из жизни приспонамятного Святителя, можно сказать, что для его внутреннего мира, от дней его юности и до последнего вздоха, характерным является, прежде всего, редкая пелеустремленность. Еще в юности он ищет Истины, ищет «единого на потребу», ищет вечной Правды. Эта целсустремленность очень рано помогает Брянчанинову побороть в себе свойственные всем людям раздвоенность и распыленность в намерениях и действиях.

Не сразу нашел Брянчанинов путь к вечной Истине. Первоначально он усердно изучал светские науки, думал в них найти Истину. По, когда его взорам предстали грани знаний человеческих, он, увидя, что науки не могут ничего дать в «вечную собственность» бессмертной душе человека, обращается к вере. Веру истинную помогли найти Брянчанинову творения святых отцов. «Чтение Отцов с полной ясностию убедило..., что спасение в недрах Российской Церкви несомненно... Оно открыло (ему), что сделал Христос для человечества; в чем состоит падение человека, почему необходим Искупитель...» 2.

Познав Истину, уверовав всем сердцем в Искупителя, Инсуса Христа, Бряпчанинов всего себя отдает на служение Ему. На пути шествия за Христом Спасителем он с редким самоотвержением переносит все трудности: родительский гнев за самовольный уход в монастырь, тяготу жизни в отдаленных обителях. Зная, что без креста невозможно шествие христианина ко Христу, он безропотно несет иго начальствования в обителях и управление енархией, перенося при этом многие и многие

злобные нападки от завистливых клеветников и интриганов.

Подробнее см. об этом в «ЖМП», 1968, № 11 и 1969, № 2. <sup>2</sup> Еп. Игнатий. Сочинения, т. I, с. 561.

<sup>\*</sup> Защита диссертации состоялась 12 июня 1969 года. Решением Совета Московской духовной академии, утвержденным Святейшим Патриархом Алексием, игумену Марку\_присвоена степень магистра богословия и звание профессора.— Ред.

Желание предочистить свою душу покаянием приводит епискона Игнатия на склоне лет в уединенный Николо-Бабаевский монастырь, где, после исскольких лет, проведенных в непрестанном подвиге, его душа, мирно разлучившись с телом, отошла к Предвечному Свету -- Инсусу Христу.

Идя сам по пути спасения, Преосвященный Игнатий примером своей жизни и своим богомудрым словом — устным и письменным - привел многие души ко Христу

Богу. Глава VIII. Письменное наследие епископа Игнатия (с. 205—219). Сочинения богостоватесоветика, а живой опыт дея-Преосвященного — это не плод размышлений богослова-теоретика, а живой оныт деятельного подвижника, созидавшего свою духовную жизнь на основе Священного Писания и правственного предания Восточной Церкви. Все произведения Владыки основаны на учении святых отцов и проверены его целожизненным подвигом. Многие произведения архипастыря были плодом благодатного озарения в периоды кратковременного затвора. Слог епискона Игнатия отличается красотой и легкостью.

На творчество епископа Игнатия оказали большое влияние творения святых отцов и особенно «Добротолюбие». Из отечественных писателей епископ Игнатий сравнительно часто цитирует преп. Нила Сорского, свят. Димитрия Ростовского и Тихона Задонского, преп. Серафима Саровского, схиархим. Пансия Величковского и Георгия, Затворника Задонского. Основная особенность и достоинство произведений епископа Игнатия состоит в том, что он с присущей ему духовной мудростью отразил в своих сочинениях учение святых отцов, примененное к требованиям современности. Творения енископа Игнатия вводят, облегчают современным читателям понимание «Добретолюбия» и творений других святых отцов.

Том 2. Часть 2. Духовная жизнь мирянина.

Глава 1. Епископ Игнатий о состоянии христианства в его время (с. 221—227). Оскудение истинного христианства во всех слоях общества привело к умалению духоносных наставинков. Единственными руководителями в духовной жизни для христпан на все времена остаются творення святых отнов. Написанием, а затем изда-инем своих сочинений епископ Игнатий показал свой оптимистический взгляд на будущие времена.

Глава II. Взгляд епископа Игнатия на земную жизнь человека, как на приготовление к вечности (с. 228—241). Христианин, деятельно исполняющий свангельские заповеди, получает ум Христов — способность смотреть на все с духовной точки зрения. Духовным разумом он постигает кратковременность своей жизни и истинное назначение человека на земле. Земная жизнь дана человеку для приготовления к вечности и не имеет цены по сравнению с вечной. Христиании живет для того, чтобы «ближе ознакомиться с вечностью, чтобы пред вступлением в нее стяжать для души...

красоту небесную».

Глава III. Учение епископа Игнатия о спасении и совершенстве (с. 242—256). Строгое следование епископа Игнатия святоотеческому учению в данном вопросе. Все люди унаследовали от Адама его греховность и находятся в состоянии погибели и отчуждения от Бога. Искупителем человечества явился Инсус Христос. Спастись зпачит «усвопть себя Искупителю, пребывать в этом усвоении во время всей земпой жизни...». Основными условиями спасения ен. Игнатий считал веру и принадлежность к Православной Церкви. Совершенство — высшая ступень блаженного состояния снасения. Все христиане призваны не только ко спасению, но и к совершенству... Условия совершенства: отречение от мира, взятие креста своего и последование за Хри-Спасителем (Мф. 8, 34). Главы IV—XI. Основы духовной жизни (с. 257—348).

Глава IV. Изучение Евангелия. Евангелие есть основа духовной жизни христианина. Им должен он проверять правильность своей духовной жизни — своего шествия по лествице духовного совершенствования. Деятельное изучение Евангелия открывает

человеку его греховность и показывает, каким должен быть обновленный человек. Глава V. Изучение творений святых отцов. Творения святых отцов в основе своей имеют Евангелие и научают, как правильно исполнять евангельские заповеди. Изучая творения святых отцов, христиании постепенно познает их печать помазания и дивпого единства. Для правильного понимания Священного Писания его необходимо толковать в свете творений святых отцов. Творения свв. отцов — кладези, из которых каждый может почерпать учение о христианских добродетелях и шествонать по пути спасения. Мирянам спископ Игнатий рекомендует начинать чтения свв. отцов с писаний св. Иоанна Златоуста, св. Димитрия Ростовского, св. Тихона Задонского, а также

произведений Никифора Астраханского и Георгия Затворника.

Глава VI. Покаяние. Епископ-подвижник неоднократно подчеркивает в своих про-изведениях, что основой духовного подвига является покаяние. Оно рассматривается им как всеобъемлющее настроение христнанской души, как дар Божий, данный человеку, как первая повозавстная заповедь, основа всех христианских добродетелей. Покаяние необходимо для приобретения живой веры во Христа и пребывания в ней (в вере). Труден путь истинного покаяния, но без него, по учению епископа Игнатия, христиании не может преуспеть ни в одной добродетели. Многочисленные и самые возвышенные подвиги, не растворенные чувством покаяния, становятся бесплодными и даже душевредными. Покаяние есть единственный истинный путь, следуя которому можно перейти из состояния душевного в состояние духовное. Покаяние для земногь

странника не имеет предела, оно сопровождает его до гроба и отверзает ему врата рая. Мудрый архипастырь указывает, что покаяние мирянина должно иметь отличие от покаяния монаха. Он не советовал входить светским людям «в тонкое разбирательство (своих) греховных качеств», а, собрав все свои грехи «в один сосуд покаяния»..., ввергнуть «в бездну милосердия Божия». От подробного и тонкого разбирательства грехов и греховных качеств мирянин может прийти в смущение и уныние. Для иноков (особенно преуспевших в духовной жизни) покаяние, выраженное в тонком разборе своих греховных наклонностей, необходимо. Епископ Игнатий считал, что это «...черное покрывало (пужно) для иноков..., которых зрение греховности своей не может привести в безнадежие, (а) приводит только в смирение...» 1. Учение о покаянии неотъемлемо от всего учения Владыки Игнатия.

каянии пеотъемлемо от всего учения Владыки Игнатия.

Глава VII. Причащение Святых Христовых Таин. Покаяние предуготовляет христианина к восприятию в свое сердце Христа Бога в таинстве Причащения. Таинство Причащения установлено Самим Инсусом Христом на Тайной Всчери. Оно непостижно для ограниченного человеческого разума, и только верой христианин может отчати постигать его. Причащаясь Пречистых Тела и Крови Христовых, каждый христианин вступает в теснейшее общение с Господом. На основании своего духовного опыта преосвященный Игнатий учил, что при причащении Святых Таин ясно ощущается прикосновение души Христовой к душе причащающегося, соединение души Христовой с душою причащающегося. Это чудесное прикосновение христиании ощущает в успокоении, кротости, смирении, любви ко всем, хладности ко всему земному и в сочувствии к вечному. Христиании, приступающий к причащению, должен достойно приготовить себя к встрече с Господом. Приготовление к причащению, по мнению Владыки, заключается в углублении в самовоззрение, очищении себя от согрешений искрении покаянием в них и исповедью, постоящным чтением Евангелия, молитвой. При этом чувство сознания своего недостоинства не должно покидать христианина. По принятии Святых Христовых Таин христианину пеобходимо вести самый строгий образ жизни и «духовный рай, который водворяется в душе причастника... возделывать и хранить».

Глава VIII. Молитва. Молитва, по учению епископа Игпатия, есть одна из основ христианского подвига. В ней должны сосредоточиваться и для ее совершенства предприниматься «как служебные» все другие подвиги. Молитва усвояет человека Богу, приближает тварь к Творцу. Основным чувством при молитве должно быть покаяние. Необходимость сохранения внимания при молитве. Чтобы молитвенный подвиг получил правильное направление, каждому христианину полезно ежедневно совершать определенное молитвенное правило. Молитвенные правила могут быть самые разнообразные в зависимости от времени и телесных сил тех, кто исполняет их. Молитвенное правило миряница, по мнепию Владыки Игпатия, должно быть соразмерно с его силами и как можно проще и малосложнее. Исполнение правила, превышающего силы человека, обычно очень скоро приводит к тому, что молящийся не только оставляет это правило, но и вообще перестает молиться, чем пресекает свое духовное совершенствование. Самое простое молитвенное правило состоит из утренних и вечерних молитв, определенного числа земных и поясных поклонов, канонов, акафистов и Инсусовых молитв. Правильный молитвенный подвиг христиании приносит обильные пло-

ды — облегчение совести, примирение с ближними, мир в душе.

Глава IX. Постоянное бодрствование над собой. Совершенство христианина невозможно без постоянного наблюдения над собой, без пожизненного подвига в борьбе с греховной природой. На этом поприще неизбежны победы и поражения. Особенно большой вред духовной жизин приносит праздность и рассеянная жизнь. Недуг рассеянности и праздности так велик, что душа, болезнующая им, даже не может ощутить своего бедственного состояния. Желающий приучить себя к внимательной жизни должен быть воздержанным во всем и особенно в пище и вине. Непрестанное трезвение необходимо на всех ступенях совершенства. Даже подвижнику, сподобившемуся благодатных дарований, нужно непрестанно бодрствовать над собой, чтобы не лишиться приобретенного долгим подвигом и не ожить для греха и вечной смерти.

Глава Х. Любовь к ближним. Любовь есть высшая добродетель, которая составляется из полноты всех прочих добродетелей. В любви к Богу и ближним сосредоточивается весь закон Божий. Чувство любви к ближним присуще каждой человеческой душе, но, как и все другие чувства, естественная любовь извращена грехом. Естественная любовь стремится доставить любимому земное благополучие; все духовное и вечное чуждо естественной любви. Христианину необходимо стяжать евангельскую, духовную любовь. Путь к достижению истинной любви к ближним многотруден и связан с подвигом искоренения греха во всем его разнообразии из человеческого естества. Желающий достигнуть истинной любви должен, прежде всего, отвергнуть самолюбие и человекоугодие, которые укрепляют в человеке естественную любовь. Любовь к ближним начинается с искрепнего «почтення» ко всем людям. Постепенно совершенствуясь, она возводит христианина «во врата воскресения, во врата Царствия Небесного». Глубоко и преисполнено духовной мудрости учение епископа Игнатия о любви к врагам. Он считал, что Евангелие предписывает христианам любовь к врагам

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Полное собрание писем, ч. III, с. 18, № 17.

«не слепую, не безрассудную, но освященную духом рассуждения». Любовь к врагам должна проявляться в прощении нанесенных обид, в молитве за них, в благословении их, в хороших словах о них, в делании им добра, в благотворении, которое может простираться до вкушения смерти для спасения врагов, и при всем этом, с вра-

гами необходимо сохранять мудрую осторожность.

Глава XI. Страх пред Богом и любовь к Богу. Чувство любы к Богу присущесердцу каждого человека, но оно повреждено грехопадением. Любовь из чувства духовного стало плотским, по любовь плотская не может быть принята Богом. Единственно правильный путь к любви Божией — воспитание в своей душе страха пред Богом, страха, который подобен глубочайшему благоговению пред Богом. Следуя учению свв. отцов, епископ Игнатий различает две степсии в страхе пред Богом: страх «вводительный» и страх «совершенный». Последний со временем переходит в высший дар — дар любви к Богу. Плоды преуспечния в любви к Богу — истиппые утешения, наслаждение и просвещение. Глава XII. Предостережение епископа Игнатия от опасностей на пути спасения

(с. 349-372). Для духовной жизни христианина чтение книг, содержащих лжеучение, может быть душевредным. Учение епискона Игнатия о прелести в широком и узком смысле: в прелести в широком смысле этого слова находится весь человеческий род в состоянии грехопадения; в узком смысле в прелести находится тот, кто до крайности развил в себе свойственное всем людям самообольщение. Причина прелести — гордость. Состояния прелести весьма многообразны. Основных видов прелести, по учению епискона Игнагия, два: прелесть от неправильного действия ума и прелесть от неправильного действия сердца. Избавляет от прелести всех видов искрепнее смирение.

Часть 3. Духовная жизнь монаха.

Глава 1. Учение епископа Игнатия о монашестве (с. 373—389). Епископ Игнатий возводил начало монашества ко временам свв. апостолов и первыми монахами считал учеников св. аностола Марка, нервого епископа Александрии. Онытно зная, сколь труден монашеский подвиг, епископ Игнатий считал, что монашество есть добровольное мученичество. Тесная зависимость монашества от общего уровня христианства если преуспевает христианство в мире, наступает расцвет и монашества. Ослабевшее христианство доставляет соответственно своему состоянию слабых иноков. По мнению епископа Игнатия, монашество его времени при внешнем процветации далеко не соответствовало своим идеалам. Основная причина—почти новсеместное оставление внутреннего делания и увлечение одним наружным благочестием. Обновление монашества, по мнению епископа Игпатия, может произойти не через внешние мероприятия (указы, реформы), а через возвращение к правильной духовной жизни под руко-

водством духовных мужей. Глава II. Телесный и духовный подвиг монаха (с. 395—476). Глубоко изучив состояние монашества своего времени, архипастырь-подвижник пришел к заключению, что его современники неспособны к великим телесным подвигам и должны стремиться проходить духовный подвиг. Епископа Игнатия в полном смысле можно назвать учителем духовного делания и его неутомимым глашатаем. Владыка был глубоко убежден, что, по состоянию общества в России в духовно-правственном отношении, ближайшее ознакомление с правильным образом подвижничества оказывается особенно пужным и полезным; ибо уважение к телесному подвигу, когда он предоставлен лишь самому себе, уважение, воздававшееся во времена простоты, миновало и только духовный подвиг может облечь монаха во всеоружие, сообщая гармонию между Евангельским учением и свойствами души человеческой! Преосвященный признавал необходимость посильного телесного подвига; но не в нем он видел преуспеяние монаха. Он учил, что при одном телесном жительстве вводится в дунну самомнение и развиваются душевные страсти, которых телесный делатель и заметить в себе не может и даже не подозревает присутствия их. «Без истипного умного делания монашество есть тело без души» <sup>2</sup>. Пост, поклоны, стояние на молитве — все это должно быть неразрывно соединено с деятельным изучением евангельских заповедей и творений святых отнов, внимательной молитвой и богомыслием. Особое место уделяет Святитель скорбям в духовной жизни ннока. По его учению, терпеливое перенесение скорбей воспитывает в ипоке духовный разум и способствует его духовному преуспеянию. В особых разделах данной главы раскрыто мнение епископа Игнатия о необходимости новоначальным инокам жить под руководством опытного старца и пользе откровения помыслов старцу, гибельности неправильного руководства, о жизни по совету многих при отсутствии истинного духопосного наставника. Огшельничество и затворпичество, эти возвышенные виды монашеского жительства, по мнению учителя иноков, «решительно невозможны» в условиях его времени.

Глава III. Основные препятствия к развитию духовной жизни монаха (с. 483-524). Епископ Игнатий учил, что даже малый соблазн может стать началом тяжкого греховного падения, поэтому он советует избирать для жительства обитель, наиболее удаленную от соблазнов мира и, главное, внимать самому себе и не осуждать других, потому что тлетворное действие соблазна удобно переходит от увлеченных со-

2 Там же, № 106, с. 190.

<sup>1</sup> Полное собрание писем епископа Игнатия, ч. 1, № 4, с. 38.

грех в самом его зарождении.

блазном на осуждающего их. Камием преткновения для многих во все времена было винопитие. Вино, употребляемое даже в малом количестве, возбуждает плотские страсти и потому должно быть совершенно устранено из жизни иноков. Немалым препятствием в духовной жизни монаха может стать свободное обращение. Свободное обращение вне и внутри монастыря порождает ссоры, гнев, намятозлобие, возжигает страсти и потому инок должен хранить себя от этого порока. Пристрастие к деньгам и вещам есть также ужасный порок, который, постепенно развиваясь, может привести свою жертву к отречению от Бога. Похвала, принятая иноком, порождает в его сердне тщеславие, гордость, которые вводят за собой все другие пороки. Начало любого греха — греховные помыслы. Чтобы избежать внадения в перечисленные греховные сети, иноку необходимо сразу же отсекать все греховные помыслы и этим поражать

Глава IV. Учение епископа Игнатия об Иисусовой молитве (с. 525—629). О Иисусовой молитве епископ Игнатий учил, всецело основываясь на творениях святых отнов, по, как и во всех других вопросах духовной жизни, архипастырь, сам опытно постигнув умное делание, простым и ясным языком излагает в своих творениях всёто, что может быть применено делателями Иисусовой молитвы — его современниками. Зная, что путем делания Иисусовой молитвы можно достигнуть совершенства в духовной жизни, епископ Игнатий стремился возродить это спасительное делание среди своих современников. Основными необходимыми условиями для делания Иисусовой молитвы Преосвященный считал: 1) жизнь по Евангельским заповедям; 2) перестанное внимание — заключение ума в слова молитвы; 3) созпание своей греховности и покаянное чувство; 4) простота (Преосвященный не рекомедовал употреблять механически способы, изложенные в Добротолюбии); 5) не необходимым, по всеьма желательным условием для занимающегося умным деланием является опытный паставник. Епископ Игнатий рекомендовал заниматься Иисусовой молитвой как мирянам, так и монахам, но восходить на вершины этого делания преимущественно бывают способны, по его мнению, всеьма немногие иноки. Излагая учение о Иисусовой молитве, епископ-аскет предостерегает и о тех опасностях, которые могут встретиться на вити неискусного делателя

на пути непскусного делателя.

Заключение (с. 630—667). Изучая жизнь и творения приснопамятного епископа Игнатия, невольно склоняещься перед величием его духовного образа. В нем мы видим редкое сочетание многих естественных дарований и приобретенных целожизненным подвигом христианских добродетелей. Эти дарования Преосвященный Игнатий не принес в жертву суете и тлению, а посвятил Богу и ближним. Он смиренно считал, что его удел — служение словом, утверждение ближних в вере и христианской правственности. Этому служению он отдавал все свои силы. Подвиг служения ближним словом был для него источником радости и утешения на поприще многотрудной жизни. «...От служения Слову раздается в душе моей какой-то неизреченно-радостный голос удостоверения в спасении...» — писал Святитель. Служение епископа Игнатия словом назидания не прекратилось с его кончиной. Учение Владыки о духовной жизни служит спасению христиан всех последующих поколений. Лучшие иерархи прошлого века сразу же увидели в сочинсииях Преосвященного Игнатия всестороннее руководство в духовной жизни. Позднейшие русские христианские писатели в вопросах духовной жизни передко ссылаются на произведения епископа Игнатия, как на непререкаемый авторитет. И попыне многие миряне находят в учении епископа Игнатия источник живой воды, утоляющий духовную жажду. Для монашествующих же епископ Игнатий был и есть в полном смысле слова «учителем иноков». Руководствуясь его учением, каждый инок будет идти правильным путем телесного и духовного делания.

Отмечая столетие со дня кончины святителя Игнатия, можно с уверенностью сказать, что в полной мере сбылось предчувствие ученика епископа Игнатия, впоследствии архиепископа Ярославского Леонида, высказанное им в год смерти Владыки: «Я уповаю,— говорил он,— что православные русские люди мало-помалу усвоят себе покойного Святителя; в его жизни и писаниях они постараются найти и найдут, что может быть общедущеспасительно».

#### Приложение (тома 3-8).

Том 3. Неизданные произведения епископа Игнатия (в количестве 22), 371 стр. 1) Послушник Димитрий Брянчанинов. Жизнь схимонаха Феодора. (Первое литературное произведение Брянчанинова, написано в 1828 году по благословению схинеромонаха Леопида (Наголкина). 2) Лютеранизм. 1844 г. 3) Достопамятный сон жителя С.-Петербурга Н., записанный архимандритом Игнатием. 1845 г. 4) Воспоминания о Бородинском монастыре. 1847 г. 5) Благополучный день. 1848 г. 6) Предисловие к новести «Иосиф». 7) Христианский пастырь и христиании художник. 8) Добавление к статье «Сад во время зимы». 9) Молитва болящего. 10) Молитва о умершем. 11) Слово о хранении сердца (без окончания). 12) К земному страннику (стихотворение). 1848 г. 13) Жалоба (стихотворение). 14) Совет душе моей (стихотворение). 15) Понятие о ереси и расколе. 16) Слово при отпевании капитана I ранга К. Г. Попандопуло. 17) Описание Валаамского монастыря и смут, бывших в нем. 18) Археологическое описание Валаамского монастыря и смут, бывших в нем. 18) Археологическое описание древностей... в монастырях СПб-ой епархии. 1856 г. 19) Краткий очерк современного состояния монастырей СПб-ой епархии. 1856 г.

20) Отчет о состоянии Николо-Бабаевского монастыря за 1863 г. Переводы: 21) Слова святого Макова, спископа града Писввии (без окончания). 22) «Лествица» св. Иоанна Лествичика. (перевод 1, 2 и частично 4 и 5 степеней). **Том 4.** Письма епископа Игнатия к монашествующим, в количестве 269 (из них 27 -- из архивов), 635 стр. **Том 5**. Письма спископа Игнатия к мирянам, в количестве 214 (из них 17 из архивов), 393 стр. **Том 6**. Письма спископа Игпатия к родным и друзьям, в количестве 352 (из них 157 из архивов), 397 стр. (Тома 4,5 и 6 составляют «Полное собрание писем епископа Игнатия» составленное внервые из 835 писем). Том 7. Письма духовных и светских лиц к епископу Игнатию, всего 192 письма (из пих 162 найдены в архивах), 325 стр. Из 69 адресатов наиболее интересными являются письма: митрополита Московского Филарета (11), митрополита Кисвского Филарета (13), спискона Феофана Затворника (1), архимандрита Игнатия (Малышева) (1), игумена Череменсикого Антония (5), письма Оптинских (36) и Площанских старпев (14), отшельника Никифоровской пустыии монаха Исани (3), композиторов М. И. Глинки (1) и А. Ф. Львова (1), путешественника А. Порова (1) и других. Том 8. Материалы к биографии спископа Игнатия (том имеет 6 отделов и содержит 60 документов и «дел», из них 54 из архивов), 447 стр. Отдел І. 12 документов, отпосящихся к периоду с 1825 по 1834 г., и послужные списки (среди них фотокопии Повелений о возведении Д. Брянчанинова в пранорщики и подпоручики и Указ об увольнении от службы). Отдел 11. 14 документов и «дел», относящихся к периоду пребывания архимандрита Игнатия в Сергисвой пустыни. Отдел III. 18 документов о хиротопии спископа Игнатия и его дсятельности в Кавказской епархии (среди них фотокопии: «Чин исповедания и обещания архиерейского», подписанный архим. Игнатием и архиереями, рукополагавшими его; «Синодальная архиерейская грамота» епископа Игнатия и «Репорт» Синоду митро-полита Григория о рукоположении архим. Игнатия во епискона). Отдел IV. 5 документов о кончине епископа Игнатия. Отдел V. 18 воспоминаний о епископе Игнатии (из них 4 ранее не опубликованных). Отдел VI. Разное (3 документа).

### ПУБЛИКАЦИИ

### НЕИЗДАННЫЕ СОЧИНЕНИЯ ЕПИСКОПА ИГНАТИЯ (БРЯНЧАНИНОВА)

#### **МОЛИТВА О УМЕРШЕМ**<sup>1</sup>

В лютой скорби моей покоряю сердце мое и помышления мои Тебс, Господу Богу моему. Ты даровал мне дар, и Ты отъял его. Буди воля Твоя благословсина от нынс и до века: воля Твоя — свята, все действия Твои святы и премудры. Велик Ты в благодеяниях Твоих человеку, велик Ты и в казиях, которыми караешь его: «яко не оправдится пред Тобою всяк живый», и Ты всегда побеждаешь, как Всесовершенный, на суде, на котором Ты судишься с совестию человека. Благоговейно преклоняю главу мою пред Тобою, я, недостойное и немощное Твое создание: Твое отдаю Тебе. Прими почившего в Твое вечное блаженство! отъяв у него смертию блага временные, сторично ущедри его благами вечными. Даруй мне остаток земной жизни провести Тебе благоугодно, в вечную пользу душе моей и душе почившего, и горькую разлуку временную вознагради вечным союзом для вечного блаженства.

А ты, душа, драгоценная для моего сердца, стряхнув с себя бремя плоти, лети в высокий и святый Едем. На пути твоем к небу никто да не дерзнет остановить тебя! да отворятся тебе двери рая! да встретят тебя радушно небожители! присоединись к их святому сонму, и наслаждайся вечно лицезрением Бога. Но, когда придешь в рай и стяжешь дерзновение у Господа, вспомни о земном друге твоем, неутешно оплакивающем разлуку с тобою: умоли милосердаго Бога, чтоб даровал мне, пожив благочестиво, придти к тебе в твое светлое селенис, там, в блаженном святом соединении с тобою, забыть мое страшное горе и утешиться утешением, для которого нет уже измены.

#### ДОБАВЛЕНИЕ К СТАТЬЕ «САД ВО ВРЕМЯ ЗИМЫ» 2

Еще, еще несколько слов о воскресении мертвых! скажу поведанное мне нелживыми устами некоторого подвижника, скажу для друзей моих, трудящихся в винограде сердечном. Есть книга, отверзающаяся для человека в его сердце; там, там суждено ему Богом слышать высочайшее учение, как и Господь сказал в Евангелии: веруяй в Мя... от чрева его (т. е. чрева души — сердца) истекут источники воды живыя; сие же глаголаше, объясняется св. Иоанном Богословом, глаголаше о Духе, Егоже хотяху приимати верующие в Него (Ин. 7, 38, 39). Итак, Дух есть книга того сердца, в которое он вселится

Подвижник сей занимался долгое время Иисусовой молитвой в тайне душевной клети и ощущал различные в себе действия. Однаж-

¹ ГПБ. Q I, 1520, л. 283.

² ГБЛ, ф. 425, картон 1.

ды, стоя в храме и углубляясь в молитву, ом ощутил особенное обильное ее действие: все тело и кровь его возрадовались о Боге живе и погрузились в неизреченное наслаждение 1. Тогда получил он опытное знание о воскресснии мертвых и будущем блаженстве тела человеческого, о котором прежде знал и которому веровал, просвещенный учением Церкви. Если тело наше в сей жизни может не только избавиться от действия страстей, но и сделаться причастником духовных наслаждений благодати, то, имея в себе семя жизни всчной, не может не ожить и не взойти с душой в Небесное Царствие!

#### ПРЕДИСЛОВИЕ К ПОВЕСТИ «ИОСИФ» 2

В Онегине Пушкина и Печорине Лермонтова изображен эгопст, современный каждому из двух поэтов. Взгляпувшие в это зеркало, узнавшие в нем себя ощутили ли угрызение совести? Заронилась ли в их душу, как благословенное семя, мысль исправиться? Соминтельно. Весело было автору Печорина, как он сам говорит, рисовать современного человска: почему же и современному человеку не весело увидеть себя нарисованным! почему современному человеку не допол-

нить в себе, по рисунку художника, того, чего не доставало.

Самолюбие любуется собой, радуется своим успехам. Когда оно человеком, начинает быстро стремиться к совершенству и стремится к нему, доколе из человека не выработает демона. Разумеется, прочитали Онегина, особенно Печорина, многие молодые люди пред вступлением в свет, или только что вступив в него, прочитали со всем жаром, со всею восприимчивостью юности: этим чтением произведено ли в них отвращение от эгоизма? сомнительно. сомнительно! не такова судьба природы человеческой, и неиспорченной еще опытами жизни. Должно быть, большая часть юных читателей заразилась ядом эгоизма! во многих непременно блеснула мысль: «вот верный способ успевать в свете!» и — вперед! по следам Григория Александровича. Мы не долго задумываемся, особенно в лета молодости, при решении судьбы своей: лукавое обещание обольстителя «будете яко бози» з сохраняет поныне всю власть свою над человеками. Выше сказанная мысль юношей далеко не основательна; но она непременно должна родиться в душе неопытной при чтенин «Героя нашего времени»; ведь ему все сходит с рук, всякое предприятие удается! чего больше надо? А мастерская рука писателя оставила на изображенном ею образе безнравственного, чуждого религии и правды человека, какую-то мрачную красоту, приманчивую красоту ангела отверженного. Григорий Александрович соблазияет, не только при чтении его подвигов, соблазняет сильным впечатлением, которое остается и долго живет по прочтении романа. Автор Печорина не решил и для самого себя: полезна ли, вредна ли сго книга. Печорин умирает во время бестолкового путешествия в Персию. При жизни он был мертв для общества, а в частности для ближних мало того! заражал смертным недугом всякого, кому бы ни пришлось быть в соприкосновении с ним. И этого мало! иссмотря на свое нравственное одиночество, на свое отчуждение от людей, Печорин оставил по себе многочисленное нотомство последователей, которых он ведет туда же, куда достиг сам.

По образцам порока портится человек, по образцам добродетели исправляется. С этою целию предлагается здесь повесть, всеми нача-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Срав. Епископ Игнатий. Сочинения, т. I, с. 305. «Доказательство воскресения тел человеческих, заимствованное из действия умной молитвы».

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> ГПБ, Q 1, 1520, л. 274—279.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Быт. 3, 5.

лами своими противоположная двум вышеупомянутым повестям, противоположная и впечатлением и последствиями. Она — не вымысел — изложение истинного события с сохранением всей исторической точности. Впечатление от нее должно быть положительно, существенно, верно, сильно, не мечтательное, должно действовать истиною, а не увлечением и обольщением. Неверие — источник эгоизма; вера в Бога — источник правильной любви к себе и ближнему. Действия, истекающие из правой веры в Бога, радикально противоположны действиям, истекающим из веры в себя или в какой-то неопределенный фатализм.

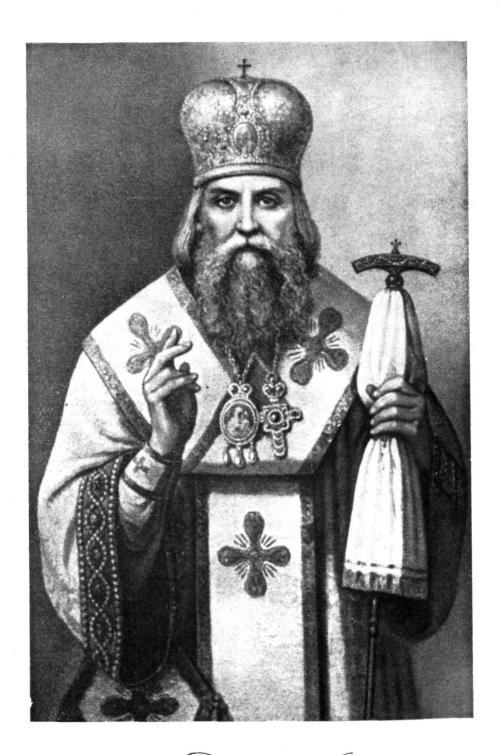
Всякий по необходимости должен убедиться, что в человеке добро смешано со злом: удовлетворять одним порочным стремлениям— значит ли любить себя? скорее значит— ненавидеть. А так-то и любят себя эгоисты. Оттого они - враги себе и всем. Правильная любовь к себе заключается в подавлении в себе зла, в возможном развитии добра. Здравый разум, по необходимости, должен признать эту любовь истиною. Такою она признается Богом: на нее указывает заповедь Божия как на меру любви к ближнему. Оправдывают ее самые последствия: человек поставляется в согласие с самим собою, с обществом, с обстоятельствами, каковы бы они ни были; все действия его носят на себе печать высокой добродетели; последствия этих действий — постоянно и всегда благотворны. Верующий в Бога живою верою и руководствующийся в поступках законом Божиим выносит с твердостию и мужеством бедствия земного странствования; не злоупотребляет слабостями ближних; не мстит врагам — благодетельствует им; владеет сердечными чувствованиями, с целию благонамеренною, не с целию преступного исполнения своих глубоких порочных замыслов; устраивает благосостояние государственное и семейное; умеет быть мудро и благодетельно строгим для исправления людей, совратившихся с пути правды; нравственная сила его, сила добродстели, имеет счастливое и продолжительное влияние на его потомство; природнившаяся сердцу его добродетель доставляет ему кроткое и вместе сильное наслаждение: оно слышится в душе его, как слышится благоухание сидра из запечатанного сосуда. Историческим, верным доказательством всего этого служит Иосиф. Желаем, чтоб его потомство было многочисленно, чтоб многие из последователей Печорина обратились в последователей Иосифа: желаем этого для блага общего, для блага честного, для блага истинного и вечного.

#### совет душе моей 1

Какой подам душе совет, Когда Христос — от Света Свет Советует скорбей терпенье, Чтоб в горнее достичь селенье! Плотская страсть, земная честь, И тленного богатства лесть, Пленяющие человека, Пребудут ли при нем в век века? Приходит смерть; ее коса Лицеприятия не знает: Равно под нею упадает Власть, сила, гений и краса.

Бедняк забвенный, — вот лежит Близ богача или героя. И червь, во тьме могильной роя, Главу надменного смирит! Душа, душа! Прими совет! Вне стезь Его спасенья нет! Укрась себя постом, слезами, Молитвой, многими скорбями! В святый Божественный чертог, В светлейшую обитель рая, Ты вступишь, радуясь, играя! Там ждет тебя с наградой — Бог!

¹ ГПБ, ф. 1, 1520, стр. 87—88.



nuinour

Humin

### БИБЛИОГРАФИЯ

Священник Владимир СОРОКИН (Ленинградская духовная академия)

## MILLAR BURROWS. MORE LIGHT ON THE DEAD SEA SCROLLS. New York. The Viking Press, 1958.

Миллар Берроуз. Больше света на свитки Мертвого моря. Нью-Йорк. Викинг Пресс, 1958, 425 стр.

Кинга известного кумрановеда, профессора библейского богословия Иельского университета М. Берроуза «Больше света на свитки Мертвого моря» является продолжением исследовательской работы автора в области изучения кумранских находок. В своей первой работе «Свитки Мертвого моря» (The Dead Sea Scrolls) М. Берроуз рассказывал в общем о ценнейших находках века и о их изучении. Теперь же он более подробно останавливается на обозрении открытых до 1958 г. рукописей, приводит разные теории и точки зрения ученых, которые занимаются изучением найденного материала.

Верующие и неверующие хотят знать о том, какое значение могут имсть эти рукониси для нервых веков христианства. По словам автора книги, интерес к рукописям стал особенно быстро возрастать после того, как в мае 1955 г. американский ученый Э. Вильсон заявил, что, согласно рукописям, раньше воплощения Иисуса Христа было воплощение Учителя Праведности в кумранской общине, а это, следовательно, предполагает, что христианство не обязано своим существованием Божествен-

ному посредничеству, но обычному процессу социальной эволюции.

Еще больший интерес к рукописям проявился после того, когда в печати появилось утверждение Д. Аллегро о том, что Учитель Праведности и его последователи предваряли христианскую историю и верования. Учитель Праведности, говорил Аллегро, был распят, а его последователи после этого ожидали его воскресения из мертвых и возвращения как Мессии и Судьи в конце мира.

и возвращения как Мессии и Судьи в конце мира.

Был ли Иисус Христос ессеем? Заимствованы ли Евангелия из этой дохристианской сврейской секты? Является ли христианская вера просто результатом социальной эволюции? Этим вопросам М. Берроуз намерен в своей книге уделить особое

внимание.

История открытия рукописей кратко излагается автором в первой части книги (стр. 3—39). Здесь дан обзор наиболее важных мапускриптов и, в частности, говорится о том, как была прочитана рукопись «Апокриф Бытия», паписанная на арамейском языке, употреблявшемся евреями в Палестине во время жизпи Иисуса Христа. Рукопись эта представляет большой интерес для изучения Евангелий и в особенности языка времени Иисуса Христа.

Удивительное терпение и мастерство понадобилось ученым специалистам для того, чтобы раскрыть медный свиток, в котором перечисляются около 60 мест Палестины, куда спрятаны громадные сокровища. Множество теорий и предположений о
сокровищах, указанных в медном свитке, не имеют твердых оснований, а потому «мы
можем только представить все эти проблемы,— говорит автор,— как вопросы, на которые не может быть дан определенный ответ. Вероятно, мы пикогда не узнаем, бы-

ли ли когда-нибудь такие сокровища или нет».

Касаясь вопроса о том, принадлежали ли рукописи Мертвого моря библиотеке кумранской общины, или же опи были свитками, которые припли в негодность и в результате этого были переданы в особое хранилище, М. Берроуз приводит спачала мпение проф. Э. Суксника и Х. дель Медико в защиту того, что рукописи принадлежат к категории тех, которые были признаны в свое время негодными, спрятаны в особое хранилище, как бы погребены. Большое число пещер и громадное количество манускриптов, по мнению дель Медико, служит достаточным основанием для подтверждения этой теории. Самый значительный аргумент он находит в том, что ии одна рукопись не оставлялась на сохранение с тем, чтобы быть восстановленной позже; пять из них даже преднамеренно были испорчены до того, как были помещены в пещеру.

Наряду с теорией дель Медико предлагаются и другие объяснения того, почему рукописи оказались в пещерах. Одни ученые предполагают, что рукониси были спрятаны в соответствии со словами ангела в книге прор. Данипла (12, 9): «Ибо сокрыты и запечатаны слова сии до последнего времени». Другие же утверждают, что рукописи хранились и использовались в пещерах людьми, жившими там, и были оставлены, когда их владельны ушли, возможно, в конце неудачного восстания Вар Кохбы.

когда их владельны ушли, возможно, в конце неудачного восстания Вар Кохбы. После открытня археологами различных сооружений кумранской общины: башни, трапезной, скрипториума и многих других — некоторые ученые стали придерживаться той теории, что небиблейские рукописи, найденные в пещерах, были документами ессеев, а разрушенные постройки являются сооружениями ессейского поселения, и, таким образом, все найденные рукописи были ессейской библиотекой. Другого взгляда придерживается дель Медико, который, прежде всего, отрицает существование самой секты ессеев и утверждает, что все обнаруженные развалины — это остатки древней израильской крепости, которая при хасмонейском правителе Александре Иоанне (103—76 гг. до Р. Х.) была перестроена в военный пост, а во время правления Ирода покинута, потому что в то время граница не проходила больше по западному берегу Мертвого моря. Затем эти сооружения последовательно занимали еврейские общины, римляне, воины армии Вар Кохбы и даже христиане.

По замечанию автора книги, с такими положениями дель Медико многие ученые не согласны потому, что не учитывается полностью хронология, категорически огрицается возможность непрерывного человеческого поселения в районе Кумрана, тогда как все показания археологии говорят о том, что здесь была активная общинная

жизиь.

Обращаясь к описанию пайденного материала в пещерах 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, а также в Вади Мураббаат и в Хирбет Мирд, автор особо выделяет пещеру 4, ввиду того, что в ней обнаружено наибольшее количество манускриптов, из которых четвертую часть составляют книги Ветхого Завета, в частности, Второзаконие, Псалтирь и книга прор. Исаии, найденые в десяти и более экземплярах. Что касается других пещер, то в них найдено меньше материала, чем в пещере 4, но не менее значительного по объему и весьма разпородного. Найдены и библейские и небиблейские манускрипты. В подавляющем большинстве рукописи являются копиями с самых ранних списков. Имеются даже и такие, которые по времени не очень далеко отстоят от своего оригинала. Папример, рукопись книги Екклессиаста из пещеры 4 отстоит от предыдущей примерно на сто лет, а найденная теперь копия с книги прор. Даниила была сделана в кумранском скрипториуме спустя пятьдесят лет после ее написания. Обнаружено также большое число отрывков из неканонических и апокрифических книг, таргумов, комментариев, сборников избранных мест из Библии и др. Автор замечает далее: «Никто не может определить, сколько еще появится материала» (с. 36).

Вторая часть книги озаглавлена «Христианские начала в свете рукописей Мертвого моря» (стр. 39—135). Здесь автор, прежде всего, ставит вопрос о том, потребуют ли пересмотра какого-либо положения христианской веры новооткрытые рукописи Мертвого моря, и, отвечая на него, он приводит, с одной стороны, мнения Э. Вильсона и А. Дэвиса о том, что, согласно рукописям, возникновение христианства является якобы одним из эпизодов человеческой истории и произопило в результате естественного процесса социальной эволюции, а это, следовательно, отрицает его сверхъестест-

венное происхождение.

С другой стороны, автор говорит, что рукописи не опровергают ни одного вероучительного положения христианской религии. Несомненно, продолжает он, христианство является результагом большого исторического процесса, однако отсюда не следует, что Бог не имел к этому никакого отношения. Богословие говорит, что Евангелие пришло от Бога, а как оно пришло и через какие человеческие пути — это вопросы истории. При этом необходимо иметь в виду, что история имеет дело с фактами, а богословие — с их основным значением (с. 45). История же христианской религии содержит непрерывные свидстельства Божественного Промысла о человеке через различные факты и события. Христианство не заменило иудаизм, но явилось исполнением веры отнов. Инсус Христос был тем, кого предсказали Монсей и пророки. Церковь продолжает историю ветхозаветного Изранля. И этот факт исторической непрерывности, по словам автора, не является чем-то новым для христиан. Евангелие с самого начала не понималось Церковью как нечто совершению новое и отличное от всего, что когда-либо было услышано. Божественное Откровение не было дано отдельно от истории, но в самой истории. Необходимо при этом иметь в виду, что христианство является исполнением и продолжением Встхого Завета.

Вследствие же того, что повозаветные писания и кумранские рукописи являются памятниками почти одного и того же периода времени, внешнее сходство между ни-

ми неизбежно и даже необходимо.

Прежде всего, встает вопрос об отношении Иоанна Крестителя к кумранской общине. Вопрос этот остается невыясненным, потому что нет достаточных оснований утверждать, что Иоанн Креститель был или не был членом кумранской общины. С одной стороны, Ш. Даннелу, Д. Хоулет и другие указывают, что место, где Иоанн крестил приходящих к нему раскаявшихся грешников, отстояло немногим более деяти миль от кумранского поселения, а если еще учесть удаление Иоанна в пустыно перед выходом на общественное служение, то его контакты или какие-то связи с об-

щиной несомненны или почти неизбежны. Если вникать глубже, то обнаруживаются сходства и в аскетическом образе жизни Иоаппа Крестителя и членов кумрашской общины, в обряде крещения у Иоаппа и омовения у кумранитов, а также в ожидании Мессии, в результате чего как будто оправдывается предположение, что Иоанн Креститель был членом ессейской общины, жившей в Кумране.

Однако это всего лишь предположения, весьма спорные и труднодоказуемые. Например, омовение у кумранитов имело своей целью сохранить обрядную чистоту, в то время как у Иоанна было «крещение покаяния для прощения грехов» (Мр. 1, 4). «Мы можем заключить,— пишет М. Берроуз,— что Иоанн и кумраниты представляют два течения, которые в отдельных случаях параллельны, но в главных чертах независимы

друг от друга» (с. 60).

Основываясь на том, что Иоанн Креститель и кумраниты жили в одно и то же время, недалеко друг от друга, а также и на тех сходствах, которые установлены, У. Броунли и многие другие предполагают, что кумранские ессеи усыновили Иоанна еще мальчиком, и, следозательно, он вырос и воспитался в их обществе, а затем, в результате каких-то разногласий, отделился от них и вышел на общественное служение.

Совершенно противоположного мнения придерживаются кумрановеды О. Кульман, Регаукс и другие. Он подвергают сомнению вообще связь Иоанна Крестителя с кумранской общиной, поскольку не находят в пользу эгой связи каких-либо веских до-

казательств.

«Я полагаю,— пишет автор книги,— что Иоанн Креститель, вероятно, имел свеления о кумранских обитателях и даже питал к их идеям некоторые симпатии, хотя в главных пунктах с ними и не соглашался, но влияние их он все-таки претерпел, он мог посетить их ообщину и, возможно, какое-то время быть даже их членом, хотя это предположение не имеет твердых оснований; во всяком случае, в своем общественном служении он был полностью независимым от них и был резко настроен про-

тив их некоторых наиболее характерных положений» (с. 63).

Говоря об отношении Учителя Праведности к Иисусу Христу, автор указывает на большие различия между ними. Прежде всего, почти все повозавстные Писания с полной уверенностью заявляют о том, что Иисус Христос до Своего рождения от Девы Марпи существовал всегда как Сын Божий, в то время как в кумранских рукописях пет и намска на подобное существование Мессии. Пет ни малейшего намека и на то, что Учитель Праведности родился чудесным образом. Спасительная сила смерти Христа также не имеет параллели в верованиях кумранитов, а воскресение Учителя Праведности — у них липь предполагаемый факт. Ни один объективный ученый, каково бы ни было его личное мнение о воскресении Иисуса Христа, не может не видеть здесь существенной разницы в убеждениях двух групп. То, что для общины Кумрана было в лучшем случае надеждой, для христиан — соверпившийся факт и гарантия всех надежд (Деян. 17, 31; Рим. 1, 3—4 и др.). Община Кумрана ожидала песколько мессианских лиц, причем все ее ожидания были связаны с политическим могуществом, с силой, в то время как христиане нашли в Инсусе Христе исполнение всех пророчеств, потому что Инсус Христос был Мессия, Царь из рода Давидова и Первосвященник. Община Кумрана ожидала Мессию из рода Давидова, который должен был быть «победопосным руководителем сыпов света в последней битве с сынами тьмы». Иисус Христос отверг даже понятие такой войны. Кумраниты ожидали вместе с мессиями и пророка, а христиане уже имели Инсуса Христа, Которого считали не только Царем и Первосвященником, но также и Пророком.

Наиболее ярким примером различия может служить то, что Иисус Христос часто употреблял в отношении Себя выражение «Сын Божий», «Сын Человеческий», в то время как в кумранской литературе ничего подобного найти невозможно. Нет никакого указания на то, что Учитель Праведности считался Божественным в каком-инбудь смысле. Он никогда не назывался Мессией, Сыном Человеческим или Сыном Божинм, никогда он также не назывался Господом. Его последователи не называли и не могли называть его «Искупителем мира», потому что мировое значение Мессии

было им непонятно.

Вообще же при сравнении жизни и характера деятельности Иисуса Христа и Учителя Праведности возникает величайшая трудность из-за того, что очень мало материала, их характеризующего. «Как мы не имеем Евангслий, рассказывающих о жизни Учителя Праведности, так мы не имеем псалмов, раскрывающих внутренние духовные переживания Иисуса» (с. 86). Некоторыми кумрановедами делались попытки обосновать предположение, что Иисус Христос был ессеем и жил какое-то время в кумранской общине, однако эти предположения слабо подтверждаются, но знакомство Иисуса Христа с ессеями не отвергается хотя бы уже потому, что ессеи, по свидетельству Иосифа Флавия и Филона, жили во многих городах Палестины.

Сравнивая учение синоптических Евангелий с учением кумранской общины, автор указывает различия между ними и параллели. Например, жизпь кумранской общины была явно аскетической, потому что ее члены ушли из общества, чтобы вести жизпь строгого самоограничения в пустыпном убежище. И Господь Иисус Христос требовал от Своих последователей некоторых ограничений (Мф. 6, 24; 19, 2), однако Он был далек от строгого аскетизма, и в этом Его враги искали даже причины для обвинений (Мф. 11, 19). Кумраниты были очень строгими исполнителями суббогы, обрядов

и всяких мелких предписаний, в то время как Иисус Христос исцелял в субботу и на первое место всегда ставил любовь к Богу и ближнему. Выйдя на общественное служение, Иисус Христос благовествовал, сбращаясь ко всем приходящим к Нему, а кумранская община была изолированной от мира, потому что ее члены считали себя

избранными хранителями истины.

Инсус Христос учил Своих последователей обращаться к Богу как к Небесному Отцу (Мф. 6, 9; 7, 7—11; Лк. 12, 32). Кумранитам тоже известно такое обращение (Псалмы благодарения, ІХ, 35). Понятие Царства Пебесного было присуще почти в одинаковой степени и учению Иисуса Христа и учению кумранитов, однако существует большая разница в самом ожидании приближения этого Царства. В словах Иисуса Христа грядущее Царство Божие соединяется с приходом Сына Человеческого, а кумранская община мыслит это, как последшою борьбу сынов света против сы-

нов тъмы при номощи армин, оружия и всенной тактики.

Если сравнить кумранскую общину и раннюю христианскую Церковь, то и здесь обнаруживаются общие черты и различия. Как Церковь, так и кумранская община были мессианскими обществами, хотя в этом отношении разница между ними была большая. Кумраниты только ожидали несколько мессианских личностей, из которых инкто не явился на землю, а христиане уже имели Мессию, Он жил среди них, умер и пострадал, победив смерть. Члены обоих обществ назывались бедными, избранными, святыми, верили, что они наследники Нового Завета. Способ толкования Ветхого Завета был удивительно похож. В Апостольской Церкви было двенадцать апостолов, а у кумранитов был совет из двенадцати мирян и трех священников. Как Церковь, так и община Кумрана чувствовали себя независимыми по отношению к храму и его священству, хотя Церковь не отделяла себя полностью от храма, а использовала его для проповеди Евангелия. Подобно кумранской общине, ученики Иисуса Христа совершали в Исрусалиме «вечери любви»; практика обладания всем имуществом сообща присуща и тем и другим. По этим весь перечень сходств у автора книги не исчерпывается.

Еще большие сходства обнаруживаются в некоторых аспектах кумранского учения и в наиболее характерных положениях ап. Павла и Иоанна Богослова. Прежде всего, как кумранскому учению, так и посланиям ап. Павла присуще подчеркивание глубокой греховности человека. У ап. Павла спасение рассматривается как «правла божия через веру в Иисуса Христа» (Рим. 3, 22), и в кумранском комментарии на книгу прор. Аввакума говорится о тех, которые будут спасены от суда «по их делам и вере в Учителя Праведности». Для ап. Павла христиании — не «плоть», а «лух», и почти эта же идея находит свое выражение в кумранских рукописях. В Евангелии и посланиях ан. Иоанна Богослова встречаются контрасты света и тьмы, и такие же контрасты мы видим в кумранской литературе, причем почти в одних и тех же внражениях, например, «сыны света». Одним из ключевых слов Евангелия Иоанна является слово «истина», которое в рукописях Кумрана также занимает превалирующее положение. Идея вечной жизни у Иоанна Богослова находит отражение и в кумранских псалмах благодарения, где автор настолько уверенно говорит о избежании последнего суда, что считает себя уже спасенным. Любовь друг к другу, по Иоанну Богослову, перекликается с требованием Устава кумранитов «любить всех сынов света» и т. д.

Обнаруживаются сходства также в терминологии писаний Нового Завета и в кумранских рукописях, но «больщинство из инх,— по выражению автора,— являются

отголосками встхозаветного языка или идей».

Третья часть работы М. Берроуза посвящена книгам Ветхого Завета (стр. 135—191). Здесь автор подробно указывает, какие части библейских книг найдены, насколько текст кумранских рукописей совнадает с принятым еврейским текстом, какая обнаруживается разница между инми, что нового впосят рукописи в текстуальную критику и в каком отношении к рукописям стоит текст Септуагинты. «Что наиболее удивительно и наиболее ценно — это представленное разнообразие образцов текста и традиций». П. Скеган замечает, что ни один манускрипт не был чисто и ясно списан, не имеется также и двух списанных с одного манускрипта. Написаны они были в разные времена с промежутком в три столетия и больше (с. 158). Степень верности передачи текста очень большая. Из всего разнообразня рукописей обнаруживается, что кумранитам были известны тексты Сентуагинты и самарянского Пятикнижия. Вот почему рукописи Мертвого моря имеют непревзойденное значение для исследования текста Библии. «Они вволят нас в стадию передачи текста, которая как раз предшествовала его окончательной фиксации» (с. 164).

По рукописи не только вносят ясность в текст и язык Ветхого Завета, они также освещают и историю его толкования. Во многих манускриптах указываются интересные методы толкования, особенно в комментариях на книгу пророков Исаии, Аввакума, Мяхея и др. Кумрановеды Д. Милик и Ф. Кросс полагают, что многие, а возможно, даже и все, комментарии являются первыми экземплярами авторов, что очень цен-

тно для понимания текста Библин.

Большое разнообразие материала, представленного в рукописях Мертвого моря, в большой степени имест отношение к вопросу о каноне книг Священного Писания. Кумранская община пользовалась всеми книгами еврейского канона, кроме книги Есфирь. Что же касается книги Есфирь, то ее отсутствие дель Медико объясняет тем,

что в I веке верили, что вынос священной книги за стены синагоги «оскверняет руки», г. е. причиняет то же обрядовое осквернение, как и прикосновение к трупу. Единственным исключением была книга Есфирь, которая читалась дома в праздник Пур и могла, следовательно, храниться не в священном месте. М. Берроуз с этим объяснением дель Медико не вполне согласен и говорит, что здесь, видимо, были какие-то другие причины, которые должны быть обнаружены, «или это должно остаться тайной, если только фрагменты книги не будут найдены, что не является невозможным» (с. 175).

Рукониси Мертвого моря расширяют горизонты понимания библейского языка, помогают в изучении послебиблейского развития еврейского и арамейского языков, заполняя в значительной степени разрыв между самыми поздними книгами Ветхого Завета и раввинской литературой. В рукописях обнаружено восемь языков: библейский еврейский, еврейский Мишны, арамейский Палестины, набатейский, христианско-арамейский Палестины, греческий, латинский и арабский. Особенно ценный вклад рукописи впосят в разрешение вопросов, касающихся арамейского языка, который употреблялся в греческий и римский периоды. Это был язык, на котором говорил Иисус Христос и Его ученики и на котором была основана устная традиция большей части Нового Завета. Новые арамейские тексты служат очень важным материалом для серьезного изучения Пового Завета. Открытие нового материала является большим вкладом и в налеографию, которая играет важнейную роль в определении датировки манускринтов. Сравнение формы письма даже в самих кумранских рукописях проясняет многие вопросы текстологии.

В четвертой части книги — «Происхождение кумранской общины» (стр. 191—253) — автор подробно рассматривает значение отдельных выражений, таких, как, например, «страна Дамаска», «время триста девяносто лет» в Дамасском документе, нли происхождение народа по имени «киттин», загадочной личности Учителя Праведности с его современниками. Все эти вопросы очень сложны, и потому автор приводит целый ряд разных мнений и теорий. Он подробно излагает серьезные и интересные

теории Х. Шонфилда, дель Медико, А. Росса, Г. Драйвера и других.

Много труда было потрачено на решение всякого рода проблем, заключает автор, по все оказалось неубедительным. Наиболее установленным является то положение, что кумранская община возникла в конце второго столетия до Р. Х. Деятельность главных личностей и наиболее решающие события в ее жизни должны датироваться не позже, чем последнее столетие до Р. Х. Во время восстания в 66—70 гг. община была разрушена, и что с ней после этого было, является вопросом. Возможно, война с римлянами представлялась общиной в целом как последияя битва с силами зла, для которой они себя готовили, и многие из них, вероятно, стали бороться. Гибельный исход войны, можно думать, вызвал у кумранитов такое глубокое разочарование, что они никогда больше не были в состоянии организовать новую общину. Во всяком случае, по мнению Шонфилда, не все доктрины общины были записаны в свитках кумранских пещер. Многое сохранилось в умах оставшихся в живых членов и было усвоено еврейскими христианами и другими группами. В общем мы можем предполатать, что некоторые члены общины были поглощены офщиальным нудейством, некоторые стали христианами, а другие присоедищились к той или другой гностической секте того времени.

Пятую часть -- «Отождествление общины» (стр. 253---277) — автор посвящает обозрению попыток ученых отождествить людей Кумрана с фарисеями, саддукеями, самарянами, ессеями, христианами, зелотами и другими. Но при этом он замечает, что любая попытка отнести кумранитов к определенной секте или группе в иудействе является, по крайней мере в настоящее время, обреченной на провал. Если бы мы имели определенные группы литературы, которые могли бы с уверенностью быть приписаны фарисеям, салдукеям, ессеям или какой-нибуль другой разновидности нудейст-

ва, положение было бы другим.

Найденная литература Кумрана свидстельствует о том, что члены этой общины не могли быть фарисеями, но имели какое-то отношение к саддукеям; они не были самарянами, но что-то общее с последними у них было; они не были в прямом смысле

ессеями, но были к ним довольно близки по обычаям и учению.

В шестой части — «Верования общины» (стр. 277—355) — автор раскрывает стдельные богословские положения, которые отображены в найденных манускриптах. У кумранитов «не было символов веры, не было решений соборов, не было постановлений высшего авторитета». Однако при исследовании псалмов благодарения и других свитков кумрановеды нашли, что из совокупности всего материала все же можно определить систему богословской мысли, которая может быть сформулирована таким образом. Во всем и над всем господствует Бог, милостивый и непостижимый для человека. В мире существует борьба между злыми и добрыми духами, причем борьба эта имеет будущее; она будет длиться определенный период, в конце которого придет «время посещения», когда зло будет судимо и уничтожено. Борьба эта изображается войной сынов света против сынов тьмы.

Что касается учения кумранской общины о человеке, грехе и спасении, то оно

является наиболее отличительным.

О человеке кумраниты думали главным образом как о грешнике, совершенно беспомощном без милости Божией. Свойственная человеку греховность является ча-

стью его слабости и незначительности перед величием и властью Бога. Однако это не значит, что все люди безнадежно потеряны в грехе. Все человечество разделено на сынов света и сынов тьмы. Сынами тьмы полностью руководит власть Велиала, а сынами света — власть Бога. Принадлежность человека к той или иной стороне определяется предвечным Божественным указанием. Сами кумраниты причисляли себя к сынам света, а все другие, по их мнепию, были сынами тьмы.

Спасение они понимали в смысле избавления от бедствия и суда, освобождения от греха путем соблюдения и изучения закона под водительством Бога. Спасение оз-

начает также победу сынов света в конечном конфликте с силами зла.

Предметом наибольших споров явились мессианские верования общины, которым автор уделяет в своей книге особое внимание (стр. 299—324). Эти споры были вызваны тем, что термин «Мессия» встречается во многих кумранских свитках, где, кроме того, употребляются и другие именования Мессии. В некоторых же отрывках, где нет ясного упоминания о Мессии, ученые все же видят отражение мессианских идей. Наиболее очевидным фактом является то, что община ожидала Мессию, а каковы были ее конкретные представления о нем, сказать трудно. Одни ученые утверждают, что община верила в двух Мессий, другие говорят, что она ожидала нескольких, многие же видят в личности Учителя Праведности жившего среди кумранитов Мессию, который является автором Псалмов благодарения. Однако, по мнению автора книги, отождествление Учителя Праведности с каким-нибудь из мессий имеет в лучшем случае незначительные возможности. Вообще вопрос как об Учителе Праведности, так и о мессии Кумрана окончательно еще не решен.

Более четкими и ясными представляются эсхатологические чаяния общины. Вся жизнь кумранитов была отмечена эсхатологическими ожиданиями. Они вполне сознавали, что играют ведущую роль в огромной космической драме, последним актом которой будет окончательная война сынов света против сынов тьмы, т. е. окончательная победа добра над элом, за которой последует вечное благословение Божие праведным и полное обновление всего мира. Каждый член возрожденного общества будет очищен «святым духом от всех греховных поступков» и окроплен духом правды.

В седьмой главе — «Организация и обряды общины» (стр. 355—387) — автор приводит некоторые новые подробности об устройстве, обрядах и религиозной жизни кумранитов. Сведения оп берет в основном из Устава общины и Дамасского документа и главное внимание уделяет наиболее спорным вопросам, например, кто мог быть членом общины и как распределялись функции управления общиной; в каком отношении религиозные обряды общины стояли к жертвенному богослужению храма; каково значение общественных трапез и омовений; какой календарь был в употреблении у кумранитов и каким образом поддерживался высокий религиозный дух среди членов общины.

В восьмой главе (стр. 387—425) даны переводы некоторых рукописей, таблица небиблейских манускриптов и библиография.

#### СБОРНИК ЧЕТВЕРТЫЙ

Архиепископ Василий (Кривошеин). Символические тексты в Православной Церкви	
	5-36
Б. И. Сове [Биографическая справка]	37
Нроф. Н. Д. Успенский. О Гоаре	37-38
Б. И. Сове. Русский Гоар и его школа проф. Н. Д. Успенский. Из личных воспоминаний об А. А. Дмитриевском	39—84 85—89
проф. н. д. успенскии, из личных воспоминании по А. А. дмигрисвском	91-93
П. В. Уржумцев. Школа «Русского Гоара» в Ленинградской духовной академии Свящ. Л. Махно. Список трудов проф. А. А. Дмитриевского в порядке их публикации	95-107
Доц. Д. П. Огицкий. Проблема церковного календаря	109-116
Проф. С. В. Троицкий. Святой Мефодий или Болгарский князь Борис составил Закон	
сулный людем?	117-126
Проф. И. В. Попов. Св. Иларий, епископ Пиктавийский	127 - 168
Профпрот. Л. Воронов. К вопросу о так называемом «тайном» чтении священно-	100 100
служителем евхаристических молитв во время Божественной литургии	169-180
Прот. Н. Деснов. Недоуменный вопрос из чина литургии св. Иоанна Златоуста	181—189 191—201
TIPM. II. A. Schencann, Mondann Chaloto I omana Chadkonesha	101 201
Арнольдскайн - I (Богословские собеседования, 1)	
Протокол богословского собеседования между членами Русской Православной Церкви	
и Евангелической Церкви Германии с 27 по 29 октября 1959 года	203-216
Проф. Н. Д. Успенский. Спасение через веру	217-220
Прэф. В. И. Талызин. Церковное предание	221225
Проф. В. И. Талызин. Церковное предание	227-231
Проф. д-р Г. Иванд. Учение об оправдании; вера и дела	233 - 238
Проф. д-р В. Г. Фогель. Когда добрые дела бывают добрыми	239 - 241
проф. д-р э. шлинк. Тезисы к диалогу между православными и евангелическими	042 040
богословами о проблеме Предания	243-248
Публикации	
<u></u>	
Епископ Питирим (Нечаев). Арсений, архиепископ Элассонский, и его поэма об учреждении русского патриаршества	251-256
Труды и странствование смиренного Арсения, архиепискона Элассонского, и повест-	201-200
вование об установлении Московского патриаршества	257-279
Библиография	
Архиепископ Михаил (Чуб). Христологические проблемы в западном богословии	281 - 288
CHOPHIN DATE	
сьорник пятый	
сьорник пятыи	
Статьи	5—24
Статьи Архиепископ Леонил (Поляков). Афон в истории русского монашества	5—24 25—68
Статьи Архиеписков Леонид (Поляков). Афон в истории русского монашества	5—24 25—68 69—151
Статьи Архиепископ Леонил (Поляков). Афон в истории русского монашества	25 <b>6</b> 8
Статьи Архиепископ Леонид (Поляков). Афон в истории русского монашества	25 <b>6</b> 8
Статьи Архиеписков Леонид (Поляков). Афон в истории русского монашества Б. И. Сове. Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX—XX веках	25 <b>6</b> 8
Статьи Архиепиской Леонид (Поляков). Афой в истории русского монашества Б. И. Сове. Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX—XX веках	25 <b>6</b> 8
Статьи Архиепиской Леонид (Поляков). Афой в истории русского монашества Б. И. Сове. Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX—XX веках	25—68 69—151 153—195
Статьи Архиепиской Леонид (Поляков). Афой в истории русского монашества Б. И. Сове. Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX—XX веках	25—68 69—151
Статьи Архиепископ Леонид (Поляков). Афон в истории русского монашества Б. И. Сове. Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX—XX веках	25—68 69—151 153—195 196—204
Статьи Архиепиской Леонид (Поляков). Афой в истории русского монашества Б. И. Сове. Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX—XX веках Проф. И. В. Попов. Св. Иларий, епиской Пиктавийский (продолжение)	25—68 69—151 153—195
Статьи Архиепископ Леонид (Поляков). Афон в истории русского монашества.  Б. И. Сове. Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX—XX веках Проф. И. В. Попов. Св. Иларий, епискон Пиктавийский (продолжение)  Богословские собесслования между членами Русской Православной Церкви и Евангелической Церкви Германии Проф. Н. Д. Успенский. Спасающие и освящающие действия Божии через Святого Духа в богослужении и таинствах Проф. Г. Харбсмайер. Спасающее и освящающее действие Божие, осуществляемое Духом Святым в богослужении и таинствах  Епископ Питирим. Основные проблемы современного богословского исследования в их	25—68 69—151 153—195 196—204 205—214
Статьи Архиепископ Леонид (Поляков). Афон в истории русского монашества.  Б. И. Сове. Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX—XX веках Проф. И. В. Попов. Св. Иларий, епискон Пиктавийский (продолжение)  Богословские собесслования между членами Русской Православной Церкви и Евангелической Церкви Германии Проф. Н. Д. Успенский. Спасающие и освящающие действия Божии через Святого Духа в богослужении и таинствах Проф. Г. Харбсмайер. Спасающее и освящающее действие Божие, осуществляемое Духом Святым в богослужении и таинствах  Епископ Питирим. Основные проблемы современного богословского исследования в их	25—68 69—151 153—195 196—204 205—214 215—226
Статьи Архиепископ Леонид (Поляков). Афон в истории русского монашества.  Б. И. Сове. Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX—XX веках Проф. И. В. Попов. Св. Иларий, епискон Пиктавийский (продолжение)  Богословские собесслования между членами Русской Православной Церкви и Евангелической Церкви Германии Проф. Н. Д. Успенский. Спасающие и освящающие действия Божии через Святого Духа в богослужении и таинствах Проф. Г. Харбсмайер. Спасающее и освящающее действие Божие, осуществляемое Духом Святым в богослужении и таинствах  Епископ Питирим. Основные проблемы современного богословского исследования в их	25—68 69—151 153—195 196—204 205—214 215—226 227—229
Статьи  Архиепиской Леонид (Поляков). Афон в истории русского монашества  Б. И. Сове. Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX—XX веках  Проф. И. В. Попов. Св. Иларий, епиской Пиктавийский (продолжение)  Богословские собесслования между членами Русской Православной Церкви и Евангелической Церкви Германии  Проф. Н. Д. Успенский. Спасающие и освящающие действия Божии через Святого Духа в богослужении и таниствах  Проф. Г. Харбсмайер. Спасающее и освящающее действие Божие, осуществляемое Духом Святым в богослужении и таниствах  Епиской Питирим. Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с конца XIX века  Выступление проф. А. И. Георгиевского по докладу епископа Питирима  Проф. Э. Вольф. К современному положению евангелического богословия в Германии	25—68 69—151 153—195 196—204 205—214 215—226
Статьи  Архиепископ Леонид (Поляков). Афон в истории русского монашества  Б. И. Сове. Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX—XX веках  Проф. И. В. Попов. Св. Иларий, епискон Пиктавийский (продолжение)  Богословские собеседования между членами Русской Православной Церкви и Евангелической Церкви Германии  Проф. Н. Д. Успенский. Спасающие и освящающие действия Божии через Святого Духа в богослужении и таинствах  Проф. Г. Харбсмайер. Спасающее и освящающее действие Божие, осуществляемое Духом Святым в богослужении и таинствах  Епископ Питирим Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с конца XIX века  Выступление проф. А. И. Георгиевского по докладу епископа Питирима  Проф. Э. Вольф. К современному положению евангелического богословия в Германии Доц. Н. А. Заболотский. Богослолекое и экклезиологическое значение Вселенских и Поместных Соборов в Древней Церкви	25—68 69—151 153—195 196—204 205—214 215—226 227—229
Статьи  Архиепископ Леонид (Поляков). Афон в истории русского монашества  Б. И. Сове. Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX—XX веках  Проф. И. В. Попов. Св. Иларий, епископ Пиктавийский (продолжение)  Богословские собесслования между членами Русской Православной Церкви и Евангелической Церкви Германии  Проф. Н. Д. Успенский. Спасающие и освящающие действия Божии через Святого Духа в богослужении и таинствах  Проф. Г. Харбемайер. Спасающее и освящающее действие Божие, осуществляемое Духом Святым в богослужении и таинствах  Епископ Питирим. Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с конца XIX века  Выступление проф. А. И. Георгиевского по докладу епископа Питирима  Проф. Э. Вольф. К современному положению евангелического богословия в Германии Доц. Н. А. Заболотский. Богословское и экклезиологическое значение Вселенских и Поместных Соборов в Древней Церкви  Проф. Г. Кречмар. Богословское экклезиологическое значение Вселенских и Поместных	25—68 69—151 153—195 196—204 205—214 215—226 227—229 230—243
Статьи  Архиепископ Леонид (Поляков). Афон в истории русского монашества  Б. И. Сове. Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX—XX веках	25—68 69—151 153—195 196—204 205—214 215—226 227—229 230—243
Статьи  Архиепископ Леонид (Поляков). Афон в истории русского монашества  Б. И. Сове. Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX—XX веках  Проф. И. В. Попов. Св. Иларий, епискон Пиктавийский (продолжение)  Богословские собеседования между членами Русской Православной Церкви и Евангелической Церкви Германии  Проф. Н. Д. Успенский. Спасающие и освящающие действия Божии через Святого Духа в богослужении и таинствах  Проф. Г. Харбсмайер. Спасающее и освящающее действие Божие, осуществляемое Духом Святым в богослужении и таинствах  Епископ Питирим Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с конца XIX века  Выступление проф. А. И. Георгиевского по докладу епископа Питирима  Проф. Э. Вольф. К современному положению евангелического богословия в Германии Доц. Н. А. Заболотский. Богословское и экклезиологическое значение Вселенских и Поместных Соборов в в рервен Церкви  Проф. Г. Кречмар. Богословско-экклезнологическое значение Вселенских и Поместных Соборов в вопросс Церкви и Предании  Доц. В. Д. Сарычев. К критике и продолжению важнейших позиций евангелическо-	25—68 69—151 153—195 196—204 205—214 215—226 227—229 230—243 244—254 255—263
Статьи  Архиепископ Леонид (Поляков). Афон в истории русского монашества  Б. И. Сове. Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX—XX веках .  Проф. И. В. Попов. Св. Иларий, епискон Пиктавийский (продолжение)  Богословские собеседования между членами Русской Православной Церкви и Евангелической Церкви Германии	25—68 69—151 153—195 196—204 205—214 215—226 227—229 230—243 244—254
Статьи  Архиепископ Леонид (Поляков). Афон в истории русского монашества  Б. И. Сове. Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX—XX веках  Проф. И. В. Попов. Св. Иларий, епископ Пиктавийский (продолжение)  Богословские собеседования между членами Русской Православной Церкви и Евангелической Церкви Германии  Проф. Н. Д. Успенский. Спасающие и освящающие действия Божни через Святого Духа в богослужении и таниствах  Проф. Г. Харбсмайер. Спасающее и освящающее действие Божие, осуществляемое Духом Святым в богослужении и таниствах  Епископ Питирим. Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с конца XIX века  Выступление проф. А. И. Георгиевского по докладу епископа Питирима  Проф. Э. Вольф. К современному положению евангелического богословия в Германии Доц. Н. А. Заболотский. Богословское и экклезиологическое значение Вселенских и Поместных Соборов в Вопросс Церкви и Преф. Г. Кречмар. Богословско-экклезиологическое значение Вселенских и Иместных Соборов в вопросс Церкви и Предолжению важнейших позиций евангелическо-православных переговоров 1  Т-р. Р. Сленска Соображения к богословскому собеседованию между представителями	25—68 69—151 153—195 196—204 205—214 215—226 227—229 230—243 244—254 255—263 264—270
Статьи  Архиепископ Леонид (Поляков). Афон в истории русского монашества  Б. И. Сове. Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX—XX веках .  Проф. И. В. Попов. Св. Иларий, епискон Пиктавийский (продолжение)  Богословские собеседования между членами Русской Православной Церкви и Евангелической Церкви Германии	25—68 69—151 153—195 196—204 205—214 215—226 227—229 230—243 244—254 255—263
Статьи  Архиепископ Леонид (Поляков). Афон в истории русского монашества  Б. И. Сове. Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX—XX веках .  Проф. И. В. Попов. Св. Иларий, епискон Пиктавийский (продолжение)  Богословские собеседования между членами Русской Православной Церкви и Евангелической Церкви Германии	25—68 69—151 153—195 196—204 205—214 215—226 227—229 230—243 244—254 255—263 264—270
Статьи  Архиепископ Леонид (Поляков). Афон в истории русского монашества  Б. И. Сове. Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX—XX веках  Проф. И. В. Попов. Св. Иларий, епископ Пиктавийский (продолжение)  Богословские собеседования между членами Русской Православной Церкви и Евангелической Церкви Германии  Проф. Н. Д. Успенский. Спасающие и освящающие действия Божни через Святого Духа в богослужении и таниствах  Проф. Г. Харбсмайер. Спасающее и освящающее действие Божие, осуществляемое Духом Святым в богослужении и таниствах  Епископ Питирим. Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с конца XIX века  Выступление проф. А. И. Георгиевского по докладу епископа Питирима  Проф. Э. Вольф. К современному положению евангелического богословия в Германии Доц. Н. А. Заболотский. Богословское и экклезиологическое значение Вселенских и Поместных Соборов в Вопросс Церкви и Преф. Г. Кречмар. Богословско-экклезиологическое значение Вселенских и Иместных Соборов в вопросс Церкви и Предолжению важнейших позиций евангелическо-православных переговоров 1  Т-р. Р. Сленска Соображения к богословскому собеседованию между представителями	25—68 69—151 153—195 196—204 205—214 215—226 227—229 230—243 244—254 255—263 264—270