

**ВОГОСЛОВСКИЕ
ТРУДЫ**

3

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

СБОРНИК ТРЕТИЙ

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

МОСКВА ● 1964

The Moscow Patriarchate

THEOLOGICAL STUDIES

Issue III



Patriarcat de Moscou

ETUDES THEOLOGIQUES

Volume III

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

- Проф.-прот. М. К. Сперанский.** Святой апостол и евангелист
Матфей. (Историко-экзегетический очерк) 5
- Доц. В. Д. Сарычев.** Святоотеческое учение о богопознании 34
- Доц.-прот. Л. А. Воронов.** Вопрос об англиканском священстве
в свете русской православной богословской науки 64
- П. А. Черемухин.** Учение о Домостроительстве спасения в ви-
зантійском богословии (епископ Николай Мефонский,
митрополит Николай Кавасила и Никита Акоминат) . . . 145

ПУБЛИКАЦИИ

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

CONTENTS

ARTICLES:

- Professor Archpriest Michael K. Speransky.** Saint Matthew, Apostle and Evangelist (Historical and exegetical essay) 5
- Professor Vassily D. Sarychev.** Patristic teaching on the knowledge of God 34
- Professor Archpriest Livery A. Voronov.** Anglican priesthood in Russian theological science 64
- P. A. Cheremukhin.** Doctrine on the edification of salvation in Byzantine theology (Bishop Nicholas of Methone, Metropolitan Nicholas Cabasilas and Nicetas Acominatos) 145

PUBLICATIONS:

- Dialogue of Saint Methodius, Bishop and Martyr, «On Free Will». Russian translation, exposition and foreword by **Bishop Michael (Chub) of Stavropol and Baku** 187

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES:

- Prof. archiprêtre M. K. Speransky.** Saint Matthieu, apôtre et évangéliste (Essai historique et exégétique) 5
- Prof. V. D. Sarytchev.** Enseignement des Pères de l'Eglise sur la connaissance de Dieu 34
- Prof. archiprêtre L. A. Voronov.** Le sacerdoce de l'Eglise anglicane à la lumière de la science théologique orthodoxe russe 64
- P. A. Tchéremoukhine.** L'enseignement sur l'économie du salut dans la théologie byzantine (évêque Nicolas de Méthone, métropolitaine Nicolas Cabasilas et Nicetas le Choniate) 145

PUBLICATIONS:

- Dialogue de Saint Méthode, évêque et martyr, «Du libre arbitre». Traduction russe, exposé et préface de **Mgr Michel (Tchoub), évêque de Stavropol et Bakou** 187

*Проф.-прот. М. К. СПЕРАНСКИЙ,
магистр богословия,
ректор
Ленинградской духовной академии*

СВЯТОЙ АПОСТОЛ И ЕВАНГЕЛИСТ МАТФЕЙ

(Историко-экзегетический очерк)

В 1960 году, 16/29 ноября, Православная Церковь отметила 1900-летие со дня кончины св. апостола и евангелиста Матфея, последовавшей, по преданию, в 60-м году нашей эры. В связи с этим благоговейное чувство к святому евангелисту побуждает и нас посвятить этому юбилейному событию краткий очерк о жизни и деятельности св. апостола Матфея с тем, чтобы оживить в памяти его величественные черты и воздать должное его «болезням и трудам», коими он трудился «во благовестии Христове». А так как лицо и деятельность апостола Матфея не отделимы от его труда — написанного им Евангелия Христова, которое прославило в веках его имя, то в настоящем очерке дается и изображение Лица Господа Иисуса Христа в аспекте Его мессианской деятельности. Иисус Христос — возвешенный древними пророками Мессия составляет, как известно, содержание и специфическую особенность Матфеева Евангелия и отличает его от других апостольских писаний.

Изучение Евангелия от Матфея показывает, что идейное содержание нашего первого канонического Евангелия включает в себе два основных момента: первый — то, что Иисус есть Христос-Мессия, предсказанный пророками, что Он пришел к Своему народу и поэтому Он — Мессия Израильский, национальный; второй момент это то, что Мессия-Христос есть Спаситель всего человечества, Он — Мессия вселенский, Божественный, Он — Господь, Который пришел спасти всех людей, «сидящих во тьме и сени смертной», а поэтому и мессианское служение Господа получает у евангелиста характер универсальный, общечеловеческий и представляется как служение Христа-Мессии всему человечеству.

Осуществление нравственно-мессианского идеала в лице Христа-Эммануила и составляет сущность Евангелия от Матфея, отличающую его от других евангельских повествований. С глубокой древности христианская Церковь всегда и неизменно держалась того убеждения, что наше первое каноническое Евангелие принадлежит апостолу и евангелисту Матфею-мытарю. Нет никаких оснований отрицать или

оспаривать это убеждение: оно было и остается всегдашним и всеобщим преданием Вселенской Церкви.

Другое дело — насколько прочно и научно обоснованно вопрос о принадлежности нашего первого канонического Евангелия апостолу Матфею-мытарю стоит в богословской науке. Здесь имеются различные мнения. Трудно, конечно, ожидать, чтобы от апостольской эпохи, отделенной от нашего времени 19-вековой давностью, сохранились необходимые для научного исследования точные и неоспоримые исторические данные, позволяющие с желательной полнотой и ясностью установить историю происхождения наших Евангелий и принадлежность их тем священным авторам, именами которых они надписаны. Утрата апостольских автографов (т. е. подлинных их рукописей) и отсутствие в самих Евангелиях указаний на их составителей чрезвычайно осложнили работу исследователей в этом направлении и породили в науке ряд гипотез, иногда взаимно исключающих друг друга. Подробный разбор этих различных воззрений не входит в задачу настоящей статьи. наша цель — на основе данных православной богословской науки показать, что общехристианское предание о принадлежности нашего первого канонического Евангелия апостолу Матфею засвидетельствовано многими и весьма авторитетными мужами древности и научно обосновано. К голосу этих авторитетных свидетелей, живших в близкую к апостольскому времени эпоху (II—IV вв.), обязан прислушиваться всякий исследователь, если он хочет быть объективным.

Дошедшие до нашего времени памятники древнехристианской письменности сохранили нам следующие данные о евангелисте Матфее и о написанном им Евангелии.

I. Апостол Матфей (Левий) — писатель первого Евангелия

В Евангелии от Матфея имя апостола Матфея впервые упоминается при описании призвания его на апостольское служение (Мф. 9, 9). Кроме того, оно четырежды упомянуто при перечне апостолов: Мф. 10, 3 и Деян. 1, 13 — на восьмом месте, Мрк. 3, 18 и Лк. 6, 15 — на седьмом месте; и во всех случаях в связи с именем апостола Фомы: в иерархическом порядке то выше Фомы — у Лк. и Мрк., то ниже его — у Матфея.

О призвании Матфея к апостольскому служению согласно повествуют все три евангелиста-синоптика — Матфей, Марк и Лука. Обстоятельства призвания Матфея таковы: после исцеления расслабленного в Капернауме, Иисус, проходя оттуда (из города), увидел сидевшего у сбора пошлин человека, по имени Матфей, и сказал ему «следуй за Мною». И тот встал и последовал за Ним. Все подробности этого эпизода, описанного у Матфея, до буквальности совпадают с повествованием у Марка (2, 14) и Луки (5, 27, 28)¹. Однако при этом сходстве имеется и одно различие: оно касается имени призванного. Так, у первого евангелиста он назван Матфеем-мытарем, у Марка — Левием, сыном Алфея, у Луки ему дана полная характеристика: он мытарь, именем Левий, сидевший у сбора пошлин. Естественно возникает вопрос: кто же был призван из этих двух лиц — Матфей или Левий Алфеев? Обоим призванным лицам евангельским повествованием присваивается одинаковое название их должности — мытарь, но остаются не расшифрованными два различных имени. Для непредубежденного ума нет сомнений в том, что в данном случае речь у всех трех евангелистов идет об одном и том же событии и об одном и том же лице, именно

¹ А именно: событию призвания предшествовало исцеление расслабленного в Капернауме (Мф. 9, 1—7; Мрк. 2, 3—12; Лк. 5, 18—25); призвание произошло при выходе из города; призванный находился при мытнице (место сбора пошлин), он встал и пошел за Иисусом, устроил пир в своем доме и т. п.

мытаре Матфее, которого евангелисты Марк и Лука называют Левием. Таким образом, по смыслу евангельского сказания, Матфей-мытарь и был призван к апостольскому служению. Однако по этому вопросу существует и другое мнение. Его впервые высказали из древних мужей Ориген и Климент; они склонны были утверждать, что Матфей и Левий — два совершенно различных лица. Так, Ориген в своем сочинении *Κατὰ Κέλους* говорит: «Для всех, знающих Евангельские писания, ясно, что Иисус избрал Себе двенадцать апостолов и в их числе был только один мытарь — Матфей. Конечно, можно причислить к последователям Христа и мытаря Левия, но он ведь не был в числе апостолов и считается им разве только в некоторых списках Евангелия от Марка»¹. Очевидно, что Ориген причисляет Матфея к 12 апостолам, а Левия — вообще к ученикам Господа. Также и Климент Александрийский в своем ответе еретику Гераклиону в числе лиц, получивших спасение и принесших исповедание словом (разумеются апостолы), называет Матфея, Фому, Филиппа и Левия, отличая последнего от Матфея².

Мнение Оригена и Климента о том, что мытарь Матфей и Левий — различные лица, разделяют и некоторые западные ученые нового времени. Они предполагают, что Левий был начальником мытарей, а Матфей — одним из подчиненных ему сборщиков податей и что вечеря, о которой говорят евангелисты, как событие, непосредственно следовавшее за призванием Матфея-Левия (Мф. 9, 10; Мрк. 2, 15; Лк. 5, 29), происходила в доме Левия, причем Матфей был призван к апостольству, а Левий — только к числу последователей Господа³.

Св. Иоанн Златоуст в перечне апостолов называет имена Матфея и Иакова Алфеева и присовокупляет: «оба мытаря»⁴, а блаженный Феодорит признает, что Матфей, сын Алфея, был братом Иакова Алфеева⁵. Однако оба эти мнения не имеют под собой достаточных оснований, а последнее выросло на почве совпадения имен и ничем не оправдывается; у всех евангелистов при перечне апостолов Матфей нигде не поставляется рядом с Иаковом Алфеевым, как это наблюдается при родственных отношениях других пар, как, например, Петр и Андрей, Иаков и Иоанн; следовательно, Евангелие не говорит за родство между Матфеем и Иаковом Алфеевым.

Попытка и древних мужей, и новейших ученых разделить Матфея и Левия, кроме субъективных взглядов, ни на чем не основана, так как невозможно допустить, чтобы призвание Матфея и Левия происходило при одинаковых обстоятельствах; как видно из текста, все обстоятельства, предшествовавшие призванию, и само призвание и последующие подробности сходны до тождества и представляют собой ряд последовательных моментов, составляющих повествование об одном, а не о двух событиях⁶. Итак, остается заключить, что призванный к апостольскому служению мытарь Матфей имел два имени — Матфей и

¹ См. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Origenes Erster Band. Leipzig, 1899, I. 62. стр. 113. Ориген здесь понимает манускрипт D (Александрийский), в котором во 2 гл. 14 ст. от Марка в тексте вместо имени Левия стоит имя Иакова. См. греч. перевод Еванг. от Марка. Изд. Е. Nestle, в подстрочнике, р. 88.

² См. Clemens Alexandrinus, Stromata IV, cap. IX, 71. Лейпциг, 1906, р. 280.

³ Это мнение высказывали ученые Grotius, Michaelis, Neander, Hilgenfeld и др. См. о них в труде епископа Василия (Богдашевского). Св. Евангелие от Матфея, стр. III, примеч. 2, Киев, 1915.

⁴ Творения св. Иоанна Златоуста, т. 7, стр. 353.

⁵ Из отечественных толкователей к такому мнению приходил епископ Михаил; см. его толкование на Евангелие от Матфея. Москва, 1884, стр. 181. Приложение 2.

⁶ По справедливому замечанию проф. епископа Василия (Богдашевского) здесь подобные исторические дублиеты немислимы. См. его «Евангелие от Матфея». Критико-эзегетическое исследование. Киев, 1915, стр. IV введения

Левий. Наличие двух имен было в обычае у древних иудеев, что видно из следующих наблюдений. Так, апостол Петр до своего призвания к апостольству назывался Симон, и Спаситель неоднократно называл этого ученика то Петром, то Симоном, смотря по обстоятельствам момента (Мф. 16, 17—18; 10, 2; Мрк. 3, 16; 8, 29; 11, 21; 14, 37; Лк. 22, 31; Иоан. 21, 15—17 и др.). Апостола Нафанаила называли еще Варфоломеем (Иоан. 1, 45; 21, 2; срав. Мф. 10, 3), Леввея — Фаддеем (Мф. 10, 3), Иоанна — Марком (Деян. 12, 12), Иосию — Варнавой (Деян. 4, 36). Обычай носить два имени не был случайным явлением, но имел за собой известные основания, а именно: второе имя присваивалось его носителю по поводу какого-либо выдающегося события в жизни человека, что видно из следующих фактов. Призвав к высокому апостольскому служению галилейского рыбака Симона, Спаситель Сам переименовал его на Петра (что значит камень, скала), имея в виду несокрушимую, как камень, веру апостола в своего Божественного Учителя (Иоан. 1, 42). Как известно, юноша Иоанн, сын Марии, ученик и спутник ап. Петра, взятый последним в Рим для проповеди Евангелия, получил латинское имя Марка, тогда как еврейское его имя было Иоанн; христианство знает гонителя Савла, впоследствии ставшего ревностным апостолом и благовестником Евангелия Христа Павлом, и т. д. Следовательно, призванный Господом мытарь Левий мог получить другое имя¹, причем были глубокие основания к перемене им своего имени на Матфея. Ведь он был мытарь. Известно, что это была за корпорация людей в древнем еврейском обществе и каким нерасположением пользовались мытари, как откупщики дани для Римского государства. Собирая дань для ненавистного еврейскому народу языческого Рима, мытари тем самым возбуждали в своих соотечественниках непримиримую к себе ненависть и презрение; их считали изменниками Иеговы, как верховного Царя Израиля, которому единственно законно было отдавать десятину, ибо «Бог твой — Царь твой». Поэтому всякая связь с ненавистными узурпаторами власти — римлянами, лишившими еврейский народ политической независимости и посягнувшими на национальную теократическую самостоятельность, не могла быть терпима. Вот почему в глазах иудея-патриота мытарь был синонимом всего греховного, чуждого и враждебного духу национального самосознания еврея: отсюда мытарь и грешник, мытарь и язычник были по суду общественного мнения синонимами (срав. Мф. 18, 17).

Позорное чужеземное иго воспитало у мытаря чувство собственного ничтожества, общее презрение увеличивало это чувство, и все вместе взятое заставляло его прибегать к милосердию Божию (ср. Лк. 18, 14). Таким образом мытарь был более подготовлен к принятию благовестия о возрождающей человека благодати, чем законники-фарисеи. Действительно, с начала проповеди Иоанна Крестителя мы видим мытарей, приходящих к Иоанну, и его голос «покайтесь» нашел отклик в сердце мытарей, и они крестились «крещением Иоанновым» (Лк. 7, 29). А впоследствии, когда они услышали призыв Господа «покайтесь и веруйте в Евангелие» (Мрк. 1, 15), они изъявили полную готовность к перемене прежней своей греховной жизни и, по слову Самого Спасителя, стали впереди в Царствии Божием закоренелых в законническом консерватизме и считавших себя праведниками фарисеев и книжников² (Мф. 21, 31).

¹ Интересна догадка английского ученого Edersheim'a, который говорит, что имя Levi, по аналогии с Симон и Петр, могло быть природным именем, а Матфея — приобретенным, и что это было в обычае в Галилее, когда человек мог иметь два имени: одно строго иудейское и другое галилейское. См. Dictionary of Christ and the Gospels, Matthew, p. 142.

² Какое поистине христианское величие духа и готовность изменить образ жизни проявил другой мытарь — Закхей: «Господи, половину имущества моего отдам нищим и если кого чем обидел, воздам вчетверо» (Лк. 19, 8).

Вполне правдоподобно, что и Левий-мытарь понял, что истинная свобода и слава Израиля заключается не в блеске политической свободы и национальной независимости, как это предсказывали фарисеи, а только — в благовестии Христовом, и поэтому он, по зову Учителя, безоговорочно сразу последовал за Христом, «оставив все», но уже не как мытарь Левий, а как апостол Матфей, этой переменою имени символизировав свое духовное перерождение, ибо слово Матфей значило «дар Божий». Называясь теперь этим именем, Матфей выразил самым делом свою глубокую благодарность за то, что его, презренного мытаря, Божественный Учитель призвал к Себе. Пир в доме Левия явился выражением и благодарности и радости Матфея за столь великую к нему милость Божию.

Это же чувство смирения и своего недостойнства, очевидно, и по свойству его характера, и по признанию проявленной к нему милости со стороны Божественного Учителя, никогда не покидало апостола-мытаря, что, между прочим, видно из того, что в своем Евангелии он ставит себя после апостола Фомы, тогда как у других евангелистов, при перечне двенадцати, он, Матфей, занимает место выше Фомы¹. Эта особенность в его повествовании станет понятной, если обратить внимание на душевное состояние Матфея, из презренного мытаря призванного стать апостолом — конечно, по своему смирению он имел все побуждения считать себя ниже апостола Фомы, который, нужно думать, был призван раньше его. Кроме того, при перечне апостолов он, в противоположность двум другим евангелистам, прибавляет к своему имени слово «мытарь». И самое сочетание имени Матфей с прозвищем мытарь (Мф. 10, 3) не говорит ли о том, что Матфей не мог и не хотел оправдывать себя за свое прошлое, которое в сочетании с новым его именем должно было напоминать читателю кем он был и кем он теперь стал?

Наименование мытаря Левия сыном Алфея, по Ев. Мрк. 2, 14, подало повод некоторым исследователям считать Матфея братом Иакова Алфеева, одного из двенадцати (Мф. 10, 3; Мрк. 3, 18; Лк. 6, 15)². Однако нет серьезных оснований к такого рода признанию: в самом Евангелии имя Матфей не стоит рядом с именем ап. Иакова, как это имеется при перечислении родственных пар апостолов, например, Петр — Андрей, сыновья Ионы. Иаков — Иоанн, сыновья Зеведеевы, нет данных и в других источниках, чтобы эти два имени сближались бы. Только св. Иоанн Златоуст называет Матфея и Иакова мытарями, но и то не братьями³. Несостоятельным следует признать мнение и о том, что Левий-Матфей есть одно лицо с евангельским Нафанаилом⁴. Защитники этого взгляда опираются на апокрифическое Евангелие Петра, в котором явление Воскресшего Господа на Галилейском озере (Иоан. 21 гл.) описывается таким образом: «Я, Симон Петр, и Андрей брат, взяв сети, отправились на море, и был с нами Левий, сын Алфея». Сличая это место с Евангелием от Иоанна, где сказано: «Бяху вкупе Симон Петр и Фома, нарицаемый Близнаец, и Нафанаил, иже бе от Каны Галилейския и сына Зеведеова и ина от ученик его два» (Иоан. 21, 2), делают заключение, что под евангельским Нафанаилом здесь евангелист понимает Нафанаила, сына Алфеева, т. е. Матфея. Неосновательность такого утверждения видна до очевидности и не нуждается в особом пояснении; из Евангелия ясно видно, что Матфей и Нафанаил — это два совершенно различных лица, и притом призван-

¹ Мрк. 3, 18; Лк. 6, 15.

² Такого мнения придерживается и еп. Михаил в своем толковании Евангелия от Матфея (см. Предисловие, стр. 6). А из других исследователей Н. Alford в сочин. The Greek Testament. Об этом см. у еп. Василия (Богдашевского), стр. IV, прим. I.

³ Творения св. Иоанна Златоуста, т. VII, 353.

⁴ Это мнение поддерживают западные ученые А. Pesch и А. Hilgenfeld. См. у еп. Василия (Богдашевского). цит. соч., введение, стр. V, прим. I.

ных Иисусом Христом в разное время и при разных обстоятельствах. Правда, в перечне апостолов у синоптиков имя Нафанаила не названо, но он так же, как и другие апостолы, носил два имени — Нафанаил-Варфоломей, и имя его во всех евангельских списках стоит на 6-м месте, после Филиппа, а это, очевидно, потому, что он, по Евангелию от Иоанна, был призван непосредственно после Филиппа, который и привел его к Иисусу Христу. Итак, можно с достаточной уверенностью сказать, что изложенные здесь соображения о личности и обстоятельствах призвания евангелиста-мытаря подтверждают содержимое Православной Церковью предание о том, что не кто другой, а именно Матфей и был тем мытарем, которого Господь призвал в начале Своего общественного служения к апостольству и которого удостоил быть в числе двенадцати избранных, «их же и апостолами нарече», как свидетельствует ев. Лука (Лк. 6, 13).

О дальнейшей судьбе, жизни и трудах евангелиста Матфея дошли до нас очень немногие сведения, и они, главным образом, основаны на церковном предании. Так, известно, что апостол Павел во время первого путешествия своего в Иерусалим, а это было около 39 года¹, уже не застал там св. Матфея (Галат. 1, 18—19). Не был апостол Матфей и на I Иерусалимском Апостольском Соборе, который был в 51 г. (Деян. 15, 6—29). Следовательно, можно согласиться со свидетельством Климента Александрийского о том, что Матфей оставался в Палестине 15 лет после Вознесения Господа, до 44 года², а потом, как сообщает Евсевий Кесарийский³, он сперва проповедовал евреям, после же того, как вознамерился отправиться и к другим, написал евреям на отечественном языке их известное под его именем Евангелие. Из этого краткого сообщения отца церковной истории можно только заключить, что св. евангелист, следуя заповеди Спасителя «шедше научите вся языки», не оставался в Палестине, а проповедовал и в других странах, но в каких — Евсевий не указывает. Скучность этих сведений не восполняется и другими писателями-историками, — по вопросу о месте проповеди евангелиста Матфея они высказываются очень неопределенно и неточно. Так, церковный историк Сократ⁴ пишет, что Фома отправился с проповедью к парфянам, а Матфей — в Эфиопию; с этим сообщением согласен и Руфин: в своей Церковной истории он говорит, что Матфей проповедовал в Эфиопии⁵. Мегафраст в своих сообщениях подтверждает, что местом проповеди св. Матфея были страна парфян и Эфиопия⁶.

Никифор Каллист (историк XII в.) передает, что Матфей, проходя с проповедью Евангелия и водимый Духом Святым, прибыл в некую *antrophagorum terram*, в город Мургменае, где поставил епископом своего ученика Платона; здесь проповеди евангелиста, по словам того же историка, сопутствовал большой успех⁷, так как она сопровождала

¹ См. Историю Евангелия и Церкви Апостольской. Академические лекции А. В. Горского. Св.-Троицкая Лавра, 1902, стр. 269. По мнению Н. Н. Глубоковского, годом посещения Павлом Иерусалима был 37 г. См. Лекции Н. Н. Глубоковского по Новому Завету, 1907, СПб., стр. 195.

² *Paedagogus* II, с. I.

³ Eusebius. Kirchengeschichte III, 24, Leipzig, 1903, p. 246.

⁴ Сократ. Церковная история, I, 19. См. у еп. Василия (Богдашевского), цит. соч., стр. VII введения, прилож. 3.

⁵ Руфин. Церк. ист., X, 9. См. у еп. Михаила. Введение в новозаветные книги Св. Писания. Перев. с нем. соч. проф. Герике «Новозаветная исагогика», стр. 90, прим. 6.

⁶ *In ea divisione orbis terrae quae celebrata est per apostolos, cum aliis provinciae obvenissent Thomae-Parthia, et Matthaeo Ethiopia et ceteris...* Симеон Мегафраст. См. цит. соч. еп. Василия (Богдашевского). Введение, стр. VII, прим. 4.

⁷ *Sanctus apostolus evangelio praedicando profectus ad postremo Spiritus Sancti ductu ad antrophagorum terram in civitatem cui nomen est Myrmenae pervenit, in qua Platone sectatore suo episcopo declarato. Nicephori Callisti Ecclesiastici Historia. II, p. 101.*

лась славными его делами. Но это сообщение Никифора Каллиста является единственным во всей церковной истории и не подтверждается другими историческими данными, а потому и вызывает к себе недоверие. Другие древние авторитеты указывают на Македонию, Сирию, Мидию и даже Персию, как на места евангельской проповеди апостола Матфея.

Вероятнее всего, как предполагают некоторые ученые (например, проф. Н. Н. Глубоковский), св. Матфей обращался со своею проповедью к родственным ему по складу ума и по характеру верования семитическим племенам, ближе стоящим к евреям¹.

Таким образом, о жизни и деятельности апостола Матфея наша историческая наука не располагает точными данными, тогда как по вопросу о кончине св. Матфея предание и Восточной и Западной Церкви единодушно утверждает, что св. евангелист окончил свою жизнь мученически: и хотя место, время и образ его мученичества неизвестны, но день его кончины свято празднуется на Востоке 16 ноября, а в Западной Церкви — 21 сентября². Предание сохранило также моральный облик евангелиста. Климент Александрийский в своей книге «Педагог» сообщает, что св. Матфей в жизни был строгий аскет: он не вкушал мяса, а питался семенами, плодами и зеленью³. Это сообщение Климента вполне согласно с характером Матфея, посвятившего себя всецело Богу, что видно из всей его жизни и деятельности и как апостола из 12-ти, разделившего с Божественным Учителем все труды и невзгоды апостольского служения, и как богодухновенного священного писателя, под благодатным воздействием Святого Духа преобразовавшего теократическую идею мессианства в Евангелие благодатного Царства Христова. Вот какую характеристику морального облика и деятельности св. Матфея дает св. Иоанн Златоуст. Он говорит: «Хотя мы и не имели полного описания жизни его, однако и в немногом можно видеть блистательное его изображение. Что он был смирен и сокрушен сердцем, о том слышим от него сами, когда он в Евангелии называет себя мытарем. Что он был милостив, замечаем из того, что отвергся всего и последовал за Христом. Что он был благочестив, это явно из учений его. И по написанному им Евангелию, нетрудно также судить о разуме его и о любви, потому что трудился для целого мира. Доказательством добрых дел служит престол, на котором он имеет воссесть. Мужество же видно из того, что от синедриона он возвратился радуясь»⁴. Нужно ли говорить, что эта возвышенная и глубоко правдивая оценка личности и убежденности св. Матфея есть голос всей Вселенской Церкви о святом евангелисте-мытаре.

II. Евангелист Матфей — автор первого канонического Евангелия, от Матфея

Древнехристианское Предание, начиная со II века, единодушно признает автором нашего первого канонического Евангелия св. апостола и евангелиста Матфея. Это подтверждается как свидетельством христианских мужей древности, так и многими историческими данными.

К числу внешних, наиболее авторитетных, и к тому же ранних по времени сведений об авторстве св. Матфея следует, прежде всего,

¹ См. лекции по Новому Завету проф. Н. Н. Глубоковского, 1907, стр. 196.

² С признанием мученичества св. Матфея согласна и древность, и только, по сообщению Климента Александрийского, гностик Гереклеон утверждал, что св. Матфей скончался естественной смертью. Clemens Stromata. IV, 9, стр. 280, по изд. в Лейпциге, 1906.

³ Paedagogus II, c. I, 16, p. 165.

⁴ Творения св. Иоанна Златоуста, изд. С.-Петербургской духовной академии, 1901, т. VII, стр. 493.

отнести сообщение епископа Папия Иерапольского († 165 г.), который по времени жизни близок был к веку апостольскому и о котором св. Ириней, знаменитый отец Церкви († 202), говорит так: «Папий — муж древний, ученик Иоанна (Богослова), друг Полликарпа»¹.

По свидетельству церковного историка Евсевия, Папий говорит о Матфее следующее: «Матфей записал изречения (ββ:α) Господни на еврейском языке, а толковал их, кто как мог»².

Вторым по времени и по достоинству свидетелем о Матфее, как писателе первого Евангелия, следует признать упомянутого св. Ириней, епископа Лионского. Он пишет: «Так Матфей издал у евреев на их собственном языке писание Евангелия, в то время как Петр и Павел в Риме благовествовали и основали Церковь»³.

Не менее важно и свидетельство Оригена, который говорит: «Из предания я узнал о четырех Евангелиях, которые только одни, бесспорно, принимаются всею поднебесною Церковью. Мне известно, что первое Евангелие написано Матфеем, который некогда был мытарем, а потом апостолом Иисуса Христа, и что он написал его на еврейском языке для уверовавших из иудеев»⁴.

Особенного внимания заслуживает свидетельство Евсевия Кесарийского, который, по обязанности историка, хорошо изучил христианскую литературу, доступную для его времени и, без сомнения, располагал источниками и материалами, которые до нас не дошли. Вот что он говорит в III книге (гл. 24) своей истории по данному вопросу: «Матфей сперва проповедовал евреям и потом, вознамерившись идти к другим, изложил на отечественном их (т. е. евреев. — М. С.) языке известное под его именем Евангелие, для того, чтобы христианам, от которых он удалился, это Писание могло вознаграждать недостаток его личного присутствия»⁵.

В другом месте тот же историк говорит о Евангелии Матфея в связи с путешествием христианского ученого Пантена в Индию, где тот, согласно Преданию, у некоторых тамошних жителей, познавших Христа, нашел бывшее у них еще до его прибытия туда Евангелие Матфея. Им проповедовал один из апостолов, Варфоломей, и оставил у них написанное по-еврейски Евангелие от Матфея, «которое и сохранилось до настоящего времени»⁶. К этим свидетельствам о принадлежности первого Евангелия св. Матфею можно присоединить еще свидетельства блаж. Иеронима⁷, Епифания Кипрского⁸, св. Афанасия Великого⁹, который в приписываемом ему сочинении, так называемом *Synopsis*'е, замечает, что Евангелие от Матфея написано Матфеем на еврейском диалекте. Также и блаженный Августин в своем сочинении о согласии евангелистов несколько раз упоминает о Евангелии Матфея, которое, по его словам, написано было, как передает древнее предание, на еврейском языке, а остальные Евангелия — на греческом¹⁰.

¹ *Sancti Irenaei Adversus Haereseos*, изд. W. Wigan, v. II, l. V, cap. 33, p. 418.

² *Eusebius. Kirchengeschichte*, III, 39, p. 292, изд. E. Schwartz und T. Mommsen, Leipzig, 1903.

³ *S. Irenaei Adv. Haeres.*, l. III, c. I, p. 3.

⁴ *Eusebius. Kirchengeschichte*, VI, 25, p. 576.

⁵ *Eusebius. Kirchengeschichte*, III, 24, p. 246.

⁶ *Eusebius. Kirchengeschichte*, V, 10, p. 452.

⁷ *Matthaeus qui et Levi ex publicane apostolus primus in Indiae propter eus qui ex circumcissione crediderunt evangelium Christi hebraicis litteris verbis que composuit, quod quis postea in graecum transtulerit, non satis certum est. Hieronymi De viris illustribus*. Lipsiae, l. III, p. 9.

⁸ *Ephani Episcopi Opera*. Lipsiae, v. I, XXIX, p. 89; XXX, p. 93.

⁹ См. Введение в Новозаветные книги, § 10. Перев. еп. Михаила, изд. 2. Москва, 1888, стр. 93.

¹⁰ Творения блаженного Августина. ч. 10. О согласии евангелистов, кн. I. Киев, 1906, стр. 3.

Итак, предание о том, что апостол Матфей написал Евангелие, и именно на еврейском языке, опирается на целый ряд свидетельств и притом древних и авторитетных, так что для непредубежденного ума оно является твердо установленным фактом¹.

Тем не менее, древние и новейшие свидетельства в пользу авторства апостола-мытаря в приложении к нынешнему каноническому Евангелию ставят перед исследователем следующие два спорных вопроса: первый касается сообщения Папия Иерапольского о том, что Матфей «собрал словеса (τὰ λόγια συνετάξατο) Господни», или, по другому чтению, «записал изречения Господни» (τὰ λόγια συνεγράψατο); второй — того, что эти «словеса Господни» записаны на еврейском языке. Ученые исследователи (главным образом, западные) по существу этих вопросов построили целый ряд проблем, гипотетических и просто смелых решений, сущность которых может быть сведена к следующим положениям. По первому вопросу, расширявая загадочное сообщение Папия о труде апостола Матфея, который иерапольский экзегет назвал τὰ λόγια, одна часть ученых пришла к заключению, что это произведение есть не что иное, как только собрание речей и изречений Господа; другие допускают, что, помимо дидактического элемента, оно содержало и элемент повествовательный, т. е. некоторые рассказы из Евангельской истории. В этих суждениях подчеркивается главным образом та мысль, что Матфеевы λόγια — произведение, весьма далекое от нашего первого канонического Евангелия, ибо последнее, как известно, представляет собой полноценное произведение, включающее в себя богатый исторический и дидактический материал и, кроме того, дошло до нас не на еврейском, а на греческом языке. Следовательно, говорят эти ученые, названный труд Матфея есть подлинное произведение апостола Матфея, как со стороны содержания, так и по языку, а приписываемая ему же преданием греческая редакция Евангелия от Матфея есть отдельное писание, кроме незначительного сходства (речи, беседы), ничего общего с первым не имеющее. Но так как мнение об авторстве апостола Матфея поддерживается, как мы видели, многими свидетельствами древности, то среди ученых появилась версия о том, что и древние свидетели — Ириней, Ориген, Евсевий, Иероним и другие, когда говорят о Евангелии от Матфея, то понимают под ним не что иное, как λόγια, и именно в Папиевом смысле — ни больше, ни меньше. Этот взгляд на значение λόγια в западной литературе и до сих пор находит своих защитников². Наиболее типичными и характерными выразителями этих взглядов являются W. Allen и A. Plummer. В своих исследованиях по этому вопросу они пришли к заключению, что наше первое Евангелие было написано Матфеем в конце II века. Но что это было за Евангелие? Исследователи отвечают: это были τὰ λόγια (по Папию), то есть собрание изречений (словес) Господних, и написаны они были «in Hebrew».

Однако здесь же утверждается, что, с другой стороны, в Церкви было в употреблении другое Евангелие, Αποκρυφον, т. е. безымянное, которое основывалось на Евангелии от Марка и включало Матфеевы

¹ Здесь же уместно привести мнение западных ученых по вопросу о принадлежности апостола Матфею нашего канонического Евангелия, например, Philip Schaff, в своем популярном комментарии на Новый Завет, пишет, что это Евангелие, т. е. от Матфея, было написано апостолом Матфеем, и что в этом не может быть никакого сомнения. Семнадцать независимых друг от друга свидетельств, в первые четыре века, подтверждают его подлинность. That this Gospel was written by the Apostle Matthew, there is no reason to doubt. Seventeen independent witnesses of the first four centuries attest its genuineness. См. The Gospel according to Matthew. Vol. I, p. 20. Проф. Пауль Вильям Шмидт и Франц фон Гольдendorff придерживаются того же мнения. См. Comment. N., T. Matthew, London, 1882, 5, p. 42.

² Таковы ученые Вейцеккер, Вейс, Гольцман, Бейшлаг, Годе, Реш, Плюммер, Аллен и др. См. у еп. Василия (Богдановского) в цит. соч., Введение, стр. XII.

λόγια, и чтобы придать апостольский авторитет этому безымянному Евангелию, на него было перенесено имя апостола Матфея.

Таким образом, с именем апостола Матфея, как утверждают названные ученые, в Церкви знали якобы два Евангелия: одно было написано апостолом Матфеем на еврейском языке, а другое, названное его именем, было компиляцией, или, по терминологии Аллена, безымянным¹ (некоторые называют его и «Перво-Матфеевым»), в состав которого, кроме λόγια, входило Евангелие от Марка; это Евангелие имело употребление в Церкви. Но в силу «an irresistible tendency» (неотвратимой тенденции) нужно было санкционировать это безымянное Евангелие апостольским авторитетом, вот почему на это Евангелие и было перенесено имя апостола Матфея, потому что большая часть этого Евангелия состояла из λόγια, принадлежащих Матфею². А что касается вопроса, каким образом всеобщее церковное предание приписывает известное нам Евангелие Матфею, если оно не было им написано, западные ученые³ считают, что Матфей являлся одним из проповедников Евангелия среди иудеев и, кроме того, по должности мѣтара, был способен к письму, а поэтому и Евангелие могло быть соединено с его именем, хотя бы он и не участвовал непосредственно в его составлении⁴.

Во всех этих, приведенных нами взглядах западных ученых на происхождение Евангелия от Матфея нельзя не видеть неопределенности и двойственности их суждений: по одним авторитетам (Аллен и др.), с именем Матфея известны два евангельских труда: 1) τὰ λόγια, написанные Матфеем на еврейском языке, и 2) «Перво-Матфей» (или Апопуготус), санкционированный именем Матфея, а по утверждениям других, Матфей не был автором Евангелия, а только оно было ему приписано, как сведущему в письме члену иудейской церковной общины.

Однако при разборе указанных взглядов нетрудно убедиться в крайней тенденциозности их выводов и совершенной их необоснованности⁵.

Прежде всего нужно установить, в каком смысле следует понимать сообщение Папия о том, что Матфей написал «τὰ λόγια». Разумеется ли иерархический свидетель под этим именем только собрание одних изречений Господа (т. е. слова речей, беседы), без повествовательного исторического элемента, или же, как это признает православная традиция, все наше каноническое Евангелие, во всем его объеме?

С полной уверенностью можно утверждать, что христианская древность не знала под названием λόγια никакого другого особого писания, отличного от нашего Евангелия. Под выражением Папия τὰ λόγια

¹ Этого же мнения придерживаются и новейшие ученые Запада, например, Streeter. См. его сочинение The four Gospels. Origin of Mark and Matthew, part. II. p. 500 sq., London, 1953.

² См. W. C. Allen. The Gospel according to St. Matthew. Edinburg, 1907. p. LXXXI.

³ Д. Штраус в своем сочинении Das Leben Jesu, 1864, стр. 119, а также Кейм в своем труде Geschichte Jesu von Nazareth, 1867, I, стр. 67. См. соч. свящ. Т. Буткевича «Жизнь Господа Иисуса Христа», СПб., 1887, стр. 141.

⁴ Так, например, смотрит на авторство Матфея один из новейших западных ученых Килпатрик. В своем труде «The origins of the Gospel according to St. Matthew» он пришел к заключению, что писателем Евангелия от Матфея не мог быть ап. Матфей; им мог быть писец, занимавший видное положение в Церкви, членом которой он был, хорошо знакомый с традициями и взглядами иудейства и обладавший даром литературного творчества. А то, что он надписал свой труд именем St. Matthew, продиктовано было желанием общины придать авторитет его труду. См. 139 стр. его соч.

⁵ Следует заметить, что значение слова λόγια, по суждению профессора Н. Н. Глубоковского, есть камень преткновения, соблазна и пререкания в экзегетике; и в поисках разумного и надлежащего смысла этого слова ученые построили столько догадок и предположений, что утратили способность понимать его прямой и непосредственный смысл. См. Глубоковский Н. Н. Лекции по Св. Писанию Нового Завета, 1907, стр. 200.

συνεγρᾶτο Церковь всегда признавала наше нынешнее каноническое Евангелие и ничего больше. Все приведенные нами выше свидетели в своих суждениях о Евангелии от Матфея нигде не говорят о λόγια Папия, как об отдельном писании, а отождествляют его с тем Евангелием, которое Церковь всегда считала принадлежащим апостолу Матфею. Ни Ориген, ни св. Иринея, ни блаж. Иероним, ни блаж. Августин, ни Евсевий Кесарийский, ни св. Епифаний, ни другие свидетели древности нигде не указывают на то, что им, помимо Евангелия от Матфея, было известно какое-то другое писание, говоря о котором, Папий Иерапольский и называет его загадочным термином λόγια.

Но можно ли под указываемыми Папием τὰ λόγια разуметь наше каноническое Евангелие в полном его объеме?

Если мы обратимся к историческим аналогиям, то увидим, что словом λόγια обозначались не отдельные фрагменты того или другого произведения, а весь труд. Например, Евсевий Кесарийский, которому мы обязаны сообщением о Папии, говорит, что сам Папий свое произведение, известное под названием «Изъяснение Господних изречений», — а в нем были собраны не только словеса Господа, но помещено немало и повествовательного или исторического элемента, — назвал «λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως». Следовательно, этим выражением он обозначал не одни изречения. В этом его произведении рассказывается, например, о смерти Иуды предателя, о чуде воскрешения мертвого, которое он, Папий, слышал от дочерей апостола Филиппа, и о чуде с Иустом Варсавою, когда тот выпил яд и остался, по благодати Господа, живым¹.

У апостола Павла словом λόγια обозначается или все учение Христово, как, например, в Послании к Евреям он пишет: «вас снова нужно учить первым началам слова Божия» (Евр. 5, 12, см. по изд. E. Nestle), или весь Ветхий Завет, как, например, в Послании к Римлянам, где он пишет: «великое преимущество» быть иудеем, ибо «им вверено слово Божие» (Римл. 3, 2, см. по тому же изд.).

По мнению проф. Н. Н. Глубоковского, весьма вероятно, что имя ὁ αὐτὸς λόγιος идет от самих апостолов, так как такое название благовестия Христова Евангелия впервые встречается у евангелистов — см. Мф. 4, 23; 24, 14; Мрк. 1, 1; 16, 15; однако в первое время это обозначение не настолько специализировалось, чтобы исключать всякие иные обозначения наших первых четырех Евангелий. Так, св. Иустин философ мученик, который использует наши Евангелия в своих апологиях, нередко называет их «Ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων», т. е. воспоминаниями апостолов и, что особенно примечательно, это обозначение употребляет в тех местах, где приводимые им тексты до буквально-сти совпадают с синоптиками и с Иоанном².

Можно сделать и другие наблюдения, показывающие, что под термином λόγια у древних писателей часто подразумевалось целое произведение, например, Климент Римский в 1-м Послании к Коринфянам под этим названием разумеет Священное Писание, когда пишет: «Вы знаете, возлюбленные, и хорошо знаете, Священные Писания и разумеете слова Божии»³.

В приписываемом ему же так называемом втором Послании к Коринфянам τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ отождествляется с тем, что λέγει ὁ Κύριος⁴.

Иосиф Флавий словом λόγια обозначает τὰ γράμματα⁵ и св. Иринея под именем τὰ λόγια τοῦ Κυρίου разумеет Евангелия.

¹ См. Eusebius, Kirchengeschichte, III, 39, pp. 284, 289.

² См. у Н. Н. Глубоковского, Лекции по Новому Завету, 1907, стр. 200.

³ Творения св. Климента Римского. Рус. перев. прот. П. Преображенского, СПб., 1895, стр. 106.

⁴ См. Лекции Н. Н. Глубоковского, стр. 203.

⁵ De bello iudeorum. VI. 5. 4; см. у Н. Н. Глубоковского, цит. соч., стр. 203.

В дошедших до нас писаниях мужей апостольских мы находим многочисленные изречения, заимствованные из Евангелия от Матфея, причем именно из греческого перевода его, известного и канонизованного Церковью, а не из какого-либо другого труда апостола.

Правда, эти изречения не носят характера ссылок на текст Евангелия от Матфея, но их предметное содержание, выраженное в большинстве случаев подлинными словами Спасителя и находимое в теперешнем нашем Евангелии от Матфея, не оставляет никакого сомнения в том, что мужи апостольские хорошо знали и пользовались в своих литературных трудах этим каноническим Евангелием в его греческой редакции. Таковые изречения, заимствованные из Евангелия от Матфея, находятся в послании апостола Варнавы, например: «всякому просящему у тебя давай» (Мф. 5, 42); «будем внимательны, чтобы не оказаться, как написано, многими званными, но немногими избранными» (взято, очевидно, из Мф. 20, 16; 22, 14); «Господь пришел не праведников, а грешников призвать к покаянию» (Мф. 9, 13). Особенно много этих изречений из Евангелия от Матфея у Климента Римского, Игнатия Богоносца, Поликарпа Смирнского, в «Пастыре» Ерма. в «Дидахи», у Диадокха и в других письменных памятниках древности.

Из приведенных выше высказываний мужей древности и из дошедших до нас памятников древнехристианской письменности со всей очевидностью можно утверждать, что они были знакомы с греческой редакцией нашего теперешнего Евангелия от Матфея и никакой другой редакции не знали и ею не пользовались, очевидно потому, что ее (другой редакции) и не существовало. И когда названные древние мужи в своих писаниях упоминают о Евангелии от Матфея, то они без всякого сомнения понимают то единственное, какое было известно и Папию и которое он назвал τὰ λόγια. И если бы этот труд был другим писанием, а не нашим Евангелием от Матфея, то почему такой знаток древней христианской письменности, каким был Евсевий, в своем знаменитом каноне новозаветных книг, с подразделением их на четыре группы, нигде не упоминает о λόγια¹, как об особом труде Матфея, помимо Евангелия? Очевидно потому, что λόγια и Евангелие от Матфея тождественны, или, точнее, являются одним и тем же каноническим творением Матфея.

В объяснение же того, почему Папий Евангелию от Матфея усвоил название «слова Господни», следует сказать, что этим названием он, очевидно, хотел отметить особый характер этого Евангелия, как это можно заключить из следующего сопоставления. Так, Папий, говоря о труде Марка², также не называет его Евангелием; он дает характеристику этого Евангелия в том смысле, что Марк, не заботясь о хронологическом порядке, с точностью только записал слова и деяния Христова (τὸν Κυρίου ἡ λεγόμενα καὶ πραχόμενα).

Совершенно очевидно, что эти, по выражению Папия, λεγόμενα καὶ πραχόμενα обнимают все содержание канонического труда Марка и притом определяют его с качественной стороны, как содержащее в себе повествование о делах Господа и Его словах. Давая такую характеристику, Папий, очевидно, хотел оттенить особый, специфический характер писания Марка, изложившего дела и слова Господа не в хронологическом порядке, а так, как припоминал. А отсюда и τὰ λόγια Матфея у Папия означает не только слова и речи Господа, но и все содержание Евангелия Христова; подобно тому, как второй евангелист стремится воспроизвести слова и дела Господа, и в этом характер-

¹ Хотя, как известно, Евсевий в своем каноне новозаветных книг дает подробное перечисление их по названиям и характеристикам, по их качеству и достоинству (прим. авт.).

² Eusebius, Hist. Eccl., III, 39.

ная особенность его Евангелия, так и апостол Матфей сосредоточивает свое внимание преимущественно на словах Господа, т. е. более или менее пространных речах, превосходящих τὰ λεχθέντα Марка и своим объемом, и своей формой.

В этой сравнительной характеристике трудов Матфея и Марка открывается истинный взгляд Папия на λόγια, и результат будет такой: если Марк в своем Евангелии изложил не по порядку, а как запомнил, дела и слова Господа, то Матфей в связанной композиции записал слова Господни, и вот, подобно тому как под Марковым λεχθέντα καὶ πραχθέντα Папий обозначает все Евангелие Марка (в таком понимании никто из исследователей не сомневался), так, позволительно думать, и Матфеев труд, названный Папием τὰ λόγια, обозначает все наше первое каноническое Евангелие¹.

Другой пункт свидетельства Папия касается языка, на котором был написан труд Матфея; по сообщению Папия, Матфей писал εβραϊστί (διὰλέκτω) — на еврейском языке.

Это сообщение Папия подтверждается многочисленными свидетельствами древних писателей: св. Иринея Лионского, Оригена, Евсевия, св. Епифания Кипрского, св. Кирилла Иерусалимского, блаж. Иеронима и других, которые в своих высказываниях признают, что Матфей написал свое Евангелие первоначально на еврейском языке.

Что же это был за язык, на котором было первоначально написано Евангелие Матфея? Оставляя в стороне различные мнения ученых по вопросу о характере и лексике этого языка, ввиду их чрезвычайного разнообразия и неопределенности, следует сказать, что наиболее научно обоснованным является мнение, что первоначальным языком, на котором св. Матфей написал свое Евангелие, был язык арамейский, который с конца III в. до Р. Х. был общепринятым в Сирии, Палестине и пограничных с ними странах, так как древнееврейский язык к тому времени утратил свое жизненно-бытовое значение, стал недоступным для простого народа и сделался языком школы и богослужения. Поэтому большинство ученых считают, что апостол Матфей писал по-арамейски, т. е. на том языке, на котором тогда говорили. По преданию, и Спаситель, и апостолы говорили по-арамейски.

Есть, однако, мнение, что евангелист Матфей написал свой труд на священном еврейском языке², потому что ἡ εβραϊστί διὰλέκτος более соответствовал такому высокому произведению, как Евангелие Христово, которое и для писателя (ап. Матфея), и для читателя было священным

¹ Проф. Н. Троицкий в своем труде о происхождении первых трех канонических Евангелий, критикуя взгляд Эвальда на значение слова λόγια, говорит, что оно означает не изречения только, а и беседы с историческими введениями, т. е. с указанием, по каким обстоятельствам они были произнесены; это, именно, небольшие рассказы, из которых видно, по какому поводу, когда и где произнесены были эти беседы. Каноническое Евангелие от Матфея почти все состоит из таких бесед, а все беседы Спасителя происходили при различных обстоятельствах, и все дела Его сопровождалось речами или изречениями Его и посторонних лиц — ответами, беседами и т. п.

Так, например, Крещение Христа сопровождалось беседой с Иоанном Предтечей; искушение в пустыне — беседой с искушителем и т. п. Таким образом, труд Матфея, названный Папием собранием бесед Христовых, не исключает, а необходимо предполагает наличие в нем и повествовательного элемента, тех исторических обстоятельств, при которых Его речи и беседы были произнесены. Понятно, что речи здесь остаются главным и существенным, поскольку Папий дал такое название труду Матфея, ибо оно соответствует главному предмету евангельского писания: в нем, в большей его части, содержатся беседы, а в меньшей — рассказы; причем в большинстве и самих рассказов содержатся также речи Христа с указанием исторических обстоятельств их произнесения. Итак, τὰ λόγια Матфея — труд повествовательно-исторический. «О происхождении первых трех канонических Евангелий. Опыт разбора гипотез Г. Эвальда и Ю. Гольдмана». 1878, Кострома, стр. 495—497.

² См., напр., мнение проф. епископа Василия (Богдашевского), цит. соч., стр. XVIII Введения.

сборником, содержащим в себе святую истину Божественного Откровения, сообщенную Самим Господом Иисусом Христом.

«Поэтому, — как говорит проф. Н. Н. Глубоковский, — позволительно думать с достаточной научной точностью, что апостол Матфей писал по-еврейски»¹. По компетентному его мнению, не только отцы и учителя Церкви первых двух веков не читали еврейского оригинала труда Матфея, — как мы видели в их характеристиках его Евангелия, — но и сам Папий сообщает об этом, как о твердом и распространённом веровании своей эпохи: он, очевидно, не имел под руками еврейского подлинника и сливает его с существовавшим тогда греческим Матфеевым Евангелием. Тогда понятным становится выражение Папия, что «переводил его каждый, кто мог», т. е. прежде его толковал всякий, как мог, а теперь этого нет, ибо оно понятно всякому в греческом изложении. «Ясно, — говорит проф. Н. Н. Глубоковский, — что и первое и второе у Папия отождествляются. Значит, по мнению Папия, греческий Матфей есть точный перевод еврейского труда»². Нельзя не согласиться с этим мнением проф. Н. Н. Глубоковского, да и другие исследователи по вопросу об отношении еврейского оригинала к греческому Евангелию Матфея придерживаются того же мнения. Блаж. Иероним определенно говорит по этому поводу: «Неизвестно, кто перевел его (еврейский оригинал) на греческий язык»³.

В связи с этим возникает вопрос о судьбе этого еврейского труда апостола Матфея — где и у кого он сохранился и почему греческая редакция этого труда со временем вытеснила свой подлинник?

Как ни скудны дошедшие до нас исторические данные о еврейском оригинале Матфеева труда, все же предание и история сохранили об этом некоторые сведения.

Так, св. Ириной сообщает, что иудео-христианская секта эвионитов пользовалась только Евангелием от Матфея⁴. Что это было за Евангелие?

Историк Евсевий прямо называет это эвионитское Евангелие *secundum Hebraeos* и также говорит, что эвиониты пользуются им одним, все же другие отвергают⁵.

Св. Елифанний Кипрский пишет об эвионитах, что они принимают Евангелие от Матфея, подобно последователям Керинфа, одним им пользуются, но называют его «Евангелием от Евреев». Тот же св. Елифанний свидетельствует, что у секты назореев имеется также Евангелие, но более полное по сравнению с эвионитским⁶. Таким образом, Елифанний различает две редакции этого еврейского оригинала: одну у назореев — более полную, и другую у эвионитов — более краткую. Отсюда ясно, что, по сознанию Елифанния, оба документа были одного и того же происхождения и корня, но различных редакций⁷.

Дальнейшие наблюдения над судьбой так называемого «Евангелия от Евреев» показывают, что его знал, например, Пантен, александрийский ученый: по сообщению Евсевия, Пантен некогда ходил с апостольской проповедью в Индию и там нашел у христиан написанное на еврейском языке (Еврейское) Евангелие от Матфея, которое тамошним жителям оставил апостол Варфоломей, проповедовавший им о

¹ См. об этом у Н. Н. Глубоковского. Лекции по Новому Завету, 1907, стр. 208—210, а также его очерк «Библейский греческий язык в писании Нового Завета» (перев. соч. проф. А. Дейсмана).

² Лекции Н. Н. Глубоковского, стр. 212.

³ De viris illustribus, I, III, p. 9.

⁴ «Solo autem eo quod est secundum Matthaenum Evangelio utuntur». Irenaei Adversus Haereseos, I, I, cap. XXVI, p. 269.

⁵ «Utuntur et evangelio uno quodum, cetera omnia nihilo ducunt». Eusebius, H. E., I, III, cap. 27.

⁶ Eriphanii Episcopi Opera, Lipsiae, v. I, XXIV, p. 89 и XXX, p. 93

⁷ См. Лекции проф. Н. Н. Глубоковского, стр. 216—217.

Христе¹. Другой свидетель той же эпохи Егезипп (по словам Евсевия, живший в эпоху, близкую к апостольскому веку) в своих воспоминаниях приводит выдержки из «Евангелия от Евреев»².

Кроме указанных выше церковных писателей, которые близко соприкасались с этим Евангелием, им пользовались некоторые отцы и учителя Церкви; так, Папий Иерапольский, по свидетельству Евсевия, кое-что заимствовал из него³; то же самое и Климент Александрийский в своих Строматах⁴. Ориген цитирует его с оговоркой: «Если кто-либо его принимает, если кому-либо оно нравится»⁵. Следы Евангелия от Евреев находили у св. Игнатия Богоносца, в его Послании к Смирнянам⁶, и у св. Иустина мученика, в его Беседе с иудеем Трифоном. Евсевий говорит, что его особенно любят принявшие Христа иудеи. Св. Ириней решительно утверждает сектантский характер этого Евангелия и находит в нем эвионитские воззрения (напр., естественное рождение Христа)⁷.

Блаж. Иероним, как известно, перевел Евангелие от Евреев на латинский язык и заслужил за это упрек от Феодора Мопсуэстийского, и хотя он был склонен находить в этом назорейско-эвионитском памятнике отзвук еврейской речи апостола Матфея, однако решительно свидетельствует, что ему был известен греческий перевод этого Евангелия, за которым он и признает достоинства канонического⁸. Из приведенных свидетельств явствует, что в христианской древности было твердое убеждение в том, что евангелист Матфей первоначально написал свое Евангелие на еврейском (арамейском — по одной версии, и древнееврейском — по другой) языке; однако во всеобщем употреблении в Церкви это Евангелие вскоре было заменено греческим его переводом, который признан за каноническое Евангелие. Еврейский оригинал этого Евангелия был утрачен, и никто из древних церковных писателей его не видел. Зато было с именем евангелиста Матфея другое Евангелие на еврейском языке — «Евангелие от Евреев»; как оно образовалось, неизвестно. Имеющиеся немногочисленные данные

¹ См. о проповеди ап. Варфоломея выше, на стр. 12.

² См. у свящ. Т. Буткевича, цит. соч., стр. 130.

³ См. у Евсевия в Церк. Ист. Папий рассказывает о жене, которую за многие преступления обвинил пред Господом, — о чем написано и в «Евангелии от Евреев».

⁴ Строматы II, стр. IX, 15. Русск. перев., стр. 215. Климент Александрийский приводил одно место из «Евангелия от Евреев»: «и в Евангелии от Евреев написано: «кто удивится, тот будет царствовать, а кто будет царствовать, тот успокоится»».

⁵ Ориген приводит одно место из «Евангелия от Евреев», говоря, что в рассказе о богатом юноше в нем добавлены такие подробности: на слова Спасителя идти продать имение и следовать за Иисусом Христом юноша-богач «стал чесать голову» и т. п.; встречаются в этом Евангелии и другие вульгаризмы и еретического характера подробности. См. Лекции Н. Н. Глубоковского, стр. 216.

⁶ Св. Игнатий Богоносец. Послание к Смирнякам, гл. III, стр. 303 по русск. перев. прот. П. Преображенского «Писания мужей апостольских». Здесь читаем: «И когда Он (Спаситель) пришел к бывшим с Петром, то сказал им: возьмите, осяжите Меня и посмотрите, что Я не дух бестелесный». Эта евангельская глосса не содержится ни в одном каноническом Евангелии, а, по свидетельству ученого Герике, Иероним находит это место в «Евангелии от Назореев». См. прим. 1 в цитир. труде прот. П. Преображенского.

⁷ Adv. Haereseos, I, III, p. 248.

⁸ Творения блаж. Иеронима Стридонского. De viris illustribus... В гл. III Иероним пишет, что Матфей первый в Иудее для уверовавших из обрезанных написал Евангелие Христово еврейскими буквами и словами. Это еврейское Евангелие во время Иеронима находилось в Кесарийской библиотеке. Иероним также имел случай описать Евангелие от Назореев, которые в сирийском городе Верее пользуются этой книгой. Из этого Евангелия Иероним приводит несколько изречений, которые явно имеют апокрифический характер. А замечание Иеронима «само же Евангелие находится доселе в Кесарийской библиотеке» показывает, что Иероним под ним не разумел подлинного арамейского Евангелия Матфея, а Евангелие, уже извращенное назорейями. См. у еп. Василия (Богдановского), цит. соч., стр. XXII—XXIII Введения.

позволяют с некоторой вероятностью утверждать, что это первоначальное Евангелие Матфея осталось у христиан из евреев. С течением времени, когда в среде христиан из евреев возникли секты назореев и эвониотов, это Евангелие, содержащее ими, постепенно утратило чистоту евангельского учения, так как оказалось искаженным и по тексту и по содержанию, — в него влились еретические воззрения. Притом все это происходило так, что оказались две редакции этого Евангелия: одна — так называемая назорейская, а другая — эвонитская. По отношению к своему источнику — «Евангелию от Евреев», обе эти редакции являются значительно искаженными и поврежденными, причем то Евангелие, которое сохранилось у секты назореев, есть поврежденное «Евангелие от Евреев», а Евангелие эвонитов есть уже искаженное этими еретиками назорейское «Евангелие от Евреев»¹.

Таким образом первоначальный еврейский оригинал Евангелия от Матфея был утрачен, что, впрочем, не отразилось на чистоте христианской веры, изложенной в нашем первом Евангелии, так как сохранился древнейший верный перевод этого еврейского оригинала, признанный Церковью каноническим Евангелием. Более того, по всеобщему убеждению христианских экзегетов, этот греческий перевод настолько близок к своему еврейскому оригиналу, что совсем устранил его, конечно, не по содержанию или по каким-либо другим преимуществам, а по тому, что, будучи тождественным ему во всех своих частях по содержанию, выгодно отличался общедоступностью своего языка — греческого, вместо еврейского, на котором был написан оригинал. Исследователи отмечают и другие достоинства греческого перевода и его, так сказать, аутентичность: как видно из теперешней его редакции, перевод представляет собою пунктуальную копию, и эта копия представляет собою целостное произведение, проникнутое и единством материальных средств и одинаковостью во всех частях и на всем протяжении грамматического и лексического аппарата.

Ввиду таких достоинств перевода, естественно предположить, что переводчиком еврейского труда ап. Матфея был он сам или кто-нибудь из авторитетнейших членов первохристианской Церкви, способный к выполнению этого труда. Впрочем, по вопросу о личности переводчика существуют следующие предположения и догадки. Так, св. Афанасий Великий таковым переводчиком считал Иакова, брата Господня². Блаж. Феофилакт и Евфимий Зигабен — ап. Иоанна Богослова³. В древней-

¹ Здесь уместно привести мнение проф. Н. Н. Глубоковского и А. В. Горского о «Евангелии от Евреев». «Евангелие от Евреев», по взгляду Н. Н. Глубоковского, имеет значение для нас, как памятник первохристианского сектантства и иуданстического направления. «Евангелие от Евреев» — подлинно человеческое, а не богодухновенное творение и как таковое оно имело огромные ошибки и послужило орудием в руках фальсификаторов еретического направления. С вульгаризмами его изложения и нелепыми подробностями содержания мы отчасти знакомы; следует указать и на гностический характер этого «Евангелия»: так, по поводу описания события Преображения Господня, Ориген приводит из него такой вариант: «И взяла меня мать — дух святой за один из волос моих и отнесла меня на гору великую Фавор». В этом сообщении нельзя не видеть учения гностиков о сизигийных парах, в которых один член мужского пола, а другой — женского, так что это выражение показывает, что Евангелие подверглось обработке в духе гностических тенденций. См. Лекции Н. Н. Глубоковского, стр. 223, СПб., 1907. В таком же духе высказывается по поводу «Евангелия от Евреев» А. В. Горский. Он только добавляет, что из всех апокрифических евангелий, а их имеется несколько, это «Евангелие» ближе всех стоит к каноническим. См. акад. лекции А. В. Горского «Евангельская история». Сергиева Лавра, 1902, стр. 379.

² *Evangelium secundum Matthaeum ab ipso Matthaeo hebraico dialecto conscriptum est... et interpretante Jacobo fratre Domini secundum carnem expositum.* См. у еп. Василия (Богдашевского), XXIV стр. Введения.

³ Сказав первоначально о том, что Матфей первым написал наше Евангелие на еврейском языке, спустя 8 лет после Вознесения на небо Иисуса Христа, Евфимий дальше сообщает, что Иоанн (разумеет ап. Иоанна Богослова), как говорят, перевел его с еврейского языка на греческий. См. Евф. Зигабен. Толковое Евангелие от

ших манускриптах указывается и на ап. Варфоломея. Блаженный же Иероним гозорит, что неизвестно, кто перевел текст Евангелия на греческий язык.

Характеризуя перевод с точки зрения грамматики и, особенно, лексики, исследователи отмечают, что переводчик наряду с греческой речью допускает и еврейскую, например, вместе с греческим «Учитель» сохранилось и еврейское «Равви»; среди слов Спасителя на кресте записаны и арамейские: «Илі́, Ілі́, лимá савахфані́», и т. д. Эти наблюдения позволяют с вероятностью признать, что переводчиком не был грек, иначе он не допустил бы еврейских слов; следовательно, таковым был образованный еврей, хорошо знавший греческий язык и в переводе допускавший такую вольность, в уверенности, что его способы понять и читатели. А то обстоятельство, что греческий перевод очень рано вытеснил еврейский оригинал, позволяет с вероятностью заключить, что переводчиком был сам евангелист Матфей и что наше греческое Евангелие есть буквальный перевод еврейского подлинника¹. Следует заметить, что не кто другой, а именно евангелист Матфей имел все побуждения к тому, чтобы самому осуществить этот перевод, и именно ввиду того, что, вознамерившись идти к другим народам с евангельской проповедью (как свидетельствует об этом историк Евсевий), он, по просьбе остававшихся христиан, написал свое Евангелие, которое должно было восполнить его отсутствие, а так как, написанное на еврейском языке, оно не могло удовлетворить не знавших этого языка, то, естественно, явилась необходимость перевести его на общепотребительный язык — греческий, что, конечно, и мог сделать сам автор.

III. Время написания первого Евангелия

По вопросу о времени написания Евангелия от Матфея в богословской науке нет точных данных, позволяющих установить календарную дату написания его. Опираясь на церковное предание и некоторые исторические данные, здесь можно говорить только о границах времени его появления, то есть наше первое каноническое Евангелие написано в период времени *ab quo — ad quem*.

Все, что известно о времени написания Евангелия, сводится к следующим данным. Обращаясь к свидетельству церковного предания, можно установить, что евангелист Матфей первый положил начало евангельской письменности и что его Евангелие было известно ранее других синоптических повествований². Это подтверждает св. Иринея Лионский³, Климент Александрийский⁴, Евсевий Кесарийский⁵, Ориген в своих гомилиях на Евангелие от Матфея⁶, Епифаний Кипрский⁷,

Матфея. Кнев. 1886, стр. 3. См. также Благовестник блаж. Феофилакта, архиеп. Болгарского. СПб., стр. 10. Об Иоанне Богослове, как переводчике Евангелия от Матфея, находим указание в надписях к Евангелию. См. Н. Soden. Die Schriften N. T. Berlin, 1902, p. 298.

¹ Мнения о том, что переводчиком арамейского оригинала Матфеева труда на греческий язык был сам апостол Матфей, придерживаются из западных ученых Ф. Герике, Шварц, Г. Бенгель, Шотт и др. См. об этом у еп. Михаила, цит. труд, § 10, стр. 94, прим. 8.

² Не на это ли намекает евангелист Лука в прологе к своему Евангелию, когда говорит, что будет писать о евангельских событиях так, как «передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова»? К числу этих очевидцев и служителей, несомненно, принадлежал и апостол-мытарь, бывший в числе 12 и потом удостоившийся быть свидетелем всего «яже сотвори Иисус».

³ I g e n a e i, Adversus Haereseos, III, 1.

⁴ Климент Алекс. у Евсевия в «Церк. Ист.». «Из Евангелий прежде написаны те, которые содержат в себе родословие Иисуса Христа». Кн. 6, гл. XIV, стр. 315.

⁵ Евсевия «Церк. ист.», кн. III, гл. 24.

⁶ См. Eusebius. Hist. Eccl., изд. Шмидта и Моммсена, I. VI, cap. 25, p. 577.

⁷ E p i r h a n i i Episcopi Opera, v. I, p. 454.

св. Иоанн Златоуст¹, блаж. Иероним², блаж. Августин³ и др. Всеобщим было и мнение о том, что Евангелие от Матфея было написано прежде ухода апостола из Палестины⁴.

Свидетельство Евсевия Кесарийского о том, что Матфей, вознамерившись идти к другим народам, изложил известное под его именем Евангелие, слишком неопределенно и ничего не дает для определения времени написания. Обращаемся к другим источникам. Так, в некоторых манускриптах⁵ и в хронике Евсевия, обработанной Иеронимом, происхождение Евангелия относится к 41 году⁶. Феофилакт Болгарский⁷ и Евфимий Зигабен⁸ указывают на восьмой год по Вознесении Господа. Никифор Каллист⁹ говорит, что время написания — 15-й год по Вознесении. Важнейшим свидетельством о времени написания Евангелия считается свидетельство св. Иринея Лионского. Он замечает: «Так, Матфей, проповедовавший у евреев, на их же наречии издал и евангельское писание в то время, когда Петр и Павел в Риме благовествовали и основывали Церковь. После их отшествия Марк, ученик и истолкователь Петра, передал нам письменно то, что проповедовал Петр». Согласно этому свидетельству, первое Евангелие не могло появиться раньше 61 года (*terminus ab quo*), когда ап. Павел прибыл в Рим; отсюда, блаж. Иероним устанавливает время написания Евангелия Матфея в период после 61 года и до 64 года, года кончины ап. Петра¹⁰. По поводу сообщения св. Иринея, проф. Н. Н. Глубоковский говорит, что св. Ириней словами «издал евангельское писание» хочет сказать о распространении уже ранее составленного благовестия и одновременно указывает на параллелизм деятельности апостолов Матфея, Петра и Павла, а именно: в ту пору и подобно тому, как в Риме первоверховные апостолы Петр и Павел устно проповедовали Евангелие, и Матфей распространял свое, уже написанное Евангелие. Апостол Павел в последний раз прибыл в Иерусалим в 59 году (Деян. 9, 21; 21, 15—18; Галат. 1, 18—19) и никого из апостолов там не застал, кроме Иакова, брата Господня; следовательно, ап. Матфей в этом году в Иерусалиме уже не был, он ушел из Иерусалима раньше этого года, следовательно, и его Евангелие было написано раньше этого года. Свящ. Т. Буткевич, на основании выводов Кейма (*Geschichte Jesu*) устанавливает другую дату написания Евангелия Матфея: он говорит, что арамейское Евангелие Матфеем было написано спустя двенадцать лет после Крестной смерти Христа, во второй половине первого века, и, во всяком случае, не позже 69 года по Р. Х. оно было переведено на греческий язык¹¹.

¹ Творения св. Иоанна Златоуста. Беседа на Евангелие от Матфея IV. «Думаю, — говорит он, — что Матфей прежде других писал Евангелие».

² *De viris illustribus*, cap. III, p. 9.

³ «О согласии евангелистов», I, 2.

⁴ Творения св. Иоанна Златоуста. Беседы — 1, 3.

⁵ См. Лекции Н. Н. Глубоковского, стр. 284.

⁶ См. цит. соч. проф. епископа Василия (Богдашевского), стр. XXXV Введения.

⁷ Благовестник Феофилакта Болгарского. Толкование на Евангелие от Матфея. Предисловие.

⁸ Евфимий Зигабен. Толкование на Евангелие от Матфея.

⁹ *Nicefori Kallisti*, I, II, cap. 45, p. 106.

¹⁰ См. лекции Н. Н. Глубоковского, стр. 235.

¹¹ «Жизнь Господа нашего Иисуса Христа», СПб., 1887, стр. 145.

О времени написания Евангелия от Матфея заслуживает внимания и мнение епископа Василия (Богдашевского), который говорит, что, согласно свидетельству св. Иринея, первое Евангелие не могло появиться раньше 61 года (*terminus ab quo*), когда, по наиболее вероятной хронологии, ап. Павел прибыл в Рим; с этого только времени и возможна была его совместная деятельность здесь с ап. Петром; с другой стороны, оно не могло быть написано позже 67 года (*terminus ad quem*), когда, по всей вероятности, последовала мученическая кончина апостолов. Епископ Василий выражение св. Иринея «после отшествия апостолов» понимает не в смысле отправле-

В самом Евангелии мы имеем на этот счет лишь такие указания: так, говоря о самоубийстве Иуды и о покупке на возвращенные им деньги земли горшечника, евангелист прибавляет: «темже наречется село то, село крове до сего дне» (Мф. 27, 8), а описывая обстоятельства Воскресения Христова, замечает: «промчется слово сие во иудеех даже до сего дне» (Мф. 28, 15). Из этих сообщений видно, что написание Евангелия отделял какой-то более или менее значительный промежуток времени от описываемых событий. Не менее важно отметить, что пророчесственная речь Спасителя о судьбе Иерусалима и храма (Мф. 24) изложена в Евангелии от Матфея так, что политическая катастрофа для Иудейского народа мыслилась как событие ожидаемое, а еще не совершившееся, и если бы разрушение храма и гибель Иерусалима были бы тогда уже совершившимся фактом, то, несомненно, это событие нашло бы отражение в Евангелии от Матфея. Отсюда заключаем, что Евангелие несомненно написано до разрушения Иерусалима (*ad quem*), то есть до 70 года.

Судьба священного иудейского города, так трогательно описанная в пророчесственной речи Спасителя, не говорит ли за то, что Иерусалим, некогда бывший центром и средоточием политической и церковной жизни богоизбранного народа, был местом и первоначальной апостольской деятельности евангелиста-мытаря, до ухода его «к другим народам»? А отсюда решается и вопрос о месте происхождения письменного апостольского труда Матфея: Обетованная Земля и, всего скорее, священная столица ее Иерусалим — вот место написания Евангелия от Матфея. С этим мнением о месте написания Евангелия от Матфея согласны все авторитеты, за исключением немецкого ученого Делича, который, на основании выражения Евангелия «Иисус... прейде от Галилеи и прииде в пределы иудейския, об ѓн пол Иордана», заключает, что Евангелие якобы было написано в Перее (Мф. 19, 1). Однако ближайший смысл этого текста говорит за то, что здесь речь идет не по отношению к положению писателя, а по сравнению с пребыванием Спасителя в Галилее и указывается направление пути, по которому Господь пришел в Иудею¹.

Читатели, для которых было предназначено Евангелие, были, конечно, соотечественники евангелиста Матфея и, прежде всего, палестинские иудеи, обращенные ко Христу, как об этом говорят древние свидетели — Ориген, Евсевий, Иероним и св. Иоанн Златоуст. Последний замечает, что сами верующие просили Матфея письменно изложить то, чему он учил устно². В этом смысле говорит и св. Иринея: «Евангелие от Матфея написано для иудеев, ибо они особенно ожидали Христа из семени Давидова». Такое предназначение Матфеева труда для христиан из иудеев подтверждается его содержанием. Главная цель написания этого Евангелия состояла в том, чтобы показать, что Иисус есть Христос, Мессия, обетованный в Ветхом Завете и предсказанный пророками. Удовлетворяя страстное желание своих соотечественников видеть пришествие Мессии, евангелист стремится показать им исполнение ветхозаветных пророчеств в Иисусе Христе; поэтому у него в Евангелии пророчества и исполнение их становятся в тесную

ния первоверховных апостолов Петра и Павла на дело вселенской проповеди, а в смысле их кончины. Кратко сказать, епископ Василий устанавливает следующие границы времени для написания Евангелия: 61—67 годы. См. его «Опыт по изучению Священного Писания Нового Завета», вып. второй, Киев, 1911, стр. 107—108, а также «Послание ап. Павла к Ефессянам», Киев, 1904, стр. 252—253, прим. С этой датой написания Евангелия от Матфея в границах времени 61—67 годов, то есть до разрушения Иерусалима и храма, солидарен и епископ Михаил. См. в его «Толковом Евангелии» — «от Матфея». М., 1884, предисловие, 4, стр. 10.

¹ См. Лекции Н. Н. Глубоковского, стр. 237.

² Творения св. Иоанна Златоуста, т. VII, Беседы на Евангелие от Матфея. 1-я.

связь, вследствие чего главные события из жизни Господа он заключает словами «сие же все бысть, да сбудется реченное от Господа пророком, глаголющим» (1, 22 и др.).

Помимо идейного содержания, отвечавшего мыслям и чаяниям иудеев, и некоторые особенности этого Евангелия показывают, что оно предназначено было для читателей, которые хорошо знали и топографию Палестины, и ее религиозно-бытовые обычаи, воспитаны были на Моисеевом обрядовом законе и к тому же придерживались так называемых «преданий старцев». С особой выразительностью показаны в Евангелии моральные иудейские воззрения, подчеркивается обязательность для всех исполнения предписаний богослужебного ритуала: посещение синагог, Иерусалимского храма и т. п. Все это говорит за то, что свое Евангелие св. Матфей написал для новообращенных христиан из иудеев, как палестинских, так и иудеев рассеяния, для которых очень важно было знать, что «Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого» они «распяли» (Деян. 2, 36).

IV. Учение евангелиста Матфея о Лице Христа Спасителя

По признанию большинства исследователей, Евангелие от Матфея, с литературной точки зрения, представляет собой цельное, связанное произведение, в котором основная идея, проходя через весь этот труд, раскрывается во всем содержании повествования, цементирует отдельные его части в одно органическое целое. Такой идеей, составляющей сущность нашего первого канонического Евангелия и отличающей его от других синоптических Евангелий, является учение об Иисусе Христе, как о Мессии, предсказанном пророками и в Своей Мессиианской деятельности осуществившем религиозно-нравственный идеал ветхозаветной теократии¹.

Он — Мессия-Христос, воплотивший в Себе идеал служения Своему народу — Израилю, и не только ему, но и всем людям, «седающим во тьме и сени смертной», то есть язычникам (Исаии 9, 2), а отсюда Он — не только Мессия еврейский, национальный, но и вселенский («шедше научите вся языки») и Божественный — вот девиз, с которым евангелист Матфей приступил к написанию своего евангельского труда. Отсюда понятно, какое значение имеет в Евангелии от Матфея лицо и служение Мессии — Господа Иисуса Христа. Оставляя в стороне все разнообразие и богатство красок, которыми автор-евангелист живописует образ Мессии-Христа, нельзя не видеть, что основным фактором для изображения Христа у св. Матфея является еврейское представление о Мессии, образовавшееся на почве библейско-теократических понятий: евангелист Матфей проникнут идеалами избранного народа. Он твердо стоит на ветхозаветной почве. Он рисует образ Мессии — носителя мессиианских чаяний и подлинного осуществителя их.

Уже в первой главе своего Евангелия (а она может служить как бы введением во все его Евангелие) св. Матфей предпосылает образ Мессии-Христа, говорит о его предназначении при самом вступлении Его в мир.

«Книга родства Иисуса Христа, Сына Давидова, Сына Авраамля» (Мф. 1, 1).

Этими начальными словами своего Евангелия писатель, очевидно, хочет внушить читателю, что Иисус Христос есть семя Авраамово, потомок Давида, из славного рода которого, согласно древнему пророчеству, должна была произойти Отрасль из корене Иессеева и ветвь произрасти от корене его (Исаии 11, 1), т. е. Он — Человек, Сын Своего

¹ Проф. М. Муретов. Четвероевангелие. «Богословский вестник», 1899, январь, стр. 157.

народа, еврейского народа, и в то же время Он — Эммануил, «еже есть сказаемо: с нами Бог». «Родит же Сына, и наречеша имя Ему Иисус; Той бо спасет люди Своя от грех их» (Мф. 1, 21). Слово Иисус (по-еврейски *Jeschua*) значит Бог Спаситель, или, просто, Спаситель. В приложении ко Христу, оно имеет особенное значение, так как заранее указывает на духовный характер Его служения. Но Он и Христос, что значит Помазанник; слово это равносильно еврейскому *Maschiach* — Мессия, почему Иисус и называется то Христом, то Мессией (ср. Иоан. 1, 41; 4, 25). Имя Христа-Мессии-Помазанника по преимуществу и усваивается Иисусу, как осуществившему в Себе идеал служения ветхозаветного царя, пророка и первосвященника и получившего не мерю дары Святаго Духа (Иоан. 3, 34)¹. Как осуществивший в Своем лице идеал мессианского служения Иисус Христос по изображению евангелиста является воплощением и осуществлением тех светлых предначертаний, которые заложены были в ветхозаветной теократии и составляли душу ее. Вся ветхозаветная история богоизбранного народа ярко и выразительно свидетельствовала о том, что Он — Мессия, начало и завершение того процесса, который составляет всю историю домостроительства спасения человечества. Эту мысль св. Матфей и хочет внушить своим читателям, когда говорит, что Христос есть обетованный пророками Мессия. В нем дано воплощение обетованного идеала. Теперь этот обетованный в Ветхом Завете идеал в повествовании Матфея выступает и действует как живая реальная Личность, что евангелист подтверждает многочисленными ссылками на ветхозаветные пророчества и обетования². Христос, по Евангелию от Матфея, уже не только предреченный, а подлинный, исторически действительный Мессия: в живом человеческом образе реализуется обетованный Искупитель. В словах ангела Иосифу Обручнику священный писатель подчеркивает эту истину: «Не бойся принять Марию, жену твою, ибо родившееся в Ней есть от Духа Святаго» (Мф. 1, 20). В то же время Он и Сын Марии, Первенец (Мф. 1, 25), и Бог, ибо «нарекуют Ему имя Эммануил». Он Бог — и среди нас. Он — Богочеловек. Такими возвышенными чертами изображает Мессию-Христа евангелист. По сравнению с образом Христа у других евангелистов-синоптиков, Матфей рисует Христа в полноте человеческого существования, в полной исторической ясности, как Человека и Эммануила.

Это одна из существенных черт, какими евангелист представляет Христа, и нигде Иисус не рисуется в Своем человеческом явлении более ясно и подробно, чем под пером апостола-мытаря, который, в качестве священного писателя, издавна символически изображался в виде ангелоподобного человека, а само Евангелие его, по удачному выражению одного схолиаста, излагает Рождество Христово по человечеству и само оно человекоподобно³. Будучи воплощенным Мессией, Господь во всех обстоятельствах Своего служения человечеству, в словах, делах, в учении являет самым делом осуществление пророческих о Нем предсказаний. От Его рождения до Крестной смерти священный писатель интерпретирует события евангельской истории под углом исполнения в них древле определенного, древле реченного. Причем и сама деятельность Христа направлена на то, чтобы исполнить это реченное («Да сбудется реченное» — 1, 22; 2, 15, 23), и эту обязательность евангелист особенно подчеркивает всякий раз, когда усматривает провиденциаль-

¹ «Толковое Евангелие» епископа Михаила. Евангелие от Матфея. Примечание, стр. 15, 16.

² Более 93 ссылок из Ветхого Завета приводит св. Матфей в своем Евангелии, показывая тем, с одной стороны, идейную связь двух Заветов и с другой, подтверждая свой основной тезис о том, что Иисус Христос есть осуществление ветхозаветного идеала. См. Н. Н. Глубоковский. «Евангелия и их благовестия о Христе Спасителе и Его искупительном деле». София (Болгария), 1932, стр. 85, прим. 1.

³ См. Лекции проф. Н. Н. Глубоковского по Новому Завету, стр. 243.

ный характер евангельских событий. Этой зависимости «реченного» от исполнения требует само понятие «пророчество»: раз оно сказано чрез пророка, как непреложное слово Божие, оно должно непременно исполниться, ибо не может быть разрыва между тем, что написано в книгах пророческих, и Тем, Кто существовал прежде мира и Кто, по Евангелию, пришел на землю и действовал и учил и Которого описывает Матфей, как Мессию. Этот Мессия возвышается над всей историей, и Он есть Исполнитель всего того, что было предречено о Нем.

В Евангелии от Матфея Личность Христа представлена многогранно: с одной стороны, Он осуществляет слово пророка, ибо Господь — Судия наш, Господь — Законодатель наш, Господь — Царь наш, Он спасет нас (Исаии 33, 22); с другой стороны, Он — сын скромного плотника из Назарета, который, может быть, делал плуги для пахарей и скромную обстановку для убогих назаретских хижин. Но и в этой концепции Божественного и человеческого евангелист изображает Христа Законодателем, Пророком и Царем искупленного Им народа, вечным Первосвященником.

По мысли евангелиста, Господь не только Божественный Учитель, учащий со властью, а не как книжники и фарисеи (Мф. 7, 29), провозглашающий новое, доселе неслыханное учение, но Он и Законодатель, утверждающий для человечества новые законы нравственной жизни: с Горы блаженств Господь провозгласил великие принципы христианского общества (Мф. 5—7 гл.). При поверхностном взгляде эти новые, провозглашенные Христом, нормы христианской жизни как будто стоят в противоречии с ветхозаветными нормами: «Вы слышали, что сказано древним? А Я говорю вам...» Однако при более глубоком рассмотрении оказывается, что эти новые принципы провозглашаются не для того, чтобы отвергать старое, — ибо, как говорит Сам Господь: «Не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф. 5, 17), — а для того, чтобы одухотворить эти старые, обветшалые нормы, влить в них другое, новое содержание, ибо как не вливают новое вино в мехи старые, так и ветхозаветные нормы должны уступить место новым, евангельским заповедям. Господь — вообще не против Закона, Он во всем подчиняется Закону и установившимся обычаям Своего народа: «Истинно говорю вам: доколе не пройдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не пройдет из Закона, пока не исполнится все» (Мф. 5, 18), этими словами Он исповедует незыблемость существенных основ ветхозаветного Закона. Если Господь и нарушал субботу, исцеляя «всяк недуг и всяку язю в людех» (Мф. 4, 23), то это делалось во имя высшего нравственного закона, закона любви к ближнему, страждущему, обремененному невзгодами (см. Мф. 11, 28). «Если бы вы знали, что значит «милости хочу, а не жертвы», — говорил Господь (Мф. 12, 7). А посему и основною деятельностью Господа, в изображении евангелиста, является исполнение всякой правды (Мф. 3, 15).

Господь — Пророк, но в особом, высшем смысле и величии этого служения. Он не просто видит будущее; и до Него пророкам были даны предведение и дар предсказывать будущее; для Него будущее есть в то же время и настоящее, в каждый момент Своего Божественного самосознания Он воспринимает действительность вне всяких ограниченных рамок времени: зрит на все, так сказать, *sub specie aeternitatis*. «От Божественного Его взора ничто, даже самое отдаленное, не скрыто: Он не только знает будущее, но как Всеведущий предвидит и последствия этого будущего»¹. Он предсказывает о грядущих Своих

¹ По выражению Н. Н. Глубоковского, Христос был Пророком адекватного действия, т. е. Он предсказывает будущее с такой уверенностью, что оно непременно должно некогда стать столь же реальным, как и само предсказание. — Н. Н. Глубоковский. «Евангелия и их благовестия о Христе Спасителе и Его Искупительном деле», София (Болгария), 1932, стр. 87.

страданиях, но уже провидит и величие Своего дела в самом даже уничтожении (Мф. 16, 21—28). А красоту, величие и блеск, средоточие ветхозаветной теократии — Иерусалимский храм Он видит в «мерзости запустения». Горчичному зерну — Своей Церкви, Своему малому стаду Он обещает рост и распространение по лицу земли (Мф. 13, 31—32). В конце Своего служения Он возвещает, что проповедано будет Евангелие Царствия по всей вселенной (Мф. 24, 14). О наступлении нового Царства — «пакибытия» (Мф. 19, 28), Царства Славы, уготованного праведникам «от сложения мира» (Мф. 25, 34), Он говорит как о событии еще грядущем, но изображает это с такой поразительной яркостью и конкретностью, что оно кажется близким (Мф. 25, 31—46).

Он — Пророк и по суду народа Иудейского (Мф. 21, 11).

Стоя на почве иудейских теократических воззрений на служение Мессии, евангелист изображает Христа преимущественно как Мессию Израильского, Избавителя Своего народа, — «Несмы послан, токмо ко овцам погибшим дому Израилева» (Мф. 15, 24), в таком же смысле дана Им заповедь и апостолам: «Идите наипаче к погибшим овцам дома Израилева» (Мф. 10, 6). Христос-Мессия — Лицо историческое и в том смысле, что Он в Своем Лице воплотил все лучшее, что было в истории и учении избранного народа. Он — Сын Давида, Он — Царь Израилев, в этом смысле Он — Мессия национальный, еврейский. Однако Царь Израиля Он не в духе ложномессиянских чаяний фарисеев и книжников. Величие Его не исключает Его внешнего уничтожения, ибо это величие не мирского, земного характера, а превыше всяких ограничений. Поэтому Он борется с фарисейской ограниченностью в понимании ими Мессии. Они ожидали Мессию — земного царя и завоевателя, сильного своим внешним величием, облеченного силой и властью творить чудеса для устройства политического и житейского благополучия еврейского народа, ждали избавителя от ненавистного римского ига и т. п. Вот на этой почве непонимания и нежелания понять со стороны вождей еврейского народа истинного значения Лица Мессии и сущности Его служения человечеству и выросла та страшная трагедия, которая привела истинного Иудейского Мессию к Голгофе. Таким образом пред нами огромная противоположность между Христом-Мессией, каким изображает Его евангелист в своем Евангелии, и той действительностью, которая в лице фарисеев и книжников приняла Христа. Вот в каких контрастах рисует образ Христа евангелист в своем Евангелии: Христос рождается в безвестности, в глухом Вифлееме, но так написано чрез пророка (Мф. 2, 5—6). Однако мудрецы с Востока приходят к Нему для поклонения и приносят Ему дары (Мф. 2, 11). Отрочество и юность Его протекают в «презренном» Назарете, «да сбудется реченное чрез пророков» (2, 23). Он умален до полного уничтожения, но уже Исаия это предвидел: «Он взял на Себя наши немощи и понес болезни» (Мф. 8, 17; Исаии 53, 4). Его путь лежит на Голгофу, и Он идет туда, как писано о Нем (Мф. 26, 24). Его рождение предваряется чудесной звездой (Мф. 2, 2). Его колыбель в яслях воспели в небе сонмы ангелов, которые в дальнейшем Ему служат (Мф. 4, 11). При Его смерти церковная завеса, символизировав средоточие между Богом и людьми, разрывается надвое, содрогается земля и меркнет солнце, гробы отверзаются и отдают своих мертвецов воскресшими (Мф. 27, 51—53). Его Воскресение благовестуется ангелом (Мф. 28, 2, 6). И, казалось бы, столь дивные события в жизни Мессии-Христа не должны ли были открыть глаза закоренелым в своих предрассудках и в консерватизме вождям еврейского народа на истинное Лицо Иисуса из Назарета и обратить их сердца к Нему? Но этого не случилось, — Он был унижен, поруган и отвержен ими... И за это духовное ослепление Господь обличает фарисеев и книжников на каждом шагу, поражает их гневом и изрекает им восьмикратное горе (Мф. 15, 7—9;

21, 31—32; 23, 1—36). Отчего же произошло такое непонимание мессиянского идеала и озлобление против Христа-Мессии со стороны вождей Израильского народа и самого народа? Объяснение этого события, что иудеи распяли своего Царя, надругались над Ним и приняли за это неслыханное преступление страшную ответственность на себя и на своих чад: «Кровь Его на нас и на чадах наших»¹ (Мф. 27, 25), евангелист указывает в «каменном» сердце тогдашних иудеев. Суровыми, но правдивыми чертами изображает евангелист религиозно-нравственное состояние своего народа, воспитанного не в лучших традициях своего славного прошлого, национально-теократического, а в развращенном, безнравственном и лицемерно ханжеском обрядоверии. Мессиянский идеал извратили. Вокруг Закона, который стал мертвой буквой, возвели ограду написанных «преданий старцев», которые возложили на простой народ «бремена тяжелые и неудобносимые» (Мф. 23, 4), «затворили Царство Небесное человекам, ибо сами не входят и желающих войти не допускают» (Мф. 23, 13). Зато уже и секира висит над их головами (Мф. 3, 10). «Змии, порождения ехиднины! как убежите вы от осуждения в геенну?» — так говорят вождям и руководителям еврейского народа и предрекают им гибель Господь (Мф. 23, 33) и Его Предтеча (Мф. 3, 7). Естественно, что как ложь не терпит истины, тьма поглощает свет, так и Мессия, лучезарное Сияние (Мф. 17, 2), Слава Израиля, вызвал против Себя безумную ярость и свирепое озлобление Своих врагов, предавших Его на смерть.

Однако эта трагедия, этот Голгофский Крест не противоречит мессиянскому служению. Скорби, страдания — неотъемлемый элемент всего искупительного служения Христа (Мф. 16, 21; 17, 22, 23), потому что Христос есть Мессия Божественный. Его миссия есть дело общечеловеческое, вселенское, предусмотренное планом божественного домостроительства о спасении человечества, и евангелист с присущей ему яркостью и выразительностью говорит в конце своего повествования об этой общечеловеческой, вселенской миссии Христа, — теперь глагол Божий обращен Иисусом Христом ко всему человечеству, не к одному только Израилю, и Царство Небесное проповедуется всем народам (Мф. 28, 19). Спаситель пророчесственным взором видит, как «мнози от восток и запад приидут и возлягут со Авраамом и Исааком и Иаковом во Царствии Небеснем, сынове же Царствия изгнани будут во тьму кромешную; ту будет плачь и скрежет зубом» (Мф. 8, 11—12). И такая всемирная проповедь была вполне закономерна, ибо богоизбранный народ и его руководители не сотворили плодов, достойных покаяния (Мф. 3, 8), к чему призывал их еще Предтеча Господень, и поэтому отнимется от них Царство Божие и дастся «народу, приносящему плоды его» (Мф. 21, 43), хотя сыны Авраама ближе других стояли к Царству благодати.

Движущей силой этой перемены — отторжения одних (евреев) и призвания других (язычников) — служит вера в Господа Иисуса Христа, как истинного Мессию, Избавителя и Искупителя человечества; вот почему Господь хвалит веру язычницы-хананеянки: «О, жено, велия вера твоя! Будь тебе, якоже хочеши» (Мф. 15, 28). А глубокая вера и всецелая преданность капернаумского сотника вызвали у Спасителя признание: «Аминь глаголю вам: ни во Израили толики веры обретох» (Мф. 8, 10). Иные делатели в вертограде Господнем займут место избранного народа и своевременно отдадут хозяину плоды, — возвещает Он (Мф. 21, 41).

¹ Проф. М. М. Тареев говорит, что Голгофа была смертным приговором для иудеев, распявших своего Христа, отрекшихся от Сына Божия; разрушение Иерусалима Титом в 70-м году было исполнением этого приговора. См. «Основы христианства. Христос», Сергиев Посад, 1908, стр. 359.

V. Учение Евангелия от Матфея о Царстве Небесном

Главным предметом проповеди Христа Спасителя, по Евангелию от Матфея, является учение о Царстве Божием. «И ходил Иисус по всей Галилее, уча в синагогах их и проповедуя Евангелие Царствия» (Мф. 4, 23). Это Царство Божие проповедовалось, прежде всего, Израильскому народу как богоизбранному. Однако в представлении иудеев это Царство носило исключительно земной, национально-политический характер и в своем масштабе замыкалось узкими границами Иудейского царства. Христос провозгласил его духовным и вселенским. Узко национальному и ограниченному временем и пространством земному царству евреев Христос противопоставил Свое Царство, которое, по своему существу, есть духовно-нравственное, ибо Он пришел спасти «люди Своя от грех их» (Мф. 1, 21), и в Царство его войдут все — и иудей и язычники, так как «все согрешили» и нуждаются в очищении и прощении грехов. Двери этого Царства открыты всякому кающемуся, ибо единственным условием вхождения в это Царство является не плотское происхождение от Авраама (как думали фарисеи — Мф. 3, 9), ни даже ветхозаветная праведность (Мф. 5, 20), каковая у фарисеев проявлялась в наружно-лицемерном исполнении Закона Моисеева и «преданий старцев», а смиренная вера, жаждущая милости, и покаяние, как неперемное условие для вступающего в это новое общество. Так, еще Предтеча начал свое служение проповедью о покаянии: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф. 3, 2). Так же и Спаситель требовал от Своих последователей покаяния, как предварительного условия для вступления в Царство Божие, проповедуя: «Исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие» (Мрк. 1, 15).

Рассматривая Евангелие от Матфея по его содержанию, нельзя не видеть, что все оно проникнуто еврейским колоритом: оно стоит в тесном отношении к национальной еврейской истории и ветхозаветной теократии; в нем с особой выразительностью описываются быт и религиозно-нравственная жизнь иудейского народа: его вера, праздники и богослужебный ритуал, обычаи, занятия. Особенно характерны в этом отношении притчи по Евангелию Матфея: в то время как внешним сюжетом для этих притчей служила окружающая Спасителя бытовая действительность, так сказать, народный фольклор, по своему идейному содержанию они имеют непосредственное отношение к проповедуемому Спасителем Царству Небесному, почему и предваряются формулой: «Царство Небесное подобно...» (Мф. 13, 24, 31, 33, 44; 20, 1; 22, 2; 25, 1).

С большой теплотой и большим патриотическим чувством описывает евангелист отношение Иисуса Христа к священному городу (Мф. 23, 37), к Иерусалимскому храму (Мф. 21, 12—13). Однако нет никакого основания считать Евангелие от Матфея отражающим тенденцию ветхозаветного иудаизма со всеми его крайностями, как это утверждают некоторые западные ученые¹. Всеобъемлющий, универсальный характер первого Евангелия не подлежит сомнению: черты духовности и универсальности Евангелия ярко выступают на страницах его и лишают его узко иудаистической ограниченности². Помимо указанных выше осо-

¹ Например, Гильгенфельд (см. его *Einleitung auf N. T.*). Ф. Баур, Швиглер и Кейм, а также Килпатрик (см. его указ. соч. *The origins of the Gospel according to St. Matthew*).

² См. об этом мнение епископа Василия (Богдашевского) в цит. его труде «Евангелие от Матфея», стр. XXX—XXXI Введения, а также взгляд проф. М. М. Тареева в его сочинении «Основы христианства», т. II, «Евангелие», стр. 25, где проф. М. М. Тареев говорит, что христианская идея выражена в Евангелии в своем историческом откровении адверсативно тому, что составляет так наз. иудаизм, но эта христианская идея была выражением той истины, которая заложена в ветхозаветной религии, и Христос пришел не нарушить Закон и пророки, но исполнить и то и другое в той мере, в какой это было необходимо для Его высокого служения.

бенностей первого Евангелия со стороны его мессианско-теократического идеала, осуществленного в лице Мессии-Христа, это Евангелие имеет и другие особенности, неповторимые ни у кого из других синоптиков. Так, экзегеты обращают внимание на то, что евангелист в определении проповедуемого Иисусом Христом нового Царства только в четырех случаях употребляет выражение «Царство Божие», а в 34 местах его повествования он употребляет другое название — «Царство Небесное», и это не случайно. По замыслу евангелиста, в этом наименовании Царства Божия Царством Небесным нарочито подчеркивается его духовный вселенский характер — отрицание в Мессианском царстве национальной ограниченности, с какой оно представлялось созданию вождей и учителей Израиля. Обращая взор своих соотечественников к Небу, к тому Царству, которое он называет Небесным, священный писатель, очевидно, хочет сказать, что это Царство исходит от Бога и, следовательно, должно иметь все свойства своего Первоисточника. Эта мысль прекрасно выражена у евангелиста в приводимой им Молитве Господней: «Да придет Царствие Твое, да будет воля Твоя и на земле, как на небе» (Мф. 6, 10).

Так же характерно для нашего евангелиста название Бога Отцом «Иже на небесех» (Мф. 6, 9); выражение это он употребляет 15 раз и 6 раз называет Бога Отцом Небесным¹. Какую мысль вкладывает евангелист в это название Бога Отцом? Очевидно, он хочет внушить ту мысль, что Глава Царствия Божия — это не грозный Ягве и не карающий зло Адонаи, а милосердный и любящий Отец.

Анализируя Евангелие от Матфея по его идейному содержанию, как в отношении Лица Господа Иисуса Христа, так и в характеристике проповедуемого Им Царства Небесного, приходим к следующему заключению. В своем повествовании евангелист Матфей хочет показать, что Иисус из Назарета Галилейского, Потомок славных Давида и Авраама, есть подлинный, истинный Мессия-Избавитель Израиля и всего человечества, верующего в Него и жаждущего спасения. Но прежде всего, Он — Мессия Израильский, национальный; это потому, что Он — иудей по крови («Сын Давидов, Сын Авраамов» — Мф. 1, 1) и по форме Своего учения, потому что иудеям «вверена быша словеса Божия», т. е. им сообщено истинное богооткровенное познание Единого Истинного Бога; Он — Мессия Израилев, но не в смысле лжемессианских чаяний и надежд, а как воплотивший в Себе божественный идеал Спасителя, открытый некогда народу Божию. Он — Царь Израилев, но в том смысле, что Его Царство представляет высшее осуществление теократических начал, ибо, по слову пророка, Господь судит бедных по правде и дела решит по истине (Исаии 11, 4—9). Он говорит не Израилю только, а и чужим народам: «Ты — Мой народ», а они отвечают: «Ты — мой Бог!» (Осии 2, 23). Его Царство вырастает на почве ветхозаветной теократии, в этом заключается идейная связь Ветхого и Нового Заветов, но под пером евангелиста это Царство приобретает особые специфические черты, характеризующие его, как Небесное Царство, духовное по своему существу, всеобъемлющее и универсальное по масштабу. В этом Царстве все ново, все одухотворено; старое — ветхозаветное не отвергается и не уничтожается, а одухотворяется и получает новое содержание и новую форму. Закон Моисеев, данный некогда Израильскому народу и исполняемый им не по духу, а по букве, теперь становится всечеловеческим (Мф. гл. 5) и возвышеннейшим во всех своих заповедях; причем некоторые временные и имевшие воспитательный характер его постановления лишаются силы и заменяются более совершенными, например, закон о разводе, о праздновании субботы

¹ Характерно, что в Евангелии от Марка выражение «Отец, иже на небесех» имеется только в двух местах, а выражение «Отец Небесный» совсем не встречается.

(Мф. 12, 8); внешние очищения заменяются внутренним обновлением души. И, таким образом, на основании старого иудейского мира воздвигается нечто новое — Царство Небесное, как завершение всего испу-дительного дела Христова, а в условиях земного бытия это — Церковь, которой обещана неодолимость вратами адскими и пребывание в ней ее Основателя до скончания века (Мф. 16, 18; 28, 20). С пришествием Христа все старое, ветхозаветное как бы отмирает, теряет свое прежнее прообразовательное значение, потому что явились «не сень грядущих благ» (Евр. 10, 1), не образ, а сама Истина, к которой прообраз отно-сится как к своему идеалу, а сам ветхозаветный Закон в деле оправда-ния человека теперь уже потерял свое решающее значение; как учит апостол, ослабленный плотию Закон оказался бессильным освободить человека от закона греха и смерти (Римл. 8, 2—3). Христос Спаситель сообщил людям новый путь спасения и оправдания — чрез веру и покаяние, «кончина бо Закона Христос в правду всякому верующему» (Римл. 10, 4).

VI. Евангелие от Матфея, как литературный памятник

Богодухновенный труд апостола Матфея по времени своего проис-хождения, согласно Преданию, является первым памятником христиан-ской письменности; тем не менее, он представляет собой, по своим внутренним достоинствам, выдающееся произведение древней христиан-ской письменности. Он показывает, что его автор, еврей по рождению, мытарь по профессии, под воздействием Духа Святаго в совершенстве постиг идею Мессианского служения Христа и сущность Его служения человечеству и создал труд, во всех отношениях совершенный, как по своему содержанию, так и по выполнению в соответствии с идейным замыслом самого евангелиста.

Прежде всего, Евангелие от Матфея не есть хронологическое по-вестование, и евангелист — не историк-хронограф. Здесь уместно при-помнить слова проф. Н. Н. Глубоковского, который говорил: «Я знаю много попыток создать биографию Спасителя, но я предупреждаю, что евангелисты этой цели не имели»¹. В таком же духе высказывается и проф. Тареев². Сказанное целиком и полностью относится к характери-стике труда евангелиста Матфея: труд его не монография об Иисусе Христе и не хронологически-историческое исследование. Если вообще замечено, что в описании событий евангельской истории евангелисты не всегда дают хронологическую последовательность, то это особенно нужно сказать о Евангелии от Матфея; в своем повествовании священ-ный автор придерживается не хронологической, а прагматической по-следовательности и следит не за тем, когда и где происходило то или иное евангельское событие, а обращает преимущественное внимание на самую сущность описываемого события, именно, для него важно, в ка-кой мере в событии отражается, воплощается мессианская идея. Он стремится к тому, чтобы в его повествовании непрерывно раскрывалось основное положение его учения о Христе, о Его деле, о Царстве Небес-ном. Не поэтому ли и Папий Иерапольский в своем сообщении о Мат-фее назвал его труд *λόγια* — сборник речей и бесед Господа. В них-то, в этих речах и беседах, по нашему мнению, евангелист и усматри-вает главную сущность Лица Мессии и характер Его мессианского служения; в этом же аспекте, должно быть, и Папий Иерапольский понимал содержание и смысл Евангелия от Матфея.

Как было сказано, в изложении своего труда евангелист заботится не о хронологической последовательности излагаемых им событий, а

¹ Лекции проф. Н. Н. Глубоковского, стр. 1.

² Проф. М. М. Тареев. «Основы христианства». Т. II. «Евангелие». Введение, стр. 14.

стремится к прагматическому, связанному по существу изложению, которое стоит у него в центре внимания; вот почему у св. Матфея находится обширное собрание речей, которые связаны единством главной мысли, например, 5-я, 6-я и 7-я главы содержат Нагорную беседу, в которой содержится обязательный для христианина Евангельский нравственный закон. Эсхатологическая беседа, содержащаяся в 24-й главе, представляет собой одно целое, связанное одной идеей, хотя в ней говорится о различных событиях — ближайшем разрушении Иерусалима и храма и национально-политической катастрофе еврейского народа, с одной стороны, и событиях, еще грядущих в веках. Наставление апостолам, при отправлении их на проповедь, и заповеди, относящиеся к нравственному совершенствованию христианина, идейно связаны в 10-й главе. 18-я глава содержит учение о признаках членов Церкви, о власти Церкви над преступающими христианский закон. Особенно характерна в этом отношении 13-я глава, в которой св. Матфей соединил в одно связанное целое несколько притчей разного содержания, но объединенных одной идеей — учением о Царстве Божиим. Эту же идею о Царстве Небесном, его сущности и особенностях раскрывает евангелист и в других притчах, которые находятся у него в 18-й главе — об овце пропавшей, в 20—21-й главах — об обязанностях в отношении к младшим. В 22-й главе он раскрывает ту же идею со стороны благоговейного отношения верующих к Царству Божию. 25-я глава — о десяти девах и о талантах — раскрывает идею Царства Божия с точки зрения ответственности человека за свой труд, за свое служение, за использование данных ему от Бога различных духовных и физических дарований (талантов). Идейно-прагматическому содержанию Евангелия от Матфея, проникнутому одной основной идеей Мессиианского служения Господа, соответствует и план труда, — в общем, можно сказать, что план этот простой и в то же время художественно-величественный. Так, с 1-го ст. 1-й главы по 11-й ст. 4-й главы евангелист дает как бы обширное введение, в котором показывает, что по Своему Человечеству Иисус есть подлинный Потомок Давида и Авраама, Он — Сын Иосифа по закону, а по плотскому рождению — Сын Марии, и в то же время Он — Эммануил, т. е. Богочеловек, Он «спасет люди Своя от грех их», Он предвозвещен Предтечей, Он сокрушит врага спасения и станет выше всех его обольщений. Христос есть Мессия Израилев.

С 12 ст. 4-й главы по 12 ст. 14-й главы. Здесь основная идея — Христос есть истинный Мессия — раскрывается в следующих мыслях. Поселившись в Галилее, Христос проповедует «сидящим во тьме и сени смертной». В Нагорной беседе и в ряде последующих наставлений Спаситель провозглашает новые законы нового человеческого устройства, нового общества. Он свидетельствует о Себе многих знамениями и чудесами. Избранием и посольством на проповедь апостолов Он полагает начало учреждения Своего Царства на земле. Это Царство, поскольку оно не земное, а небесное и духовное, вызывает оппозицию. Тем не менее, оно должно расти и развиваться, подобно горчичному зерну и закваске, и вмещает в свои границы всех и вся: оно универсально и всеобъемлюще.

С 3 ст. 14-й главы по 28 ст. 20-й главы. В этом разделе евангелист изображает Христа как Мессию Божественного. Он — Владыка стихий, Он насыщает пятью хлебами пять тысяч человек, укрощает бури, ходит по водам. Петр исповедует Его, как Сына Бога Живаго, и хотя Он должен пострадать, но Он — «Сияние присносущной Славы» (ср. Мф. 17, 2). Царство Его чуждо всех условных форм бытия, в нем нет разделения на больших и малых, а кто хочет быть большим, да будет всем слуга.

С 29 ст. 20-й главы по 28-ю главу. Здесь Мессия Израилев, Мессия Истинный и Мессия Божественный выступает как Всемирный Избави-

тель, как вечная жертва пред Престолом Божиим, вечно спасительная для всех и всегда¹.

Итак, все первое Евангелие представляет собой неразрывное единство и законченность. Библейское по своим основным воззрениям, оно является таковым и по своей внешней форме. Стиль его весьма характерен, он показывает в нем писателя-иудея, воспитанного на Законе и пророках и привыкшего к еврейским оборотам речи. Весь труд полон особенностей еврейского слога, еврейской конструкции (ср. Мф. 27, 8, 46). Стиль Евангелия, по словам Дейсмана, также отличается особым характером: он обнаруживает монотонную торжественность, живость и картинность², а вообще Евангелие, по выражению Кейма, «производит впечатление гармонии в целом и главном, так совершенно, что автор должен быть назван новым чудотворцем, который так художественно и с внешней стороны и с внутренней слил между собой разрозненное, взаимно несвязанное и безразличное»³. Поэтому здесь совершенно неуместна попытка некоторых западных ученых считать две первые главы Евангелия от Матфея позднейшими вставками; принять такое мнение значит разрубить живой организм, потому что все Евангелие содержит одно и то же мировоззрение; одна и та же лексика, одна и та же грамматика литературно роднит целое, т. е. Евангелие, с его частями — с первыми двумя главами.

Заключая свой очерк, мы должны сказать, что чтение Евангелия от Матфея производит на верующую душу глубокое, волнующее чувство, как все возвышенное, прекрасное; оно укрепляет веру в Божественное достоинство Господа Иисуса Христа, Которого евангелист на страницах своего Евангелия изображает Мессией — Избавителем человечества от власти греха; с особой выразительностью и любовью священный автор вкладывает в уста Божественного Учителя и Законодателя призывы к нравственному совершенствованию человека, к вступлению в новое Царство, Церковь Христову, зовет к великому подвигу служения Богу и ближним, к нравственному совершенству, предел которого в Боге: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48). Надежду на достижение этого нравственного совершенства евангелист видит в торжественном обещании Спасителя пребыть со Своими избранными до скончания века (Мф. 28, 20).

¹ Н. Н. Глубоковский. Лекции по Новому Завету. СПб., 1907, стр. 263.

² Там же.

³ Там же.

В. Д. САРЫЧЕВ,
доцент Московской духовной академии

СВЯТООТЕЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О БОГОПОЗНАНИИ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Христианское учение о богопознании относится к мало исследованной области богословия. Между тем оно имеет большое значение в составе христианского вѣдения. Сообразуясь с этим, многие святые отцы и учителя Церкви прямо или косвенно касались этого вопроса в своих творениях. Естественно, что их высказывания, приуроченные преимущественно к различным случаям пастырской деятельности, не могли быть даны в полноте и системе. Однако общее содержание их учения об этом обширно и разносторонне.

Предлагаемая статья является попыткой обобщения учения о богопознании некоторых святых отцов III и последующих веков. В изложение включены отдельные мысли блаж. Августина и других учителей Церкви по исследуемому вопросу, как соответствующие общеотеческому воззрению.

При выборочном изложении мыслей святых отцов в значительной мере теряется благодатный аромат их непосредственной проповеди; однако оно все же представляется целесообразным как средство обобщения и систематизации, позволяющее хотя и внешне-рассудочно, но более полно уяснить содержание их учения для дальнейшего, внутренне-духовного его усвоения.

Ссылки в тексте на творения святых отцов указаны в виде двух заключенных в скобки цифр, отделенных двоеточием: первая цифра означает порядковый № святоотеческого творения по прилагаемому в конце статьи перечню, вторая — № страницы, на которой размещен цитируемый текст.

«Се же есть живот вечный, да знают Тебе Единого Истинного Бога и Егоже послал еси Исус Христа» (Иоан. 17, 3).

«Памятовать о Боге необходимее, нежели дышать: и, если можно так выразиться, кроме сего не должно и делать ничего иного» (12:8—9) — говорит святой Григорий Богослов. По мысли св. отца, стремящийся к Богу человек не должен содержать в своем разуме ничего более влекущего, чем память о Боге.

Стремление к Богу, естественно выражаемое памятованием Его, может быть мыслимо только при условии Его познания. И это — высшая степень духовного знания, к которому призывается богообразная природа человека, по милости Божией способная к восприятию божественной благодати. Поэтому возможность благодатного влечения к Богу, устремления духа человеческого к Источнику жизни, истины и добра — величайший дар Божий, при котором человек становится носителем добра, познает истину и достигает вечной жизни и покоя в Боге.

«... Из многих и великих даров, которые мы получили и получим еще от Бога, и которых числа и великости никто изречь не может, дар наибольший и наипаче свидетельствующий о Божием к нам человеколюбию, есть наше к Нему стремление и сродство с Ним, — говорит св. Григорий. — Что солнце для существ чувственных, то Бог для духовных: одно освещает мир видимый, Другий — невидимый; одно телесные взоры делает солнцевидными, Другий — разумные естества богоподобными. И как солнце, доставляя возможность видящему видеть, а видимому быть видимым, само гораздо превосходнее видимого, — так Бог, устрояющий, чтобы существа мыслящие имели дар мышления, а мыслимые были предметом мышления, Сам выше всего мысленного, и всякое желание останавливается на Нем, далее никуда не простирается. Ибо далее Его ничего высшего, и даже вовсе ничего не находит ум самый любомудрый, превыспренний и любоиспытательный. Бог есть последнее из желаемых, успокоение всех бывших умозрений» (11:176—177).

Пребывание ума в Боге св. отец считает естественным и необходимым для истинного блага состоянием человека. Тот, кто при посредстве разума, «расторгнув вещество и плотское (если назвать так) облаке», смог «приблизиться к Богу, сколько доступно человеческой природе, и соединиться с чистейшим светом, — тот блажен, по причине как восхождения отселе, так и тамошнего обожения, к которому приводит истинное любомудрие и возвышение над вещественною двойственностью ради единства умопредставляемого в Троице». Следовательно, блаженство человека — в приближении к Богу, в Его познании. «А кто от сопряжения с вещественным стал хуже, — продолжает св. отец, — и столько прилепился к брению, что не может воззреть на сияние истины и возвыситься над дольным, тогда как сам произошел свыше и призывается к горнему, — тот для меня жалок по причине ослепления, ...даже тем более жалок, чем более обольщается своим счастьем и верит, что есть другое благо, кроме блага истинного» (11:177—178). По смыслу слов св. отца, человек призывается к «истинному любомудрию», — возвышению ума «к горнему», к Богу. Ответом на этот призыв является постоянное памятование Бога и все ему сопутствующее в нравственном устроении человека. Учение святых отцов в значитель-

ной части сводится к напоминанию об этом призывании, последовав которому человек оправдывает свое назначение существа, обладающего духовной природой. При этом он приобретает то духовное состояние, которое приготавливает его к жизни вечной и дает возможность предвкушать ее в жизни временной.

Стремление к Богу, приближение к Нему и познание Его являются основанием высочайших духовных откровений, понятие о которых столь чуждо рассудку человека «душевного», что он с трудом допускает их вероятность. «Дарования Божии столь велики,— говорит св. Иоанн Златоуст в беседе на 1 послание к Тимофею,— что люди почти не могут верить тому. И не дивно, если не могут понять их, доколе не изведают опытом».

Трудность восприятия другими, бессилие слова в изображении духовного, а также величие и святость области, в которую погружался ум христианских подвижников, побуждали к тому, что слово о божественном они изрекали не только с благоговением, но даже с опасением. Указывая на необходимость и благо приближения к Богу, призывая к памятованию Его, что является началом и следствием богопознания, они предупреждали о невозможности, а иногда и неуместности описания предметов высшего духовного ведения. Преп. Макарий Египетский отмечает: «Нетрудно сказать кому-нибудь, что хлеб этот сделан из пшеницы; но надобно с подробностью объяснить, как именно хлеб готовится и печется. Рассуждать о бесстрастии и совершенстве можно немногим» (22:153). Св. Василий Великий пишет: «Непрестанно памятовать о Боге — благочестиво, в этом боголюбивая душа не знает сытости; но описывать словом божественное — дерзко, потому что и мысль далеко не досягает достоинства предмета, и слово не ясно изображает представляемое мыслю. А поэтому, если и мысль наша во многом ниже великости предмета, а слова ниже и самой мысли, то как же не быть необходимым молчанию, чтобы иначе и это чудо богословия не оказалось у нас близким к опасности от низости речений? Посему, хотя во всех разумных существах природою всеяно желание славить Бога, однако же говорить о Нем по достоинству все равно недостаточны» (8:238).

Имея в виду эту мысль св. отца, можно полагать, что не все доступное духовному зрению подвижников сделалось доступным для нашего слуха. Однако о многом они считали возможным «говорить по мере сил», чтобы «и таковым слышанием насыщалась Церковь» (8:239).

В условиях обычного внутреннего состояния нельзя уяснить святоотеческое учение во всей глубине: «душевен человек не приемлет, яже Духа Божия...» (1 Кор. 2, 14). Но духовный опыт святых отцов является призывом к лучшему — к усвоению христианского знания, пока внешнего, но пригласительного к истинному, внутреннему знанию, приобретаемому в подвигах христианской жизни. И уверенность в духе любви, присущем святым отцам, представляет возможным неосужденно рассмотреть некоторые стороны их учения о богопознании в надежде воспринять хотя бы нечто от крупниц их духовной трапезы, ибо их слово в рассматриваемой области христианского ведения, как и во многих других, является не просто авторитетным, но единственно приемлемым.

I

Значение богопознания определяется словами преп. Антония Великого: «Причина всех зол есть заблуждение, прелесть и неведение Бога» (1:68). Указывая на учение св. апостола Павла, св. Василий Великий говорит: «...блаженный апостол Павел, чтобы людей, не погубивших сердца, тем сильнее привести в страх судов Божиих, ут-

верждает, что именно на это (пороки) вместо наказания осуждаются вознерадевшие об истинном боговедении. Ибо что говорит? — «И яко же не искусиша имети Бога в разуме, предаде их Бог в неискусен ум, творити неподобная: исполненных всякия неправды, лукавствия, лихоимания, злобы, исполненных зависти» и прочего (Рим. 1, 28—29). И думаю, что апостол не от себя выдумал этот суд, потому что имел в себе глаголющего Христа... Таким образом в виде наказания страдают слепотою в важнейшем те, которые еще прежде омрачились, произвольно ослепив свое душевное око. Сему-то страшась подвергнуться, Давид говорил: «просвети очи мои, да не когда усну в смерть» (Пс. 12, 4). Из сего и подобного сему выводил я то ясное заключение, что вообще порочность страстей происходит от незнания Бога или от знания неправого» (9:7—8). Еще более решительно необходимость богопознания св. Василий выражает словами: «Телу невозможно жить без дыхания; и душе невозможно существовать не зная Творца, ибо неведение Бога — смерть для души» (8:208). Величайшей болезнью души, крайней бедой и духовной гибелью признает св. Антоний незнание Бога, «все создавшего для человека и даровавшего ему ум и слово, коими, возносясь горé, может он вступать в общение с Богом, созерцая и прославляя Его» (1:82). Как жизнь тела — от земли, так жизнь души — от Божественного Духа, — говорит нам преп. Макарий Великий. «Горе телу, когда оно останавливается на своей природе, потому что разрушается и умирает. Горе и душе, если останавливается на своей природе и уповает на свои только дела, не имея общения с Божественным Духом, потому что умирает, не сподобившись вечной божественной жизни» (22:11—12). Поэтому (в другом месте) Преподобный увещает молиться, чтобы «здесь еще приять ему Божия Духа... Ибо сказано: «дондеже свет имате, веруйте во свет (Иоан. 12, 36); придет ночь, егда не можете делати» (Иоан. 9, 4). Посему, если кто здесь не искал и не приял жизни душе, т. е. божественного света Духа, то он во время исшествия из тела отлучается уже на шуюю страну тьмы, не входя в небесное царство и в геенне имея конец с диаволом и аггелами его» (22:233).

В общении с Богом и познании Его через просвещение Святого Духа — назначение человека, смысл и цель его жизни.

«Для чего создан человек? — вопрошает преп. Антоний и отвечает: — Для того, чтобы, познавая творения Божии, он зрел Самого Бога и прославлял Создавшего их для человека» (1:73). Через познание божественного происходит очищение души и ее возвышение к Богу. «Есть тебе дело, душа моя! — обращается к душе св. Григорий Богослов в одном из своих стихотворений. — Очищай жизнь... размышляй о Боге и о Божиих тайнах; размышляй, что было прежде вселенной и что для тебя значит эта вселенная, откуда она произошла и до чего дойдет» (14:19).

В согласии с этой мыслью об истинном направлении разума и происходящем при этом нравственном очищении человека святой Григорий Синаит учит: «Истинный любомудрец есть тот, кто от существующих вещей познал Творца их и от Творца уразумел сущее и божественное, — не наученным только познал, но и испытал. Или: совершенный любомудрец тот, кто преуспел в нравственном, естественном и богословском любомудрии, паче же в боголюбии» (5:212). Чистым умом преп. Максим Исповедник признает ум «вышедший из неведения и просвещаемый Божественным светом» (3:182).

Очищение — залог духовного бессмертия, и этого достигает человек чрез богопознание. «Древо жизни есть познание Бога, причастным которого сделавшись, чистый пребывает бессмертным», — говорит авва Фалассий (3:337). «Душа в теле, в душе — ум, в уме — слово, коими созерцаемый и прославляемый Бог обессмертивает душу, даруя ей

нетление и наслаждение вечное»,— наставляет преп. Антоний Великий (1:82).

Об особом значении богопознания для духовной жизни и неотделимости его от догматических основ Православия напоминает св. Григорий Синаит, имея в виду текст Прем. 15, 3 и Иоан. 17, 3: «Знать Единого Бога, по Писанию, есть корень бессмертия, а ведать державу Триипостасной Единицы есть всецелая правда. Изреченное о сем в Евангелии слово можно так разуметь: «Се же есть живот вечный, да знают Тебе, Единого Истинного Бога» в трех Ипостасях, «и Егоже послал еси Иисус Христа» в двух естествах и хотениях (Иоан. 17, 3)» (5:186).

Богообщение, соединяющееся с богопознанием, будучи выражением жизни духовной, по тесной связи души с телом, отражается и на последнем, что особенно проявится при воскресении. Об этом учит преп. Макарий Великий: «В какой мере каждый из вас за веру и рачительность сподобится соделаться причастным Святого Духа, в такой же в оный день и тело его будет прославлено. Ибо какое сокровище собрал ныне внутренно в душе своей, то самое откроется вне — в теле его» (22:402). С учением древнего отца Церкви совершенно совпадает по внутреннему смыслу наставление почти современного нам преп. Серафима Саровского в его беседе о цели христианской жизни: «истинная цель жизни нашей христианской есть стяжание Духа Святого Божияго» (28:5). Дальнейшее содержание беседы и явления, ей сопутствовавшие, подтверждают вторую часть приведенной мысли преп. Макария.

По мысли преп. Макария, богопознание, естественно соединенное с «памятованием и размышлением о Боге», есть высшее направление нашей духовной деятельности,— принесение в жертву Богу самой сущности нашей природы. И как Авраам был благословен Мелхиседеком, так и Господь облагодатствует людей, приносящих Ему «драгоценнейшее и лучшее из добрых помыслов» (22:348).

При таком значении богопознания, несомненно, и божественные действия имеют целью его осуществление. И действительно, все устроение спасения человека направлено к познанию им Бога. Об этом, со свойственной ему образностью речи, преп. Макарий говорит: «Как новорожденный младенец сохраняет в себе образ совершенного мужа, так и душа есть некоторый образ создавшего ее Бога. И как дитя, постепенно возрастая, постепенно узнает и отца, а когда приходит в возраст, тогда у отца с сыном и у сына с отцом устанавливается согласие и сыну делается открытым сокровище отца,— так и душа до преслушания должна была преуспевать и приходиться «в мужа совершенна». Преслушанием же погружена душа в море забвения и в глубину заблуждения и стала обитать во вратах адовых и, как бы на великое расстояние удалившись от Бога, не могла к Нему приблизиться и совершенно познать Создавшего. Но Бог первоначально чрез пророков обращал к Себе душу, призывал и привлекал ее к познанию Его. Напоследок же Сам Он пришел, отъял забвение, отъял и заблуждение, потом, и врата адовы сокрушив, вошел к заблудшей овце, Себя Самого предложив ей в Образец, чтобы чрез сие возможно ей было достигать в меру возраста, в совершенство духа» (22:393—394).

Следовать Образцу можно только при условии Его и своего познания, т. е. познания Творца и твари: в этом и состоит «совершенство духа».

II

В тесной связи с учением о богопознании находится святоотеческое учение о видах ведения. Первое понимается в большей мере при уяснении второго. Ниже последнее вкратце излагается.

Учение о видах или степенях ведения отражает воззрение свв. отцов на состояния человека или на его составность.

Признавая три нравственные состояния человека — плотское, душевное и духовное,— некоторые святые отцы формулируют или подразумевают тем самым наличие трех составляющих в природе человека — тела, души, духа. По состояниям человека, в котором преобладает та или иная часть его природы, различаются виды или степени познания и, соответственно, степень просвещения человеческого ума (естественной мыслительной способности).

Весьма определенно о трехсоставности человека говорит преп. Антоний Великий: «Жизнь есть соединение и сочетание ума (духа), души и тела, а смерть есть не погибель этих сочтенных (частей), а расторжение их союза, все это Бог хранит и по расторжении» (1:81). В зависимости от того, что преимуществует в процессе восприятия и внутреннего усвоения явлений, различаются три вида или степени познания. Об этом более подробно говорит преп. Исаак Сирий: «...три суть мысленные способа, по которым ведение восходит и нисходит; и бывает изменение как в способах, какими водится ведение, так и в самом ведении; и чрез это вредит и помогает. Три же способа (орудия, посредства.—*В. С.*): тело, душа, дух. И если ведение в естестве своем одно, то, по отношению к сим областям мысленного и чувственного, оно утончается, изменяет свои способы и делания помышлений своих (образ мышления.—*В. С.*)» (21:124).

Таким образом, единое в своей сущности ведение может быть различным по «качеству», или нравственному достоинству. «Когда ведение следует плотскому вожделению», — говорит преп. Исаак, то оно направляется только по пути изысканий богатства, роскоши, словесной мудрости, тщеславия, телесного покоя и улаждения. «А по сим отличительным чертам... ведение делается противным вере... потому что исключает всякое попечение о божественном и, по причине преобладания тела, вносит в ум неразумное бессилие...» (21:124—125). Как средство приспособления к условиям видимого мира, первая степень ведения, в своем естественном, неизвращенном направлении, есть тоже дар Божий, но дар начальный. Когда человек оставляет первую степень ведения — восприятия мира и, возвышаясь ко второй, занят помыслами и пожеланиями, относящимися к душе, «тогда во свете естества души, как телесными чувствами, так и душевными помышлениями совершает... превосходные дела, а именно: пост, молитву, милостыню, чтение Божественных Писаний, разные добродетели, борьбу со страстями и прочее. Ибо все благие дела, все различные добрые состояния, усматриваемые в душе, и чудные образы служения во дворе Христовом, на сей второй степени ведения, деланием силы его (сего ведения) совершает Дух Святой. И оно-то указывает сердцу стези, ведущие нас к вере; чрез него собираем напутствие к будущему веку. Но и здесь еще ведение телесно (в своих представлениях) и сложно. Хотя и сие ведение есть путь, ведущий и препровождающий нас к вере, однако же есть и еще высшая степень ведения» (21:127). На высшей степени ведения «человек утончается, приобретает духовность и уподобляется в жизни невидимым Силам, которые служение свое отправляют не чувственно производимыми делами, но совершаемыми заботливостью ума. Когда ведение вознесется над земным... и прострется горé, и последует вере в попечении о будущем веке и в вожделении обетованного нам, и в изыскании сокровенных таинств, тогда... всецело становится оно духом» (духовным). На этой степени ведения человеку становятся доступными многие тайны видимого и невидимого мира. Духовное ведение приближается к восприятию откровений, относящихся к жизни будущего века. «Тогда может воспарять оно на крылах в области бесплотных, касаться глубин неосязаемого моря, представляя

в уме божественные и чудные действия в естествах существ мысленных и чувственных, и исследует духовные тайны, постигаемые мыслию простою и тонкою. Тогда внутренние чувства возбуждаются к духовному деланию сообразно состоянию, бывающему в оной жизни бессмертия и негления, потому что еще в здешнем... оно (вѣдение) прияло мысленное воскресение, в истинное свидетельство о всеобщем обновлении» (21:128—129). Первая степень вѣдения с преобладанием плотской природы и подавлением духа является для человека, призванного к жизни духовной, состоянием противоестественным, вторая, приуготовляющая к такой жизни, — естественным, и третья, когда разум человека возносится в горние области и становится духовным, — вышеестественным. «Сии же меры (вѣдения. — В. С.) у отцов называются: естественное, противоестественное и сверхъестественное», — отмечает преп. Исаак (21:129).

Следовательно, высшие области вѣдения доступны человеку вследствие наличия в нем духа и постигаются разумом одуховленным. Образ познания отличен от естественного и часто называется откровением, а состояние духовного разума — созерцанием. Так, св. Макарий Великий, сравнивая естественное и вышеестественное познание и, по-видимому, признавая в первом те ступени, которые в гносеологической терминологии впоследствии названы ощущением, представлением и понятием, говорит: «Есть ощущение, есть видение и есть озарение. И кто имеет озарение, тот выше имеющего ощущение. У него озарен ум, а сие значит, что получил он некоторое преимущество пред имеющим ощущение, ибо осознал в себе некую несомненность видений. Но иное есть откровение, когда душе бывают открыты дела великие и Божии тайны» (22:66). Здесь законы естественного познания уже неприменимы и уступают место иным, более сокровенным законам высшего, духовного вѣдения.

Св. Исаак Сирин и другие отцы называют восприятие духовного мира также ощущением, не только ввиду трудности иного определения, но, возможно, и следуя терминологии Апостола (Деян. 17, 27). Эти внутренние духовные переживания — «ощущения» — воспринимаются духом столь же непосредственно, как телом ощущения естественные, и потому могут быть определены лишь качественно. Свв. отцы говорят о духовном услаждении при этих состояниях, их вожделенности и о духовной ненасытимости при созерцании открывающегося небесного мира, но не пытаются определить словами само воздействие на душу получаемых откровений, ввиду полной невозможности этого. Богопознание, как процесс взаимодействия Духа Божественного и духа человеческого, относится к области высшего духовного вѣдения, благодатно обретаемого лишь в порядке личного духовного опыта в подвиге совершенствования, и, естественно, не может быть предметом одного лишь рассудочного уяснения. По-видимому, в изложенном смысле можно понять слова преп. Исаака Сирина: «Как внешние чувства не вследствие обучения ощущают соприкосновенные им естества и вещи, — говорит он, — но каждое чувство естественно ощущает встречающуюся ему вещь, — так подобным сему образом представляй себе о созерцании духовном. Ибо ум, прозирающий в сокровенные тайны духа, ...созерцает славу Христову, и не спрашивает, и не учится, но наслаждается тайнами нового мира, ...соразмерно горячности веры и надежды на Христа» (2:695).

Но эти духовные ощущения столь же действительны, как и ощущения естественные, а по ясности восприятия столь же превосходят состояние естественного знания, насколько зрение превосходит слуха. «Духовное вѣдение есть ощущение сокровенного, — говорит преп. Исаак. — И когда ошутит кто сие невидимое, тогда в ощущении его рождается иная вера, не противная вере первой, но утверждающая ту

веру. Называют же ее верою созерцательною. Дотоле был слух, а теперь созерцание, созерцание же несомненное слуха» (2:745). «Вера от слуха», таким образом, соответствует естественному состоянию человека и возвышается в созерцании, утверждая уверенность в высшем естественном.

Св. Григорий Синант перечисляет «восемь главных предметов созерцания: первый — Бог, невидимый и безвидный, безначальный и несозданный, причина всего сущего, Троичное Единое и Пресущественное Божество; второй — чин и состояние умных сил; третий — составление видимых вещей; четвертый — домостроительное снисхождение Слова; пятый — всеобщее воскресение; шестой — страшное Второе Христово Пришествие; седьмой — вечная мука; восьмой — Царствие Небесное. Четыре первые — прошедшие и совершившиеся, а четыре последние — будущие и еще не проявившиеся, ясно однакоже созерцаемые и признаваемые стяжавшими благодатию полную чистоту ума» (5:213).

III

В свете учения о видах ведения становится более понятным значение для богопознания так называемого естественного Откровения, которого часто касаются святые отцы в своих творениях, хотя, конечно, и не употребляют этого, позднейшего, термина. Можно полагать, что и богопознание, приобретаемое при этом, является тоже «естественным», т. е. усвояемым при посредстве природных сил и способностей нашего существа, разумеется, при содействии просвещающей благодати.

Из древних отцов Церкви наиболее широко излагали учение о познании Бога из естества святители Василий Великий и Григорий Богослов. В частности, довольно широко известно следующее место из «Второго Слова о богословии» св. Григория: «Так было с ними (язычниками. — В. С.); но наш руководитель — разум, и поелику мы, хотя также ищем Бога, впрочем не допускаем, чтобы могло что-либо быть без вождя и правителя: то разум, рассмотрев видимое, обозрев все, что было от начала, не останавливается на сем. Ибо нет основания присвоить владычество тому, что по свидетельству чувств равночестно. А посему чрез видимое ведет он к тому, что выше видимого и что дает видимому бытие. Ибо чем приведены в устройство небесное и земное, заключающееся в воздухе и под водою, лучше же сказать, то, что и сего первоначальнее, — небо, земля, воздух и водное естество? Кто смешал и разделил это? Кто содержит во взаимном общении, сродстве и согласии?... Кто привел сие в движение и ведет в непрерывном и беспрепятственном течении? Не художник ли всего, не тот ли, кто во всё вложил закон, по которому всё движется и управляется? Кто же художник сего? Не тот ли, кто сотворил и привел в бытие? Ибо не случаю должно приписывать такую силу. Положим, что бытие от случая; от кого же порядок? Если угодно, и то уступим случаю; кто же блюдет и сохраняет те законы, по которым произошло всё первоначально? Другой ли кто или случай? Конечно другой, а не случай. Кто же сей другой, кроме Бога? Так от видимого возвел нас к Богу богодарованный и всем врожденный разум — сей первоначальный в нас и всем данный закон!» (12:32—33).

Ясно, что св. Григорий говорит о разуме естественном, «всем врожденном». В результате рассуждения разум приходит к признанию истины бытия Божия, что является лишь началом веры, т. е. не более чем началом, задатками богопознания. О том, что при этом человек не имеет действительного, доступного ему богопознания, дает разуметь и сам св. Григорий, указывая в начальных словах приведенного отрывка.

что «мы также ищем Бога», но «не допускаем, чтобы могло что-либо быть без вождя и правителя», т. е. признаем бытие Божие. Очевидно, истинное богопознание есть дело дальнейшего и может быть только в результате «исканий».

Св. Василий Великий для познания Бога призывает обратиться к рассмотрению человеческой природы, признавая ее как бы малым миром, по премудрости устройства. «Вообще же, — говорит он, — точное соблюдение себя самого даст тебе достаточное руководство и к познанию Бога. Ибо, если «внемлешь себе», ты не будешь иметь нужды искать следов Зиждителя в устройстве вселенной, но в тебе самом, как бы в малом каком-то мире, усмотришь великую премудрость своего Создателя. Из бесплотности находящейся в тебе души уразумевай, что и Бог бесплотен. Знай, что Он не ограничен местом, потому что и твой ум не имеет предварительного пребывания в каком-нибудь месте, но только по причине соединения с телом находит себе известное место. Веруй, что Бог невидим, познав собственную свою душу, потому что и она непостижима телесными очами. Она не имеет ни цвета, ни вида, не объемлется каким-либо телесным очертанием, но узнается только по действиям. Потому и в рассуждении Бога не домогайся наблюдения с помощью очей, но, предоставив веру уму, имей о Боге умственное понятие. Дивись Художнику, — как силу души твоей привязал Он к телу... Рассмотря, какая сила сообщается телу душою, и какое сочувствие возвращается от тела к душе; как тело приемлет жизнь от души и душа приемлет болезненные ощущения от тела; какие в ней сокровищницы познаний: отчего знанием прежнего не помрачается изучаемое вновь, но воспоминания сохраняются неслитными и раздельными, будучи начертаны во владычественном души, как бы на медном каком столпе; как душа, поползнувшаяся в плотские страсти, губит свойственную ей красоту и как опять, очистившись от греховного срама, чрез добродетель восходит до уподобления Творцу» (8:43—44).

Способность обратиться к рассмотрению своей души — это уже следующая ступень в духовной жизни человека, что, в частности, подтверждается темой приведенного в отрывке «Слова» «Внемли себе» (на текст Втор. 15, 9). Но и здесь усматривается преимущественное действие «естественного» разума, который приобретает только представления о Боге, а сам человек получает при этом лишь «руководство к познанию Бога».

В своем толковании шестой Заповеди блаженства св. Григорий Нисский, поясняя, что видение Бога происходит чрез Его действия, дает понять, что просто рассудочное признание бытия Божия и Его свойств не есть еще действительное, обетованное Его зрение. «...Смысл сказанного о блаженстве не ограничивается только тем, что по какому-либо действию можно делать подобные заключения о Действующем. Ибо и мудрым века сего доступно может быть по устройству мира постижение превысшей Премудрости и Силы» (26:442). Далее св. отец указывает, что только нравственное совершенствование способно возвысить человека до действительного богопознания.

Так же понимает естественное представление о Боге позднейший отец — святитель Тихон Задонский. На вопрос «от чего Бог познавается и как может человек в истинное богопознание принти?» он в одном из своих писем отвечает: «1) Сделанная вещь делателя, и мастерство мастера, и строение архитектора, и благодеяние благоделателя показывает; и чем лучшее и мудрейшее дело, тем лучшего и мудрейшего деятеля показывает; и большее благодеяние большего и высочайшего благоделателя представляет. Разум сию истину доказует и по вся дни сие нам пред глазами обращается. ...Так вся тварь, небо и земля с исполнением их, Творца своего показывает, и великое дело — великого, и мудро сотворенное — мудрого, и из ничего сотворенное — всемогущего делателя нам

представляет. О сем Псаломник святой воспел: «Небеса поведают славу Божию» (Пс. 18, 2)... 2) Прилежное чтение и рассуждение Святого Писания и учений святых отец и учителей церковных приводит нас в познание Божие. Ибо Писание Святое открывает Божии свойства и волю Его святую, и преславные дела Его; отцы святости и учителя все тое изъясняют писаниями и поучениями своими и тако руководствуют нас к познанию Божию и почитанию» (23:59—60).

Однако эти естественные средства, будучи необходимыми как «руководство», сами собою не дают истинного богопознания. Нужно особое откровение, вышеестественное просвещение человека, чем осуществляется прозрение «внутреннего ока» (10:242), действие разума духовного. Об этом святитель Тихон говорит далее в том же письме: «3) Христос Спаситель наш научает: «Никтоже знает Сына, токмо Отец, ни Отца кто знает, токмо Сын, и емуже аще волит Сын открыть» (Мф. 11, 27). И к Петру святому глаголет: «Плоть и кровь не яви тебе, но Отец Мой, Иже на небесех» (Мф. 16, 17). Отсюда видим, что к познанию Божию нужно откровение. Слово Божие проповедует Бога, но Бога без Бога познати не можем. Слеп и темен разум наш есть: требует просвещения от Самого Того, Который из тьмы производит свет. Надобно убо светильнику Божия слова внимати, но просвещения от Самого Бога просить; надобно тьме вышеестественным светом прогнаться. Святое Писание есть светильник нам, но потребно внутреннему оку открытися, дабы возмогло видеть светильник сияющ. ...Откуда пророк молится: «Открый очи моя и уразумею чудеса от закона Твоего» (Пс. 118, 18)» (23:60).

На основании приведенных высказываний свв. отцов можно сделать вывод, что естественное знание о Боге есть знание начальное, руководствующее к истинному — в смысле возможной полноты и определенности — богопознанию. Если иметь в виду эту доступную человеку полноту богопознания, то естественное богопознание есть лишь «предпознание» Бога, приводящее к уяснению истины бытия Божия и общим представлениям о Нем. Человек, приобретающий его, может находиться, в лучшем случае, на средней степени ведения, по делению св. Исаака (21:127). В худшем же оно может оставаться на степени поверхностного знания и быть бесплодным, подобно семени, лишенному условий, необходимых для произрастания.

IV

Святые отцы отвергают мысль о безусловно полном познании Бога. Особенно подробно говорит об этом св. Василий Великий в своем опровержении Евномия. Мнение о возможности постижения Сущности Божией он определяет как выражение гордости и надменности, ибо такие люди «почти затмевают велеречием и самого сказавшего: «выше звезд поставлю престол мой» (Ис. 14, 13)». Он указывает, что «общее понятие» «открывает нам только бытие Божие, а не что такое Бог» (там же). Учение Откровения об этом он сводит к словам Давида, «которому Бог явил «безвестная и тайная премудрости Своя» (Пс. 50, 8)», а он «не ясно ли исповедует неприступность ведения, когда говорит: «удивися разум Твой от мене; утвердися, не возмогу к нему» (Пс. 138, 6)? А Исаия, созерцавший славу Божию, ...в пророчестве своем о Христе свидетельствует, говоря: «род же Его кто исповесть?» (Ис. 53, 8). А «сосуд избран» (Деян. 9, 15) — Павел, имевший глаголавшего в себе Христа (2 Кор. 13, 3), восхищенный до третьего неба и слышавший «неизреченны глаголы, ихже не леть есть человеку глаголати» (2 Кор. 12, 4), какое оставил нам учение о Сущности Божией? Когда прозрел он частные законы домостроительства, как бы придя в суждение от неисходности умозрения, возгласил такое слово: «О глу-

бина богатства и премудрости и разума Божия! Яко не испытани суде-
ве Его и неизследовани путие Его» (Рим. 11, 33). Но если сие недо-
ступно и достигшим в меру ведения Павлова, то какое кичение в хва-
лящихся, что знают Сущность Божию!» (7:30—31).

В опровержение мнения о полной познаваемости Бога св. Григо-
рий Богослов также приводит свидетельство апостола Павла: «...все
дольнее знание, как простирающееся не далее малых подобий истины,
ставит он не выше зеркал и гаданий (1 Кор. 13, 12)» (12:35). «Слово
о Боге, — говорит св. Григорий далее, — чем совершеннее, тем непо-
стижимее, ведет к большему числу возражений и самых трудных ре-
шений. ...Так, Соломон, который до прензбытка был умудрен паче всех,
и до него живших, и ему современных, получил в дар от Бога «широ-
ту сердца» и полноту созерцания обильнее песка (3 Цар. 4, 29), чем
более погружается в глубины, тем более чувствует кружения, и почти
концом мудрости поставляет найти — сколько она удалилась от него
(Еккл. 7, 24)» (12:37). «И Илии не ветер крепкий, не огонь, не трус,
как знаем из истории (3 Цар. 19, 12), но небольшая прохлада была
знамением Божия присутствия, и только присутствия, а не естества.
Какому же Илии? Которого огненная колесница возносит к небу, озна-
чая сим в праведнике нечто превышечеловеческое» (12:34—35). «Не
знаю, возможно ли сие природам высшим и духовным, которые, буду-
чи ближе к Богу и озаряясь всецелым светом, может быть, видят Его,
если не вполне, то совершеннее и определеннее нас, и притом, по мере
своего чина, одни других больше и меньше. ...Что же касается до нас,
то... едва ли возможно нам и точное познание твари» (12:19—20).

В «Слове на Святую Пасху» св. Григорий учит, что, будучи бес-
предельным «как некое море сущности неопределенное и бесконечное»,
Бог приводит к познанию Себя постепенными озарениями ума, обра-
зующего представление о Боге, в условиях и образах тварного мира.
Это представление, составляясь не из признаков «того, что есть в Нем
Самом», а из «того, что окрест Его», не может быть полным и окон-
чательным. Бог только «оттеняется в один какой-то облик действитель-
ности», образ мгновенный, «убегающий прежде, нежели будет уловлен,
и ускользающий прежде, нежели умопредставлен, столько же осиява-
ющий владычественное в нас», т. е. разум, «если оно очищено, сколько
быстрога летящей молнии осияет взор». По смыслу слов св. отца,
неуловимость здесь не есть признак призрачности. Напротив, каждое
озарение очищенного разума есть свидетельство действительности
богопознания. Действительность и основа духовного озарения для
человека с чистым разумом столь же очевидны, как очевиден блеск
молнии для зрения естественного, хотя он и мгновенен во времени.

Неуловимость этих представлений о Боге есть свидетельство огра-
ниченности и недостойности человека, а предметность их — возмож-
ности богопознания. «И сие, кажется мне, для того, чтобы постигае-
мым привлекать к Себе (ибо совершенно непостижимое безнадежно и
недоступно), а непостижимым приводить в удивление, чрез удивление
же возбуждать большее желание, а чрез желание очищать, а чрез
очищение соделывать богоподобными; и когда соделаемся такими, уже
беседовать как с присными» (13:154—155). Таким образом св. отец
показывает и ту последовательность, которая совершается в сознании
человека, достигающего богопознания. Удивление пред величием Бо-
жиим возбуждает желание большего приближения к Нему, большего
постижения Его, что может быть достигнуто только чрез преодоление
своей ограниченности путем очищения, т. е. восстановления образа
Божия и возведения его к Первообразу, стяжания богоподобия. Но
«может быть, что ты и благоразумнее другого, — говорит св. Григорий
в другом «Слове», — однакоже пред истинною в такой же мере ты мал,
в какой бытие твое отстоит от бытия Божия» (11:174) и «как никто

и никогда не вдыхал в себя всего воздуха, так ни ум не вмещал совершенно, ни голос не обнимал Божией Сущности» (12:96). «Итак, — заключает св. отец свою мысль о богопознании в «Слове на Святую Пасху», — Божество беспредельно и неудобосозерцаемо». В Нем совершенно постижимо сие одно — Его беспредельность» (13:155).

Св. Василий Великий показывает невозможность полного познания Бога рассуждением на основе общеизвестных текстов Священного Писания: «Я думаю, — говорит он, — что постижение сущности Божией выше не только человеков, но и всякой разумной природы; под разумною же природой разумею теперь природу тварную. Ибо только Сыну и Святому Духу ведом Отец, потому что «никтоже знает Отца, токмо Сын» (Мф. 11, 27). И «Дух вся испытует, и глубины Божия. Никтоже», сказано, «весть яже в человеце, точию дух человека, живущий в нем. И Божия никтоже познá, точию Дух Иже от Бога» (1 Кор. 2, 10—11). Посему, какое же преимущество оставят ведению Единородного или Духа Святаго, если сами постигают самую Сущность? Ибо, конечно, не созерцание могущества, благодати и премудрости Божией уделив Единородному, признают соразмерными с силами своими понятие Сущности. Совершенно противное сему согласно с разумом, а именно, что самая Сущность никому неудобозрима, кроме Единородного и Духа Святаго, а мы, возводимые делами Божиими, и из творений уразумевая Творца, приобретаем познание о Его благодати и премудрости. Это и есть «разумное Божие» (Рим. 1, 19), что «Бог явил есть» всем человекам» (7:133).

В «Послании к Амфилохию» св. Василий Великий утверждает ту же истину следующими словами: «...Сознание непостижимости Божией есть познание Божией Сущности» (10:140). «Поклоняемся Постигнутому не в том отношении, какая это Сущность, но в том, что есть сия Сущность», — говорит он там же.

Св. Григорий Нисский в своей книге «О блаженствах», исследуя содержание шестой Заповеди и отмечая кажущееся противоречие словам Спасителя учения пророков и апостолов о невозможности видеть Бога, поясняет: «Естество Божие, Само в Себе, по Своей Сущности, выше всякого постигающего мышления... и в людях не открыто еще никакой силы к постижению непостижимого, и не придумано никакого средства уразуметь неизъяснимое» (26:440). Но «...Господь истинен в Своем обетовании, говоря, что имеющие чистое сердце узрят Бога; и не лжет Павел, собственными своими словами утверждая, что никто не видел и не может видеть Бога; ибо Невидимый по естеству делается видимым в действиях, усматриваемым в чем-либо из того, что окрест Его» (26:442). Однако и это познание неполно, будучи ограничено нашей природой, несоизмеримой с величием Божиим, хотя и способной к бесконечному возвышению духовного знания: «...Величие естества Божия не ограничивается никаким пределом, и никакая мера ведения не служит таким пределом в уразумении искомого, за которым надлежало бы любителю высокого остановиться в стремлении «в предняя»; а, напротив того, ум, высшим разумением восходящий к горнему, находится в таком состоянии, что всякое совершенство ведения, достижимое естеству человеческому, делается началом пожеланию высших ведений» (27:155—156).

Св. Симеон Новый Богослов осуждает попытку проникнуть в познание Сущности Божией. «Нам надлежит знать только, что Бог есть, но доискиваться узнать, что есть Бог, это не только дерзко, но и бессмысленно и неразумно» (15:260). О неразумности такого исследования говорит и св. Иоанн Лествичник: «Любовь есть Бог (1 Иоан. 4, 8); а кто хочет определить словом, что есть Бог, тот, слепотствуя умом, покушается измерить песок в воздне морской» (20:283). Следовательно, Бог постигаем только в возможных для восприятия чело-

веком проявлениях Своих свойств, в частности, в любви, но не в Сущности.

В одном из гимнов св. Симеона Нового Богослова, отражающих высокое духовное состояние св. отца, удостоившегося чрезвычайных откровений, сказано от Лица Христа Сына Божия: «Никто ни из ангелов, ни из архангелов, ни из других чинов никогда не видел ни природы Моей, ни Самого Меня — Творца всецело, каков Я есмь, но они видят один только луч славы и (некое) изливание света Моего и обожаются. Ибо подобно тому, как зеркало, воспринимающее солнечные лучи, или как хрусталь, освещенный в полдень, так и они все воспринимают лучи Божества Моего... Ибо Я — вне всего и для всех невидим. ...Видящие же малое отражение света (Моего) таинственно научаются тому, что Я подлинно есмь, и познают, что Я — Бог, произведший их, и в изумлении и страхе прославляют Меня и служат» (17:81).

Учение о том, что даже ангелам недоступно зрение Существа Божия, является некоторым указанием на то, что и в будущей жизни ведение Бога для человека будет иметь свои пределы. Об этом прямо или косвенно говорят святые отцы, касавшиеся вопроса о богопознании. «Сколько бы в сей жизни ни совершенствовался человек в своем стремлении к Богу, Он все идет позади Его, — говорит св. Исаак Сирин. — В будущем же веке Бог покажет ему Лицо Свое, — не то, однакоже, что Он есть» (2:747). Говоря о том, что «для нас ныне, по немощи облекающей нас плоти, невместимо зрение славного явления Божия», св. Василий Великий полагает, что «ангелам, которые не имеют никакого покрова, подобного нашей плоти, ничто не препятствует непрерывно взирать на лицо славы Божией. Почему, когда сделаемся сынами воскресения, тогда и мы будем удостоены знания лицом к лицу» (6:252), — знания славы Божией, как можно заключить из слов св. отца. Соответственно этому учит и св. Ефрем Сирин: «Видим убо ныне якоже зеркалом в гадании», — цитирует он текст 1 Кор. 13, 12, — в совершенном же состоянии будет истина, что и означает «лицем к лицу. Ныне разумею отчасти», но в совершенном состоянии «познаю» не так, как познал я, но как познал меня Бог по делам моим» (24:95), — т. е., по-видимому, св. отец разумеет, что и будущее познание Бога будет познанием Его в Его «делах», проявлениях, свойствах, но не в Сущности.

Обобщая изложенное, можно сказать, что в этом мире телесная природа препятствует ясному отображению Бога в духе человека, и только будущее воскресение явится началом непрегражденного созерцания Бога и Его непосредственного познания. Беспредельность Божия определяет бесконечность будущего богопознания, однако пределы его полагаются ограниченностью тварей, и полное богопознание для человека недоступно даже в бесконечности будущего века. Божественная Сущность остается недостижимой в силу неизмеримо большего различия природ творческой и тварной. Лишь св. Григорий Богослов со свойственной ему смелостью мысли и слова высказывает предположение о возможности большего познания (12:33, 36), но его мнение, выраженное с ограничительными оговорками, не нарушает общего согласия свв. отцов в этом вопросе.

В непосредственном общении духа человеческого с Духом Божиим «одного луча славы» Божией достаточно для обожения тварного духа (17:81) и преполнения его возможным в меру его сил богопознанием и блаженством.

V

Как основание вечной жизни, богопознание есть цель и духовное содержание жизни временной. В богопознании — смысл бытия твари. Подтверждение чего можно видеть в словах аввы Фалассия: «Разумное

и мысленное естество создал Бог способным к познанию всего и Его Самого, а чувства и чувственное — на полезное сему употребление» (3:334).

Путь к богопознанию — путь к вечной жизни, обретаемый посредством веры, исполнения заповедей и христианского совершенствования, знаменуемый несением креста и самоотвержением. «Путь Божий,— говорит св. Исаак Сирий,— есть ежедневный крест. Никто не восходил на небо, живя прохладно» (21:152). «Плотолюбцам и чревоугодникам,— говорит он в другом месте,— входить в исследование предметов духовных так же неприлично, как и блуднице разглагольствовать о целомудрии» (21:286).

В одном из своих гимнов — «Путь к созерцанию Божественного Света» — св. Симеон Новый Богослов указывает, что путь к зрению «Онаго Света» — нравственная чистота, а «началом и концом во всем этом» необходимо «иметь главу добродетелей — любовь» (17:279—280). Соответствующую мысль выражает он в «Слове 80», где обличаются неразумные и «бесстыжие уста тех, которые говорят и думают, что знают сущую истину, Самого, говорю, Бога, из внешней мудрости и из писем изучаемых, и что сими средствами они стяжают познание сокровенных таин Божиих, которые открываются только Духом. Ибо, если «никтоже знает Сына, токмо Отец, ни Отца кто знает, токмо Сын, и емуже аще волит Сын открыти» глубины сии и сии тайны, ... то кто из мудрых, или риторов, или ученых (кроме тех, которые при сем очистили ум свой высшею философию и подвижничеством и имеют душевные свойства свои истинно обученными) может без откровения свыше от Господа одною человеческою мудростию познать сокровенные тайны Божии?» (16:330). И далее он указывает, как и кому становятся доступными эти тайны: «Они открываются посредством умного созерцания, действующего Божественным Духом, в тех, коим дано и всегда дается познавать их божественную благодатию. Знание сих таин есть достояние тех людей, которых ум каждодневно просвещается Духом Святым ради чистоты души их,— тех, коих умные очи добре открыты действием лучей солнца правды,— тех, коим дано Духом Святым слово разума и слово премудрости,— тех, кои сохраняют совесть и страх Божий посредством любви, мира, благодати, милосердия, воздержания и веры. Вот чье достояние есть ведение божественного!» (там же).

Богопознание не может быть предметом самоуверенного искания и следствием внешнего научения. Оно — особое откровение божественной благодати в людях, удостоившихся веры, живущих в страхе Божиим и христианской любви, возвышенных милосердием, добродетелью и преодолением страстей. Таково наставление и других отцов Церкви. В своей проповеди богопознания они не ограничиваются общим понятием христианской добродетели, но во многих случаях излагают его применительно к этой проповеди и направляют внимание и делание своих слушателей на указанные в «Слове» преп. Симеона стороны нравственной жизни, т. е. касаются внутреннего начала, внешнего проявления и благодатного завершения христианского подвига, венчаемого жизнью вечной — познанием Бога.

*

Вера есть начало боговедения. Так, св. Исаак Сирий говорит: «Вера есть дверь таинств. Как телесные очи видят предметы чувственные, так вера духовными очами взирает на сокровенное» (21:396). «Для верующего и произволяющего нисколько не трудно познать Бога», — утверждает преп. Антоний Великий (1:92). Истину того, что богопознание есть ведение вышеестественное и приобретается чрез благодать путем веры, преп. Максим Исповедник выражает следующим образом:

«Сила ума нашего по естеству способна к познанию телесных и бестелесных существ; о Святой же Троице ведение приемлет она по единой благодати, веруя только, что Она есть, но отнюдь не дерзая узнать, что Она есть по естеству, как (это делает) демонский ум» (3:284). О стяжании этой вспомоществующей вере благодати познания — прославления Господа просит св. Иоанн Златоуст в одной из дневных молитв. По учению св. Василия Великого, душа, ищущая Бога с верою, обретает Его и «обитает у Самого Искомого», наслаждаясь ведением божественного, ибо только такая душа имеет око, могущее искать и видеть невидимое для чувства (7:183).

Вера — основание духовного преспеяния. По учению св. Симеона Нового Богослова, от человека требуется такая вера во Христа, которая является уверенностью, «что только силою Христовою, а не своею собственною, может кто спастись». При такой вере, «имеемой с разумом», т. е., как можно думать, не поверхностной, благоговейной и не бездеятельной, человек ощущает благодатные дары Господа и «тогда рождается любовь ко Христу... Ибо человек благодетельствуемый не может оставаться бесчувственным к благодетелю и естественно начинает любить благодетеля, помимо даже воли своей. Потом, когда преуспеет он в любви к Благодетелю своему, находит и Самого Благодетеля внутри себя самого; потому что и Он вполне вверяется и входит в того, кто возлюбил Его» (15:131—132). По мысли св. отца, выраженной в другом месте, истинная вера и есть такая, которая дает возможность «воспринять Бога делами веры и видеть Его Самого». «Это есть истинная вера, это дело Божие, это печать христиан, это божественное общение, это сопричастие и божественный залог, это есть жизнь, это царство, это одеяние, это хитон Господень, в который облекаются крещающиеся верою...» (17:221). Мысль св. Симеона о духовных следствиях действительной веры соответствует учению о том же св. Исаака Сирина, который говорит: «Созерцание у сынов таинства веры сопряжено с верою и пасется на лугах Писания. Слова, непостижимые ведением, делаются понятными для нас при помощи веры, и ведение о них получаем в созерцании, какое бывает по очищении. Для духовных таин, которые выше ведения и которых не ощущают ни телесные чувства, ни разумная сила ума, Бог дал нам веру, которою познаем только, что тайны сии существуют. И от этой веры рождается у нас надежда о них (т. е. надежда уразуметь их). Верою исповедуем, что Бог есть Господь, Владыка, Творец и Устроитель всяческих. От сего потом, совестию понуждаемые, решаем, что должно нам хранить заповеди Его и уразуметь, что ветхие заповеди хранит страх, а животворные заповеди Христовы хранит любовь, как говорит Господь: «аще любите Мя, заповеди Моя соблюдайте. И Аз умолю Отца, и иного Утешителя даст вам» (Иоан. 14, 15—16)» (2:696). Следовательно, вера внушает послушание Богу и исполнение Его заповедей, а чрез соблюдение заповедей и очищение человек удостоивается дарования Утешителя и, по дальнейшей мысли св. отца, «ум сподобляется благодати таинственного созерцания и откровений духовного ведения» (там же). Та же мысль заключена в увещании преп. аввы Фалассия: «Стяжем веру, чтобы прийти в любовь, из коей раждается свет ведения» (3:337).

*

Любовь посредствует в стяжании богопознания. Начавшись от веры и вместе с нею, она возвышает человека до общения с Богом и ведения Его. Любовь должна быть естественным состоянием человека, и недостаток ее — следствие греховного повреждения. «Повредилась душа, уклонившись от того, что ей естественно,— говорит св. Василий Великий.— А что было для нее преимущественным благом? Пребывание с Богом и единение с Ним посредством любви. Отпав от Него, она

стала страдать различными и многовидными недугами» (8:142). И теперь, как начало исцеления этих недугов, между верою и любовью предшествует страх Божий. Он — начало деятельного восхождения к Богу, основание действительного совершенствования.

Учение об этом ясно выражено в творениях св. Исаака Сирина. «Начало истинной жизни в человеке — страх Божий», — говорит он в Первом подвижническом слове (21:5). «Умудрись же в основание шествия своего полагать страх Божий и в немного дней, не делая кружений на пути, будешь у врат царствия», — говорит он там же. В «Слове 5-м» он поясняет и утверждает ту же мысль: «Любовь к Богу возбуждает в человеке любовь к деланию добродетелей... Духовное ведение естественно следует за деланием добродетелей. Тому же и другому предшествует страх и любовь. И опять, любви предшествует страх» (21:26).

Св. Иоанн Златоуст страх Божий считает началом духовных благ, называя его «корнем благих» в одной из своих ночных молитв, ибо за страхом Божиим следует любовь к Богу, о которой просит св. отец в своей следующей, 10-й, молитве.

«Как невозможно переплыть большое море без корабля и ладьи, — говорит св. Исаак, — так никто не может без страха достигнуть любви. Смердное море между нами и духовным раем можем переплыть только на ладье покаяния, на которой есть гребцы страха. ...Покаяние есть корабль, а страх — его кормчий, любовь же — божественная пристань. Поэтому страх вводит нас на корабль покаяния... и путеводит к божественной пристани, которая есть любовь» (21:399).

Страх Божий — первое побуждение к исполнению заповедей и очищению, необходимому условию приближения к Богу и любви к Нему. Но по мере стяжания любви добродетель становится естественным состоянием и уже не движется начальным страхом, преобразующимся в чувство, которое можно определить как особо возвышенное благоговение. Св. Исаак Сирин, излагая учение о добродетели как пути к Богу и имея в виду этот начальный страх, говорит: «Хранение заповедей такую силу являет, когда совершается по любви к Даровавшему их, а не по страху. Поэтому законная дверь, вводящая в созерцание, есть любовь; а после того созерцание духовного будет у нас естественно» (2:696).

Понятие о двух видах страха пред Богом более подробно дает авва Дорофей: «Святый Иоанн говорит: «Совершенная любовь вон изгоняет страх» (1 Иоан. 4, 18). Как же св. пророк Давид говорит: «Бойтесь Господа вси святини Его» (Пс. 33, 10)? — Сим показывается, что есть два страха: один первоначальный, а другой совершенный, один свойствен начинающим, а другой свойствен совершенным святым, достигшим в меру совершенной любви. Кто исполняет волю Божию по страху мук, тот еще новоначальный; а кто исполняет волю Божию из любви к Богу, для того, чтобы угодить Богу, того сия любовь приводит в совершенный страх, по коему он, вкусив сладость пребывания с Богом, боится отпасть, боится лишиться ее. И сей-то совершенный страх, рождающийся от любви, вон изгоняет страх первоначальный» (2:609).

Так приходит человек к исполнению «первой и наибольшей заповеди» (Мф. 22, 38). «И когда достигнем любви, тогда достигли мы Бога, — учит св. Исаак Сирин, — и путь наш свершен, и пришли мы к острову иного мира, где Отец, Сын и Дух Святый, — Ему слава и держава!» (21:399). При такой любви человек и приобретает дар богопознания. «Как свет солнца влечет к себе здоровое око, так познание Бога естественно восхищает к себе чрез любовь чистый ум», — говорит св. Максим Исповедник (3:182), ибо «любовь есть благое расположение души, по которому она ничего из существующего не предпочитает познанию Бога» (3:179). «Боголюбивый ум есть свет души, — говорит св. Антоний Великий. — У кого ум боголюбив, тот просвещен и сердцем и зрит Бога умом

своим» (1:87). Св. Максим уточняет и пределы этого зрения: «Дара богословского сподобляется ум тогда,— учит он,— когда на крыльях любви... достигнув пребывания в Боге, духом созерцает свойства Его, сколько уму человеческому то возможно» (3:197—198).

Истинная любовь к Богу соединяется с любовью к людям, и «ключ к божественным дарованиям дается сердцу любовью к ближнему», — учит св. Исаак Сирий, показывая тем самым необходимость и этого вида любви для стяжания духовного ведения (21:409). По учению св. Макария Великого, эта любовь естественно следует за любовью к Богу. «За сею заповедью (о любви к Богу.— В. С.) не трудным делается исполнить и вторую,— разумею заповедь о любви к ближнему,— говорит он.— Первое предпочитай всему прочему и о сем старайся больше, нежели об ином; в таком случае за первым последует и второе» (22:367). Такую же естественную связь любви к Богу и любви к ближнему разумеет и авва Дорофей в своем графическом образе этой связи (18:105—106).

В высшее состояние любви и духовного ведения нельзя прийти, не исполнив, как говорит св. Исаак, «низшего», т. е. пренебрегая внешним выражением любви к людям. «Ибо при сем только исполнении делается достоверным, что есть в человеке совершенная любовь. И когда бываем в этом, по возможности, верны и истинны, тогда дается душе сила в простых и ни с чем несравнимых понятиях простираться до великой области высокого и божественного созерцания» (2:692).

Истинная любовь — начало познания Бога в Его благодати, как Любви. Блаженный Днидох рассказывает: «Поведал мне некто из ненасытно любящих Бога: «когда я возжелал ощутительно изведать любовь Божию, даровал мне это в полном чувстве и удовлетворительности благий Господь; и я в такой силе чувствовал действие сие, что душа моя тогда желала с неизреченною радостью и стремительностью изыти из тела и отойти ко Господу и совсем забыть чин сей привременной жизни» (3:68). Та же мысль, что в любви Бог познается как Любовь, заключается и в следующих словах св. Симеона Нового Богослова: «Сия любовь — глава всех добродетелей, есть Христос и Бог наш, Который для того сошел на землю, соделался человеком, восприяв на Себя и нашу земную плоть, чтобы сделать нас причастными Своего Божества. ...Сия любовь, как говорит божественный Павел, изливается в сердца наша Духом Святым (Рим. 5, 5) и есть потому причастие благодати Христовой, посредством коей соединяемся с Богом. ...Сей любви никто из людей не может ни видеть, ни получить, ни сочетаться с нею, ни стяжать ее заведомо как духовную главу свою, если не сохранит твердой и непоколебимой веры во Христа и если со всею ревностью не назовет... добродетелей» (16:415).

*

Добродетель — свидетельство любви к Богу и людям. Понимаемая в широком смысле, она, как и вера, является, по христианскому учению, основным условием спасения. Естественно, что святые отцы, наряду с развитием учения о вере, многократно поучали и об исполнении христианских заповедей. При этом часто понятие добродетели, как необходимого условия спасения, у них уточняется указанием связи между нею и богопознанием.

Начинаясь от веры, ибо, по словам св. Кирилла Иерусалимского, «корень всякого доброго дела есть надежда воскресения» (19:405), добродетель является осуществлением возможности приближаться к Богу и духовно совершенствоваться, «ибо,— говорит преп. Антоний Великий,— то и есть познание Бога, чтобы посредством смиренного мудрия и подобных добродетелей последовать Богу» (1:92—93). По его наставлениям, добродетельность, доброта — признак общения с Богом и «единственный способ к познанию Бога» (1:68). В последнем замечании св. отца нет

противоречия общестеческому учению о путях к богопознанию, так как «доброта», определяемая им как единственное средство богопознания, в истинном и полном своем выражении, не может быть разъединенной с верой, любовью и прочими знаками христианства, потому что она обуславливается ими и проявляется с ними в единстве.

О том, что добродетель есть средство к стяжанию духовного ведения и его благ в виде общения с небесным миром, учит преп. Макарий Великий: «Подлинно блаженны и достойны удивления и по жизни, и по сверхъестественному наслаждению все те, которые, водясь горячею любовью к добродетели, опытно и ощутительно приобрели ведение таин Духа и имеют жительство свое на небесах» (22:430).

Столь же единодушны в признании возвышающего дух действия добродетели и другие отцы. Авва Фалассий в своем сравнении «как по естеству душа животворит тело, так душу — добродетель и ведение» (3:335) дает разуметь необходимость добродетели для духовной жизни и ее связь с духовным ведением. Св. Исаак Сирин, указывая на спасительность заповедей, ставит их «выше всех сокровищ мира», ибо «кто стяжал их, тот внутри себя обретает Бога» (21:293). Особенно высоко поставляет он милосердие, как «всеобъемлющую» добродетель, так как в ней преимущественно проявляется христианская любовь. «Хочешь ли умом своим быть в общении с Богом...?», — вопрошает он в одном из своих «Слов» и отвечает: «Послужи милостыне. Когда внутри тебя обретается она, тогда изображается в тебе она святая красота, которую уподобляешься Богу. Всеобъемлемость дела милостыни производит в душе... общение с единым сиянием славы Божества» (21:7). Близкий к нам по времени святитель Тихон Задонский в одном из своих писем на вопрос «какие суть знаки истинного познания Божия?» пишет: «Я тебе в ответ апостольское слово предлагаю: «И о сем разумею», глаголет он, «яко познаю Его, аще заповеди Его соблюдаю» (1 Иоан. 2, 3). Видишь из апостола, что тот познал Бога, кто заповеди Его соблюдает» (23:59).

При вере и любви к Богу добродетель — естественно, как выражение сыновнего послушания Небесному Отцу, давшему заповеди для спасения, и потому разумно воспринимаемые как «яко благое» (Мф. 11, 30). как выражение Божественной Любви. Первоначальное самопринуждение человека к добру, по мере постоянства произволения к нему, облегчается, божественные повеления становятся «не тяжкими» (1 Иоан. 5, 3), «бременем легким» (Мф. 11, 30), «и все сии начинания добродетели обратятся для него как бы в природу, — говорит преп. Макарий, — потому что приходит к нему, наконец, Господь, приходит и пребывает в нем, и Сам творит в нем заповеди Свои без труда, исполняя его духовных плодов» (22:359). Человек становится «един дух с Господом» (1 Кор. 6, 17) и сподобляется высшего ведения, потому что в этом общении он духовно ощущает действующего в нем чрез благодать Бога и опытно познает Его бытие, силу и благодать.

Таким образом, христианские заповеди — ступени богопознания, а так как все заповеди объединяются в любви к Богу и человеку, то можно думать, что богопознание в земных условиях переживается как проникновение любовью и определяется восприятием Бога как Источника и Подателя этой любви. Потому так неустанно призывают к добродетели истинные последователи Христа и апостолов — святые отцы. Краткое изложение их учения о ней как средства богообщения и богопознания можно заключить проникнутыми духом любви словами св. Исаака: «Если желательно тебе, чтобы сердце твое сделалось обителью таин нового мира, то обогатись сперва делами телесными, постом, бдением, службою, подвижничеством, терпением, низложением помыслов и прочим. Связывает ум свой чтением Писаний и углублением в оные, напиши пред очами у себя заповеди и непрестанным собеседованием мо-

литвенным и самоуглублением в молитвословия искореняй в сердце твоём всякий образ и всякое подобие, предварительно тобою воспринятое. Приучай ум свой углубляться в тайны Спасителя домостроительства; перестань просить себе ведения и созерцания, которые в своём месте и в своё время превышают всякое словесное описание, и продолжай делание заповедей и труды в приобретении чистоты», ибо «духовное созерцание действует в нас в области чистоты» (2:695—696).

Разумеется, совершенство приобретается в молитве и чрез молитву, как высшую христианскую добродетель, выражающую веру, надежду и любовь. Отсутствие молитвы или её недостаточность — отсутствие этих добродетелей или их недостаточность. «Отлучается от Бога, кто не в единении с Богом посредством молитвы», — говорит св. Григорий Нисский (31:384). Молитва, следовательно, — средство общения с Богом; высшая степень её — выражение благоговейного стремления к Творцу и благодатное орудие возвышения духа человеческого к Духу Божественному. «...Всякая добродетель, Христа ради делаемая, даёт блага Духа Святаго, но более всего их даёт молитва», — учит преп. Серафим (28:45). Чрез молитву добродетель приобретает христианское содержание, становится выражением любви и способствует созданию в духе человека той «области чистоты», в которой становится возможным духовное созерцание.

*

Стяжание нравственной чистоты, устранение страстей и сопутствующих им пристрастий, есть высшая степень христианской добродетели и её завершение. Так как цель христианской жизни, по словам преп. Серафима, «есть стяжание Духа Святаго Божияго», а Податель жизни вселяется при очищении «от скверны», то нравственная чистота есть не только завершение христианского подвига, но и его венец — благодатное освящение.

Святоотеческое учение о богопознании отражает как вступление, так и пребывание на этой ступени духовной жизни. Свои пастырские увещания, направленные к исполнению повеления Спасителя «соблюдай заповеди», святые отцы восполняют указанием на то, что нужно от человека и что его ожидает, если он действительно желает «совершен быти» (Мф. 19, 17, 21).

Нравственные условия, определяющие путь к этому совершенству и возможное при нём духовное ведение, указываются известными словами св. Григория Богослова: «Надобно очистить сперва самих себя, а потом уже беседовать с Чистым» (11:165). Духовное бодрствование, собранность, возвышение сознания в особенности необходимы христианину на пути к совершенству. Призыв к самоиспытанию при вступлении на него подразумевается в словах Спасителя обратившемуся к Нему юноше: «Аще хочещи совершен быти...» (Мф. 19, 21) и формулирован выразившим общую святоотеческую мысль монахом Евагрием: «Хочешь ли познать Бога? Познай прежде себя самого» (1:601). Только при этом возможно очищение всех тайников души, где гнездится грех, и приуготовление себя к действительному общению с Богом. «Освоение Духа с душею есть... устранение страстей, которые привзошли в душу впоследствии от привязанности её к телу и отделили её от сродства с Богом, — говорит св. Василий Великий. — Посему, кто очистился от срамоты, какую произвел в себе грехом, возвратился к естественной красоте, чрез очищение как бы возвратил древний вид царскому образу, тот единственно может приблизиться к Утешителю». И тогда, по мысли св. Василия, Дух Святой просвещает внутренний взор так, что чрез благолепие восстановленного образа Божия показывает «неизреченную красоту Первообраза» (7:216—217).

Ту же мысль о внутреннем, духовном восприятии Бога и Его познании в душе чрез нравственную чистоту выражает и св. Григорий Нис-

ский: «...Не как зрелище какое, кажется мне, пред лице очистившему духовное око предлагается Бог; напротив того, высота сего изречения (шестой Заповеди блаженства.— В. С.), может быть, представляет нам то же, что открытое изложило Слово, другим сказав: «Царствие Божие внутри вас есть» (Лк. 17, 21), чтобы научились мы из сего, что очистивший сердце свое от всякой твари и от страстного расположения в собственной своей лэпоте усматривает образ Божия естества» (26:443). Душа, «наслаждаясь одним созерцанием Сушаго», устранив «всякое телесное движение, ничем неприкровенною и чистою мыслию в божественном бодрствовании приемлет богоявление...» (27:271, 272), и тогда, по мысли Пресвященного Феофана Затворника, Бог, не имея вида или образа, зрится без образа.

Обусловленный нравственной чистотой духовный свет есть «вѣдение Бога»,— говорит преп. Антоний. Приводя слова псалма «во свете Твоем узрим свет» (Пс. 35, 10), он вопрошает: «Что же это за свет, в котором видит человек свет?» и отвечает: «Это тот свет, о коем упоминает Господь наш Иисус Христос в Евангелии,— т. е. чтобы весь человек был светел и не было в нем ни одной части темной (Лк. 11, 36)» (11:41). Только «благочестивая душа знает Бога всяческих», а «быть благочестивым есть не что иное, как исполнять волю Божию», а это «значит знать Бога»,— говорит тот же св. отец (1:91).

Понятие «чистоты сердца», соединенной с вѣдением Бога, уточняет преп. Симеон: «Блаженни», говорит Бог, «чистиши сердцем, яко тии Бога узрят» (Мф. 5, 8). Чистым же сердцем делают не одна, не две, не десять добродетелей, а все вместе, слившись, так сказать, во едину добродетельность, достигшую последних степеней совершенства», при «воздействии и присещении Духа Святаго»,— поясняет он далее (5:28). Однако, как гордость является началом греха и, по словам преп. Максима Исповедника, «есть Божественного и человеческого знания лишение» (3:297), так смирение, духовная нищета поставляется как основная добродетель, способствующая, в истинном своем проявлении, устранению страстей, общению с Богом и Его познанию: «Где истинное смирение,— говорит преп. Симеон,— там и глубина смиренномудрия; где смиренномудрие, там и воссияние Святаго Духа; где воссияние Святаго Духа, там обильное излияние света Божия и Бог с премудростию и вѣдением таин Его; где это, там Царствие Небесное и сознание царствия, и сокровенные блага боговѣдения...» (15:35). Ссылаясь на учение отцов, преп. Симеон утверждает, что преспеяние души есть преспеяние ее в смирении. Степень самопознания и боговѣдения определяется степенью смирения и кротости (15:165—166).

По учению преп. Исаака Сирина, «истинное созерцание естеств чувственных и сверхчувственных и Само́й Святой Троицы» дано чрез Откровение Христа, обновленном естества человеческого Его Ипостасию, дарованием «первой свободы» и заповедей для восхождения к Истине. «И естество наше тогда только способно соделаться зрителем истинного, а не мечтательного созерцания», когда последованием Христу освободится от страстей ветхого человека. Тогда ум возрождается духовно и «делается способным принять созерцание отечества своего» (2:698). Благодатный свет осиявает такой возрожденный, освобожденный от воздействия страстей ум (под которым свв. отцы часто подразумевают духовную сущность человека), и он, как говорит преп. Максим, «к созерцанию сушаго непреткновенно шествует, направляя путь к познанию Святыя Троицы» (3:190). И в дальнейшем он настолько просветляется разумным, что, по словам преп. Никиты Стифата, «бывает для души звездным небом, имея в себе Солнце Правды сияющим и светлые лучи богословия испускающим, в уяснение — что есть глубина и высота, и широта вѣдения Бога» (5:132).

Так, шествуя по пути христианского подвига, благодатно возрастая в вере, любви, добродетели и бесстрастии, совершающихся в неисследуемом единстве, человек возвышается до богообщения более близкого и богопознания более полного; от восприятия первых проблесков духовного ведения он восходит к созерцанию духовного мира и сияния славы Самого Бога. Богопознание приближается к возможной на земле степени, сопровождаясь духовными дарованиями, приуготовляющими человека к блаженной вечности и свидетельствующими о Христовой истине, что «Царствие Божие внутри вас есть» (Лк. 17, 21), ибо Сам Бог отображается в душе человека, по Его слову: «и к нему придем, и обитель у него сотворим» (Иоан. 14, 23).

VI

Нравственное состояние и его признаки у человека, достигающего богопознания, соответствуют той высоте, на которую он восходит, удаляясь столь высоких духовных созерцаний. Его существо, исполненное божественной благодати, явно свидетельствуется «имущим печать Бога Живаго» (Откров. 7, 2—3).

Отвлекающее влияние страстей и суетных привязанностей у человека, достигающего высшего ведения, исчезает. Появляется сопутствующее совершенствованию познание своего существа, причем степень самопознания соответствует достигнутому в божественном ведении. Об этом блаж. Августин в своей «Исповеди» говорит: «То, что я знаю о себе, знаю только при помощи Твоего света. То, чего я не знаю о себе, до тех пор не узнаю, пока «тьма моя не будет как полдень пред взором Твоим» (Ис. 58, 10)» (19:252). Можно думать, что в этом согласии ведения Бога и себя — следствие истины божественности духовного образа человека, который, приближаясь к познанию Первообраза, яснее усматривает свойства самого себя — носителя образа.

В некоторой мере естественным образом можно объяснить не только сохранение, но возрастание смирения. Пред уразумеваемым величием, святостью и другими свойствами Божиими становятся очевидными свое бытийное ничтожество и нравственная нечистота. Святые отцы постоянно указывают на смирение, как на признак пребывания и возрастания в духовной жизни. Св. Василий Великий учит, что люди, которые «имеют благодать Святаго Духа», «добровольно смиряют себя... Сих и Господь называет блаженными, говоря: «Блаженни нищии духом»» (6:254).

Чем ближе общение с Богом, тем полнее сознание собственного ничтожества. «Недостигший еще ведения божественного, любовью вдохновляемого,— говорит преп. Максим Исповедник,— много думает, что им делаемо бывает по Богу; а сподобившийся получить таковое — от сердца повторяет слова патриарха Авраама, которые сказал он, когда удостоен был Божия явления: «аз есмь земля и пепел» (Быт. 18, 27)» (3:184). «Ведение каждого настолько бывает истинным,— высказывается о том же св. Марк Подвижник,— насколько подтверждает его кротость, смирение и любовь» (1:546). «Истинные христиане, яко сознающие, что ничего доброго не имеют в себе от себя,— учит св. Симеон Новый Богослов,— но всё от благодати Божией, бываюи всегда смиренны и сокрушенны, что и служит признаком истинных христиан» (15:170). Признание того, что все доброе от Бога и ничего — от себя, есть одно из проявлений боговедения. Сокрушение же происходит от сознания своих грехов, которые только и могут считаться собственностью человека и, как нарушение божественных заповедей, тем более вызывают чувство покаяния, чем ближе познает человек божественную волю и благодать Его Закона. «Приявший благодать,— говорит преп. Макарий Великий,— почитает себя униженным паче всех грешников;

и такой помысл насажден в нем как естественный» (1:231), т. е. искренний и постоянный. Преп. авва Дорофей, показывая естественность такого недоуменного для многих усиления чувства греховности при возрастании в духовной жизни, в одном из своих поучений рассказывает: «Помню, однажды мы имели разговор о смирении; один из знатных (граждан) города Газы, слыша наши слова, что чем более кто приближается к Богу, тем более видит себя грешным, удивлялся и говорил: «как это может быть?» и, не понимая, хотел узнать, что значат эти слова. Я сказал ему: «скажи мне, именитый господин, за кого ты считаешь себя в этом городе?». Он отвечал: «считаю себя за первого в городе». Говорю ему: «если же ты пойдешь в Кесарию, за кого будешь считать себя там?» Он отвечал: «За последнего из тамошних вельмож». «Если же, — говорю ему опять, — ты отправишься в Антиохию, за кого ты будешь там себя считать?» «Там, — отвечал он, — буду считать себя за одного из простолудинов». «Если же, — говорю, — пойдешь в Константинополь и приблизишься к царю, там за кого ты будешь считать себя?» И он отвечал: «почти за нищего». Тогда я сказал ему: «вот так и святые, — чем более приближаются к Богу, тем более видят себя грешными» (18:53—54).

Благоговение пред величием и святостью Божией, возрастающее по мере приближения к Богу сознание своего недостойнства, порождая и поддерживая чувство покаяния, содействует благодатному сохранению чистоты и бесстрастия. Душа становится чуждой всему, что могло бы лишать ее общения с Богом. Преп. Исаак сравнивает состояние сердца, принявшего «ощущение духовного и ясное созерцание будущего века» и поэтому мало способного к сохранению страстей или возврату к ним, с человеком, «насытившимся дорогою пищею» и не желающим и даже отвращающимся от «иной, несходной с тою и предложенной ему пищи» (21:161). Все «раждающееся от вождетельной силы», по выражению преп. Максима, становится легко отвергаемым для человека, достигающего познания Бога (3:223). По мысли преп. Антония, человек духовный полнее уясняет значение тела и души в составе человека, — первого, как тленной и маловременной сущности, второй — как «вдуновения Божия», «соединенной с телом для испытания и восхождения к богоподобию». Духовное созерцание Бога и вечных благ, даруемых Богом душе, способствует тому, что такой человек «живет право и богоугодно, не доверяя и не полагая телу» (1:86).

При отсутствии пристрастия к плоти и всему чувственному становится возможным легкое перенесение всех житейских искушений, при которых человек духовный, по словам преп. Максима, «выше естества, как предпочтший естеству Причину его, подобно великому Аврааму, предпочтшему Исааку Бога» (3:284—285). Св. Василий Великий высказывает ту же мысль, утверждая, что никакие житейские невзгоды не нарушат внутренней жизни человека, заставившего умолкнуть страсти, духом ставшего выше всего внешнего и духом пребывающего в Боге. Такой человек «легко и без труда преодолевает бурю, восстающую с земли» (10:254). Святитель Василий указывает на пример Давида, который, будучи объят божественной любовью, не поколебался в ней и в тяжчайших житейских невзгодах. «Непрерывные несчастья не ослабили его терпения, когда не только был изгнан из отечества, от родных, от домашних, лишен имущества, но даже предан врагам и едва не растерзан ими». Он проявил нравственное мужество, зная, что «скорбь терпение соделовае, терпение же искусство, искусство же упование» (Рим. 5, 3—4). «И действительно, скорби для хорошо приготовленных суть как бы укрепляющая пища и упражнение в борьбе, приближающие подвижника к отеческой славе, когда «укоряеми, — благословляем, хулими, — мчим, утружденные, — благодарим, скорбные — хвалимся скорбями» (1 Кор. 4, 12, 13). Стыдно для нас, — заключает свою речь св. Васи-

лий, — в счастье благословлять, а в печальных и трудных обстоятельствах хранить молчание. Напротив того, тогда-то и должно благодарить нам, знающим, что «ежеже любит Господь,— наказует; бьет же всякаго сына, егоже приемлет» (Евр. 12, 6)» (6:236). И пример самого св. Василия утверждает истину того, что он проповедует и к чему призывает: его ответ императорскому наместнику Модесту, угрожавшему Святителю лишениями и смертью, показывает, что упование на Бога в бедствиях и готовность к их терпеливому принятию действительно свойственны человеку, достигшему высоты благодатного просвещения (13: 103—106).

Душевный мир, присещающий человека в общении с Богом, подвигает преп. Симеона призывать к тому, чтобы «потщиться приобрести Христа, и узреть, коль дивен Он есть в красоте и сладости Своей. Сам Он говорит: «Имейя заповеди Моя и соблюдаюя их, той есть любяй Мя: а любяй Мя возлюблен будет Отцем Моим; и Аз возлюблю его и явлюся ему Сам» (Иоан. 14, 21). И далее прилагает: «Аще кто любит Мя, слово Мое соблюдет: и Отец Мой возлюбит его, и к нему придем и обитель у него сотворим» (ст. 23). Возлюбивший Бога и живущий по заповедям Его, говорит далее св. Симеон, облачается силою Святаго Духа, Который приходит с тишиною и становится доступным духовному зрению, как Свет духовный, приносящий «обрадование», являющий собою «ответ первого оного вечного света и отблеск непрестающего блаженства». Очищается и духовно врачуется все существо человека, душа «бывает мирна и безмятежна», исполняется смирения и радости, и «совершенно изменяется весь человек и познает Бога, сам прежде быв познан от Бога» (15:166, 173—174). Изменяется весь человек до такой степени, что, как говорит преп. Исаак, «по желанию праведности страх смертный делается легко презираемым» (21:2). Пояснение этого находится у преп. Макария, который, в подтверждение той же мысли, приводит текст 2 Кор. 5, 1: «Вемы бо, яко аще земная наша храмина разорится, создание от Бога имама, храмину нерукотворену, вечно на небесех». Эта духовная храмина,— учит преп. Макарий,— приобретается в добродетелях, «в общении и единении со Святым Духом, в Котором только и может упокоеваться верная душа». Поэтому истинные христиане ожидают смерти с надеждою и радостью о том, что они имеют эту «храмину нерукотворену»; «храмина же сия есть обитающая в них сила Духа», которая оживотворит и мертвенная тела наша» (Рим. 8, 11) (22:54).

В условиях душевного мира ничем не возмущаемая молитва достигает особой чистоты и возвышенности: «Молитвенное услаждение», по учению преп. Исаака, переходит в «молитвенное созерцание», которое «в такой мере выше первого, в какой совершенный человек выше несовершенного отрока». Тогда прерывается устная молитва, и человек приходит в особое созерцательное состояние, духовный восторг, при котором исчезают все естественные чувства. «Такое состояние называем мы молитвенным созерцанием, а не видом чего-то и образом, или мечтательным призраком, как говорят несмысленные» (21:60), т. е. оно — не естественное воображение, а духовное созерцание действительного. О том же высоком молитвенном состоянии свидетельствуют и другие отцы, в частности, близкий к нам по времени преп. Серафим (28:47).

Доброделание становится обычным выражением любви к Богу и людям, свойственной человеку духовному. «Добрый и боголюбивый человек, истинно познавший Бога, покоя себе не дает, делая всё без исключения угодное Богу», — говорит преп. Антоний (1:70). Он становится носителем добра, приобретая заповеданные Спасителем совершенства Небесного Отца (Мф. 5, 48).

Полнота богообщения и боговедения достигает тех пределов, которые доступны человеку на земле, и святые отцы особо возвышенной речью изображают состояние такой души.

Видение пророка Иезекииля преп. Макарий понимает как созерцание образа души, «имеющей принять Господа своего и соделаться престолом славы Его. Ибо душа, которую Дух, уготовавший ее в седалище и обитель Себе, сподобил приобщиться света Его и осиял красотой неизреченной славы Своей, делается вся светом, вся — лицом, вся — оком». В ней нет ничего, неисполненного света, она вся — в благодатном единстве своих свойств. Как солнце или огонь «везде себе подобны» и всецело блистают светом, так и душа, просвещенная Христом и сподобившаяся общения Святаго Духа и пребывания Божия, «делается вся оком, вся — светом, ...вся — славою, вся — духом, как уготовал, благоустроил и украсил ее духовною лёготою Христос» (1:261—262). Когда разум, высшая сущность души, пребывает в благодати, «тогда душа и Господь делаются единый дух, единое срастворение, единый ум». Тело души — на земле, «а ум ее всецело жительствует в Небесном Иерусалиме» (1:267) и «всегда видит славу света Христа», пребывая с Господом, «подобно тому, как тело Господне, соединившись с Божеством, всегда сопребывает с Духом Святым» (1:265). Ясна догматическая мысль св. отца: человек, последовавший Христу, духовно соединившийся с Ним, при этом обретает благодатное общение Святаго Духа, существом свойственное Сыну Божию.

Не менее возвышенно изображает это благодатное общение с Богом св. Симеон. По мере очищения, Господь просвещает ум человека и возжигается «погасшая лампада души», объята божественным огнем. «О чудо! — восклицает преп. Симеон. — Человек соединяется с Богом духовно и телесно, потому что душа его при сем не отделяется от ума, ни тело от души» и «соделывается тройственным, — как бы триипостасным по благодати, — из тела, души и Божественного Духа, от Коего приял благодать. Тогда исполняется сказанное царепророком Давидом: «Аз рех: бози есте и сынове Вышняго» (Пс. 81, 6)» (15:228—229).

Согласно с этим учит и преп. Максим. «С деянием соединяющий ведение и с ведением деяние, — говорит он, — есть престол Божий и подножие ног Его: престол — по ведению, подножие — по деянию. Если же кто назвал бы небом такой человеческий ум», освобожденный от всего, что препятствует «помышлениям о Божественном», и пребывающий в тех помышлениях, «тот, мне кажется, не зашел бы за пределы истины» (3:290).

Для человека, достигающего богоподобия и богопознания, раскрывается духовное ведение высочайших религиозных истин, относящихся к Богу и миру. Преп. Иоанн Лествичник учит, что душевная чистота «соделовав ученика своего богословом, который сам собою утвердил догматы о Пресвятой Троице» (20:286). Душа такого человека «не имеет нужды в слове других, ибо... в себе самой носит присносущное Слово, Которое есть ее тайноводитель, наставник и просвещение» (20:308—309), — истина, подтверждаемая высокой духовной мудростью подвижников. По мысли преп. Максима, кто с Богом, тот «знает Святую Троицу, Ее творение и промышление» (3:211). Для него очевидны всемогущество, премудрость и благодать Творца и Промыслителя, понятны назначение мира и человека, ясен смысл жизни и ее явлений. «Как солнце, восходя и освещая мир, являет и себя, и освещаемые им предметы, — говорит св. отец, — так Солнце Правды, возсиявая в чистом уме, являет и Себя, и разумение всего от Него бывшего и быть имеющего» (3:191). В одном из своих гимнов преп. Симеон уподобляет человека, озаренного Духом Святым, прозревшему слепцу, который «видит, во первых, свет, а затем во свете, дивно сказать, и всякую тварь» (17:103).

Естественно, что духовная мудрость такого человека проявляется и вовне, и он, по мысли преп. Иоанна, есть «истинный учитель», потому что «непосредственно от Бога принял книгу духовного разума, начертанную перстом Божиим, т. е. действием осияния» (20:289). Обращаясь

к Богу, блаж. Августин говорит: «Ты возжег «свотильники на тверди небесной», этих светоносных мужей Твоих. Они, содеража в себе слово жизни, проливают свет богопознания своего и на других, силою тех дарований духовных, которыми Ты почтил их пред другими» (19:438). «Ибо,— как бы поясняет преп. Феодор Студит,— где вселение Отца и Сына и Святаго Духа, ради чистоты душевной, там какого нет добра, какой нет мудрости, какого горения духа, какого вразумления, назидания и руководства!» (4:163).

Но не только в учительной силе и мудрости проявляются духовные дары на этой ступени приближения к Богу и Его познания. Освящается все существо человека, т. е. и его телесная природа. По мнению преп. Иоанна Лествичника, тела людей, достигших духовной высоты, «не подвергаются болезням по обыкновенным причинам, ибо они уже очистились и некоторым образом сделались нетленными от пламени чистоты, которая пресекала в них пламень страстей». Св. отец полагает также, что и естественная пища для них уже не имеет обычного значения, и они принимают ее без услаждения, «ибо как подземная вода питает корни растений, так и сии души питает огонь небесный» (20:285—286). Более того, они уже не имеют в пище естественной потребности в той мере, как это свойственно людям без преобладания духовности. Достигшие «равноангельской степени» в любви к Богу и людям «часто забывают телесную пищу; думаю, что они очень часто и не желают оной», — говорит преп. Иоанн (20:285).

Искренность, прямотушие, непринужденная приветливость свойственны людям, достигшим высоты духовности. Состояние их в отношениях с окружающими описывает тот же св. отец, повествуя об иноках одной обители, им посещенной: «Видел я и других между сими приснопамятными, украшенных белизною ангеловидною, которые пришли в состояние глубочайшего незлобия и простоты упрямудренной — произвольной и богосправленной. Ибо как лукавый человек есть нечто двойственное, — один по наружности, а другой по сердечному расположению, так простой — не двойствен, но есть нечто единое. Простота же оных отцев была не безрассудная и несмысленная, по примеру старых людей в мире, которых называют выжившими из ума. По наружности они всегда были кротки, приветливы, веселы; и слова, и нрав их были непритворны, непринужденны и искренни, что не во многих можно найти; внутри же, в душе, они, как незлобивые младенцы, дышали Богом и наставником своим», и только «на бесов и на страсти взирали строгим оком ума» (20:44).

Так глубоко-проницательно определяет св. отец понятие истинной «душевной простоты», являющейся одним из признаков людей духовных. Вообще, все даже внешнее поведение их есть свидетельство возвышения человеческой природы под благодатным воздействием: «Чья душа действительно умна и добродетельна, это обнаруживается во взоре, поступи, голосе, улыбке, разговорах и обращении, — говорит преп. Антоний. — В ней всё изменилось и приняло благообразнейший вид. Боголюбивый ум ее, как бодренный привратник, затворяет входы для злых и срамных помышлений» (1:67). Русский подвижник епископ Феодан Затворник, в своих трудах отразивший святоотеческое учение о догматике и нравственности, в книге «Что есть духовная жизнь...» пишет: «Подобно тому, как огонь, проникая железо, не внутри только железа держится, но выходит наружу и огненную свою силу являет ощутительно для всех, — так и благодать, проникнув все естество наше, становится потом осязательно видимой для всех. Все, приходящие в соприкосновение с таковым облагодатствованным, чувствуют присущую ему необыкновенную силу, проявляющуюся в нем разнообразно. Станет ли он говорить о чем-либо духовном, все у него выходит ясно, как средн дня, и слово его прямо идет в душу и там властно слагает соответ-

ственные себе чувства и расположения. Да хоть и не говорит, так веет от него теплота, всё согревающая, и сила некая исходит, возбуждающая нравственную энергию и раждающая готовность на всякого рода духовные дела и подвиги».

Постоянная радость на земле есть предощущение радости небесной. Напоминая о словах Господа «Царствие Божие внутри вас есть» (Лк. 17, 21), преп. Макарий учит, что слова эти указывают на явственное выражение «небесного веселия Духа в душах достойных», ибо такие души «через действительное общение Духа здесь еще приемлют залог и начатки того наслаждения, той радости, того духовного веселия, которых святые в Царстве Христовом приобщаться будут в вечном свете» (22:372).

Так осуществляется заповедь Апостола «всегда радуйтесь» (1 Сол. 5, 16). Пребывание в общении с Богом дает познать радость этого общения и побуждает непрестанное стремление к Нему. Жизнь на земле в умиротворении чувств становится очевидным свидетельством божественного благоволения; определяя состояние такого человека как духовное горение, преп. Симеон говорит, что он, просвещаясь Духом Святым, «еще отसेде, из настоящей жизни, провидит таинство обожения своего» (16:385).

VII

Вышеприведенные мысли святых отцов дают возможность сделать выводы, в некоторой мере приближающие нас к уяснению сущности богопознания и вызываемых им нравственных изменений в человеке.

1. Богопознание — божественное дарование, осуществляемое действием благодати, возводящей человека на высоту духовной жизни. То, что богопознание немислимо без благодати, начинающей и продолжающей его, уясняется из общего смысла учения святых отцов, но они считали нужным подтвердить это и прямыми высказываниями. Так, преп. Макарий Египетский дает следующее образное сравнение: «Как невозможно рыбе жить без воды, или человеку ходить без ног, или видеть свет без глаз, или говорить без языка, или слышать без ушей, — так без Господа Иисуса и без действия Божией силы невозможно познать тайны и премудрость Божии» (22:153). Преп. Максим Исповедник учит, что душа никогда не может прийти к познанию Бога, «если Сам Бог, по благоснисхождению к ней, не коснется ее и не возведет ее к Себе» (3:251).

2. Возможность познания Бога, теснейшего общения с Ним, дана воплотившимся Сыном Божиим — Господом Иисусом Христом, истина чего, в частности, особенно ярко выражена в святоотеческих молитвах к Причащению и по Причащении, выражающих сокрушение о грехах и сознание недостойности, но проникнутых надеждой спасения и чувством духовной радости. Бог умалил Себя, облекся человеческой плотью, укрывая Себя от неприступной славы (22:28). «Преображаясь. Он плототворит Себя», чтобы принять в Свое общение верную душу, — учит преп. Макарий, — и бывает с нею в «един дух» (1 Кор. 6, 17), давая жизнь в обновлении и ощущении жизни бессмертной (22:28). Для этого Он дает Себя в пищу и питье во исполнение евангельского слова «Кто съест от хлеба сего, жив будет во веки» (Иоан. 6, 51), чтобы дать душевное упокоение и духовное веселие. Ибо Он — «Хлеб животный» (Иоан. 6, 35) и «питие небесной струи», по слову Его: «Иже пьет от воды, юже Аз дам ему, будет в нем источник воды, текущая в живот вечный» (Иоан. 4, 14)». И душа, которая потщится благоугодить Богу, «ощутительно узрит» блага жизни вечной, о которой сказал апостол: «Ихже око не виде, и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыдоша» (1 Кор. 2, 9) (22:29—30).

3. Духовная радость — проявление богопознания, «ибо, — по словам преп. Исаака, — нет ничего подобного сладости познания Божия», кото-

рое он определяет как «ощущение» Его (21:160). Богопознание как ощущение Бога, а иногда как «созерцание» Его в возвышении духовного разума определяют и другие отцы. В этом созерцании нет ничего чувственного, и святые отцы предостерегают от доверия к видению естественному, как бы оно ни казалось вызванным небесным явлением. «Никто, слыша о чувстве ума, да не воображает, будто слава Божия является ему чувственно,—учит блаж. Диадок.— Мы говорим, что душа, когда бывает чиста, неизреченным неким вкушением ощущает божественное утешение, но не так, чтоб при сем чувственно являлось ей что-либо из невидимого, ибо ныне мы верою ходим, а не видением» (2 Кор. 5, 7). И далее, указывая на ложность различных чувственных явлений, он заключает: «Мы же знаем, что пока живем страннически в смертном теле сем, устранимся от Бога (2 Кор. 5, 6), т. е. не имеем возможности видимо видеть ни Его, ни дивных вещей Его пренебесных» (3:28—29). Созерцание Бога бывает только в свойствах и проявлениях Его, но не в Его Сущности. Это положение является общим в учении о богопознании и может быть выражено словами преп. Максима Исповедника: «Бога знаем мы не по Сущности Его, но по великолепию творений Его и Его о них Промыслу. В них, как в зеркале, видим мы беспредельную Его благодать, премудрость и силу» (3:191). Первое и преимущественное из созерцаемых свойств — Его благодать, ибо все прочие свойства, являемые тварным существам, в той или иной степени отражают Божественную любовь. Подтверждение этому можно, в частности, найти в словах преп. Исаака: «Рай есть любовь Божия, в коей — наслаждение всеми блаженствами». Древо жизни он также уподобляет любви Божией, от которой отпал Адам (2:743), но которую ощущают в себе все приходящие к Богу.

4. Как ощущение Бога, Его духовное созерцание, богопознание есть утверждение веры, возвышение ее до пределов наиболее достоверного знания. Воспринимая Бога как Любовь и проникаясь благоговением и любовью к Нему и людям, человек возрастает и в добродетели, совершая ее не только из послушания и сознания ее блага, но и по любви.

5. Непрестояющая любовь и добродетель содействуют искоренению всех страстей и нравственных пороков, исторгаемых действием силы Святого Духа. Нравственно возвышаясь, человек делается носителем возможной для него полноты благодати, усовершенствующей его по образу Отца Небесного (Мф. 5, 48) и просвещающей до богопознания, которое, таким образом, знаменуется преобразованием человека душевного в человека духовного, т. е. равнозначимо с богоуподоблением.

6. Духовная жизнь в вере и любви укрепляет надежду на обетованное любящим Бога и достигшим чрез это душевного мира благодатное усыновление в Иисусе Христе. Поэтому богопознание соединяется с внутренним явлением Царства Божия, ибо человек становится «обитателю» Бога (Иоан. 14, 23).

7. «Существенная и истинная жизнь есть Отец, Который чрез Сына во Святом Духе на всех изливает небесные дары»,—учит св. Кирилл Иерусалимский (19:429). Приобщение к этим дарам есть приобщение вечной жизни, ощущаемой существом человека, который в богопознании приобретает «ведение божественных таин» этой жизни и приближается к тайне обожения. Тем самым богопознание на земле — высшая ступень в приготовлении к жизни вечной.

8. Если человек соделался причастником жизни вечной в Боге, то, по смыслу учения св. Ипполита, «он будет также и причастником Божественного естества» (25:129). И человек еще на земле получает залог этого будущего «истого» приобщения Бога, пребывая как «един дух с Господем» (1 Кор. 6, 17) Иисусом Христом, «восприемлющим святые души» в общение столь близкое, что, по словам преп. Макария, Он «бывает с ними» как бы «душа в душу и ипостась в ипостась» (22:28).

Душевный мир, любовь к Богу и Его творению, постоянная «радость о Дусе Святе» (Рим. 14, 17) являются признаками этого общения души, познавшей его благо и в нем предошущающей будущее нескончаемое блаженство.

9. «В сем состоит спасение наше и живот вечный, по учению Спасителя нашего: «Се есть живот вечный, да знают Тебе Единого Истинного Бога и Егоже послал еси Иисуса Христа» (Иоан. 17, 3)», — пишет святитель Тихон Задонский (23:59). Любовь, нравственная чистота, возвышение духа до богоуподобления и радость общения с Богом, приобретаемые в Его познании, свидетельствуют это спасение, ибо «любовь, бесстрастие и сыноположение», т. е. спасение, «различаются между собою только названиями, — учит преп. Иоанн Лествичник. — Как свет, огонь и теплота соединяются в одном действии, так должно рассуждать и о сих совершенствах» (20:283).

Богопознание, как состояние богообщения, есть залог вечной духовной жизни, ибо, по образному сравнению св. Григория Нисского, «если плотская пища, будучи чем-то притекающим и утекающим, самым прохождением своим влагает некую жизненную силу в тех, в коих она бывает, то приобщение истинно сущего, всегда пребывающего и вечно неизменяющегося, не гораздо ли паче сохраняет в бытии приобщающегося?» (29:340); в дальнейшем изложении Святитель говорит утвердительно: «...при незнании, препятствующем богопознанию, душа, не будучи причастницею Божиею, лишается жизни» (29:341).

Поэтому достигающий совершенства в богопознании достигает спасения, Небесного Царства, «которое не иное что есть, как достижение чистейшего и совершеннейшего, — определяет св. Григорий Богослов. — А совершеннейшее из всего существующего есть ведение Бога» (11:174), начинающееся здесь и продолжающееся в жизни вечной.

10. Богопознание можно определить как высшее духовное состояние, осуществляемое завершающим действием Благодати, при котором пребывающий в подвиге христианской веры и добродетели преобразуется до богоуподобления и восходит к пределам доступного ему духовного ведения и непосредственного ощущения Бога, — до Его духовного созерцания, являемого как знамение будущей жизни и спасения.

Грех человека начался с искажения истинного представления о Боге, и это определило дальнейшее углубление греховности. «От начала впало в заблуждение человечество относительно познания Бога и, оставив Господа...», люди уклонились в почитание ложных богов, — учит св. Григорий Нисский (30:98—99). Путь к истине, освобождающей человека от греховного рабства, тем труднее, чем дальше находится он от Источника истины — Бога.

Святые отцы предупреждают о трудности христианского совершенствования, верхом которого является приобщение к Истине — богознание. Преподобный Антоний, говоря о достижении этого высшего ведения, утверждает, что оно не трудно «для верующего и произволяющего» (1:92). Но произволение и вера, как путь к познанию истины, стали уделом немногих, и тот же преподобный отец, говоря о человеке, непрестанно творящем богоугодное, с сожалением заключает: «но такие люди редко встречаются» (1:70). Святитель Григорий Богослов, указывая восход богопросвещенного человека на высоту духовного ведения, также утверждает, «что такое любомудрие и из новых, и из древних достигнуто немногими» (11:178). Преп. Макарий говорит, что требуется много внутреннего труда и борьбы, чтобы испытывать помыслы и чувства души обучить «в рассуждение добра же и зла» (Евр. 5, 14). Только «непрестанным возбуждением ума к Богу» можно осуществить призвание человеческого духа к единению с Духом Божественным

(1 Кор. 6, 17) (22:347). Но даже и среди людей, шествующих по пути богообщения, «весьма немного таких, которые к доброму началу приложили такое же окончание и до конца пребыли непреткновенными». Многие, говорит св. отец, делаются причастниками благодати и божественной любви, но, не перенеся трудов, искушений и козней духа зла, оставляют путь совершенства (22:397). Ибо душа, учит преп. Макарий, вследствие преслушания погрузившись в чувственность, «соделалась как бы неразумною». Поэтому потребен большой труд, чтобы она смогла подняться к высотам духовности и «прийти в срастворение с безначальным Умом» (22:394—395).

Но одуховление души, общение с Богом и Его ведение, как содержание жизни вечной и основание христианской нравственности, должно быть целью человека на земле. И святые отцы, предупреждая о трудностях духовной жизни, не перестают призывать к ней, утешая надеждой на божественную помощь и спасение. Преп. Макарий, указав, что многие приобрели «совершенную любовь к Богу», призывает не отчаиваться и не терять надежды. «Хотя многие корабли терпят крушение, но, без сомнения, есть и такие, которые переплывают море и входят в пристань» (22:401).

«Блажени чистии сердцем, яко тии Бога узрят» (Мф. 5, 8). ...Обетование сие таково, что превосходит всякий предел блаженства,— говорит святитель Григорий Нисский.— Посему, кто зрит Бога, тот в сем зрении имеет уже всё, что состоит в числе благ,— некончаемую жизнь, вечное нетление, бессмертное блаженство, некончаемое царство, непрекращающееся веселие, истинный свет, духовную и сладостную пищу, неприступную славу, непрестанное радование и всякое благо» (26:437, 438). Но «...ужели Господь повелевает то, что вне нашей природы и превышает меру человеческих сил величием заповеди? Нет. Ибо не повелевает стать птицами тем, кого не оперил, и жить под водою тем, кому дал жизнь на суше. Посему, если для всех иных закон сообразен с силами приемлющих и ничто не приневоливается к сверхъестественному, то, конечно, вследствие сего и это поймем так, что не безнадежно предугазуемое в блаженстве. ...И мне кажется, что в немногом, что изрекло, такой совет заключает Слово: все вы, о человеки, в ком только есть какое-либо вожделение воззреть на истинно благое, когда слышите, что Божие велелепие превыше небес, и слава Божия неизяснима, и лепота неизглаголанна, и Естество невместимо, не впадайте в безнадежность, будто бы невозможно увидеть желаемое. Ибо в тебе вместимая для тебя мера постижения Бога, Который так тебя создал, немедленно осуществив в естестве таковое благо, потому что в составе твоём отпечатлел подобия благ Собственного Своего Естества... Посему, если рачительною жизнью опять смоешь нечистоту, налегшую на твоём сердце, то возсияет в тебе боговидная лепота. ...Ибо чистота, бесстрастие, отчуждение от всякого зла есть Божество» (26:439, 443—444, 445).

Жизнь свв. отцов показывает, что богопознание не есть что-то отвлеченное и недостижимое. Свидетельством действительности духовного ведения являются их писания об этом состоянии человека, хотя они, по смирению и любви, имеют в виду других. Эти писания проникнуты духом ведения, являющего Бога как живое и близкое к человеку Существо, познаваемое преимущественно как Любовь, ибо Он послал Сына Своего для усыновления человека и приведения его к вечной жизни путем духовного познания этого.

К духовному разумению этой истины и направлено святоотеческое учение о богопознании, наиболее значительно содействующее раскрытию православного понимания богоуподобления.

ПЕРЕЧЕНЬ
ТВОРЕНИЙ СВЯТЫХ ОТЦОВ, НА КОТОРЫЕ В ТЕКСТЕ СТАТЬИ
ДЕЛАЮТСЯ ССЫЛКИ

1. Добротолюбие, том первый. Москва, 1905.
 2. Добротолюбие, том второй. Москва, 1896.
 3. Добротолюбие, том третий. Москва, 1888.
 4. Добротолюбие, том четвертый. Москва, 1900.
 5. Добротолюбие, том пятый. Москва, 1900.
 6. *Св. Василий Великий*. Творения, часть 1. Москва, 1891.
 7. *Св. Василий Великий*. Творения, часть 3. Москва, 1891.
 8. *Св. Василий Великий*. Творения, часть 4. Сергиев посад, 1892.
 9. *Св. Василий Великий*. Творения, часть 5. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1901.
 10. *Св. Василий Великий*. Творения, часть 7. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1902.
 11. *Св. Григорий Богослов*. Творения, часть 2. Москва, 1844.
 12. *Св. Григорий Богослов*. Творения, часть 3. Москва, 1844.
 13. *Св. Григорий Богослов*. Творения, часть 4. Москва, 1844.
 14. *Св. Григорий Богослов*. Творения, часть 5. Москва, 1847.
 15. *Преп. Симеон Новый Богослов*. «Слова», вып. 1. Москва, 1892.
 16. *Преп. Симеон Новый Богослов*. «Слова», вып. 2. Москва, 1890.
 17. *Преп. Симеон Новый Богослов*. «Божественные гимны». Сергиев посад, 1917.
 18. *Преп. авва Доротея*. «Душеполезные поучения и послания». Москва, 1885.
 19. «Святаго отца нашего *Кирилла*, архиепископа Иерусалимского, огласительные и тайноводственные поучения». Москва, 1822.
 20. *Преп. Иоанн, игумен Синайской горы*. «Лестница». Москва, 1892.
 21. *Св. Исаак Сириан*. «Слова подвижнические». Сергиев посад, 1911.
 22. *Преп. Макарий Египетский*. «Духовные беседы, послания и слова». Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1904.
 23. *Св. Тихон Задонский*. Творения, том 5. Москва, 1899.
 24. *Преп. Ефрем Сирин*. Творения, часть 7. Сергиев посад, 1913.
 25. *Св. Ипполит, епископ Римский*. Творения, вып. 1. Казань, 1898.
 26. *Св. Григорий Нисский*. Творения, часть 2. Москва, 1861.
 27. *Св. Григорий Нисский*. Творения, часть 3. Москва, 1862.
 28. «О цели христианской жизни». Беседа преп. *Серафима Саровского* с Николаем Александровичем Мотовиловым. Сергиев посад, 1914.
 29. *Св. Григорий Нисский*. Творения, часть 4. Москва, 1862.
 30. *Св. Григорий Нисский*. Творения, часть 8. Москва, 1871.
 31. *Св. Григорий Нисский*. Творения, часть 1. Москва, 1861.
-

*Прот. Л. А. ВОРОНОВ,
доцент Ленинградской духовной академии*

ВОПРОС ОБ АНГЛИКАНСКОМ СВЯЩЕНСТВЕ В СВЕТЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ БОГОСЛОВСКОЙ НАУКИ*

«Каждому из нас дана благодать по мере дара Христова... доколе все придем в единство веры».
(Ефес. 4, 7, 13)

«Православному христианину, по духу любви, свойственно и вне пределов Православной Церкви с радостью находить в некоторых отношениях сохранение благодати, равно как с печалью примечать ее оскудение».

(Митр. Филарет. О непрерывности епископского рукоположения в Английской Церкви).

Русская Православная Церковь, у которой с давних пор установились сердечные, дружественные взаимоотношения с Церковью Англиканской, всегда с чувством глубокой симпатии относилась к тем деятелям англиканства, которые ставили своей целью сближение с Православной Восточной Церковью. Она всегда охотно и с готовностью участвовала и теперь участвует в попытках углубить дружбу между церквями и найти путь к еще более тесному сближению, основанному на тщательном и беспристрастном взаимном ознакомлении и обсуждении имеющихся разногласий в духе искренности и истинно-христианского миролюбия.

Вождеденное единство Церквей составляет предмет усердных молитв и высоких упований Святой Православной Церкви, но она отдает, конечно, себе ясный отчет в том, что на пути к этому единству лежит не мало пока еще трудно преодолимых препятствий.

Послужить в какой-то мере благословенному делу сближения Церквей хотел и автор настоящей работы, принимаясь за труд изучения и освещения ряда важных и актуальных вопросов, затрагивающих самые основы междумерковных отношений, и, в частности, вопроса о взгляде Русской Церкви и русских богословов на англиканское священство.

* Главы из работы «Изучение возможностей сближения между Православием и Англиканством на пути к единству веры».

Основная цель данной статьи состоит в том, чтобы показать, каких результатов достигла *viribus unitis* русская православная богословская наука в вопросе о природе и характере священства Англиканской Епископальной Церкви, а также о действительности англиканских хиротоний на протяжении 100 лет — от приснопамятного митрополита московского Филарета до ныне здравствующего Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия, — и как, в свете лучших достижений этой науки, должно смотреть на духовных лиц дружественной нам Англиканской Церкви.

Желая, в меру своих сил, практически содействовать быстрейшему сближению взглядов Англиканской Церкви с учением Православной Церкви об истинном христианском священстве, автор в одной из следующих глав делает попытку детального сопоставления — шаг за шагом — верований и взглядов обеих сторон по отдельным, наиболее важным, пунктам догматического учения о священстве.

Глава I

Очерк состояния вопроса об англиканском священстве в Русской Православной Церкви и русской православной богословской науке с 60-х годов XIX века до наших дней

Сто лет прошло с тех пор, как пред иерархами Русской Православной Церкви самой жизнью был поставлен вопрос о необходимости как-то определить свое практическое отношение к англиканским хиротониям. В сентябре 1861 года Санкт-Петербургская духовная консистория получила из Ниццы донесение священника местной русской православной церкви о. Димитрия Васильева о том, что 8 (20) сентября 1861 года им был присоединен к Православной Церкви, через св. миропомазание, великобританский подданный, бывший пастор Англиканской Церкви, Вильям Вооз Ричардсон, с наречением имени Афанасий¹. Уже чрез месяц после присоединения Ричардсон писал митрополиту московскому Филарету о своем желании принять рукоположение во священника по чину Православной Церкви. Согласно рекомендации митр. Филарета, вскоре после этого Св. Синод постановил — поручить митрополиту Новгородскому и Санкт-Петербургскому «по собрании потребных сведений об ищущем рукоположения в священный сан бывшем пасторе Англиканской Церкви Ричардсоне, сделать сообразно сим сведениям дальнейшее распоряжение к удовлетворению благочестивого желания Ричардсона»². По-видимому, рукоположение состоялось бы, если бы неожиданная тяжелейшая болезнь не заставила самого просителя отказаться от своего намерения.

Сам по себе вопрос о чиноприеме и о последующем рукоположении Ричардсона, как видим, не был сопряжен с какими-либо трудностями или недоумениями. Принятие англиканского клирика чрез миропомазание не было новостью для Русской Церкви. Известно, например, что в 1734 году «по чину ея» был присоединен к православию бывший англиканский пастор Михаил Франциск Мальярд³. Что же касается предполагавшегося совершения над Ричардсоном хиротонии, то решение о закономерности такого акта представляется естественным и логическим

¹ «Духовная беседа», 1862. Церковная летопись, стр. 357—358.

² Образцов П. О попытках к соединению Англиканской Епископальной Церкви с Православной. «Прав. обозрение», 1866, март, стр. 247—249.

³ «Православное обозрение», 1866, январь, стр. 65. Нужно иметь в виду, что в период времени между соборами 1718 и 1756 гг. чрез миропомазание принимали и католиков и протестантов (в том числе англикан). Еп. Сергей (Серафимов). Правила и практика церкви относительно присоединения к православию неправославных христиан. Кострома, 1882, стр. 139—140.

следствием из факта принятия его чрез миропомазание¹. При всем том мудрый московский святитель счел необходимым предусмотрительно обратить внимание Синода на возможность появления в будущем более сложных ситуаций. В письме к обер-прокурору Св. Синода гр. А. П. Толстому митр. Филарет писал о Ричардсоне: «Если бы он просил признать его священником, это был бы трудный вопрос... Разрешение оно должно зависеть от другого вопроса: сохранила ли Англиканская церковь преемство епископского рукоположения непрерывно? Это подлежит сомнению»².

В 1864 году Россию посетил пастор епископальной (Англиканской) Церкви в Америке Юнг, имевший неофициальное поручение от нескольких американских епископов — выяснить возможности сближения англиканства с Русской Православной Церковью. Будучи в Москве, Юнг имел несколько встреч с митрополитом Филаретом, на которых были затронуты, между прочим, и вопросы о трудностях, лежащих на пути к желаемому соединению церквей. Упомянув об этих встречах и беседах, митрополит указывал, что по крайней мере 5 пунктов являются в данный момент «средостением между Православной и Англиканской Церквями». Среди этих пунктов были отмечены следующие два: ...«доказана ли непрерывность апостольского преемства в Англиканской Церкви?» Ответ на это,—замечает Владыка,—пишет г. Стоббс (Stubbs), ...«каково учение Англиканской Церкви о таинствах?» Ответное сочинение обещал г. Казену (Casenow)³.

В 1866 году появилась в печати статья под заглавием «О непрерывности епископского рукоположения в Английской Церкви», написанная митрополитом Филаретом по поводу полученного им письма Вильяма Стоббса «Об Апостольском преемстве в Английской Церкви»⁴. Статья была написана в духе христианского миролюбия и снисходительности и отличалась чрезвычайной осторожностью в критике и в выводах. Основная мысль статьи заключалась в том, что при настоящем положении вещей вопрос о действительности англиканской иерархии не мог быть решен безоговорочно ни в положительном, ни в отрицательном смысле и требовал дальнейшего настойчивого, внимательного и беспристрастного изучения. Выдвигавшиеся в то время возражения против англиканской иерархии, по мнению митрополита Филарета, не были вполне опровергнуты учеными доводами Стоббса. По-прежнему казались недостаточно доказанными исторические факты рукоположения Паркера и особенно Барлоу. Худшие опасения, что Англиканская Церковь не удержала в чистоте древнецерковное учение о священстве, нашли себе прямое подтверждение в данных самого Стоббса. Возникло сильное сомнение: не утратила ли Английская Церковь веру в таинственно-благодатное значение хиротонии? Не низводит ли она значение рукоположения до уровня простых церемониальных обрядов? Подтверждение такой мысли митр. Филарет видел не только в том, что англикане перестали называть священство таинством, но и особенно — в факте неверия в благодать священства Кранмера (рукоположившего двоих из четырех рукополагателей Паркера: Скори и Ковердаля) и Барлоу (главного рукоположителя Паркера).

«Известно, — писал митр. Филарет, — что сие таинственное действие (т. е. епископское рукоположение.—Л. В.) Английская Церковь, отде-

¹ «По древним правилам Церкви, принимаемые в своих степенях священства не миропомазывались». Еп. Сергий. Правила и практика..., стр. 173, примеч. (а).

² Письма Филарета, митрополита Московского и Коломенского, к высочайшим особам и разным другим лицам. Изд. высокопр. Саввы, архиеп. Тверского и Кашинского. Тверь, 1888, стр. 110 (письмо № 54, от 26 февр. 1862 г. к обер-прокурору Св. Синода гр. А. П. Толстому).

³ Образцов П. О попытках... «Православное обозрение», 1866, март, стр. 264.

⁴ «Православное обозрение», 1866, февр., стр. 85—94.

ляясь от Римской, лишила наименования таинства... Не потому ли, что решено не признавать в оном таинственного благодатного действия, а признавать оное только простым, обрядовым, церемониальным действием, без Апостольского значения и силы? И, таким образом, с прекращением веры в действительную силу Апостольского рукоположения, не пресеклось ли внутреннее действие сего рукоположения, хотя и сохранился вид рукоположения? — В сем есть не малое сомнение»... Если Кранмер и Барлоу, рассуждает далее митр. Филарет, не верили благодати епископства, «если, рукополагая, сознательно совершали такой незначительный обряд, без которого можно было бы обойтись, следственно такой обряд, который как своим отсутствием ничего не лишал, так и своим присутствием ничего не преподавал, то можно ли найти здесь продолжение благодатного тока апостольского епископского рукоположения? Не прегражден ли он и пресечен?»¹

Обращает на себя внимание вопросительная форма этих рассуждений. Митрополит Филарет как бы ожидает еще услышать из уст защитников англиканства удовлетворительный ответ, способный рассеять высказанные им недоумения. «Может быть, это не преграда на пути ко взаимному общению несостоящих в общении церквей? По крайней мере, это есть камень преткновения на сем пути. И желательно видеть, как снимут его с дороги истолкователи учения английской церкви»². Под вопросительной формой своих высказываний высокопреосвященный автор хочет, по-видимому, предложить общему вниманию церковных деятелей мудрый совет: не спешить с приговором в столь трудном и важном деле. Прежде всего богословская наука должна сделать все, что в ее силах, для освещения всех сторон вопроса. Но и этого будет еще недостаточно. Допустим даже, что в результате таких всесторонних исследований выяснится с несомненностью, что Англиканская Церковь в самом деле утратила на некоторое время веру в благодать священства, подобно Кранмеру и Барлоу. Можно ли и в таком случае категорически утверждать, что *eo ipso* англиканские хиротонии утратили свою действительность? Нет, как бы отвечает нам на это святитель, задавая свои вопросы. Даже и в таком случае последнее решающее слово будет принадлежать не богословам, не отдельным иерархам и даже не отдельным поместным церквам, а только непогрешимой Вселенской Христовой Церкви.

Итак, вопрос о действительности англиканских посвящений, по мнению митр. Филарета, продолжал оставаться вопросом. Практика принятия англиканских клириков чрез миропомазание должна была по необходимости сохранять свою силу. Но нужно было подумать и о том, что рано или поздно Церковь должна будет решительно высказаться по вопросу о действительности англиканских хиротоний, или признав эту действительность, или отвергнув ее бесповоротно. Размышляя об этом, митр. Филарет и пришел к мысли предложить в случае воссоединения совершать хиротонии над англиканскими клириками условно. Он полагал, что вопрос о непрерывности внешнего иерархического преемства в Англиканской Церкви может так и остаться навсегда неразрешимым вопросом. «От неразрешенного сомнения какой может быть путь английскому епископству к общению с Православной Церковью? — При невозможности разрешить сомнение, действительно ли совершилось крещение кого-либо, правило церковное повелевает совершить крещение условно, аще не крещен есть. С сим сообразно было бы, при невозможности разрешить сомнение, действительно ли совершилось посвящение епископа, совершить посвящение в епископа условно, аще не посвящен есть». При этом Владыка прибавляет: «не трудно понять, что

¹ «Православное обозрение». 1866, февр., стр. 87, 92—93.

² Там же, стр. 87.

на сие трудно согласиться епископу английской церкви»¹. Заключает свою статью митр. Филарет призывом к труженикам русской богословской науки: «кто может, кому дарует Бог, да откроет более удобный путь желаемого общения и единения церквей»².

На протяжении почти 30 лет после появления упомянутой статьи митр. Филарета в русской православной богословской литературе господствовал отрицательный взгляд на англиканское священство.

Архиепископ Платон в своем «Сокращенном изложении догматов веры» (Кострома, 1869, стр. 221) писал: «Англиканцы удержали у себя священноначалие в степенях епископа, пресвитера и диакона. Впрочем, священство они не признают таинством и не могут доказать непрерывного преемства его от Апостолов; посему оно не имеет благодати таинства».

Протоиерей лондонской посольской церкви Е. И. Попов, приведя в статье под заглавием «Нечто о преемстве апостольского рукоположения в Англиканской Церкви» заявление архиепископа Secker'a, что «в Holy orders нет никакого таинства, ибо возложение рук in ordinatione требуется и употребляется не для того, чтобы преподать какой-либо духовный дар (grace), но для того, чтобы преподать право (right) совершать такое-то служение (office) в Церкви Христовой», — спрашивает: «Если священство не есть таинство, то откуда взяться истинному священству?» Далее о. Е. И. Попов приводит следующее рассуждение: «Что принял Паркер при посвящении его, совершенном Барлоу? Во всяком случае, не благодать таинства, потому что ни он, ни Барлоу не видели в акте посвящения таинства. Паркер не думал принимать таинство, а Барлоу не думал совершать оное. И тот и другой одинаково отвергали таинство священства... Заключение очевидно: посвящение Паркера, если было, то было как «приличный обряд, не необходимый сам по себе, а как требовавшийся только ради доброго порядка и благовидности» («Христианское чтение», 1870, янв., стр. 195—198).

Архиеп. Сергей (Спасский) отмечает в беседе 28-й (Об Англиканской Церкви), что «из протестантов, отступивших в XVI столетии от Римской Церкви, англичане имеют священноначалие с тремя степенями: епископа, священника и диакона, но это священноначалие их сомнительно». Обосновывая свое утверждение, он указывает, что еще неизвестно, действительно ли рукоположен законными истинными епископами Матфей Паркер. Кроме того, англичане несправедливо унижают таинство священства, эту «матерь других таинств», заявляя, будто оно неодинакового свойства с крещением и причащением, ибо не имеет видимого знака, заповеданного Господом в Евангелии. Далее, англичане имеют неправильное понятие о таинствах вообще, и в частности о таинстве миропомазания. Миропомазание заменено у них обрядом конфирмации, надобность которого многими отрицается. «Отсюда выходит, что самые епископы, не приемля миропомазания, как таинства в собственном смысле, не имеют тех даров Св. Духа, которые в Православной Церкви считаются необходимыми для каждого члена ее». Наконец, англичане не призывают в молитвах святых Божиих, не почитают ни свв. икон, ни свв. мощей, считают, что вселенские соборы погрешили в деле веры, и держатся многих иных догматических заблуждений. Архиеп. Сергей отмечает в заключение, что «вопрос о законно-

¹ Св. Синод в 1904 году рассматривал это предложение митр. Филарета, применительно к вопросу о пересмотре существовавшей тогда (да и до сих пор существующей) практики приема отдельных англиканских клириков чрез миропомазание, но нашел такой пересмотр нецелесообразным и предписал рукополагать присоединившихся англиканских пасторов без всяких условий. На основании указа Св. Синода преосв. Тихон, архиеп. Алеутский (впоследствии патриарх Московский), в 1905 году рукоположил священника американской епископальной церкви, д-ра Ирвайна. «Церковный вестник», 1905, № 51—52, ст. 1637—1638).

² «Православное обозрение», 1866, февр., стр. 94.

сти священноначалия Англиканской Церкви подлежит тщательному обсуждению и исследованию» (Беседы об основных истинах святой православной веры. Москва, 1893, стр. 249—257).

Еп. Иоанн аксайский, возражая известному защитнику действительности англиканских хиротоний проф. В. А. Соколову, писал: «Нельзя нам защищать английскую иерархию, так как у нее не было и нет основы ни догматической, ни канонической»¹. «Св. апостол Павел преемнику своему завещавал: яже вверена суть тебе, сия предаждь верным человеком, иже довольно будут и иных научити (2 Тим. 2, 2)... Англиканские епископы вполне ли — с достодолжной покорностью приемлют Апостольские предания?»² Что же касается канонической стороны вопроса, то «англиканские епископы так нарушали канонические правила Церкви, что, ежели перебирать все эти нарушения, то можно потерять и счет им». Очень важными нарушениями канонов еп. Иоанн считает отмену безбрачия епископов и вмешательство королевской власти в дело поставления архиепископа Паркера. «Королевская власть не могла возвратить епископам того, что они потеряли, задумав отпадение от Церкви, от своего церковного главы — вообще от канонов церковных» (Открытое письмо по вопросу об англиканской иерархии Иоанна, еп. Аксайского, В. А. Соколову «Богосл. вестник», 1897, июль, стр. 69—74).

Протоиерей русской посольской церкви в Берлине А. П. Мальцев усматривает существенное препятствие к признанию апостольского преемства у англикан не только в том, что последние лишили священство значения таинства (в XXXIX членах), но и в отрицании Англиканской Церковью сакраментального характера всех вообще таинств. В силу этого, говорит Мальцев, англиканские епископы не имеют намерения передавать своим преемникам такую существенную для первосвященства власть, как власть совершать все семь таинств, а также власть приносить божественную Жертву за живых и умерших². Церковь, которая признала бы действительность англиканских посвящений, тем самым, по мнению Мальцева, поставила бы под сомнение действительность своего собственного священства (см. в кн. проф. Соколова И. П. О действительности англиканской иерархии, СПб., 1913, стр. 25, примеч. 1-е).

Проф. Казанский дух. академии В. А. Керенский обращает внимание на то обстоятельство, что с точки зрения англиканской вероисповедной системы невозможно прийти к убеждению, будто Англиканская Церковь считает священство таинством в собственном смысле, хотя и не таким по природе, как крещение и причащение. «Все вообще символические книги Англиканской Церкви, начиная с первой и кончая последней, не признают в существе дела благодати священства... Отсюда говорить о действительности англиканских посвящений с точки зрения англиканской вероисповедной системы, на наш взгляд, крайне затруднительно» (К вопросу о действительности англиканских посвящений. «Православный собеседник», 1897, ч. 1, стр. 724—725).

Чтобы закончить с отрицательными отзывами об англиканском священстве в русской богословской литературе, приведем еще два отзыва, относящиеся к концу XIX и началу XX века³.

¹ Заметки преосв. Иоанна, еп. Аксайского, по поводу статьи об англиканской иерархии В. С. «Богословский вестник», 1896, сент., стр. 403.

² На отрицание англиканами жертвенной власти священников, как на существенное препятствие к признанию действительности англиканских хиротоний, указывал еще раньше Т. Серединский. «У англикан осталось название духовных лиц священниками, но это название без бескровной жертвы и таинственного рукоположения священительского не имеет смысла и остается одним именем без самой вещи». Серединский Т. Общественное богослужение у протестантов. Рига, 1889, стр. 41, примеч. 1-е.

³ Первый из них принадлежит, собственно, XIX веку (дата не может быть установлена), хотя в печатном виде он стал известен лишь с 1902 года.

Известный канонист проф. А. С. Павлов следующим образом высказался об англиканской иерархии: Англиканская Церковь «хотя и признает свою иерархию за особое состояние в церкви, но так как эта иерархия не есть продолжение прежней католической иерархии, ведущей свое начало от Апостолов, а установлена королем Генрихом VIII, принявшим реформацию, то она, с точки зрения православного и католического церковного права, не может быть признаваема за истинную иерархию... Лица, принадлежащие к духовенству Англиканской Церкви, принимаются в Православной и Католической Церкви за мирян» (Курс церковного права. Посмертное издание редакции «Богосл. Вестника», 1902, стр. 516).

Прот. Н. Малиновский, рассмотрев вопрос об англиканском священстве, приходит к следующему выводу: «Конечно, окончательный приговор по вопросу о действительности англиканской иерархии может произнести только вся Вселенская Церковь своим соборным определением, или по согласию своих главных представителей. Но надеяться на признание ее действительной со стороны Кафолической Церкви нет достаточных оснований» (Очерк правосл. догм. богословия. 2-е изд. Вып. второй. Сергиев посад, 1912, стр. 244).

Переходя к благоприятным для англикан мнениям и отзывам русских богословов об англиканском священстве, отметим сначала также два отзыва, которые, впрочем, нельзя признать характерными для русской православной богословской науки, особенно того периода, к которому эти отзывы принадлежат.

Епископ Сергей (Серафимов) писал в своем историко-каноническом исследовании, посвященном вопросу чиноприема в православие: «Не погрешает наша Православная Церковь, когда признает действительным и неповторяемым священство таких неправославных церквей, в которых признаются и совершаются все таинства и в которых священство сохраняется по преемству от Апостолов. Кроме римских католиков, сюда, конечно, относятся и клирики церквей Англиканской и Армянской, хотя о них и нет прямых и положительных узаконений в нашей Церкви» («Правила и практика Церкви относительно присоединения к православию неправославных христиан». Кострома, 1882 (2-е изд.), стр. 179 и примеч. (б))¹.

Епископ Сильвестр этот, по выражению проф. А. Бронзова, «осторожнейший православный богослов»², дал следующий отзыв о священстве протестантов вообще, и особо об англиканском священстве: Протестантские «пасторы, только народом избираемые и поставляемые, но не получающие никакого посвящения от Бога, в существе дела суть не что иное, как те же миряне и, следовательно, как и они, не имеющие никакого права на совершение того, что принадлежит одному богоучрежденному священству. В этом отношении между другими протестантскими обществами сравнительно более последовательной оказалась одна Англиканская, так наз. епископальная, Церковь, которая вместе с принятием крещения и евхаристии, по крайней мере, удержала у себя еще и таинство священства (!), с целью посвящения лиц,

¹ Не касаясь взгляда еп. Сергея на англиканское священство по существу, заметим, однако, что утверждение его о принятии англиканских клириков «в сущем сане» ошибочно, так же как ошибочно и его указание, будто Православная Церковь принимает «без крещения и миропомазания, чрез одно покаяние с отречением обращающихся от заблуждений — римских католиков, армян, исповедников Англиканской Церкви (?), миропомазанных от своих епископов» (там же, стр. 143). В «Курсе церковного права» проф. А. С. Павлова читаем: «Что касается до лютеранских и реформатских пасторов, а также до духовенства Англиканской Церкви... то они принимаются в Православной и Католической церкви за мирян» (стр. 516). Ср. также стр. 229, примеч. 1-е.

² Проф. Бронзов А. «Преложение и пресуществление». Петроград. 1916, стр. 4.

необходимых для совершения крещения и евхаристии» (Опыт правосл. догм. богословия. Том IV, Киев, 1897, стр. 388).

Фундаментальные исследования, посвященные выяснению вопроса о законности и действительности англиканской иерархии, принадлежат профессорам трех духовных академий: В. А. Соколову (Моск. дух. академия), И. П. Соколову (Петерб. дух. академия) и А. И. Булгакову (Киевская дух. академия). Их работы, охватывающие период около 20 лет (с 1894 по 1913 г.), представляют собой ценнейший вклад в сокровищницу русской православной богословской науки. Сделанные ими выводы, в общем благоприятные для англиканства, служили в дальнейшем необходимым основанием для решения того же вопроса в новых условиях: в частности, при обсуждении его на состоявшемся в 1948 году в Москве Совещании глав и представителей Автокефальных Православных Церквей. Профессор Московской дух. академии В. С. Вертоградов, выражая точку зрения Русской Православной Церкви¹ в своем докладе «Об английской иерархии», широко пользовался трудами и выводами профессоров В. А. Соколова и А. И. Булгакова².

Следует заметить, что при работе трех упомянутых нами ученых имело место как бы разделение труда, сложившееся, впрочем, без всякого предварительного согласования. В. А. Соколову в его труде более всего удалась та часть, которая была посвящена исторической стороне вопроса, т. е. доказательству внешней непрерывности преемства епископских рукоположений в Английской Церкви. И. П. Соколов с особенной тщательностью и точностью в выводах рассмотрел догматическое учение англиканства о священстве, восполнив этим слабые места в соответствующих рассуждениях В. А. Соколова. Наконец, А. И. Булгаков более других остановился на канонических аспектах проблемы, облегчив, тем самым, в значительной мере, труды тех, кому предстоит еще в будущем решать «до чрезвычайности сложный» — по выражению Святейшего Патриарха Алексия³ — вопрос о каноничности англиканских хиротоний.

В 1894 году И. П. Соколов окончил курс Петербургской дух. академии, представив кандидатское сочинение на тему: «Вопрос об апостольском преемстве иерархии в Англиканской Церкви», заслужившее весьма лестный отзыв рецензента проф. И. Е. Троицкого. Сочинение это, к сожалению, утрачено, по-видимому безвозвратно, но в отзыве проф. И. Е. Троицкого⁴ сохранились выводы, к которым пришел в своем исследовании И. П. Соколов. Приводим их полностью:

1) Факт рукоположения архиепископа Кентерберийского Паркера 17 декабря 1559 года исторически засвидетельствован удовлетворительно.

2) Отвергать факт рукоположения епископа С.-Давидского Барлоу в 1536 году нет достаточных оснований.

3) Историческое преемство англиканской иерархии во время реформации в Англии нарушено не было.

4) Форма, по которой был посвящен Паркер, может быть сама по себе достаточной.

5) Учение Англиканской Церкви о священстве (orders) включает элементы и правые и ложные.

¹ См. Речь Святейшего Патриарха Алексия на пленарном заседании Совещания глав и представителей автокеф. Правосл. Церквей 9 июля 1948 г. — Алексий, Патриарх Московский и всея Руси. Слова, речи, послания..., том II, 1954, стр. 121.

² Проф. Вертоградов В. С. К решению вопроса об англиканской иерархии. Москва, 1948.

³ Алексий, Патриарх Московский и всея Руси. Слова, речи... т. II, 1954, стр. 121.

⁴ Журналы совета СПб. дух. академии за 1893/94 учебный год, стр. 239—241.

6) Нельзя утверждать, что посвящение Паркера было одной формальностью.

7) Вопрос о действительности англиканских посвящений, начиная с Паркера, подлежит обсуждению Вселенской Церкви.

Хотя сам И. П. Соколов писал впоследствии¹, что «в 1897 году вышло у нас первое специальное исследование об англиканской иерархии, принадлежащее лучшему у нас знатоку англиканства, профессору Московской духовной академии В. А. Соколову», однако вряд ли мы сделаем ошибку, если припишем приоритет в этом деле Соколову И. П. Более всего укрепляет нас в таком мнении то соображение, что И. П. Соколов писал свое сочинение еще прежде появления на свет известной книги Denny E. et Lacey T. A. «De hierarchia anglicana dissertatio apologetica». Londini, 1895, содержащей в себе много ценнейших исторических сведений и документов,— книги, которой уже мог воспользоваться и действительно весьма широко пользовался проф. Соколов В. А.²

На протяжении 1896—97 гг. в «Богословском Вестнике» печаталось частями, а в 1897 г. вышло отдельным изданием исследование В. А. Соколова «Иерархия Англиканской Епископальной Церкви». Выводы автора, в общем, напоминают выводы Соколова И. П., но сделаны слишком смело, вследствие чего и подвергались довольно суровой критике в целом ряде журнальных статей. Приводим их текст:

1) Исторический факт апостольского преемства в Англиканской Церкви можно признать доказанным, ибо и рукоположение архиепископа Паркера не подлежит сомнению и возражения против совершителей этого рукоположения не выдерживают критики.

2) Англиканский чин посвящения удовлетворяет требованиям Православной Церкви, а потому преподанные и преподаваемые по этому чину рукоположения могут быть признаны действительными.

3) Несомненные догматические заблуждения Англиканской Церкви таковы, что не уничтожают безусловно благодатную силу рукоположений, а потому, по усмотрению Православной Церкви, эти рукоположения могут быть признаны действительными.

4) Единственным, по существу, препятствием к такому признанию служит лишь недостаточно выясненное в англиканстве учение о таинствах, и это препятствие может быть устранено только благоприятным заявлением самой Англиканской Церкви.

В. А. Соколов добавляет к этим выводам следующее важное заключение:

«Что же тогда? Что если Англиканская Церковь действительно соборным определением заявит свою правую веру в учении о таинствах? Должен ли православный человек преклонить тогда главу перед англиканским иерархом и благоговейно принять его благословение, как несомненного носителя Божественной благодати? — Нет... Англиканская иерархия может получить признание со стороны Православной Церкви лишь в таком случае, если между Православной и Англиканской Церквами установится предварительно единение веры. По установлении такого вожделенного единения, признание действительности англиканской иерархии, как не представляющей по существу своему никаких к тому препятствий, будет зависеть единственно от усмотрения Святой Православной Церкви. Ежедневно возносит она к Престолу Всевышнего свои молитвы «о мире всего мира, благостоянии Святых Божних

¹ Соколов И. П. О действительности англиканской иерархии. СПб., 1913, стр. 25.

² Свящ. Попов Н. Г. Разбор книги г. Соколова «Иерархия Англиканской Епископальной Церкви». Москва, 1900, стр. 5—6, 29 и др. Ср. Чистяков С. Единственный путь к единению Англиканской Епископальной Церкви с Православной. «Духовнополезное чтение», 1898, сент., стр. 171—172.

Церквей и соединении всех», а потому «ради мира и пользы Церкви», «к очевидной пользе душ братий», для «споспешествования католическому соединению» и «дабы не было поставляемо ему никакия преграды», без сомнения соделает все возможное, чтобы еще раз проявить великую силу своей любви»¹.

Важное для науки значение имеют помещенные в журнале «Странник» две статьи И. П. Соколова, содержащие в себе ценные критические замечания относительно труда В. А. Соколова «Иерархия Англиканской Епископальной Церкви»².

И. П. Соколов останавливает свое внимание на следующем утверждении В. А. Соколова: «С одной стороны,— книга общих молитв в своем чине посвящения приписывает рукоположению все признаки таинства, а с другой — член веры заявляет, что священство таинством считать не должно»³. «Мы думаем,— пишет И. П. Соколов,— что между книгой посвящения и XXV членом веры нет такого противоречия в учении о священстве, как представляет автор. Автор слишком неточно выражается, утверждая, что книга посвящения придает священству все признаки таинства (стр. 252, 254, 258, 262, 263). Книга посвящения не придает священству первого же из трех указываемых автором (стр. 252) признаков таинства, именно «божественного установления». Она упоминает об установлении Богом «различных степеней служителей Его Церкви», т. е. о божественном установлении иерархии, и вообще ничего не говорит о божественном установлении таинства священства. Полагаем, что это не одно и то же. Божественное установление церковного служения со всей решительностью признают и протестанты, как лютеране, так и реформаты, что не препятствует им, однако, отвергать таинство священства»⁴.

В главе XI своего исследования, посвященной рассмотрению учения Англиканской Церкви о таинстве священства, В. А. Соколов пришел к следующему заключению:

«В существующих доселе вероизложениях (Англиканской Церкви) есть, как мы видели, некоторое несоответствие, и вообще учение об этом предмете изложено в них так неясно, что, с православной точки зрения, оставляет место сомнению. Если Англиканская Церковь желает устранить это сомнение, то пусть она благоволит привести свои вероизложения в полное согласие и выяснить свое учение о священстве и таинствах вообще... Англиканские богословы уверяют, что их Церковь, выставляя свое учение о двух таинствах, имеет в виду лишь выразить ту мысль, что именно эти таинства имеют преимущественную важность и видимый знак, установленный Самим Христом Спасителем; но вместе с тем она всегда признавала и признает, что и остальные пять суть также таинства, хотя имеющие меньшую важность, но необходимо сообщающие Божественную благодать. Если такое уверение соответствует действительности, то Англиканская Церковь на своем соборе имеет полную возможность, если, конечно, пожелает, заявить, что она всегда так веровала и теперь так верует и исповедует в слух всех. Подобным заявлением было бы устранено самое главное препятствие к признанию действительности англиканской иерархии с православной точки зрения»⁵.

¹ Соколов В. Иерархия Англиканской Епископальной Церкви, Сергиев посад, 1897, стр. 361—362.

² «Странник», 1898, ноябрь. Новые книги. «Иерархия Англиканской Епископальной Церкви», проф. В. А. Соколова — Заметка И. Соколова (стр. 569—588). «Странник», 1899, апр., стр. 763—776, май, стр. 177—194. И. Соколов. В ответ на статью проф. В. А. Соколова в «Богословском вестнике».

³ Соколов В. Иерархия Англиканской Епископальной Церкви, стр. 254.

⁴ «Странник», 1898, ноябрь, стр. 581; ср. 1899, май, стр. 186—194.

⁵ Соколов В. Иерархия Англиканской Епископальной Церкви, стр. 266, 269.

И. П. Соколов не согласен с таким мнением В. А. Соколова. «Что бы ни говорили позднейшие англиканские богословы,— говорит он,— в признаваемых Англиканской Церковью вероизложениях учение о священстве обстоит так, что все основания за то, чтобы книгу посвящения толковать XXV членом, а не наоборот. Во всяком же случае учение о том, что священство не есть истинное таинство, настолько твердо и решительно выражено в содержании XXV члена, что даже и при обратном толковании его трудно приблизить к истинному учению о священстве. Поэтому и «заявление» Англиканской Церкви (стр. 269) потребовалось бы, по нашему мнению, не в смысле разъяснения «несоответствия» или «противоречия», которое здесь очень сомнительно, а в смысле отречения от ясного, но ложного, учения XXV члена о таинствах и замены его новым, истинным... Но если бы даже и такое заявление было сделано, суду Церкви подлежал бы еще вопрос, не слишком ли поздно оно сделано; с прекращением в английской церкви веры в таинственную силу рукоположения «не пресеклось ли уже, по выражению митр. Филарета, внутреннее действие сего рукоположения?»¹.

И. П. Соколов указывает, что повреждение англиканами учения о священстве не исчерпывается отрицанием таинственно-благодатного характера хиротонии. Не признавая священство таинством, Англиканская Церковь отказывается, в то же время, мыслить о священнике, как о лице, имеющем полномочие освящать и приносить в жертву Тело и Кровь Христовы. Между тем В. А. Соколов в сущности «оставил без рассмотрения» вопрос о верованиях Англиканской Церкви касательно власти освящать и приносить бескровную Жертву. Характерно, что, упомянув об отрицании XXVIII и XXXI членами англиканского вероизложения *transsubstantiatio* и *sacrificium propitiatorium super altare* (стр. 352—353), В. А. Соколов явно недооценивает значение этих заблуждений, помещая их под рубрикой «некоторых заблуждений относительно таинства евхаристии» (стр. 358) и ставя приблизительно на один уровень с заблуждением энкратитов, «допускавших крупную неправильность при совершении Евхаристии (на воде) и, тем не менее, принимавшихся иногда в церковное общение с сохранением их сана». И. П. Соколов, возражая автору «Иерархии Англиканской Епископальной Церкви», утверждает, что долг всякого православного исследователя, рассматривающего англиканское учение о священстве,— четко ответить на вопрос: «когда Англиканская Церковь неправильно учит об Евхаристии, то совершенно ли искажает истинное священство, или только повреждает его?» С своей стороны И. П. Соколов делает попытку показать, что Православная Церковь, хотя и не сводит, подобно католикам, существо священства к жертвоприношению, однако всегда признавала и признает существенную связь между жертвой и священством².

Результаты своих двадцатилетних размышлений и исследований вопроса об англиканском священстве И. П. Соколов изложил в реферате, читанном им в «Обществе ревнителей сближения Англиканской Церкви с Православной» 24 апреля 1912 года³.

«Православная богословская мысль, рассматривая препятствия к признанию англиканской иерархии действительной, останавливается преимущественно на неправильном учении Англиканской Церкви о священстве, как таинстве. Можно сказать, что главное возражение с православной стороны против англиканской иерархии направлено именно

¹ «Странник», 1898, ноябрь, стр. 583, 588.

² «Странник», 1899, май, стр. 181—185.

³ Проф. И. П. Соколов. О действительности англиканской иерархии. СПб., 1913.

на это учение... Что касается учения Англиканской Церкви о посвящении в иерархические степени, то большинство православных авторов утверждает, что Англиканская Церковь не признает священство таинством, и что поэтому ее рукоположения по меньшей мере сомнительны, и лишь очень немногие держатся того мнения, что учение Англиканской Церкви в данном пункте не вполне определено и несколько противоречиво, и потому для отрицательного приговора над англиканской иерархией не имеется твердого основания...» И. П. Соколов считает необходимым признать, что «какой бы смысл ни влагали в XXV член англиканские комментаторы, по прямому своему и буквальному смыслу этот член содержит учение о пяти таинствах, не отличающееся существенно от общепротестантского, т. е. не придает этим таинствам достоинства таинств в собственном смысле»... Далее:

«Из учения Англиканской Церкви об Евхаристии и евхаристической Жертве и для учения этой Церкви о священстве получается то следствие, что содержание священной власти не мыслится там заключающим в себе полномочие освящать и приносить в жертву Тело и Кровь Христовы в собственном смысле, а разве лишь полномочие принести такую жертву, какая возможна без действительного присутствия Тела и Крови Христовых на жертвеннике, т. е. жертву хвалы и благодарения или жертву воспоминания о крестной смерти Господа».

«Таким образом, в своих официальных вероизложениях Англиканская Церковь не признаёт священство таинством и не учит о приношении на Евхаристии истинной умиловительной Жертвы. Оба эти отклонения (от православного учения) при всей недоговоренности в изложении засвидетельствованы настолько достаточно, что поддерживать принятую у нас формулу ответа на вопрос об англиканской иерархии, т. е. ту, что учение Англиканской Церкви о священстве неопределенно, и потому решение вопроса зависит от того, как выскажется окончательно Англиканская Церковь, по моему мнению, было бы трудно. Вопрос об англиканской иерархии есть вопрос о том, какие следствия должны были иметь эти заблуждения для действительности посвящений этой Церкви; другими словами, о том, совместимо ли с ними сохранение в англиканском исповедании подлинного иерархического строя в том смысле, в каком его вообще можно допускать за пределами Православной Церкви...»

«Указанные догматические заблуждения Англиканской Церкви, касающиеся священства, являются, вообще говоря, очень серьезными и делают действительность англиканской иерархии сомнительной».

Заметив далее, что «решение вопроса может принадлежать, разумеется, только Церкви», И. П. Соколов высказывает несколько соображений, которые, по его мнению, «оставляют некоторую возможность думать, что указанные неправо учения Англиканской Церкви касательно священства не уничтожают совершенно таинства священства в этой Церкви и не исключают безусловно возможности признания англиканских посвящений действительными».

«Англиканская Церковь, не уча о действительном присутствии Тела и Крови Христовых в Евхаристии и ослабляя тем содержание и силу евхаристической Жертвы, повреждает учение об очень существенной части власти священства, но все же только о части, и (есть основание думать), что это повреждение не означает еще безусловно полного уничтожения священной власти. В учении Англиканской Церкви о священстве, как богоустановленном служении, и в ясно преподаваемой при поставлении в пресвитера власти отпускать и удерживать грехи, проповедовать слово Божие и совершать таинства можно усматривать такие условия, которые оставляют некоторую возможность сохранения в Англиканской Церкви иерархического строя и при указанном отклонении от истины в понимании содержания священной власти».

«Лишение священства его прежнего положения, как особого установленного Богом средства освящения, без сомнения, означает умаление его достоинства, так как священство теперь низводится на степень лишь вспомогательного обряда поставления служителей, состоящих при таинствах. Однако новое учение о священстве не отразилось так сильно, как можно было ожидать, на внутреннем содержании обряда посвящения в англиканстве. Епископальный строй, удержанный в Англиканской Церкви, и, может быть, в связи с этим большое уважение к иерархии вообще предохранили лишенное сакраментального характера священнодействие от полного превращения в простую обрядовую церемонию. Англиканская Церковь видит в посвящении нечто большее, чем простой обряд. В молитвах и формулах англиканского чина посвящения предполагается и прямо выражается дарование посвящаемому благодати или Св. Духа... По внутреннему своему содержанию, с каким оно является в англиканском чине посвящения, священство занимает, можно сказать, некоторое среднее положение между таинством и обрядом. В протестантскую схему вдвинут обряд, довольно близкий в некоторых отношениях по содержанию к православному и римско-католическому. Эти-то сохранившиеся в чинопоследованиях посвящения черты правильного понимания священства, свидетельствующие о том, что Англиканская Церковь и после своего уклонения к протестантским верованиям хотела продолжать у себя чрез преемственное епископское рукоположение священство, как благодатное служение, обладающее властью отпускать и удерживать грехи и совершать таинства, в связи с засвидетельствованным с достаточной достоверностью фактом сохранения внешнего преемства рукоположений, и могут подавать некоторую надежду на то, что заблуждениями Англиканской Церкви касательно таинства священства, сколь ни существенно повреждают они истинное учение об этом таинстве, не уничтожены совершенно все условия для сохранения в ней действительного иерархического строя, и что если бы Церковь Православная признала за благо применить к англиканской иерархии снисхождение (*oikonomia*), она могла бы найти по крайней мере некоторые точки опоры для благоприятного приговора о действительности этой иерархии»¹.

Проф. А. И. Булгакову принадлежат две работы, касающиеся вопроса о действительности англиканской иерархии: первая относится к 1898 году («К вопросу об англиканской иерархии». Труды Киевской дух. академии, 1898, № 8), вторая — к 1906 году («О законности и действительности англиканской иерархии с точки зрения Православной Церкви». Вып. 1. Киев, 1906)². Кроме того, им составлена статья «Иерархия англиканская» в Православной Богословской Энциклопедии, т. VI (составл. под ред. проф. Н. Н. Глубоковского. СПб., 1905).

Большое значение А. И. Булгаков придает выяснению вопроса: «Верует ли англиканство в священство, в древнецерковном смысле этого слова, и признает ли оно необходимым существование в Церкви Христовой — кроме священства всех христиан («священства духовного», — по выражению «Православного Исповедания»³) — еще священства иерархического («священства таинственного» — по выражению «Православного Исповедания»)»⁴. При этом он имеет в виду не столько официальные вероизложения Англиканской Церкви, сколько фактические верования англикан, особенно высокоцерковного направления. По-видимому, А. И. Булгаков намеревался обстоятельнейшим образом сопоставить древнецерковное учение о священстве со взглядами и ве-

¹ Соколов И. П. О действительности англиканской иерархии, СПб., 1913, стр. 32—48.

² Сочинение не закончено, вышел только первый выпуск.

³ Отв. на вопр. 108.

⁴ Православная Богословская Энциклопедия, т. VI, стр. 267.

рованиями англикан на всем протяжении послереформационного периода, но, к сожалению, труд его остался незаконченным.

Мы уже упомянули о том, что А. И. Булгаков более других исследователей уделил внимания канонической стороне вопроса об англиканских хиротониях. Вывод, к которому он пришел, сводится в основном к следующему утверждению:

«С точки зрения канонов Древней Церкви иерархия англикан, поскольку она ведет свое начало от У. Барлоу, Д. Годжинса, Д. Скори и М. Ковердала, должна быть признана незаконной, хотя в этом деле есть данные и для того, чтобы такой приговор над ней был не только смягчен, но даже и совсем отменен»¹.

Следует отметить, что в освещении догматической стороны вопроса А. И. Булгаков обнаруживает некоторые колебания и иногда впадает в противоречие с самим собой. Так, например, в статье «Иерархия англиканская» (Православная Богословская Энциклопедия, т. VI, стр. 266)² он пишет: «Отрицая священно-таинственный характер рукоположений на служение в Церкви, вероизложение англикан (XXXIX членов) дает основание видеть в англиканской иерархии не древне-вселенское священство или жертвоприносящее служение, а простое служение, подобное другим служениям в человеческой общественной жизни: иерархия не представляется собственно учреждением божественным (de jure divino), необходимым для церковной жизни. Не является она такой и с точки зрения книги рукоположений англиканских». Уже в следующем (1906) году в своем главном труде, посвященном вопросу об англиканском священстве, А. И. Булгаков утверждает нечто совсем иное: «Из чинопоследований рукоположения англикан в разные степени служения в Церкви видно, что они склонны признать за этими действиями священно-таинственный характер, а самые служения рассматривать, как служения, имеющие происхождение от Бога, или от Иисуса Христа» (О законности и действительности... Киев, 1906, стр. 25).

По меньшей мере неосторожно следующее утверждение А. И. Булгакова: «Рукополагавшие М. Паркера, среди которых один был рукоположен по чину Римско-Католической Церкви, были сами рукоположены с целью (намерением) передачи им благодати священства, и Паркера рукоположили с намерением сообщить ему сей дар благодати»³. Хорошо известно, что Кранмер (рукоположивший Скори и Ковердала) и Барлоу (рукоположивший Паркера) «не верили благодати епископства» (митр. Филарет)⁴.

В 20-х годах текущего столетия вопрос об англиканском священстве приобрел особую остроту в силу того, что за рубежом отдельные автокефальные православные церкви одна за другой стали делать официальные заявления по поводу признания ими действительности англиканских хиротоний.

В 1922 году Константинопольский патриарх Мелетий IV Метаксакис, вместе со своим синодом, счел возможным признать действительность англиканских рукоположений наравне с рукоположениями, совершаемыми в церквях римской, старокатолической и армянской. Об этом решении он поставил в известность архиепископа Кентерберийского д-ра Рэндала Дэвидсона своим письмом от 22 июля 1922 года (см. Деяния Совещания глав и представителей Автокефальных Пра-

¹ Проф. Булгаков А. О законности и действительности англиканской иерархии с точки зрения Православной Церкви. Вып. 1. Киев, 1906, стр. 18—19.

² О принадлежности этой статьи А. Булгакову см. Соколов И. П. О действительности англиканской иерархии. СПб., 1913, стр. 27, подстрочн. примеч. 1-е.

³ Булгаков А. К вопросу об англиканской иерархии. «Т.К.Д.А.». 1898, № 8, стр. 33.

⁴ См. «Странник», 1899, май, стр. 177—178 (ст. И. П. Соколова).

вославных Церквей... Москва, 1949. Том I, стр. 309—310). Решение это сопровождалось, впрочем, оговоркой о необходимости согласия с ним остальных православных церквей (стр. 317—318).

В 1923 году последовали аналогичные заявления Иерусалимского патриарха Дамиана, Кипрского архиепископа Кирилла (стр. 317), а вскоре затем — предстоятелей Греческой и Сербской Церквей (том II, стр. 251).

В 1930 году действительность англиканской иерархии признала Церковь Александрийская, возглавлявшаяся в то время бывшим Константинопольским патриархом, упомянутым уже Мелетием Метаксакисом (том I, стр. 317).

Наконец, в пользу признания англиканских хиротоний высказалась в 1936 году и Церковь Румынская, хотя признание это и было объявлено условным (том I, стр. 317; том II, стр. 239—240, 276).

В то время, когда происходили эти сепаратные действия, на страже интересов вселенского Православия стоял приснопамятный Патриарх (тогда — патриарший Местоблюститель) Сергей (Страгородский). Мудрая осторожность и тактичность этого выдающегося первоиерарха Русской Православной Церкви, в сочетании с глубокой ученостью, а также авторитет, которым он пользовался во всем православном мире, позволили ему верно наметить и уверенной рукой осуществлять твердый и весьма успешный — как это показало будущее — курс в области междуцерковных отношений, курс на укрепление подлинного церковного единства, основанного на началах строжайшей верности Православию. В частности по отношению к Церквам, допустившим упомянутые сепаратные действия и заявившим о своем признании, хотя и условном, действительности англиканских хиротоний, Патриарх Сергей нашел себя вынужденным занять твердую позицию. Он отклонил запоздалое приглашение к участию в обсуждении этого вопроса, ответил в том смысле, что «вопрос этот имеет не местный интерес, а затрагивает самую нашу веру, наше общецерковное достоинство, вверенное единству всех православных автокефальных церквей» (Ответ Заместителя Патриаршего Местоблюстителя на приглашение к участию в Лондонской догматической комиссии — от 30 сентября 1931 года. «Ж.М.П.», 1932, № 7—8, стр. 6). Коснувшись здесь же проблемы соединения церквей, он подчеркнул, что вопрос этот «требует величайшей осмотрительности. Действительную ценность имеет лишь то соединение, которое покоится на полном единстве упования» (там же, стр. 6—7).

В своей статье «Значение апостольского преемства в инославии» (Ж.М.П., 1935, № 23—24) Патриарх Сергей затронул многие важные стороны проблемы взаимоотношений Православия с Англиканством. «Церковь понимает под апостольским преемством, несомненно, не одну внешнюю, механическую передачу самого акта рукоположения, но и веру, соединяемую с этим актом, т. е. сохранность в данном обществе апостольского учения о благодати священства» (стр. 5).

В противовес унионистским идеям англикан Патриарх Сергей подчеркивал необходимость глубочайшего единства веры, служащего единственной подлинной основой законного общения в таинствах. «Церковь — не сумма разных по достоинству и разъединенных по жизни частей, а единое монолитное общество, связываемое единой Евхаристией. Вне этого общества — лишь церковные осколки, не имеющие самостоятельного значения» (стр. 10).

Важно отметить, что Патриарх Сергей, будучи одним из выдающихся ученых-канонистов¹, находит возможным указать очень суще-

¹ Еп. Гурий (Егоров). Патриарх Сергей как богослов. — «Патриарх Сергей и его духовное наследство». Москва, 1947, стр. 100.

ственное смягчающее обстоятельство, которое должно учитываться при рассмотрении канонической стороны вопроса о действительности англиканских хиротоний. «Англиканство отложилось от Рима, когда он сам представлял собой раскол. Его отложение было в сущности выходом из раскола, хотя и не увенчавшимся доселе воссоединением с Церковью. Англикан упрекать нужно не за отложение, а скорее за то, что они так долго не отлагались» (стр. 7).

Очень интересно также следующее высказывание Патр. Сергия: «Если бы пресловутое сближение Англиканской Церкви с Православной шло своим нормальным, церковным путем; если бы англикане, как общество, действительно болели исканием истинной Церкви и благодатного священства; если бы их искания по временам не путала мысль: добиться прежде всего признания их иерархии (которую в свое время так грубо осудил римский папа), чтобы, в случае чего, спокойно оставаться при всем своем,—то воссоединение англикан с Православной Церковью очень могло состояться и вопрос об иерархии, вероятно, был бы разрешен в положительном смысле» (стр. 7).

Чрезвычайно ценной по содержанию является также статья Патриарха Сергия под заглавием «Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам» (см. «Ж. М. П.», 1931, №№ 2, 3, 4 или «One Church», 1955, №№ 1, 2). В ней дано блестящее догматико-каноническое освещение вопроса о том, как могут существовать в инославных обществах некоторые «действительные» таинства, составляющие неотъемлемое достояние одной лишь истинной Христовой Церкви.

Преемнику Патриарха Сергия ныне благополучно здравствующему Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию, как инициатору, почетному председателю и участнику первого Всеправославного Собрания глав и представителей автокефальных православных Церквей, состоявшегося в Москве в 1948 году, предназначено было Промыслом Божиим оказать важную услугу Православии в деле «утверждения и благовествования мира, любви и согласия» в среде «православных церквей мира» при разрешении ряда важнейших вопросов, «вставших пред лицом Православной Церкви во всей своей значительности и остроте»¹. В повестке дня Собрания стоял и вопрос об отношении Православной Церкви к англиканским хиротониям.

«Все мы,—говорил в своей речи перед открытием Собрания Святейший Патриарх Алексей,—имеем братские отношения с Английской Церковью. Всего лишь год назад Русская Православная Церковь получила от Его Милости Архиепископа Кентерберийского послание с просьбой о рассмотрении нашей Церковью вопроса о признании действительности хиротоний Английской Церкви. При этом послание сообщало, что таковые уже признаны, каждым в отдельности, православными патриархами: Константинопольским, Александрийским, Иерусалимским, Румынским. Позже мы узнали о частно оформленном признании английских хиротоний и Болгарской Православной Церковью. Располагая лишь краткими материалами относительно признания, мы не увидели в них догматических, канонических и церковно-исторических доводов в пользу признания. Ввиду такой сложности вопроса и отсутствия оформленного единства в понимании его всей совокупностью поместных православных церквей, мы решили, в целях соблюдения должного уважения к собрату нашему о Христе, Архиепископу Кентерберийскому, просить об общем святительском богомудром братском едином решении»².

Собрание внимательно рассмотрело доводы, которые приводились в докладах и прениях, как в пользу признания действительности англи-

¹ Алексей, Патриарх Московский и всея Руси. Слова, речи, послания..., т. II, 1954, стр. 119—120.

² Там же, стр. 121.

канских хиротоний, так и против такого признания. Защитниками признания выступили представители Румынской Православной Церкви (епископ Бузеуский Антим, проф.-протоиерей П. Винтилеску). Они утверждали, что «с канонической точки зрения рукоположение Паркера вполне соответствовало историческому или фактическому принципу апостольского непрерывного преемства»¹, что «рукополагатель Паркера был епископ, и этого вполне достаточно»², что «Ординал Эдуарда VI сохранил два существенных момента в чине рукоположения, а именно: возложение рук и молитву о призвании Св. Духа», а потому «действительность англиканского рукоположения не может быть оспариваема и с точки зрения внешней формы»³.

«При рассмотрении канонической стороны вопроса о посвящении,—говорил епископ Антим,—надо иметь в виду, что существуют каноны догматические и дисциплинарные. Догматические каноны были соблюдены, дисциплинарные же не были соблюдены, но это не нарушает действительности посвящения»⁴. В докладе прот. Винтилеску было сказано: «Оставляя в стороне все замечания, касающиеся некоторых формальных недочетов (!?) (как, например, что ни один из четырех епископов, совершавших рукоположение, не имел в то время канонической юрисдикции), которые, впрочем, оправдываются тем обстоятельством, что Англиканская Церковь образовалась, выйдя из лоно хизматической церкви, действительность англиканских рукоположений не может подвергаться сомнениям с канонической точки зрения»⁵.

Румынская делегация особенно подчеркивала то обстоятельство, что «Англиканская Церковь достаточно доказала, что она неудержимо стремится к духовным сокровищам Православной Церкви» и сделала «смелые и решительные шаги в области православной догматики, представляющие нам картину распростертых объятий, перед чем мы не можем оставаться безразличными и равнодушными и тем более пренебрежительно отвращаться от них»⁶.

По мнению румынской делегации, хотя «Англиканская Церковь несет на себе печать протестантизма» и «положение ее в плане догматическом запутано и исполнено противоречий по отношению к положениям веры, преданиям и концепции Православной Церкви»⁷, однако, учитывая затруднительность положения Англиканской Церкви (главенство короля, обязанного приносить присягу о соблюдении XXXIX Членов, сильное противодействие евангеликов и модернистов, т. е. Low — Broad — Church Parties) и практическую невозможность для нее в скором времени официально изменить свое вероучение в духе приближения к Православию,—«можно прибегнуть к принципу церковной икономии всякий раз, когда англиканские клирики пожелали бы войти в лоно Православной Церкви, в ряды ее служителей»⁸.

Предлагая стать на ту точку зрения, что «англиканские хиротонии могут рассматриваться по уподоблению с хиротонией в церкви латинской и в инославных церквах Востока»⁹, румынская делегация призвала Московское Собрание «рекомендовать этот путь всем Автокефальным Церквам для того, чтобы таковые дали свое согласие на разрешение этого вопроса в таком духе, сообщив о выраженном согласии со стороны их Синодов Вселенской Константинопольской Патриархии, которая в свою очередь доведет ее до сведения Англиканской Церкви,

¹ Деяния Собрания глав и представителей..., т. I, стр. 322—323.

² Деяния..., т. II, стр. 238.

³ Деяния..., т. I, стр. 323.

⁴ Деяния..., т. II, стр. 239.

⁵ Деяния..., т. I, стр. 323.

⁶ Там же, стр. 333—334.

⁷ Деяния..., т. II, стр. 279—280.

⁸ Деяния..., т. I, стр. 335—337, т. II, стр. 281.

⁹ Деяния..., т. II, стр. 240.

как единодушный ответ всей Православной Церкви по вопросу о действительности англиканских рукоположений»¹.

Совещание не нашло возможным согласиться с мнением румынской делегации (совпавшим в общих чертах с позицией тех иерархов и богословов, которые участвовали в сепаратных сношениях с англиканами в 20—30-х годах текущего столетия) и не стало на предложенный этой делегацией путь. Опираясь на выводы православной, и в особенности православной русской, богословской науки, действуя в духе христианской любви и искреннего братолюбия, но в то же время сознавая всю ответственность за сохранение неповрежденной чистоты Православия, оно единодушно приняло следующую резолюцию, которую и следует считать последним словом Православной, в частности Русской Православной, Церкви по вопросу об англиканском священстве:

Резолюция по вопросу «Об англиканской иерархии»

Заслушав доклады «Об англиканской иерархии», Совещание Предстоятелей и Представителей Православных Автокефальных Церквей с чувством христианского расположения и братской любви к англиканским христианам в их исканиях пути к признанию действительности англиканской иерархии постановляет:

1. Вероучение, содержащееся в «39 членах» Англиканской Церкви, резко отличается от догматов, вероучения и предания, исповедуемых Православной Церковью; а между тем, решение вопроса о признании действительности англиканской иерархии должно, прежде всего, иметь в своей основе согласованное с Православием учение о таинствах. Частные выражения согласия англиканской иерархии на изменение учения этих «членов» о таинствах в сторону приближения к Православию не могут служить основой для решения вопроса в положительном смысле. Поэтому, если Православная Церковь не может согласиться на признание правильности англиканского учения о таинствах вообще и о таинстве священства в частности, то она не может признать действительными и произведенные англиканские хиротонии. Если Церкви Константинопольская, Иерусалимская, Кипрская, Румынская и другие Автокефальные Церкви дали свой положительный отзыв о признании действительности англиканских хиротоний, то мы имеем сведения, что это признание было условно.

2. Вопрос о признании действительности англиканской иерархии может быть рассматриваем только в связи с вопросом о единстве веры и исповедания в Православной Церкви, при наличии авторитетного об этом акта Англиканской Церкви, исходящего от собора, или съезда священнослужителей англиканского вероисповедания, с последующим утверждением его Главой Англиканской Церкви, какового акта пока не имеется. В связи с этим мы выражаем пожелание, чтобы Англиканская Церковь изменила свое вероучение с точки зрения догматической, канонической и экклезиологической и в особенности свое подлинное понимание святых таинств и более специально — таинства хиротонии.

3. Со всем вниманием и симпатией относясь к современному нам движению среди многих представителей англиканства, направленному к восстановлению связей и общения верующих Англиканской Церкви с Вселенской Церковью, мы определяем, что современная англиканская иерархия может получить от Православной Церкви признание благодатности ее священства, если между Православной и Англиканской Церквами установится формально выраженное (как сказано выше) единство веры и исповедания. При установлении такого вожде-

¹ Деяния..., т. I, стр. 340—341.

ленного единства признание действительности англиканских хиротоний может быть осуществлено по принципу Икономии, единственно авторитетным для нас соборным решением всей Святой Православной Церкви.

Мы молимся о том, чтобы сие, по неизреченной милости Божней, совершилось и чтобы Господь даровал духа любви и благоволения, подвигающего на благие труды во славу Его Святой Церкви.

Глава II

Вопрос о непрерывности преемства епископского рукоположения в Англиканской Церкви

В настоящей главе вопрос об иерархическом преемстве в Англиканской Церкви будет выясняться исключительно с внешней стороны, то есть с точки зрения установления простого исторического факта: получили ли епископы — родоначальники новой англиканской иерархии, возникшей в период реформации и существующей доныне, рукоположение от епископов римско-католических?

Положительное решение этого вопроса, само собой разумеется, далеко не достаточно для признания англиканской иерархии «действительной», ибо и при наличии внешне-непрерывного преемства могут иметь место такие нарушения воли или намерения Церкви, которые лишают это преемство всякого значения. Преемство, — говорит св. Григорий Богослов, — надо понимать преимущественно как преемство в благочестии, а не в занятии кафедры, «ибо единомыслие делает и единопрестольными, разномыслие же разнопрестольными; одно преемство бывает по имени только, а другое самым делом»¹.

Отрицательное же решение вопроса о внешнем преемстве сделало бы беспредметным и ненужным всякое дальнейшее исследование о значимости и достоинстве англиканского священства, ибо, как бы ни был снисходителен суд Церкви, он, однако, не может признать «действительной» такую иерархию, которая никогда не получала божественной благодати священства.

«С пресечением рукоположения пресекается ток иерархической благодати, и фука, не орошенная благодатию свыше, не может передать другим того, чего сама не приняла»².

§ 1. Рукоположение М. Паркера

В эпоху первого парламента королевы Елизаветы (который начал свои заседания 25 января 1559 года), из общего числа 27 епархий в Англии лишь 16 имели правящих епископов; остальные 11 кафедр были вакантны, главным образом, по причине скоропостижной кончины епископов, последовавшей во время эпидемии, охватившей страну в год смерти королевы Марии (1558 г.).

Начиная дело восстановления реформированной при Генрихе VIII († 1547) и Эдуарде VI (1547—1553) Английской Церкви, упомянутый парламент первым же своим статутом обязал всех должностных лиц королевства, в том числе и духовенство, принести над св. евангелием так называемую «супрематическую» присягу (Oath of Supremacy), т. е. клятвенно отречься от признания какой бы то ни было чужеземной церковной власти (имелась в виду власть римского папы) и признать ко-

¹ Св. Григорий Богослов. Слово 21-е, похвальное, Афанасию Великому, архиепископу Александрийскому (Творения, в русском перев., ч. 2-я, Москва, 1889, стр. 148).

² Филарет, митрополит Московский. О непрерывности епископского рукоположения в Английской Церкви. — «Православное обозрение», 1866, февр., стр. 86.

ролеву единственной верховной правительницей государства и Церкви. Из 16 наличных правящих католических епископов лишь один или два согласились подчиниться новому порядку, остальные же, во главе с Гитом, архиепископом Йоркским, и Боннером, епископом Лондонским, были объявлены низложенными. По данным Денни и Ласи, после октября 1559 года продолжали занимать свои кафедры только: Китчин, еп. Лландаффский, и Стэнли, еп. Содор-Мэнский¹. Естественно, что правительство Елизаветы сочло себя вынужденным принять срочные меры для восполнения столь сильно сократившейся в числе иерархии. Королева сама наметила будущего архиепископа Кентерберийского и прimateа всей Англии², в лице д-ра Маттью Паркера (род. 1504 — ум. 1575), и предписала декану и капитулу Кентерберийского собора избрать его на вакантную первенствующую кафедру страны. 9 декабря 1559 года состоялась церемония утверждения избранного, а 17 декабря того же года Паркер принял епископское рукоположение в домовой церкви Ламбетского архиепископского дворца.

Рукополагателями Паркера были 4 лица, которые занимали некогда епископские должности, но были лишены их при королеве Марии (1553—1558), причем причиной низложения было отчасти их брачное состояние³, а отчасти их неправый, с римско-католической точки зрения, образ мыслей⁴. Предстоятельством при хиротонии и был, таким образом, главным совершителем священнодействия Уилльям Барлоу, бывший епископ Бат-Уэльский. В качестве епископов-ассистентов (cooperators) участвовали: Джон Скори, б. Чичестерский, Майльс Ковердалль, б. Экзетерский, и Джон Годжкинс, суффраган Бедфордский⁵. Посвящение совершалось по реформированному чину, установленному при Эдуарде VI в 1550 году.

Через несколько дней после своего рукоположения, а именно с 21 декабря 1559 года, архиепископ Паркер уже начал вместе со своими рукополагателями (Барлоу, Скори и Годжкинсом) поставлять новых епископов для вакантных епархий Англии⁶, и, таким образом, иерархия Англиканской Церкви с той поры прочно утвердилась и непрерывно продолжается до настоящего времени.

Все члены новой иерархии, естественно, приняли супрематическую присягу и, тем самым, заявили себя последовательными преемниками казенного в царствование Марии вождя английской реформированной Церкви архиепископа Кентерберийского Томаса Кранмера (1533—1556) и его единомышленников, которые при Генрихе VIII в 1534 году окончательно отделились от союза с Римом, торжественно отреклись от своего прежнего церковного главы — римского папы и создали свою

¹ Denny E. et Lacey T. A. De hierarchia anglicana dissertatio apologetica. Londini, 1895, p. 8.

² Последний католический архиепископ кентерберийский, папский легат, кардинал Реджинальд Поль скончался от злокачественной лихорадки 18 ноября 1558 года.

³ Епископы реформированной Англиканской Церкви, по примеру протестантских суперинтендентов, стали вступать в брак еще во времена Генриха VIII, но официальное дозволение на такие браки было дано лишь при Эдуарде VI — в статутах 1548 и 1551 годов. Соколов В. Реформация в Англии. Москва, 1881, стр. 431—433.

⁴ Соколов В. Иерархия Англиканской Епископальной Церкви. Сергиев посад, 1897, стр. 85.

⁵ Денни и Ласи относят Джона Годжкинса к числу «епископов-суффраганов или коадьюторов, которые охотно приспособились к новым порядкам» при начале царствования Елизаветы, откуда можно заключать, что он исполнял свою должность и во времена Марии. Однако те же авторы приводят свидетельство автора одной анонимной брошюры времен Елизаветы о том, что суффраган Бедфордский был при Марии низложен, подобно Барлоу, Скори и Ковердаллю. См. Denny et Lacey, p. 8, 22.

⁶ 21 декабря 1559 года были рукоположены: Гриндэль Лондонский, Кокс Элийский, Мэйрик Бангорский и Сендис Уорчестерский, которые также стали принимать участие в посвящении новых епископов. Соколов В. Иерархия Англиканской Епископальной Церкви, стр. 83.

собственную независимую национальную церковь (Established Anglican Church) ¹ под верховным главенством английского короля ².

§ 2. Достоверность факта посвящения Паркера в Ламбетской капелле по установленному в Английской Церкви чину

В 1604 году иезуит — ирландец Голивуд издал в Антверпене книгу о Церкви, в которой, ссылаясь на показания некоего д-ра Томаса Ниля (капеллана епископа Боннера), утверждал, что первые «лжеепископы» реформированной Англиканской Церкви явились в результате кощунственной церемонии, совершенной над несколькими протестантами монахом Скори, выдававшим себя за епископа, в лондонской гостинице «Лошадина голова».

Рассказ этот был охотно подхвачен враждебными англиканству католическими писателями, и на протяжении почти двух десятилетий (1604—1618) его с усердием разрабатывали в деталях, так что возникло несколько вариантов этой нелепой легенды. Во многом противореча друг другу, авторы всех этих рассказов имели, однако, очевидную общую цель: через карикатурное изображение церемонии, якобы проделанной монахом — отступником и самозванцем Скори над Паркером и другими кандидатами в «сектантские епископы», — унижить в общем мнении новую, отделившуюся от Рима, иерархию и убедить читателей в ее полной недействительности и ничтожности.

Басня о «Лошадиной голове» до половины XIX века не сходила со страниц полемических сочинений против англиканства, но в настоящее время может считаться уже оставленной, и ни один серьезный католический писатель теперь не решится повторить ее ³. Неизвестно, многие ли легковверные читатели оказались в плену этой недалекой выдумки, зато с несомненностью можно утверждать, что науке она принесла одну лишь пользу, так как побудила защитников англиканской иерархии обыскать многие архивы, в результате чего был собран большой запас доказательств в пользу факта посвящения Паркера в церкви и по установленному чину.

Обстоятельное описание и критическую оценку целого ряда современных событий документов и свидетельств приводит на страницах своей книги «Иерархия Англиканской Епископальной Церкви» (в главе III) проф. Московской дух. академии В. А. Соколов ⁴. Первое по

¹ Соколов В. Томас Крамер, архиепископ Кентерберийский. — «Православное обозрение», 1882, октябрь, стр. 275—278. Соколов В. Реформация в Англии, стр. 196—197, 205—207.

² Именно этот момент, т. е. отречение клира Англии от всякого повиновения римскому престолу (1534 год), проф. А. С. Павлов принимает за начало бытия реформированной англиканской иерархии, когда говорит, что эта последняя «установлена королем Генрихом VIII, принявшим реформацию» — проф. Павлов А. С. Курс церковного права (посмертное издание редакции «Богословского вестника», выполненное под наблюдением доц. Моск. дух. академии И. М. Громогласова). Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1902, стр. 516.

³ Соколов И. П. О действительности англиканской иерархии. СПб., 1913, стр. 7.

Характерно, что известная булла папы Льва XIII «Apostolicae Curae», объявившая англиканские рукоположения совершенно недействительными и вполне ничтожными, не упомянула об этой легенде ни единым словом. Напротив, в тексте буллы, по-видимому, дается понять, что в настоящее время Римско-Католическая Церковь не придает уже серьезного значения указаниям «на рукоположение Паркера с теми особенностями, которые ему приписывались» прежде. См. Соколов В. Иерархия..., стр. 139.

⁴ Заметим попутно, что книга эта, несмотря на отличающую автора сильную тенденцию идеализировать и «оправославливать» англиканство, по отзыву самых взыскательных критиков, представляет собой весьма ценный труд, вводящий читателей во все тонкости сложного вопроса об англиканской иерархии. См. отзыв свящ. П. Г. Попова об исследовании В. А. Соколова «Иерархия Англиканской Епископальной Церкви», помещенный в библиографическом отделе журнала «Русский вестник», 1898, сентябрь, стр. 298.

значению место среди таких документов занимает, так называемый, Ламбетский регистр Паркера, т. е. журнал официальных записей архиепископа, в котором на девяти листах, со всеми подробностями, зафиксировано всё, касающееся процедуры избрания, утверждения, посвящения и вступления Паркера на архиепископскую кафедру. Подлинность Ламбетского регистра была доказана английским ученым А. W. Haddan'ом¹. В. А. Соколов, хотя и не имел возможности непосредственно ознакомиться с его трудами, однако все наиболее существенное, что в них содержится по вопросу о рукоположении Паркера, изложил в своей книге, пользуясь монографией Денни и Ласи «*De hierarchia anglicana dissertatio apologetica*».

Совершенно сходное с регистром подробное описание рукоположения Паркера сохранилось и в других, современных событию, манускриптах, из коих один хранится в библиотеке одного из колледжей Кэмбриджского университета, а другой — в государственном архиве. Список Кэмбриджского университета разнится от Ламбетского лишь в мелочах совершенно ничтожного свойства, так что может рассматриваться, как почти копия последнего. Список же государственного архива имеет довольно много отличий от регистра и является, надо полагать, проектом его, который был прислан Паркером на просмотр государственному секретарю, Уильяму Сесилю.

Большой интерес представляет запись современника, некоего Генри Мачина. Это был лондонский горожанин, торговавший сукном и занимавшийся, главным образом, украшениями при погребальных и иных церемониях. С 1550 по 1563 год он вел дневник, в котором записывал то, что ему представлялось наиболее интересным, а именно разные церковные процессии. В записях 1559 года Мачин, между прочим, отмечает: «В 17-й день декабря новый епископ (Кентерберийский), доктор Паркер, был поставлен (*was made*) в Ламбете». Это краткое свидетельство человека, стоявшего совершенно в стороне от спорных церковных вопросов, имеет, конечно, очень существенное значение. Тем более, что оно ясно и точно указывает и время и место рукоположения Паркера.

Английский писатель XVII века Мэсон передает ставшее известным ему устное заявление лорда-адмирала Чарльза Гоуарда, сделанное в 1616 году. Опровергая распространенную тогда легенду о гостинице, Гоуард рассказал своим собеседникам, как он сам лично, в молодые годы, присутствовал при рукоположении Паркера в Ламбетской капелле, а затем, в качестве родственника нового архиепископа, был приглашен на обед, состоявшийся после церемонии.

Нельзя пройти молчалием и следующий знаменательный факт. Многие католические писатели 2-й половины XVI века (Гардинг, Стапльтон, Риштон и др.) в своих произведениях выставляли на вид всевозможные доказательства, чтобы убедить своих читателей, что новая англиканская иерархия незаконна и не имеет никакого значения. Однако ни один из них ни разу не сделал ни малейшего намека на то, о чем рассказывала легенда о гостинице. Не очевидно ли отсюда, что эта легенда есть «позднейшее изобретение, шестнадцатому столетию неизвестное и появившееся после рукоположения Паркера лишь почти полвека спустя?»².

¹ Соколов И. Критический отзыв о кн. В. А. Соколова — «Иерархия Англиканской Епископальной Церкви» — «Странник». 1898, ноябрь, стр. 572.

В деле установления факта посвящения М. Паркера наибольшее значение имеют следующие труды А. W. Haddan'a: его примечания к сочинению I Bramhall'a: *Consecration of Protestant Bishops vindicated* (The Works of I. Bramhall, vol. III. Oxford, 1844) и его собственное сочинение: «*Apostolical Succession in the Church of England*», 1869.

² Соколов В. Иерархия..., стр. 34—35.

Один из упомянутых писателей (Стапльтон), между прочим, ясно указывает, по какому чину было совершено посвящение Паркера и других англиканских епископов. «Епископы,— говорит он,— были рукоположены не по акту Генриха, а по акту, установленному во дни короля Эдуарда, отмененному королевой Марией»¹.

На основании изложенного, а также принимая во внимание наличие многих других убедительных свидетельств, можно утверждать, что факт посвящения М. Паркера, совершенного 17 декабря 1559 года четьрьмя рукополагателями (Барлоу, Скори, Ковердалем и Годжкинсом) в Ламбетской капелле по чину, установленному при Эдуарде, является в настоящее время вполне доказанным.

§ 3. *Что известно о рукоположении самих рукоположителей Паркера (т. е. Барлоу, Скори, Ковердала и Годжкинса)*

В 1616 году Чампней обратил общее внимание на отсутствие каких-либо документальных записей относительно епископского рукоположения Уилльяма Барлоу — главного рукоположителя М. Паркера. В регистре архиепископа Кранмера говорится лишь об избрании и утверждении его, сначала епископом С.-Асафским (23 февраля 1536 года), а затем С.-Давидским (21 апреля 1536 года); о рукоположении же его там нет ни слова. Опираясь на это обстоятельство, противники англиканской иерархии стали утверждать, что Барлоу и в самом деле никогда не был рукоположен, ибо не желал подвергать себя церемонии, которую считал совершенно излишней. Эту последнюю свою догадку они имели возможность подкрепить ссылкой на следующие немаловажные факты. 11 января 1537 года² против Барлоу были поданы обвинительные пункты, один из которых состоял в заявлении, будто он в проповеди утверждал, что если король, в качестве верховного главы Англиканской Церкви, изберет и назначит какого-либо ученого мирянина епископом, то избранный таким образом и без всякого поставления (without mention made of any orders) будет епископом, столь же действительным, или даже лучшим, чем он сам и другие епископы Англии³. По другим сведениям, Барлоу около 1536 года открыто проповедовал: «мирянин может епископствовать» (might be a bishop) и «где двое или трое, хотя бы сапожников или ткачей, собрались во имя Божие, там и Церковь Божия»⁴. Что эти доносы не были простым нареканием или клеветой, явствует из собственного заявления Барлоу, сделанного им в комиссии 1540 года, занимавшейся, по повелению Генриха VIII, подготовкой нового общеобязательного изложения веры. На вопрос о том, требуется ли в Новом Завете какое-либо посвящение (consecration) епископа и пресвитера, или достаточно одного назначения (appointing) на должность,— Барлоу ответил, что достаточно одного только назначения⁵. Неудивительно, — заявляли вышеупомянутые противники англиканской иерархии, — что при таких убеждениях Барлоу вовсе не стремился получить епископское рукоположение; скорее он должен был избегать его, как акта, противоречащего его убеждениям. По существовавшим тогда обычаям, лица, избранные на епископскую кафедру и утвержденные в этом избрании, еще прежде их рукоположения пользовались правами по управлению епархией, епископским титулом, и могли распоряжаться материальными средствами епархии; благодаря такому порядку, случалось, что рукоположение отлагалось иногда на очень продолжительное время, а избранный и утвержденный «епископ»

¹ Соколов В. Иерархия..., стр. 49.

² См. «Странник». 1899, апрель, стр. 768.

³ Соколов В. Иерархия..., стр. 56.

⁴ Потехин А. Очерки из истории борьбы англиканства с пуританством при Тюдорах (1550—1603 гг.). Казань, 1894, стр. 159, примечание 1-е.

⁵ Соколов В. Иерархия..., стр. 56.

широко и беспрепятственно пользовался предоставленными ему правами. Что касается архиепископа Кранмера, который в порядке надзора мог напомнить своему подчиненному о необходимости принять посвящение, то с этой стороны Барлоу мог чувствовать себя вполне спокойно. Кранмер, подобно ему, в той же самой комиссии 1540 года заявлял, что «назначаемый быть епископом или пресвитером не нуждается ни в каком посвящении»¹, и, следовательно, зная о желании Барлоу уклониться от рукоположения, охотно шел ему навстречу и не обращал никакого внимания на ненормальное с общецерковной точки зрения явление; таким-то образом, год шел за годом, а С.-Давидский (а затем Бат-Уэльский, и наконец Чичестерский²) епископ продолжал оставаться епископом лишь по имени.

Оценивая силу изложенных нами доводов, приводившихся противниками англиканства в доказательство того, что Барлоу якобы никогда не принимал епископского рукоположения, мы не можем признать их достаточно убедительными.

Конечно, наличие у Кранмера и Барлоу резко отрицательных взглядов на священство (отрицание необходимости рукоположения и неверие в таинственно-благодатное значение акта хиротонии) не только не подлежит сомнению, но и должно рассматриваться как серьезный довод не в пользу признания «действительности» англиканских посвящений, поскольку оба эти епископа принимали самое деятельное участие в организации и восполнении реформированной англиканской иерархии: Кранмер совершил 28 епископских хиротоний, Барлоу — не менее 7³.

Если Кранмер и Барлоу, — писал митр. Филарет, — не верили благодати епископства, «если, рукополагая, сознательно совершали такой незначительный обряд, без которого можно было бы обойтись, следовательно такой обряд, который как своим отсутствием ничего не лишал, так и своим присутствием ничего не преподавал, то можно ли найти здесь продолжение благодатного тока апостольского епископского рукоположения? Не прегражден ли он и пресечен?»⁴.

С крайним легкомыслием подошел к этому вопросу В. А. Соколов, в своем исследовании «Иерархия Англиканской Епископальной Церкви» отделившийся от него буквально несколькими совершенно неубедительными фразами. «Всего естественнее думать, — говорит он на стр. 65, — что крайние, отрицательные, воззрения на священство, высказывавшиеся Кранмером и Барлоу в комиссии, были у них результатом лишь случайного и кратковременного увлечения. Относительно религиозных воззрений то было, как известно, смутное время, представлявшее на каждом шагу многочисленные примеры быстрых перемен и резких переходов. Нисколько не удивительно, если Кранмер и Барлоу на некоторое время поддались одному из таких увлечений и высказывали такие взгляды, которые им самим ни прежде, ни после того не казались основательными. При более серьезном рассмотрении вопроса эти крайние взгляды, не встретив себе поддержки и в окружающих, были, конечно, оставлены и высказавшие их снова возвратились к тому, что представлялось им справедливым и прежде»⁵.

Приведенное нами место из книги В. А. Соколова заслуженно подверглось уничтожающей критике со стороны Соколова И. П. (впослед-

¹ Соколов В. Иерархия..., стр. 57.

² С.-Асафским епископом Барлоу числился лишь номинально (с 23 февр. по 21 апр. 1536 г.), будучи в это время в командировке, в Шотландии. С.-Давидскую кафедру он занимал с 1536 по 1549 год; в 1549 году переведен на бат-уэльскую кафедру. В 1554 г. спасаясь от преследований Марии, удалился в Германию. Вернулся в Англию в 1559 г. С 1559 г. до смерти († 1568) занимал чичестерскую кафедру.

³ Соколов В. Иерархия..., стр. 66—67.

⁴ О непрерывности епископского рукоположения в Английской Церкви. «Православное обозрение», 1866, февр., стр. 92—93.

⁵ Соколов В. Иерархия..., стр. 65.

ствии профессора Санкт-Петербургской дух. академии). Тщательно исследовав все, что известно науке о взглядах Барлоу, Соколов И. П. самым убедительным образом доказал, что крайние отрицательные воззрения на священство были отнюдь не результатом «случайного и кратковременного увлечения» Барлоу, а, напротив, выражали постоянный образ его мыслей и настроений¹.

Впрочем, отрицательное отношение Кранмера и Барлоу к учению о благодатном характере новозаветного священства нельзя рассматривать как серьезный аргумент в пользу отрицания самого факта епископского посвящения, полученного Барлоу. Хорошо известно, что в Англии времен Генриха VIII существовал прямой государственный закон, в силу которого каждый избранный и назначенный епископ непременно должен был получить посвящение, а виновным в нарушении этого закона определены были строгие кары. В статуте 1533 года² говорилось, что если какой-либо архиепископ или епископ откажется исполнить волю короля и в продолжение 20 дней после получения королевских грамот о назначении кого-либо на епископскую кафедру не посвятит избранного, то он со всеми его пособниками, советниками и подстрекателями подлежит наказаниям и карам по статутам «of provisors» 25-го года Эдуарда III и «of praemunire» 16-го года Ричарда II. Кары эти состояли в личном аресте, конфискации имущества и лишении покровительства законов.

При существовании такого закона уклоняться от принятия епископского рукоположения, или потворствовать такому уклонению, значило бы для Барлоу и Кранмера подвергать себя страшной опасности. Противники Кранмера (например, хитрый и осторожный Гардинер, еп. Винчестерский, или кто-нибудь из его сторонников) не замедлили бы воспользоваться столь благоприятным обстоятельством и довести до сведения короля о вопиющем нарушении утвержденного им статута. Столь умный и предусмотрительный человек, как Кранмер, конечно, прекрасно понимал, что малейшая неосторожность с его стороны грозила ему неисчислимыми бедствиями.

Известный историк Häusser говорит о Томасе Кранмере, что это был «прекрасно образованный богослов... осторожный, обходительный человек, по характеру чуждый резких крайностей, но совершенный лютеранин в душе»³. Едва ли не с самого начала своего приматства Кранмер уже строил планы церковных преобразований в духе протестантства, умножал число своих единомышленников среди духовенства и пытался, насколько мог, проводить протестантские идеи даже и в практику. В то же время он ясно видел, что Генрих VIII, добившись поставленных им целей (расторжения брака с Екатериной Арагонской, отторжения Английской Церкви от Рима и провозглашения себя ее главой), хотел оставаться «католиком» и не имел ни малейшего желания идти по следам континентальной реформации или покровитель-

¹ См. «Странник», 1898, ноябрь, стр. 573—575; 1899, апрель, стр. 768—772; май, стр. 177—179.

² Статут этот, упомянув, что король есть глава Английской Церкви по признанию прелатов и клира (причем об известной оговорке: «quantum per Christi legem licet», сделанной архиеп. Уортемом в 1530 г., не говорилось ни слова), предоставлял ему право замещения по своему усмотрению архиепископских и епископских кафедр Англии. Упомянутые в статуте наказания предназначались, главным образом, для того, чтобы сломить всякую оппозицию со стороны еще довольно сильной римско-католической партии. Однако в любую минуту этот закон мог быть обращен и против упорствующих протестантов. С точки зрения Генриха VIII и паписты и протестанты одинаково были достойны казни, если они не хотели подчиняться установленным законам: паписты, как изменники — за отрицание королевской супрематии, протестанты, как еретики — за уклонение от удержанных в Англии догматов католицизма.

³ Häusser. История реформации. Пер. под редакцией Виктора Михайловского, 1882, стр. 173.

ствовать протестантской «ереси». Естественно, что архиепископ не был в душе искренним поклонником тех церковных порядков, которые угодно было устанавливать его государю. Но так как Генрих VIII всем был хорошо известен за человека, с которым шутить нельзя и гнев которого часто не знает пределов, то и Кранмер действовал с замечательной осмотрительностью и постепенностью, опасаясь, как бы одним каким-нибудь неосторожным шагом не погубить и свое дело и самого себя, что весьма легко могло случиться при своенравном короле-деспоте. «Только благодаря своей уклончивости, уступчивости, изворотливости, скрытности и умению применяться к обстоятельствам, Кранмер и смог уцелеть при Генрихе и не сложил своей головы на плахе..., но продолжал пользоваться монаршим благоволением до конца жизни Генриха»¹.

Характерный пример осмотрительного и дипломатичного поведения Кранмера представляет его поступок в комиссии 1540 года. Дав в письменной форме ответы на все 17 предложенных членам комиссии вопросов, в том числе и известный уже нам ответ, где отрицается необходимость посвящения для лиц, назначаемых на должность епископа или пресвитера,— Кранмер сделал в конце следующую приписку: «Такое мое мнение и суждение в настоящее время, которое я не стану дерзко утверждать, но вполне предоставляю решение Вашему Величеству»². Заявление мало уместное в устах «примаса» независимой поместной Церкви (!), но вполне объяснимое, если учитывать обстановку того времени и личный характер Генриха VIII.

Сказанное выше позволяет нам утверждать, что если бы даже Барлоу действительно делал попытку уклониться от посвящения после своего назначения на епископскую должность, то со стороны Кранмера непременно последовало бы внушение ему о необходимости подчиниться установленному порядку во избежание гнева короля и в интересах самого «дела» церковной реформы. Замечательно, что так именно поступил Кранмер по отношению к протестанту — Гупэру, назначенному на Глочестерскую епископскую кафедру, когда тот не соглашался принять епископское рукоположение, так как установленные в этом случае священные одежды и обряды с его пуританской точки зрения представлялись ему соблазнительными. Архиепископ не только не дозволил Гупэру остаться без рукоположения, но даже, вопреки настояниям светских властей, никак не соглашался допустить какие-либо послабления и, победив, наконец, упорство Гупэра и убеждениями и мерами строгости, совершил над ним епископское рукоположение с соблюдением всех установленных обрядов³. Если так было при Эдуарде (назначение Гупэра состоялось в июле 1550 года), когда реформационным стремлениям открыт был наибольший простор, то тем более настойчиво поступил бы Кранмер во время царствования Генриха в отношении к епископу, желающему удержать за собой должность и права без всякого посвящения, вопреки строжайшему предписанию закона.

Несколько позволяют судить о Барлоу сохранившиеся, не слишком многочисленные, сведения относительно его церковной деятельности,— это был человек весьма близкий к Кранмеру, разделявший его убеждения и отличавшийся, подобно ему, трезвым взглядом на вещи. Вскоре после 30 марта 1533 года, т. е. дня, в который Кранмер по воле Генриха VIII стал во главе Английской Церкви, мы встречаем в числе ближайших помощников нового архиепископа приора августинских каноников Барлоу, которого В. Диксон называет «законоведцем, бывшим

¹ Потехин А. Очерки из истории борьбы..., стр. 14.

² Соколов В. Иерархия..., стр. 65.

³ Там же, стр. 66—67.

всегда под рукой у Кранмера»¹. В 1535—36 годах, когда обстановка в Англии сильно благоприятствовала распространению и усилению пропаганды протестантских идей², Барлоу выступал, согласно его собственному выражению³, «с чистой проповедью Евангелия Христова против антихриста и его союзников», в результате чего и подвергся преследованию со стороны епископа и клира с.-давидских⁴. Эта ревность Барлоу к распространению протестантских идей обратила на себя внимание могущественного покровителя реформаторов государственного секретаря и вице-герента Томаса Кромвеля, результатом чего и было упомянутое выше избрание и утверждение Барлоу в качестве епископа, сначала С.-Асафской, а затем С.-Давидской епархии. С 1537—38 года, после того, как стала выясняться бесплодность сношений Англии с континентальными протестантами по вопросу об образовании протестантской лиги во главе с английским королем, Генрих VIII довольно круто изменил курс своей церковной политики в направлении сближения с католицизмом; вследствие этого партия сторонников «католичества без папы», во главе с Гардинером, епископом Уинчестерским, приобрела большую силу и влияние. В этой изменившейся обстановке Барлоу действует столь же осторожно, как и его высокий покровитель — архиепископ Кранмер. В июле месяца 1537 года (то есть всего полгода спустя после того, как Барлоу высказывал уже известные нам отрицательные взгляды на священство) конвокация получила от короля предписание составить «ясное и верное изложение учения», с каковой целью и был организован особый комитет из епископов и богословов. В работе этого комитета принимали участие и Кранмер и Барлоу. Результатом деятельности комитета, где католическая партия действовала весьма энергично, было составление так называемого «Наставления христианину» (*The Institution of a Christian Man*), утвержденного королем и конвокацией и получившего в народе известность под именем «епископской книги». Это изложение веры отличалось сравнительно большой близостью к католицизму, хотя не было чуждо и некоторых уклонений в сторону протестантизма. О таинстве священства в «Наставлении» говорилось в духе близких к католицизму взглядов. Отмечалось, что священство «может быть в собственном смысле названо таинством, потому что оно установлено Христом и имеет существенные принадлежности таинства. Видимая сторона его состоит в молитве и возложении рук, а невидимая — в сообщении благодати, преподающей священническую власть». Ясно говорилось в «Наставлении» и о существовании в Церкви непрерывного иерархического преемства, причем прямо заявлялось, что «епископам дана от Спасителя власть продолжать преемство в иерархии»⁵. В числе подписей под «Наставлением» находятся и следующие: «Thomas Cantuariensis» и «Willelmus Meneviensis», т. е. подписи Кранмера и Барлоу⁶. Таким образом, Барлоу, вместе с Кранмером и другими членами конвокации, в 1537 году скрепил своей подписью документ, содержащий в себе совсем иное учение о священстве, чем то, которое он проповедовал в своей епархии за полгода пред тем.

¹ Диксон В. Г. Две королевы. Екатерина Арагонская и Анна Болейн. СПб., 1875. т. IV, стр. 286.

² В это время Генрих VIII, по совету Кранмера, вел оживленную переписку с германскими протестантами, видя в них союзников в борьбе с Римом. Он приглашал даже Меланхтона приехать в Англию, обещая ему свое содействие в устройстве церковных дел. — Соколов В. Реформация в Англии, стр. 286.

³ В письме Томасу Кромвелю.

⁴ «Странник», 1899, апр., стр. 768.

⁵ Соколов В. Реформация в Англии, стр. 310—314.

⁶ Соколов В. Иерархия Англиканской Епископальной Церкви, стр. 63, ср. стр. 59.

Нечто подобное видим и в 1539—43 годах. В мае 1539 года по инициативе Генриха палата лордов была вынуждена обсуждать 6 вопросов, ответы на которые, как потом оказалось, были заранее уже составлены самим королем в чисто католическом духе. Три дня Кранмер настойчиво добивался принятия ответов на предложенные вопросы в духе реформы; при этом деятельную поддержку себе он находил со стороны ряда протестантски настроенных епископов, в том числе и Барлоу¹. Но когда в палату явился сам Генрих и лично стал опровергать сторонников реформы, то Кранмер со всеми державшими его сторону епископами, за исключением Латимэра Уорчестерского и Чакстона Солсберийского², отказался от своей оппозиции. Он понял, что дальнейшее сопротивление опасно, — и не ошибся. Вскоре затем был утвержден статут под заглавием «Акт, уничтожающий разнообразие мнений» (*An acte abolishing diversity in Opynions*), включавший в себя, в виде 6 членов, желательные для Генриха ответы и определявший жесточайшие наказания (вплоть до сожжения) за попытки противодействия учению, изложенному в этих ответах. Статут этот получил в народе название «кровавого статута» и открыл собой период настоящего гонения на упорствовавших сторонников реформы. Начались ужасные казни. Недовольные протестанты-богословы (в том числе один из будущих рукополагателей Паркера Майльс Ковердаль³) вынуждены были удалиться за границу.

В апреле 1540 года Генрих VIII назначил комиссию, в состав которой вошли оба архиепископа, 6 епископов (в том числе Барлоу) и 11 ученых богословов. Эта комиссия должна была заняться рассмотрением ряда вопросов, волновавших Английскую Церковь, и подготовить такое изложение веры, которое можно было бы утвердить и обнародовать в качестве обязательного для всех подданных королевства. Генрих, по-видимому, ничего не имел против того, чтобы обсуждение таких вопросов велось с полной свободой, т. е. так, чтобы каждый член комиссии выразил свое мнение чистосердечно и беспрепятственно; однако результат работы комиссии был предрешен заранее: новое вероизложение должно было сложиться на основании «6 членов» 1539 года. В этой-то комиссии Кранмер и Барлоу высказали письменно свои чисто протестантские взгляды на священство, о которых было сказано выше. Труды комиссии 1540 года послужили основой для составления нового пространного вероизложения — так называемого «Учения, необходимого для каждого принявшего крещение» (*A necessary Doctrine and Erudition for any Christened Man*), утвержденное конвокацией и обнародованное в апреле 1543 года. В народе оно получило название «королевской книги»⁴. Этот документ (подписанный и Барлоу) отразил в себе главнейшие черты «Статута шести членов», и по характеру своих мыслей был «наиболее католическим» из всех вероизложений эпохи Генриха VIII.

Мы видим, таким образом, что Барлоу в царствование Генриха VIII постоянно держался той же линии поведения, что и Кранмер, то есть избегал таких поступков, которые могли бы навлечь на него гнев короля. Правда, такое поведение было не искренним: тотчас после смерти Генриха епископ Гардинер уже доносил на Барлоу, что он «восставал против установленных в царствование Генриха VIII учений»⁵. Тем не

¹ Соколов В. Реформация в Англии, стр. 322.

² Эти два епископа вынуждены были отказаться от своих кафедр (Соколов В. Реформация в Англии, стр. 400). Латимэр же за порицание кровавого статута попал в тюрьму, где и находился до смерти Генриха (Потехин А. Очерки..., стр. 15).

³ Ковердаль вернулся в Англию при Эдуарде и в 1551 г. принял рукоположение в епископа.

⁴ Так как Генрих VIII лично просматривал каждый пункт документа до утверждения его конвокацией; им же было составлено и предисловие к вероизложению.

⁵ Соколов В. Иерархия..., стр. 77—75.

менее, самый факт весьма осторожного поведения Барлоу на протяжении многих лет (1537—1547) не подлежит сомнению и служит решительным подтверждением того, что этот ближайший помощник и сотрудник Кранмера и не пытался уклоняться от принятия епископского посвящения, хотя в душе и отрицал необходимость такого акта.

Известно, что Барлоу, по крайней мере, 7 раз был участником при совершении рукоположений над новоизбранными епископами. Две из этих хиротоний были совершены им в царствование Генриха VIII (23 ноября 1539 года — рукоположение Скипа, епископа Герефордского; 19 февраля 1542 года — рукоположение Булькли, епископа Бангорского). Представляется совершенно невероятным, чтобы при Генрихе VIII никто из представителей «католической» партии не возвысил голоса против столь возмутительного явления, как рукоположение епископа лицом, которое само не получило епископского сана. Но так как никто ни разу не сделал подобного заявления, то можно с уверенностью сказать, что Барлоу был рукоположен в епископа.

Знаменателен также следующий факт. Рукоположение Булькли, епископа Бангорского, было совершено на основании грамоты архиепископа Кранмера, адресованной Джону Салькоту, епископу Салисбурийскому. Этому епископу предоставлялось по собственному усмотрению пригласить остальных епископов для участия в священнодействии. Одним из приглашенных оказался Барлоу. Между тем Салькот был человеком, в своих религиозных воззрениях далеко не сходящимся с Кранмером и Барлоу; даже в католическое царствование Марии он удержал за собой епископскую кафедру с согласия самого папы. Очевидно, что в глазах Салькота Барлоу был законно рукоположенным епископом¹.

Намек на то, что Барлоу был рукоположен в сан епископа, можно, кажется, усмотреть даже в его собственных словах, о которых упоминают поданные против него в 1537 году обвинительные пункты. «Если король... изберет и назначит какого-либо ученого мирянина епископом, то избранный таким образом и без всякого поставления будет епископом, столь же действительным, или даже лучшим, чем он сам (т. е. Барлоу) и другие епископы Англии». Здесь, как кажется, четко выражена мысль о безразличии между нерукоположенным мирянином, которого назначит король, и рукоположенным епископом (каков сам Барлоу или любой другой епископ Англии).

Что же касается отсутствия записи о посвящении Барлоу в регистре архиепископа Кранмера, то, как справедливо отмечает В. Соколов, это обстоятельство могло бы иметь силу доказательства только в том случае, если бы все епископские посвящения были записаны в регистрах с неизменной точностью и лишь об одном Барлоу такой записи не было. Между тем в действительности регистры вовсе не отличаются безукоризненной полнотой. Тщательное исследование архиепископских регистров, произведенное Haddan'ом, показывает следующую картину. Регистр Кранмера не представляет собой одну цельную книгу, в которую последовательно вносились бы должные записи, а сборник отдельных листов различного формата, очевидно после уже переплетенных в один том. Листы эти собраны довольно небрежно, причем кое-что стоит совсем не на том месте, где бы следовало, а многого и совсем не оказывается. Само собой разумеется, что на пробелах такого регистра строить какие-либо заключения было бы слишком смело. Не отличаются безусловной полнотой и аккуратностью своих записей и другие регистры (архиепископов Уоргема и Поля). Общий результат исследования регистров может быть выражен, применительно к вопросу о

¹ Соколов В. Иерархия..., стр. 72.

рукоположении Барлоу, следующим образом: «Отсутствие записи относительно епископского рукоположения Барлоу ничего, кроме несправности регистров, не доказывает»¹.

Согласно исследованиям Haddan'a, наиболее вероятной датой епископского рукоположения Барлоу следует признать 11 июня 1536 года².

Нам остается кратко сообщить о том, что известно в отношении епископского посвящения трех остальных рукополагателей Паркера, т. е. Дж. Скори, М. Ковердаля и Дж. Годжинса. Рукоположение всех этих епископов, в свое время записанное в регистре (Stubbs. Registrum Sacrum Anglicanum, pp. 78, 80. Oxford, 1858), как факт, не подлежит никакому сомнению³.

Джон Годжинс (Johannes Hodgekyn) был рукоположен 9 декабря 1537 года⁴. Главным рукоположителем являлся Джон Стокли, епископ Лондонский, представитель строго консервативной партии⁵. Самое рукоположение совершалось согласно Салисбурийскому (т. е. нероформированному еще) понтификалу.

Таким образом, Годжинс, как и Барлоу, относился к тому классу епископов, который, с точки зрения Рима, обнимал лиц, *получивших* дар посвящения, хотя дар этот и был преподан им «епископами или архиепископами еретическими или схизматическими». Лица, принадлежавшие к этому классу, согласно бреве папы Юлия III от 8 марта 1554 года, могли быть принимаемы в общение с Римско-Католической Церковью «в сущем сане» — чрез одно лишь покаяние⁶.

Джон Скори и Майльс Ковердаль приняли рукоположение в один день — 30 августа 1551 года⁷. Оно было совершено по реформированному при Эдуарде VI англиканскому чину. Главным рукоположителем был архиепископ Т. Краймер. Вместе с ним в хиротонии участвовали: Ридли, епископ Лондонский, и Джон Годжинс.

Вывод, который мы должны сделать после рассмотрения фактов и соображений, относящихся к посвящениям Паркера и четырех его рукоположителей, состоит в следующем. На основании многочисленных исторических исследований, произведенных в связи с трехвековой полемикой между римско-католическими и англиканскими учеными-богословами по вопросу о действительности англиканского священства, *внешняя* непрерывно-преемственная связь современной англиканской

¹ Соколов В. Иерархия Англиканской Епископальной Церкви, стр. 59—61.

² «Страник», 1899, апр., стр. 768.

³ Соколов В. Иерархия..., стр. 81.

⁴ P. 27; Регистр Краймера, лист 204 Denny et Lacey.

⁵ Соколов В. Реформация в Англии, стр. 295, 378.

⁶ Соколов В. Иерархия Англиканской Епископальной Церкви, стр. 104.

В царствование Марии Барлоу, как видный деятель партии реформаторов, был заключен в Tower. Предвидя неминуемое низложение, а может быть и костер, он сначала добровольно отрекся от занимаемой им кафедры, а затем издал (во 2-й раз) написанную им еще в 1531 году неблагоприятного для протестантов содержания: «Разговор, показывающий подлинную основу нынешних раздоров среди лютеран и их многочисленные злоупотребления».

По-видимому, в результате этого отречения от идей реформы, он был освобожден, но вскоре бежал на континент, где и жил 5 с лишним лет среди германских протестантов; в начале царствования Елизаветы вернулся в Англию и получил Чичестерскую кафедру.

Годжинс был сначала низложен Марией, но затем, по-видимому, принес покаяние и был восстановлен в звании епископа.

⁷ Denny et Lacey, p. 27. Регистр Краймера, лл. 333, 334. Скори был женат. При Марии он принес раскаяние и (очевидно после разлучения с женой) был принят в общение епископом Боннером и даже допущен к «общественному управлению его церковного служения и пастырских обязанностей», под условием ли новой хиротонии, или только «восполнения» рукоположения — точно неизвестно. Вероятно Скори не принял поставленные ему условия и бежал из Англии, вследствие чего и был объявлен низложенным. Ковердаль бежал на континент в самом начале царствования Марии и был объявлен лишенным своей кафедры.

иерархии с иерархией римско-католической должна быть признана не подлежащей сомнению¹.

Глава III

Соответствует ли англиканский взгляд на священство неизменному учению об этом предмете древневселенской и современной Православной Церкви?

Как известно, церковная реформа, осуществленная в Англии в середине XVI века, отнюдь не ограничилась провозглашением независимой от Рима национальной Английской Церкви. Если не считать самых основных догматов христианства (учение о Св. Троице, о воплощении Сына Божия), то можно сказать, что в жестокой борьбе с папством реформаторы затронули и подвергли пересмотру всю систему римско-католической догматики, и в частности учение о Церкви, иерархии и таинствах. Нельзя отрицать того факта, что для такого пересмотра имелись налицо некоторые серьезные основания. Многочисленные злоупотребления, возмущавшие чувства верующих, не были продуктом одной лишь греховности и печального отклонения значительной части католического духовенства от нравственного идеала пастырства: они коренились гораздо глубже — в повреждении самого взгляда на Церковь с ее благодатными институтами — иерархией и таинствами. Вкравшаяся в католичество «надменность мирской власти» (*ἰσχυροὺς τῶφορ κοσμικῆς*)² нашла свое выражение и создала себе опору в тех крайностях римско-католической доктрины, которыми, с одной стороны, сверх всякой меры возвышались власть и права папы и клира вообще³, с другой же — всячески принижалось значение мирян (запрещение богослужений на народном языке, лишение права пользоваться Библией и т. п.). Стремление реформаторов очистить христианское учение о Церкви от подобных крайностей следует признать вполне законным и похвальным. Однако тот способ, каким осуществлялся этот пересмотр протестантизмом вообще и английскими реформаторами в частности, был порочен в самом существе своем и, потому, привел их к печальным результатам. Совершенно игнорируя существование Восточного Православия, хранящего неизменную верность апостольским преданиям и заветам неразделенной древневселенской Церкви, вожди реформации стали «очищать» христианское учение, руководствуясь почти исключительно собственными субъективными взглядами и невольно создавая, взамен апостольского, новое, чисто человеческое предание.

Вместе с крайностями католицизма были отброшены многие истины, составлявшие священное и неприкосновенное достояние Церкви Христовой с самого начала ее существования — и это было сделано на том лишь единственном основании, что полного и точного раскрытия их нельзя было найти в книгах Священного Писания, признанных протестантами единственным источником вероучения.

¹ Ср. Соколов В. Иерархия Англиканской Епископальной Церкви, стр. 361 (пункт 1-й); Соколов И. П. О действительности англиканской иерархии, стр. 48; Булгаков А. К. вопросу об англиканской иерархии. «Труды Киевск. дух. академии», 1898, № 8, стр. 39.

² Выражение отцов III Вселенского Собора (правило 8-е).

³ Тенденция все большего и большего возвышения клира характерна для римско-католического богословия, начиная от времен схоластики. Характерный образец крайней неумеренности в этом отношении представляет следующее заявление: «Каждый священник гораздо выше Пресвятой Девы Марии, которая только однажды родила Христа и больше не рождает; священник же римский, когда только захочет, приносит в жертву и делает Христа, и созданного потребляет». Соколов И. П. Учение Римско-Католической Церкви о таинстве священства. Историко-догматический очерк. Выпуск первый. СПб., 1907, стр. 65.

Протестантизм с самого начала оказался «предприятием и делом — от человек» (Деян. 5, 38), заключавшим в себе начала разделения и разрушения. Не составляла исключения в этом отношении и Церковь Англиканская, включавшая в себя людей самых разнообразных убеждений, объединенных компромиссными вероисповедными формулами, в которых сознательно «не дано перевеса ни одному крайнему мнению»¹.

Единство веры (Ефес. 4, 5), как один из важнейших законов жизни Церкви Христовой, формально признается и протестантизмом. Однако какая огромная разница существует в понимании этого единства Православной Церковью и протестантскими обществами, в том числе Церковью Англиканской!

В Православной Церкви единство веры рассматривается как глубочайшее единомыслие в понимании и исповедании божественных догматов, безусловно необходимое для единения в таинствах и особенно в таинстве Св. Евхаристии. Для православного сознания решительно неприемлема самая идея так называемого «*Intercommunio in sacris*», или взаимного евхаристического общения между представителями разномыслящих (в догматическом отношении) церквей. Когда митрополиту Московскому Филарету был задан вопрос: можно ли англиканского священника, принимающего символ веры (без *Filioque*.— Л. В.), но не оставляющего своей Церкви, допустить к причащению по его просьбе? — он дал ответ, имеющий характер аксиомы: «Нельзя священнику, ни мирянину быть в единении с двумя церквями, которые не в единении»².

Всего не то видим в Церкви Англиканской. Здесь единство веры мыслится в форме почти всеобъемлющей унии. Для принадлежности к Англиканской Епископальной Церкви считается, в сущности, достаточным признание следующих четырех формул: 1) Священное Писание содержит все необходимое для спасения; 2) Никейский и Апостольский символы содержат истинное учение, ибо находят себе подтверждение в Священном Писании; 3) в Церкви должна существовать трехстепенная иерархия; 4) Господом Иисусом Христом установлены два таинства: крещение и причащение³. Что касается 39 членов англиканского исповедания, то, хотя согласие с ними по букве и считается обязательным в Церкви Англии⁴, однако в понимании их допускается самая широкая свобода. «Нужно строго различать,— говорит д-р Фрэнсис Холл (Hall), учение Церкви, выраженное в официальных постановлениях, и мнения, распространяющиеся между ее членами без конституционного и церковного утверждения... Ошибочные взгляды могут даже приобрести широкое господство и находить поддержку со стороны школ и иерархов... Только самая тяжкая крайность, как например: явное распространение пагубной ереси, может оправдать крайние меры со стороны Церкви против отвергающих установленное католическое учение»⁵. Холл не отрицает, что в Англиканской Церкви имеется «не мало плевелов», то есть протестантских идей. Он признает и то, что по временам в отношении лжеучений в ней проявляется чрезмерный либерализм. Однако, по его мнению, «правило не угашать курящегося льна имеет божественное освящение и Церковь обязана при-

¹ Еп. Хрисанф. Характер протестантизма и его историческое развитие. Вып. 1. СПб., 1868, стр. 188.

² Собрание мнений и отзывов..., том V, часть 2-я. Москва, 1888, стр. 686—687.

³ Это четырехчастное условие единства веры (Lambeth Quadrilateral) принято по предложению генеральной конвенции Американской Епископальной Церкви на Ламбетской конференции 1897 года.

⁴ Соколов В. Иерархия Англиканской Епископальной Церкви, стр. 261—262.

⁵ The living church, 1901, №№ 18, 19, 20. Ср. В. Соколов. Голос из Америки — «Богосл. вестник», 1902, т. I, стр. 159—167.

менять его с благоразумием и разборчивостью», помня, что «если исторгать из пшеницы плевелы, то можно вместе с ними исторгнуть также и пшеницу». При таком взгляде на вещи не единство вероучения поставляется непременно предварительным условием для взаимобращения в таинствах, а, наоборот, *intercommunio in sacris* рассматривается в качестве общеобязательной основы, на почве которой постепенно может расти и развиваться единомыслие в вопросах веры. Нет поэтому ничего удивительного в таких фактах, как установление в 80-х—90-х годах прошлого столетия целой «лестницы взаимопричастаний»¹. Англикане являются решительными сторонниками *intercommunio*'а², обусловленного лишь минимальными требованиями в отношении единства веры. «Корпоративное единение или взаимобращение (*intercommunion*) между Церквами составляет Божественное требование, возлагаемое на всех членов Церкви вселенской, писал д-р Холл. Ничто не должно препятствовать осуществлению этого требования, кроме необходимости сохранить основные начала (*essentials*) Божественно-проданной и вселенски-принятой веры и строя Церкви». Надо полагать, что под «основными началами» здесь разумеются вышеприведенные формулы Ламбетского четырехугольника.

В Православной Церкви и иерархия и паства руководствуются живым стремлением охранять чистоту и неприкосновенность своего вероучения, как величайшего божественного сокровища, вверенного Церкви: здесь все чуждаются всякого разномыслия и разделения церковного; и даже случайные отклонения от нормы (в виде, например, частных мнений отдельных богословов, идущих вразрез с общецерковным убеждением), обычно не приносят большого вреда, ибо не в силах поколебать глубочайшего единства общецерковного сознания.

Иначе мыслят и поступают члены Церкви Англиканской. Правда, не все они признают существующее среди них «единение в разъединении» нормальным положением вещей. Д-р Холл, например, не допуская ни малейшего сомнения в католическом достоинстве Англиканской Церкви, тем не менее далек от мысли, что она является совершенной выразительницей здравого учения и полным отображением Церкви первенствующей. «Восстание против папских повреждений,— говорит он,— естественно сопровождалось более или менее ослепленным ожесточением, которое в конце концов отдалило многих от исторической веры и строя Церкви. Так возник протестантизм — односторонняя система, продукт нетерпеливой и несдержанной ревности, направленной против тех зол, которые и Русская Церковь осуждает, так же как и мы. Англиканская Церковь очутилась в тревоге, среди бурной стихии предубеждений против многих католических идей и обычаев. Предметы истинные и святые отвергались многими потому, что их смешивали с господствовавшими тогда (в римской практике) их карикатурами. Что было делать Английской Церкви? Должна ли она была поступать сурово с этим обременяющим ее урожаем плевелов? Действуя так,

¹ Прот. Смирнов Е. К. К старокатолическому вопросу. Православен ли *intercommunio*, предлагаемый нам старокатоликами? Харьков, 1894, стр. 165.

«Старокатолики,— писал, например, в то время прот. Е. К. Смирнов,— находятся ныне в *intercommunio*'е с высокой, широкой и низкой Церквами Великобритании и протестантской Церковью Ирландии и через них, с одной стороны, с сектами методистов, баптистов, пресвитериан и конгрегационалистов и, с другой, с реформатскими Церквами и сектами Франции, Италии и Испании, а в будущем войдут в *intercommunio* с лютеранскими Церквами Швеции, Норвегии и Дании, а также с Моравскими братьями и даже с Армией спасения, с которой архиепископ Кентерберийский также подымает речь о воссоединении.

² Мысль об установлении взаимопричастания между Православной и Англиканской Церквами выражал (хотя и довольно глухо) архиепископ Кентерберийский Бенсон в своем письме к Киевскому митрополиту Платону по поводу 900-летия крещения Руси (в 1888 году).

она, без сомнения, не была бы верна своему Божественному Учителю. С протестантскими идеями она должна была поступать так, как в давние времена вся западная Церковь поступала с языческими идеями варваров, которые ниспровергали римскую империю. Она должна была сколько возможно более не спешить с ними и полагаться на то, что закваска ее апостольской веры и строя сама собой возвратит малопомалу народ на древние стези... XXXIX членов составлены были не в качестве точного определения или исповедания веры, но как примирительный акт (*εἰρηνικόν*), направленный к тому, чтобы путем сглаживания боевых вопросов общими фразами утишить бурю того спора, который угрожал тогда большой опасностью... В результате — протестантский элемент удержался в Церкви в виде школы или партии, постепенно сглаживаясь. Процесс этот еще не пришел к своему концу, но неизменно идет вперед».

Есть, однако, среди англикан и ревностные защитники «единения в разъединении». Даже существенные расхождения в важных догматических вопросах они считают выражением жизненности и полноты их Церкви, поскольку различные постижения единой истины выявляют якобы ее различные стороны и ведут к полноте ее восприятия¹.

Так или иначе «единство» Англиканской Церкви подобно неустойчивому равновесию, сохраняющемуся вследствие наличия сильных гормонающих факторов. И вряд ли возможно отрицать долю правды в известной, хотя, быть может, и слишком резкой и безапелляционной характеристике, данной в свое время англиканству прот. Е. К. Смирновым. «Полукатолическая — полупротестантская по своему характеру, Церковь Англиканско-Епископальная, как известно, распадается на несколько отдельных и независимых друг от друга толков, которые еще не выделились в самостоятельные церкви и пока состоят в призрачном единстве. Единство это вытекает не из внутренних ее потребностей, а приурочивается к ней извне и всецело сводится к возведению ее властью светской — королевской и парламентской — в положение государственной Церкви в Великобритании. Не будь у нее этой высшей ограды, она давно бы уже выделилась по крайней мере в три, а может быть даже и в пять самостоятельных церквей»².

Сказанного, нам кажется, достаточно для того, чтобы показать всю сложность задачи, посылному разрешению которой посвящается настоящая глава. Для выяснения вопроса о том, совпадает ли намерение Англиканской Церкви, восполняющей состав своей иерархии посредством хиротоний, с намерением истинной Христовой Церкви — иметь такое пастырство, которое полностью отвечает мысли ее Божественного Основателя, — мы должны сопоставить неизменное учение о священстве Православной и древневселенской неразделенной Церкви со взглядом на тот же предмет Церкви Англиканской. Но где мы должны искать точное выражение этого взгляда? В символических книгах англиканства? Но «англиканские символы и формулы чрезвычайно эластичны в их двусмысленной фразеологии и допускают иногда даже противоположные толкования»³. В высказываниях англиканских богословов? — Но какого толка и направления? Что будет высказано представителем «англо-кафолического» (по старой терминологии: «высокоцерковного»)

¹ Васильев А. Рецензия на книгу «Anglo-Russian Theological Conference: Moscow, July, 1956, ed. H. M. Waddams — Ж. М. П., 1958, № 5, стр. 78. Подобного рода взгляды высказывал, например, типичный представитель латитудинаризма — известный английский богослов д-р Стэнли (Stanley). См. Сухотин М. Из современного быта Английской Церкви. «Православное обозрение», 1866, июль, стр. 255.

² Прот. Смирнов Е. К. К старокатолическому вопросу, стр. 157—158.

³ Это высказывание принадлежит проф. Н. Н. Глубоковскому. См. Деяния Соединения глав и представителей Автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви 8—18 июля 1948 г. Том 2-й, стр. 261.

направления, от того, во многих случаях, отречется «евангелик» (по старой терминологии: представитель «низкой Церкви»).

Наиболее целесообразным представляется нам следующий подход к делу. Прежде всего мы должны обращаться к символическим книгам англиканства, то есть XXXIX членам и «Книге общих молитв». Затем нам надлежит показать, какие представления соединяют с недостаточно определенными выражениями этих документов иерархи и богословы передового в англиканстве, то есть англо-кафолического (высокоцерковного), направления. В сущности этого и достаточно для нашей основной цели, ибо сколько-нибудь серьезные перспективы на значительное сближение точек зрения Православия и англиканства по большинству догматических вопросов, в том числе и по вопросу о священстве, представляются нашему взору лишь до тех пор, пока мы под «англиканством» имеем в виду англо-кафоликов (бывшую High Church).

Современное англо-кафолическое направление представляет собой последнее звено в той цепи идейного преемства, которая начинается с консервативной церковной партии времен реформы — партии, стремившейся сохранить в Англии католичество, но без папства и связанных с ним злоупотреблений. Партия эта «симпатизировала католичеству, не хотела признавать себя за протестантов, отрещивалась даже от самого названия «протестантизм», почитала себя за истинных католиков, не хотела вступать в церковное общение с заграничными протестантами и ставила своей задачей все более и более освобождать установленную Церковь (Established church — т. е. реформированную Церковь Англии) от разных протестантских примесей»¹. Если, благодаря энергии протестантствующих реформаторов, вероучение преобразованной Англиканской Церкви получило характер протестантский, то, в результате настойчивых усилий консерваторов, ее устройство, управление и богослужение сохранило много сходства со старой, дореформенной, Церковью. Консерваторы питали надежду, что, если будет сохранено без больших изменений церковное устройство и богослужение, то протестантские учения с течением времени позабудутся.

На протяжении всего царствования Елизаветы Тюдор (1558—1603), т. е. даже в тот период истории Англиканской Церкви, который часто называют «кальвинским периодом», не было недостатка в личностях, державшихся догматических воззрений, далеко не похожих на кальвинские. В первой половине XVII столетия из недр консервативной церковной партии возникло замечательное церковное движение, во главе которого встал епископ (а с 1633 года архиепископ Кентерберийский) Laud, стремившийся «совсем освободить господствующую Церковь от протестантизма и сделать англиканство чем-то вроде католичества, очищенного от наслоений, накопившихся на нем в средние века»². Лод сумел привлечь к делу тщательного изучения Вселенских Соборов и святоотеческих творений оба университета (Оксфордский и Кембриджский) и почти весь клир Англии. При нем были восстановлены кресты и иконы, а столы заменялись жертвенниками, которые окружались алтарной перегородкой. Величайшей заслугой Лода было *восстановление им точного учения о Св. Евхаристии*³ (явление, увы, уже не повторявшееся в англиканстве до нашего времени!), в результате чего Иерусалимский патриарх Паисий выражал готовность восстановить единение между Восточной и Англиканской Церквами. Лод был казнен в 1644 году, но его заветы глубоко запали в душу наибо-

¹ Потехин А. Очерки из истории борьбы англиканства с пуританством при Тюдорах (1550—1603 гг.). Казань, 1894, стр. XXVI.

² Там же, стр. XLIII, а также XXIV—XXV, XIX, 126, 704 и далее.

³ Англиканская Церковь. «Православный собеседник», 1860, авг., стр. 421.

лее религиозной части английского общества. В конце XVII века в борьбе с пуританизмом сложилось то церковное направление, которое впоследствии стали называть «Высокой Церковью». Первоначальной своей задачей оно ставило защиту установленной Англиканской Церкви от нападков со стороны «евангеликов» (впоследствии называвшихся «Низкой Церковью», или «Рикордитами», — от их печатного органа, журнала «Record») и опиралось лишь на традиционные XXXIX членов, истолковывая их в духе консервативной партии времен Елизаветы. Но с течением времени лучшие представители этого общества обратились к переосмыслению неопределенных символических выражений англиканства в духе лодианских идей. Так возникло «трактарианство», или Оксфордское движение 40-х годов XIX столетия, давшее церковному обществу Англии целую плеяду блестящих мыслителей и богословов, призывавших к сближению с Православием на почве исправления англиканского вероучения в духе верований древневселенской неразделенной Церкви.

Существующая в Англиканской Церкви трехстепенная иерархия должна быть рассматриваема как некое наследие от Католической Церкви дореформенной Англии, сохраненное исключительно благодаря напряженным усилиям сначала консервативной, а затем высокоцерковной партии.

Митрополит Московский Филарет писал в свое время, что православному христианину «по духу любви свойственно и вне пределов Православной Церкви с радостью находить в некоторых отношениях сохранение благодати, равно как с печалью примечать ее оскудение»¹. Эти золотые слова мудрого русского архипастыря вполне применимы в деле изучения природы англиканского священства. Дух любви должен руководить мыслью и чувством православного христианина во всех вопросах и обстоятельствах жизни. Нашему сердцу близки и дороги все «призывающие имя Господа нашего Иисуса Христа во всяком месте» (1 Кор. 1, 2). Но послушание истине (1 Петр. 1, 22) обязывает нас проводить разграничительную черту, разделяющую англиканство на две области — черту, за пределами которой «оскудение» благодати явно превалирует над «сохранением ее в некоторых отношениях».

«От высокоцерковников, — говорил проф. А. Булгаков, — можно ожидать вполне искреннего и почтительного отношения ко всем древнехристианским учреждениям, ибо эта партия среди англикан смотрит на Церковь, как на учреждение божественное, и все ее служения и порядки рассматривает как имеющие божественное происхождение (как существующие *de jure divino*)»². Что же касается другой области англиканства, то ее представители мыслят о Церкви, иерархии, священстве в духе чистейшего протестантизма. Еще в 1858 году одно лицо, по убеждению перешедшее из англиканства в Православие, следующим образом охарактеризовало отношение к священству различных направлений внутри Англиканской Церкви. «Из всех протестантов (Соединенной Церкви Англии и Ирландии) одни Гай-Чорчмены (*High Churchmen*) утверждают, что у них есть истинное священство, и соответственно с сим усвоят ему все права священства. Они одни, говорю, потому что наибольшая часть их собратий в недрах той же Соединенной Церкви Англии и Ирландии, именующие себя «Лоу-Чорч (*Low Church*)» смеются над этой мыслью, как над папским вымыслом — *figment of Poregy* и «Гай-Чорчменам (*High Churchmen*)» ставят в тягую вину то, что они подобными незаконными притязаниями якобы вводят романизм в протестантские церкви, тогда как «Брод-Чорч» пар-

¹ О непрерывности епископского рукоположения... «Православное обозрение», 1866, февр., стр. 85.

² Проф. А. Булгаков. О законности и действительности англиканской иерархии с точки зрения Православной Церкви. Вып. 1. Киев, 1906, стр. 111.

тия (Broad Church party) высмеивает эти притязания как что-то не имеющее смысла (nonsense)»¹.

Поэтому, «умеряя по возможности строгость суждения желанием удовлетворить любви к миру и единению церквей»², мы склонны рассматривать Англиканскую Церковь, как инославное общество, бедствующее в духовном отношении, обуреваемое ересями и внутренними разделением, скованное механическими тормозящими факторами; общество, подлинным ядром которого является «англо-кафолическое направление», сияющее, несмотря на все препятствия и трудности, сохранить еще не совсем растраченное благодатное наследие Церкви древневселенской³. Руководители этой передовой части англиканского общества понимают (хотя, быть может, и не совсем ясно) трагизм своего положения и ищут (хотя и не всегда в духе совершенного христианского смирения) выхода из него, а потому заслуживают самого искреннего братского сочувствия, уважения и поддержки со стороны Православной Церкви и представителей православной богословской науки.

Итак, излагая взгляд Англиканской Церкви на священство, мы будем пользоваться текстом символических книг и мыслями богословов высокоцерковного (англо-кафолического) направления. Что же касается отдельных высказываний вождей реформации и более поздних богословов протестантского направления, то мы будем пользоваться ими лишь в качестве иллюстрации, дабы яснее изобразить те еретические (в широком смысле этого понятия) тенденции, с которыми боролись и продолжают бороться наследники консервативной церковной партии времен реформации.

§ 1. Иерархический строй Церкви. Богоучрежденность иерархии

Церковь, как продолжательница начатого Господом Иисусом Христом на земле дела человеческого спасения, спасения полного и совершенного (Рим. 5, 15—20; 14, 7—9), «спасения до конца» (Евр. 7, 25, слав. текст), то есть до приобщения человека к полноте божественной жизни (Иоан. 17, 20—21; 2 Петр. 1, 4) — представляет собой, согласно учению ап. Павла, единый, возглавляемый Самим Господом Иисусом Христом и одушевляемый Духом Святым богочеловеческий организм, состоящий из множества членов, из которых каждый совершает свое особенное, от Самого Господа ему назначенное, служение⁴ (Рим. 12, 4—5). Совокупность этих многообразных служений, основанных на индивидуальных, иногда чрезвычайных, дарованиях (1 Кор. 12, 7—11), представляет собой то христианское всесвященство⁵, о котором говорит ап. Петр (1 Петр. 2, 9; ср. Откр. 1, 6) и которое направлено на созидание тела Христова общими усилиями всех членов Церкви «при действии в свою меру каждого члена» (Ефес. 4, 12—16).

Взаимным духовным служением всех верующих отнюдь, однако, не исчерпывается полнота благодатной жизни мистического тела Христова. По силе Крестной Жертвы, или искупительных заслуг Христовых,

¹ Confessions of a late English Protestant. Духовная беседа, 1858, № 42, стр. 112—113.

² О непрерывности епископского рукоположения..., стр. 93.

³ Характерно следующее высказывание о состоянии Англиканской Церкви известного представителя Оксфордского движения диакона Пальмера: «Теперь у нас борьба на жизнь и смерть за то, внешнему ли протестантизму внедриться в сердце Церкви и расстроить жизнь ее, или внутреннему Православию проторгнуться сквозь скрывающую его оболочку. — отрясти от себя прах ереси и изменить внешнюю форму нашей Церкви». Aids to reflection on the seemingly double character of the Establ. Church by W. Palmer. Oxford, 1841, p. 104.

⁴ Аквилонов Е. Церковь. — Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о теле Христовом. СПб., 1894, стр. 242—243, 246—247, 254.

⁵ Там же, стр. 244. Ср. Малиновский В. Очерк православного догматического богословия. Изд. 2-е, вып. 2, Сергиев посад, 1912, стр. 64.

Церковь располагает «обилием благодати» (Иоан. 7, 38—39; Рим. 5, 17, 20), необходимой для освящения верующих, и всем тем, что потребно для жизни и благочестия (2 Петр. 1, 3), для возведения человека к духовному совершенству и теснейшему единению его с Богом. Для разумного и достойного употребления всех этих богодарованных средств на общее благо, в Церкви, по воле ее Божественного Основателя, установлен особый вид служения, «служение» (διακονία) по преимуществу, называемое обычно пастырским служением или *священством* (ιερατεία, ιεράτευμα, ιερωσύνη) в собственном смысле слова (в отличие от вышеупомянутого всесвященства).

Священнослужение или пастырство вверено не всем членам Церкви (1 Кор. 12, 29), а лишь некоторым, и именно тем только, которые в таинстве священства призываются к этому высокому и ответственному служению Самим Богом (Евр. 5, 4), получают необходимый для его прохождения дар Святого Духа, или особую *благодать священства* (1 Тим. 4, 14), и свидетельствуются Церковью в качестве божественных посланников на дело пастырского служения (Деян. 20, 28; Рим. 10, 15).

Священнослужители или пастыри Церкви, призванные к «совершенному святым» (Ефес. 4, 12), имеют власть и обязаны: а) просвещать верующих учением веры и благочестия (1 Кор. 9, 16; 2 Тим. 4, 2); б) совершать для их освящения таинства (Лк. 22, 19; Мф. 28, 19; Иак. 5, 14) и другие священнодействия; и в) руководить ими в деле духовного преспения путем нравственного надзора, церковного законодательства и суда (1 Петр. 5, 2—3; 2 Кор. 10, 6; Мф. 18, 17).

Сонм пастырей, т. е. людей, облеченных от Бога особыми благодатными полномочиями, представляет собой священное сословие, существующее в Церкви по божественному праву (de jure divino),— богоучрежденное, и именуемое церковной *иерархией* или священноначалием. Существование иерархии безусловно необходимо для самого бытия Церкви, так что «где есть одна паства, или вообще верующие, но нет богоучрежденной иерархии и она отвергается, там нет Церкви»¹.

Богоучрежденность или богоустановленность иерархии понимается Православной Церковью не в том только общем смысле, что сословие церковных пастырей существует в Церкви согласно намерениям ее Основателя, или во исполнение Его завещания, данного апостолам относительно устройства Церкви, или, наконец, по божественному определению (divina ordinatione)²— в смысле прямого волеизъявления или повеления об учреждении священноначалия. Господь Иисус Христос не только выразил Свою волю на то, чтобы в Его Церкви всегда существовала иерархия (Иоан. 20, 21; 14, 16; Мф. 28, 20), но Сам учредил эту иерархию (в лице свв. Апостолов), Сам охраняет ее непрерывную преемственность и, в качестве верховного Пастыреначальника и вечного Первосвященника, Сам (Иоан. 20, 22), Духом Своим Святым (Деян. 20, 28) поставляет церковных пастырей в законно совершаемом таинстве священства. Иными словами, церковная иерархия с момента ее учреждения и до скончания века существовала, существует и будет существовать «силой и волей Иисуса Христа»³.

*

У того, кто вознамерился бы составить представление об англиканском взгляде на иерархию, путем чтения текста Ординала Англиканской Церкви, — весьма легко может сложиться впечатление, что англи-

¹ Еп. Иустин. Православно-христианское вероучение или догматическое богословие. Херсон, 1887, стр. 295.

² Такая недостаточно определенная формулировка понятия о богоустановленности иерархии была принята Тридентским собором. — См. Соколов И. П. Учение римско-католической Церкви о таинстве священства. СПб., 1907, стр. 158.

³ М а л и н о в с к и й Н. Очерк православного догматического богословия. Изд. 2-е, вып. 2, стр. 72.

канство мыслит о христианском пастырстве одинаково, или, по крайней мере, весьма сходно с Православной Церковью.

«Для всех, прилежно читающих Священное Писание и древних писателей,—говорится в предисловии (the Preface) к чинам посвящения¹,—очевидно, что от апостольского времени в Церкви Христовой существовали следующие степени служителей (orders of ministers): епископы, священники и диаконы. Звания (offices) эти всегда пользовались столь высоким почетом, что никто не дерзал присваивать себе какое-либо из них, за исключением тех, кто был призван, испытан (tried, examined), найден достойным и возведен в это звание (approved and admitted thereunto) законной властью (by lawfull authority), посредством общественной молитвы с возложением рук (by public prayer with imposition of hands). А потому, чтобы эти степени могли сохраняться (may be continued), достойно употреблялись и уважались в Соединенной Церкви Англии и Ирландии, никто не должен считаться или приниматься за законного епископа, пресвитера или диакона в Соединенной Церкви Англии и Ирландии, или допускаться к выполнению присвоенных этим степеням функций, кроме тех, кто будет призван, испытан и допущен к тому, согласно нижеследующей форме, или уже получил² епископское посвящение или поставление (Episcopal consecration, or ordination).

В самом чине читаем: «Всемогущий Боже, подателю всех благ, установивший Святым Своим Духом различные степени служителей Церкви, милостиво призири на сих рабов Твоих, ныне призываемых к званию священства (now called to the office of Priesthood)...»³.

«Прими (receive) Духа Святаго на звание и дело (for the office and work) епископа в Церкви Божией, ныне порученное тебе возложением рук наших: во имя Отца, и Сына, и Св. Духа. Аминь. И помни возгревать благодать Божию, которая дана тебе чрез это возложение рук наших...»⁴.

В других местах чина можно встретить такие выражения о посвящаемых, по смыслу коих «Сам Всемогущий Бог принимает их на служение в Церкви Своей», а «призывает их на это дело Дух Святой»⁵.

Все это способно внушить мысль, что Англиканская Церковь признает не только Божественное установление и благодатное значение иерархии, но и *существенную* необходимость пастырства для бытия Церкви и *священнотаинственное* значение акта хиротонии.

Если же от «дщери Библии»⁶ мы обратимся к XXXIX членам религии (The 39 articles of religion), то впечатление получится совершенно иное.

В XIX члене дается следующее определение Церкви: «Видимая Церковь есть собрание верующих, в котором проповедуется истинное слово Божие и, согласно с заповедью Божией, совершаются таинства правильно по отношению ко всем предметам, которые необходимо требуются для того». Нетрудно заметить, что эта формулировка представляет собой лишь вариант лютеранского определения Церкви, находящегося в Аугсбургском Исповедании⁷. Таким образом, давая определение

¹ The form and manner of making and consecrating Archebishops, Bishops, Priests and Deacons. Перевод соответствует тексту редакции 1662 года.

² Имеются в виду посвящения, совершенные по аналогичной форме, но прежних (до 1662 г.) редакций.

³ Коллекта пред чтением Апостола из чина пресвитерского поставления.

⁴ Формула, произносимая при возложении рук — из чина посвящения в епископа.

⁵ Соколов В. Иерархия Англиканской Епископальной Церкви, стр. 217.

⁶ Так англикане любят называть «Книгу общих молитв» (The Book of Common Prayer), в состав которой с 1552 года включается и Ординал.

⁷ Est autem Ecclesia congregatio sanctorum, in qua Evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Conf. August, pars I, art. VII.

Церкви, составители XXXIX членов ограничились указанием лишь двух общепротестантских признаков Церкви (проповедание слова Божия и совершение таинств) и совершенно обошли молчанием вопрос о том, составляет ли необходимый и существенный признак Церкви богоустановленная иерархия.

На еще бóльшие сомнения наводит текст XXV члена, в котором прямо утверждается, что священство нельзя считать евангельским таинством, ибо оно есть не что иное, как «состояние жизни, дозволенное в Писании»¹.

Если пастырство, как особое сословие в Церкви, лишь «дозволено», значит оно не является существенно необходимым для бытия Церкви. По сути дела Церковь могла бы в принципе обойтись и без иерархии, так как священство принадлежит всем в равной мере, и священник по своему благодатному состоянию ничуть не выше мирянина. Впрочем при отсутствии особого иерархического сословия в Церкви возник бы беспорядок: разномыслие, раздоры и т. п. По этой-то причине, в силу необходимости, и дозволено исполнять служение не всем, а только тем, кто на это специально уполномочен.— Таков явно протестантский смысл XXV члена.

Наконец, XXIII член, по-видимому, еще более принижает значение пастырства, когда говорит, что «законно призванными и посланными (к публичному проповеданию и совершению таинств) нужно считать тех, которые избраны и определены на это дело *людьми*, получившими от общества полномочие «призывать и посылать служителей в вертоград Господень». О божественном призвании (Евр. 5, 4) или посланничестве (Иоан. 20, 21; Деян. 20, 28) здесь не сказано ни слова, зато ясно сказано о призвании и посольстве от людей. Значит «дозволенное» священство существует даже не *de jure divino*, а *de jure humano*, т. е. является чисто человеческим учреждением. Быть может, однако, под «людьми», которые могут призывать и посылать служителей в вертоград Господень, следует понимать тот богоустановленный епископат, о котором говорится в молитвах чина посвящения? Такое предположение, на первый взгляд, подтверждается тем обстоятельством, что один из членов (XXXVI) специально подчеркивает авторитетное значение Ординала со всем его содержанием. Но, в действительности, оно не может быть признано состоятельным, ввиду ясного выражения XXIII члена: «получившими полномочие от общества».

Протестантский характер учения об иерархии, заключающегося в XXIII и XXV членах, станет для нас еще яснее, если мы сравним его с соответствующим учением лютеранства:

«Никто не должен в Церкви публично учить и совершать таинства, если не призван к тому законным порядком (*rite vocatus*)»². «Для избежания беспорядка верующие должны отказаться от пользования своими священными правами и поручить это одному или нескольким лицам, смотря по надобности»³.

Итак, мы должны констатировать тот факт, что в учении об иерархии Чин посвящений и члены религии решительно противоречат друг другу. Протестантский характер членов не только разрушает те иллюзии, которые возникают при чтении молитв Ординала (будто англикане признают пастырство необходимым для бытия церкви, а хиротонию — таинством), но и заставляет серьезно усумниться насчет веры Англиканской Церкви в богоустановленность и благодатное значение иерархии. Нужно в значительной мере утратить чувство объективности, что-

¹ Ср. Серединский Т. Общественное богослужение у протестантов. Рига, 1889, стр. 21.

² Conf. August., art. XIV.

³ Апология Аугсбургского исповедания (к XIV члену).

бы решиться, вместе с проф. В. А. Соколовым, назвать учение членов об иерархии «весьма близким к православному»¹.

Мы уже имели случай привести несколько характерных высказываний о священстве вождей реформации Томаса Кранмера и Барлоу, из которых видно, как далеки были эти протестантствующие епископы от веры в благодатное значение иерархии. «Мирянин может епископствовать»; «где двое или трое, хотя бы сапожников или ткачей, собрались во имя Божие, там и Церковь Божия»; «назначаемый быть епископом или пресвитером не нуждается ни в каком посвящении», — не ясно ли, что в основе всех подобных заявлений лежит глубокое убеждение в справедливости протестантского учения о том, что Богом установлено только одно священство — священство, принадлежащее всем членам церкви в равной степени, т. е. христианское всесвященство, о котором говорил ап. Петр (1 Петр. 2, 9). Нужно ли удивляться тому, что члены религии, в составлении которых наиболее деятельное участие принимал Кранмер (вместе с епископом лондонским Ридли), излагают учение об иерархии в такой форме, что под ними без колебаний подпишется любой протестант². Однако Кранмер не всегда мог действовать так, как то было желательно ему и его протестантствующим сотрудникам. Ему приходилось учитывать силу сопротивления со стороны консервативной церковной партии и идти на значительные уступки. Самые крупные уступки были сделаны именно при работе над пересмотром католического богослужебного строя, в том числе и Ординала. И хотя новый англиканский чин посвящения составляли те же самые лица, которые дали Англиканской Церкви ХХХІХ членов (т. е. Кранмер и Ридли), тем не менее по характеру своему он далеко не соответствует взглядам протестантов. Мы уже видели, что учение об иерархии, вытекающее из молитв и других мест Ординала, содержит, по крайней мере, четко выраженные мысли о богоучрежденности священства, как особого сословия в Церкви и о благодатном его характере.

Теперь нам нужно рассмотреть, как мыслят об иерархии высокоцерковники: стремятся ли они мысли англиканского Ординала истолковывать в духе православного учения об иерархии, или, напротив, стараются синтезировать учение Ординала с учением членов религии, выработывая еще более нейтральные и обезличенные формулы, приемлемые для всех направлений в англиканстве³.

В известном «Ответе Англии Риму по вопросу об англиканском священстве», который подписали оба примаса Англии (Фредерик, архиепископ Кентерберийский, и Вильгельм, архиепископ Йоркский), имеется такое место:

«Св. Петр, столь ревностно призывающий к пастырскому служению пресвитеров, в первой части того же послания увещевает весь народ, как святое священство, приносить духовные жертвы Богу. Это показывает, что первая должность более (!) свойственна пресвитерам, ввиду того, что она представляет отношение Бога к людям, между тем как последняя в некоторой степени разделяется с народом»⁴.

Итак, по мысли примасов, пастырское служение не всецело принадлежит пресвитерам (т. е. иерархии), а лишь «более свойственно» им, чем мирянам. Не проглядывает ли в этом, вскользь сделанном, замечании все та же, укоренившаяся в сознании англикан мысль о христиан-

¹ Соколов В. Иерархия Англиканской Епископальной Церкви, стр. 216.

² Рассуждая о ХХХІХ членах, Маколей говорил: «Кальвин или Нокс едва ли бы нашли нужным осудить в них какое-нибудь слово». См. Потехин А. Очерки из истории борьбы англиканства с пуританством..., стр. 127.

³ См. Рождественский А. Я. Все ли три степени церковной иерархии признаются в англиканстве богоустановленными? Кутаис, 1901, стр. 24.

⁴ Ответ Англии Риму по вопросу об англиканском священстве. Русский текст ответа примасов Англии на папскую буллу об англиканском священстве. СПб., 1897, стр. 36.

ском всесвященстве, от которого почерпают свои полномочия духовные лица, являющиеся лишь специализированными выразителями этого единственного, по существу, истинного священства?

Чрезвычайно характерны ответы, данные представителями высокоцерковного направления на вопросы о священстве, поднятые на Оксфордском съезде английских богословов, происходившем в декабре 1899 года.

«Умопредставление о священстве, усвояемое Церкви идеально, пребывает во всей совокупности тела Христова (т. е. Церкви) и во всех ее членах (!?), как участниках; но некоторые отдельные лица выделены, а другие не выделены из общества, для того, чтобы быть представителями ее (т. е. Церкви) священства видимым (телесным) образом и перед всем обществом».

«Св. Петр (1 Петр. 2, 9) понимает не собрание отдельных священников, а священнодействующую (priestly) общину. Несомненно, что в этом священстве принимает участие в должной мере каждый член общества».

«Священниками в особенном смысле являются получившие полномочие (delegated). Это полномочие вручается тем, которые предназначаются для общественного, видимого, так сказать, телесного (congrate), отправления или исполнения обязанностей священства, принадлежащего всему телу (Церкви)».

«Священство Церкви по необходимости (!) может быть исполняемо только теми, которые получили полномочие быть орудиями Церкви в этом отношении... Такого рода полномочие делает возможным для тела (Церкви) выражать свое священство телесным образом. Однако тех, которым это полномочие не дано, оно не делает чрез это меньшими священниками (?!); это потому, что они суть члены тела, которому принадлежит священство».

«Тело есть известное органическое целое с различными органами и свойственными им действиями; и отдельные органы тела (т. е. отдельные лица) могут быть поэтому в особом смысле посвящены для исполнения священнослужения (priestly ministry) по божественному назначению, или по полномочию от тела (?), или по тому и другому вместе (?!)».

«Конец процесса развития (иерархии в Церкви) определяет нам следствие, которое Богу было угодно допустить (!), — как и вообще все происходящее есть дело Его произволения; а не то, чтобы и действующие причины, и получившееся следствие были вполне таковы, каковыми должны быть согласно Его воле. Мы должны считаться также с элементами человеческой свободной воли и человеческого заблуждения и с последствием их: смешением добра и зла».

«Вручение власти (предназначенным для общественного исполнения обязанностей священства) дает нечто большее (?!), чем назначение со стороны народа»¹.

С какой печалью каждый «по духу любви ищущий» в англиканстве «сохранение, в некоторых отношениях, благодати» — читая эти высказывания — должен будет «примечать ее оскудение». Оказывается, и некоторые передовые представители англиканства признают, по существу дела, одно только «христианское всесвященство», равномерно разлитое по всему телу Церкви. Оказывается, и они не признают особого, наделенного чрезвычайными дарами благодати, священства, принадлежащего не каждому верующему, а лишь Главе Церкви Господу Иисусу Христу, и от Него распространяющегося только на иерархическое сословие пастырей. Оказывается, и они считают пастырство лишь состоянием, допущенным Богом в силу необходимости. Мало того, они еще

¹ Проф. Булгаков А. О законности и действительности англиканской иерархии с точки зрения Православной Церкви. Вып. 1, Киев, 1906, стр. 116—121.

не решили вопроса: поставляются ли пастыри по божественному назначению, или по полномочию от общества верующих, или, наконец, по тому и другому вместе. Что же касается благодатного характера «выделенного» священства, то он признается не то тождественным с благодатным состоянием христианского всесвященства, не то несколько большим, ибо «вручение власти дает нечто большее, чем назначение со стороны народа».

Из всего изложенного в настоящем параграфе можно сделать следующий вывод. В одном из своих важнейших документов, содержащих в себе мысли об иерархии и священстве, а именно в Чине посвящений, Англиканская Церковь *удерживает довольно ярко выраженное учение о богоучрежденности и благодатном характере пастырства*. Но благодаря наличию другого документа вероисповедного характера, т. е. XXXIX членов, отличающихся несомненно протестантским направлением мысли, наиболее близкие к Православию высказывания и выражения Ординала, на практике нередко, даже представителями «Высокой Церкви», *переосмысливаются в духе приближения к идеям протестантизма*. Учение же о необходимости иерархического строя для самого бытия Церкви, а также о таинственно-благодатном значении хиротоний, в символических книгах англиканства отсутствует; в жизни же, если и встречается, то, по-видимому, лишь у немногих лиц, большей частью склонных к переходу или в Православие, или в католичество¹.

§ 2. Степени священства

С догматической точки зрения состав церковной иерархии ограничивается тремя степенями священства², то есть степенями: епископа (*ἐπίσκοπος, bishop*), пресвитера, или священника в собственном смысле (*πρεσβύτερος, presbys, priest*) и диакона (*διάκονος, deacon*).

Хотя посвящение во все эти степени начало совершаться апостолами уже по вознесении Господа Иисуса Христа, следовательно в так называемое «апостольское время», — тем не менее Православная Церковь всегда признавала их существующими *de jure divino*, т. е. богоучрежденными, степенями³, на том основании, что свв. апостолы, крещенные в день Пятидесятницы Духом Святым (Деян. 1, 5; 2, 4) и имевшие ум Христов (1 Кор. 2, 16), устроили Церковь по непосредственным наставлениям Иисуса Христа и по внушению Духа Святого.

Первая и высшая степень священства в новозаветной Церкви есть степень епископа. Именно епископы суть, в строгом смысле, преемники апостолов. «Епископы суть носители высшей благодати священства, совмещающие в себе всю полноту иерархической власти апостолов; от них и чрез них все степени священства получают и преемство и значение»⁴. В своей местной Церкви, то есть во вверенной ему епархии, епископ есть главный учитель и главный правитель, а также, — что особенно важно, — «обильный источник всех таинств Вселенской Церкви, которыми приобретаетась спасение», их «первый совершитель и священнодействователь»⁵. Только епископу предоставлено в Церкви право: а) рукоположения в священные степени (*ὑψροτονία, ordination*) — 1 Тим. 5, 22; Тит. 1, 5; Апост. правила 1-е и 2-е; б) освящения мира

¹ Ср. Булгаков А. О законности и действительности англиканской иерархии..., стр. 93.

² Канонисты включают в состав церковной иерархии также и церковнослужителей.

³ Св. Игнатий Богоносец в послании к Филадельфийцам называет епископа, его пресвитеров и диаконов — «поставленными изволением Иисуса Христа». См. Писания мужей апостольских. В русск. пер. прот. П. Преображенского, СПб., 1895, стр. 296.

⁴ Малиновский Н. Очерк православного догматического богословия. Изд. 2-е, вып. 2, стр. 227.

⁵ Послание патриархов Восточно-кафолич. Церкви о Православной вере. Член 10-й.

(*ποίησις χρίσματος*) — Карф. соб. прав. 6-е; и антиминса — см. VII Всел. соб. прав. 7-е; Симеон Солунск. О свящ. и таинствах, гл. 127. «Звание епископа так необходимо в Церкви, что без него ни Церковь церковью, ни Христианин христианином, не только быть, но и называться не может»¹. Одну из важнейших забот епископата составляет непрерывное восполнение церковной иерархии. По словам св. Епифания, «чин епископов существует для рождения отцов, ибо ему свойственно такое распространение отцов в Церкви»².

Вторую степень священства, низшую епископской по дарованной ей благодати и подчиненную ей, составляют пресвитеры. Они заимствуют свои благодатные полномочия от епископа чрез таинственное рукоположение, сами же не имеют права, да и не в силах³ рукоположить кого-либо в священный сан: подобная попытка со стороны пресвитера, при любых обстоятельствах, была бы лишь тщетным святотатственным посягательством на непринадлежащие ему права — посягательством, караемым по всей строгости церковных законов⁴. Само собой разумеется, что и лицо, рукоположенное пресвитером или собранием пресвитеров, никогда и ни под каким видом не может быть признано имеющим какую-либо священную степень, как безусловно чуждое благодати священства.

Что среди иерархических лиц первенствующей Церкви с самого начала были различные по достоинству степени епископа и пресвитера (в позднейшем значении этих терминов), видно из повествования св. Иринея Лионского о встрече ап. Павла в Милете с ефесскими пастырями, которых дееписатель называет сначала «пресвитерами» (Деян. 20, 17—18), а затем «епископами» (Деян. 20, 28). «Когда, — говорит св. Иринея, — епископы и пресвитеры, пришедшие из Ефеса и других ближайших городов, собрались в Милете, ... то (ап. Павел), свидетельствуя им о многом, ... прибавил: знаю, что уже не увидите лица моего»⁵. Таким образом, св. Иринея ясно различает епископов от пресвитеров в среде ефесских «пресвитеров-епископов», а его свидетельство чрезвычайно важно, так как он мог точно знать или от св. Поликарпа, еп. Смирнского, или от кого-либо из преемников призывавшихся в Милет пастырей, — кого именно призывал туда ап. Павел.

Пресвитеры также имеют власть учить, священнодействовать и управлять в Церкви, но совершают это свое служение в зависимости и под наблюдением своего епископа. Они не должны преступать его воли (Апост. правило 39-е) и подлежат его надзору и суду (1 Тим. 5, 17, 19). Пресвитер может совершать все таинства и священнодействия кроме хиротонии, освящения мира и антиминса.

Третью, низшую епископской и пресвитерской, степень церковной иерархии составляют диаконы, обязанность которых состоит в том, чтобы помогать епископам и пресвитерам в служении слова, в священнодействиях, особенно в таинствах, в управлении и вообще в делах церковных.

*

Хотя реформированной Английской Церковью с самого начала ее существования были удержаны все три степени церковной иерархии, однако в понимании существа и значения их не было должного едино-

¹ Там же.

² Epist. adv. haeres, lib. III, t. 1, haeres 55.

³ «Чин пресвитеров не может раждать отцев, ибо баней пакибытия поражает Церкви только детей, а не отцев или учителей». — Св. Епифаний, там же.

⁴ Пресвитер, который дерзнул бы совершить рукоположение, был бы, очевидно, виновен не менее, чем епископ, изверженный из сана по законам за явное преступление, но дерзающий касаться прежнего служения. А этот последний, согласно 28 Апостольскому правилу, совершенно отсекается от Церкви.

⁵ Против ересей, III, 14, 2.

душия. В частности, относительно епископской степени англикане разных направлений держались, да и поныне держатся, весьма различных мнений.

Еще Винчестерского епископа Пойнета († 1556) приводило в смущение самое название «епископ». По свидетельству Маколей, «он желал бы это слово оставить папистам, и главных служителей очищенной церкви называть суперинтендентами»¹.

Приглашенные правительством Елизаветы к занятию епископских кафедр пуританствующие английские богословы Джоэль, Гриндэль, Горн, Кокс, Паркгёрст и др. решили специально обсудить вопрос — следует ли им принимать на себя епископское звание. Придя к выводу, что епископство есть учреждение безразличное (!) и что оно принято Англиканской Церковью только в силу ряда особых обстоятельств², участники совещания решили дать свое согласие на посвящение, «чтобы не оставить предложенные им кафедры во власти антихриста» (так они называли папистов)³.

Защитники епископального строя (Ридли, Уайтгифт, Гукэр и др.) всячески старались убедить своих противников в целесообразности этого строя, в его превосходстве над строем пресвитерианским. Архиепископ Кентерберийский Уайтгифт (1583—1604), соглашаясь с пуританами в том, что пресвитериат был, якобы, господствующей формой управления в древнейшие времена, утверждал при этом, что форма эта не отличалась совершенством: как только миновал «младенческий период» жизни Церкви, как только появились христианские правители и государи, так пресвитериат почти полностью уступил место более совершенному епископату. Церковь, по мнению Уайтгифта, вполне свободна в выборе способа своего управления. Церковная иерархия относится к внешней (!) стороне церковной жизни (*external policy*), и потому Слово Божие не предписывает никакого раз навсегда данного иерархического устройства. Помимо целесообразности, в защиту епископального строя приводились соображения о его глубокой древности, о его соответствии английским народным преданиям и т. п. При такой «защите» всегда оставалось место для представлений о необязательности степени епископа. Тот же Уайтгифт заявлял, что он считает и пресвитериальное управление в некоторых местах весьма полезным и с пользой применяемым в отдельных реформированных «церквах»⁴. Другой защитник епископального устройства Англиканской Церкви Гукэр, энергично отстаивавший в 90-х годах XVI столетия установленный в Англии порядок церковного управления, не колеблясь утверждал, что «иногда могут быть вполне достаточные причины, чтобы дозволить совершение рукоположения (*ordination*) и без епископа»⁵ Маколей утверждает, что апологеты англиканства, оправдывая епископский строй ссылками на его древность (они относили его ко временам апостолов) и предпочтительное удобство сравнительно с пресвитерианским, тем не менее «никогда не отрицали, что христианская община без епископа может быть чистой Церковью»⁶.

Только в 1588 г. Ричардом Банкрофтом (капелланом Уайтгифта, а впоследствии архиепископом Кентерберийским: 1604—1610) была во всеуслышание высказана мысль о происхождении епископата *de jure divino*. Очень характерно, что когда Уайтгифт услышал об этом от

¹ Потехин А. Очерки из истории борьбы англиканства с пуританством..., стр. 131.

² Д — н С. Н. Очерк истории Англиканской Церкви. «Дух. беседа», 1860, № 46. стр. 291—292.

³ Потехин А. Очерки..., стр. 158.

⁴ Булгаков А. О законности..., стр. 69.

⁵ Соколов В. Иерархия..., стр. 227.

⁶ Потехин А. Очерки..., стр. 134.

своего капеллана, он заявил, что не верит в истинность этого учения, хотя и желал бы, чтобы оно было истинно. Банкрофт продолжал развивать свою мысль, утверждая, что приравнивать епископскую степень к пресвитерству значит допускать ересь, и ссылаясь на творения отцов Церкви и церковных писателей древности. К середине XVII столетия учение о *jus divinum* епископов сделалось уже господствующим в Англиканской Церкви. Сформировавшаяся же впоследствии High Church окончательно усвоила убеждение, что «епископство есть богоучрежденный образ управления Церковью, неизменный залог правильного совершения таинств, существенная принадлежность Церкви»¹.

Памятуя о тенденции некоторых высокоцерковников переосмыслить близкие к православному учению выражения Ординала в духе приближения к идеям протестантизма, мы не должны переоценивать только что приведенных высказываний касательно богоучрежденности епископской степени². Ведь под «богоучрежденностью» может быть при желании понимаемо и то допущение папства Богом, в силу необходимости, о котором говорили представители высокоцерковников на Оксфордском съезде богословов в 1899 году. «Существенную же принадлежность» только тогда можно было бы отождествить с «существенной необходимостью», в смысле безусловной необходимости для самого бытия Церкви, если бы епископская власть признавалась чрезвычайной благодатной властью, получаемой в таинстве священства, но ни в коем случае не специализированным представительством христианского всесвященства.

Из истории Англиканской реформированной Церкви XVI века известен ряд несомненных фактов принятия в клир лиц пресвитерианского посвящения с признанием полной действительности их «сана». Ниль утверждает, что таких священников пресвитерианского поставления было тогда в Англиканской Церкви несколько десятков, если даже не сотен³. В 1571 году, четвертым парламентом Елизаветы (с 2 апр. по 29 мая), тем самым парламентом, который утвердил XXXIX членов в качестве обязательного вероисповедного документа, — был издан статут, озаглавленный следующим образом: «Акт для исправления некоторых беспорядков относительно служителей Церкви». В нем говори-

«Чтобы церкви во владениях Ее Величества Королевы были обеспечены служением пастырей здоровой религии (*sound religion*), властью настоящего парламента определяется, что всякий, низший епископа по степени, изъявляющий или имеющий изъявить притязание на то, чтобы быть священником или служителем святого слова Божия и таинств, в силу какой-либо иной формы возведения в сан, посвящения, или поставления (*by reason of any other form of institution, consecration, or ordering*), чем форма, установленная парламентом, во время покойного короля Эдуарда шестого, или употребляемая теперь, должен, в присутствии епископа (или его местоблюстителя) той епархии, где он имеет или должен иметь церковную должность, изъявить свое согласие и подписать все члены религии, какие только касаются исповедания истинной христианской веры и учения о таинствах, содержащегося в печатной книге, озаглавленной: «Члены, относительно которых согласились архиепископы и епископы обеих провинций и весь клир в Лондонской конвокации 1562 года»... и т. д.⁴ Итак, под условием подписи

¹ Д — н С. Н. Очерк истории Англиканской Церкви. «Дух. беседа», 1860, № 46, стр. 291.

² Известные англиканские богословы XIX и начала XX в. Ляйтфут и Дж. Вордсворт утверждали, например, что епископат развился из пресвитерства. Соколов И. Учение Римско-Католической Церкви о таинстве священства, стр. 112.

³ Соколов В. Иерархия Англиканской Епископальной Церкви, стр. 229.

⁴ Потехин А. Очерки..., стр. 298.

«членов веры» (т. е. XXXIX членов), парламент определил допускать к священнослужению без какого-либо перепоставления лиц, принявших посвящение не по чину Церкви Англиканской, а по «какой-либо иной форме», — например, протестантских пасторов. Хотя королева осталась очень недовольной этим решением и сделала нижней палате строгий выговор за вмешательство в церковные дела, тем не менее статут был утвержден, и сильная в то время партия сторонников пуританства добилась юридического признания законности протестантских неепископальных посвящений.

Епископат Англии не был, конечно, согласен с таким определением парламента и употребил все средства, чтобы на практике свести к нулю успехи пресвитериан. Энергично действовали в этом направлении: Сендис, еп. Лондонский (1570—1576, с 1576 — Йоркский архиепископ), Уайтгифт, архиепископ Кентерберийский (1583—1604), и др., имея при этом сильную, хотя и молчаливую, поддержку самой королевы. Однако факт навсегда останется фактом: в составе англиканского клира в те времена имелись, и в не малом числе, лица, пользовавшиеся всеми правами священнослужителей, но являвшиеся, с точки зрения Православной Церкви, простыми мирянами. Иногда такие «священники» были поставляемы в епископы по англиканскому чину: так шотландский пастор Spotswood был возведен в звание епископа, и никто, по-видимому, не интересовался вопросом, каково было его предварительное посвящение¹.

Нетрудно понять, почему в Англиканской Церкви сравнительно легко мирились с фактами этого рода. Если не было веры в священно-таинственное значение хиротонии и степеней епископа не считалась поэтому безусловно необходимой для бытия Церкви, то нетрудно было, в силу обстоятельств, примириться с явлениями, которые, по существу, рассматривались лишь как нарушение установленного порядка и церковной дисциплины.

§ 3. Иератическая власть пастырей. Таинства Церкви. *Их седмиричное число*

Выше говорилось уже о том, что общий объем иерархической власти в Церкви составляют троякого рода божественные полномочия: власть учительства, власть священнодействия и власть церковного управления. Важнейшей из них признается власть священнодействия, или собственно-священническая власть, которая, соответственно ее главному назначению, состоящему в освящении верующих дарами благодати, называется также «иератической»².

Освящение человека в Церкви может совершаться многими способами. Вся наша церковность, то есть богослужение, обряды, молитвы, песнопения, — есть, в некотором смысле, «дыхание Духа Божия» (мысль о. Иоанна Сергиева-Кронштадтского). Церковно-богослужебная внешность, говорит еп. Исидор, служит, в известной мере, посредством божественной благодати. «Несомненно, что и чрез нее Бог подает нам Свою помощь, возбуждает покаянно-религиозное чувство, укрепляет духовную жизнь, дает подспорье в борьбе со страстями, облегчает крест нашей жизни, производит радостное христианское настроение, подъем духа и т. п.»³. Однако, по неизменному убеждению и верованию Церкви, основанному как на Священном Писании, так и на апостольском предании, ни проповедь, ни молитва, ни богослужебные обряды не достаточ-

¹ Исповедь бывшего английского протестанта. «Духовная беседа», 1858, № 42, стр. 84.

² Термин этот предложен Освальдом. См. Соколов И. П. Учение Римско-Католической Церкви о таинстве священства, стр. 21.

³ Епископ Исидор (Богоявленский). Православный символ веры. Ч. III, Таллин, 1946, стр. 265.

ны для глубокого внутреннего обновления человека, для такого преобразования его духовной природы, в результате которого открывается возможность: христианину «крепко утвердиться Духом (Божиим) во внутреннем человеке», а Христу — «верою вселиться в сердца наша» (Ефес. 3, 16—17). Церковь Христова, кроме упомянутых выше вспомогательных средств сообщения благодати, располагает еще более совершенными и действенными средствами освящения, носящими название святых таинств. «Господь, обещавший с нами быть до века, — говорится в «Послании восточных патриархов», — хотя находится с нами и под другими образами благодати и Божественных благодеяний, но... общается с нами особенным образом, пребывает и соединяется с нами посредством священных Таинств»¹. «Всякий, кто приступает к сим Таинствам, как должно, есть истинный и природный член в Церкви Божией, и по благодати сын Божий»².

Таинство, по определению «Православного Исповедания», есть установленное Господом нашим священное действие, которое под видимым каким-либо образом душе верующего сообщает невидимую благодать Божию»³. Определение это, довольно близкое к известной формуле: *sacramentum est visibilis gratiae invisibilis forma*⁴, не отличается достаточной полнотой, вследствие чего православные богословы-догматисты, желая точнее выразить общеправославное понятие о таинствах, указывают на дополнительные существенные признаки этих последних (т. е. таинств). Справедливо указывают, например, на то, что в таинствах подается не «благодать вообще», но что каждое из таинств сообщает совершенно определенное благодатное дарование (или целый ряд определенных, частных, даров Духа Святого)⁵. Зато вряд ли можно признать удачной попытку использовать одно выражение из «Послания восточных патриархов» с целью четко отграничить таинства от простых священнодействий. В 15-м члене этого послания имеется следующее утверждение: «Мы признаем их (т. е. таинства) орудиями, которые необходимо действуют благодатию на приступающих к оным». Проф. В. А. Соколов, стремясь выяснить православное понятие о таинствах и указать ясный признак, по которому можно было бы безошибочно отличить таинства от некоторых сходных с ними по внешней форме священнодействий, не имеющих священно-таинственного характера, решил опереться на приведенное нами место из «Послания восточных патриархов», обратив особое внимание на выражение «необходимо действуют». Противопоставив семи святым таинствам священнодействие великого освящения воды святых богоявлений, в котором, по его выражению, «желающий может, пожалуй, найти все признаки таинства», и которое, тем не менее, есть «лишь простой обряд», — проф. В. А. Соколов говорит вслед за этим следующее: «По верованию Православной Церкви, таинства суть орудия, которые необходимо действуют благодатию на приступающих к оным. В этом непременном действии Божественной благодати заключается великое преимущество таинств и их существенное (!?) отличие от обрядов, в которых, хотя бы молитвенно и призывалась благодать Божия, нет, однако, несомненного удостоверения (?) в том, что она действительно сообщается»⁶. С этим рассуждением, конечно, никак нельзя согласиться. Хотя великое освящение воды, а также освящение епископом пре-

¹ Послание восточных патриархов. Член 10-й.

² Православное Исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной. Отв. на вопр. 101-й.

³ Православное Исповедание. Отв. на вопр. 99-й.

⁴ Формула эта, как и следующая — *sacramentum est visibile signum invisibilis gratiae Dei*, — составлена из выражений, встречающихся в творениях блаж. Августина.

⁵ Еп. Гермоген. О святых таинствах Православной Церкви. СПб., 1904, стр. 8.

⁶ В. Соколов. Иерархия Англиканской Епископальной Церкви, стр. 264—266.

стола или антимины и не являются таинствами, однако никто из молящихся никогда не допустит столь странной мысли, что при этих священнодействиях, возможно, и не сообщается благода́ть, так как на этот счет нет «несомненного удостоверения». Напротив, каждый из них будет твердо убежден в факте ниспослания Божественной благодати, слыша такие слова епископа или священника, как, например, следующие: «Сам убо, Человеколюбче Царю, прииди и ныне наитием Святаго Твоего Духа, и освяти воду сию» (Из чинопоследования великого освящения воды), или: «Исполни славы и освящения и благодати жертвенник Твой сей, яко да претворяти яже на нем приносимыя Ти бескровныя жертвы в пречестное Тело и честную Кровь великаго Бога и Спаса нашего Иисуса Христа» (Из чинопоследования освящения храма). Называя святые таинства «орудиями, необходимо действующими благодатию на приступающих к оным», составители «Послания» имели в виду вовсе не ту цель, чтобы указать признак, отличающий таинства от прочих священнодействий Церкви. Они, как это ясно видно из контекста, хотели прежде всего решительно подчеркнуть, что таинства (разумеется, законно совершаемые) *действены* не в силу одного лишь субъективного настроения лица, приступающего к ним (как мыслят многие протестанты), а прежде всего по причине *действительно присутствующей* в таинстве благодати Божией, которую приступающие могут принимать достойно или недостойно, с пользой для души или, напротив, во осуждение, но принимают *необходимо*, раз они решили приступить к таинству. Кроме того, называя таинства «орудиями», действующими благодатию, авторы «Послания» хотели также обратить внимание на недостаточность распространенного преимущественно на Западе наименования таинств «знаками» благодати (католические выражения *signum sacrum, signum rei sacrae*¹ и др.; лютеранское: «знаки и свидетельство Божественной воли о христианах, назначенные для возбуждения и укрепления веры в пользующихся ими»²; англиканское: «знаки благодати и Божия к нам благоволения»³) и подчеркнуть, что таинства «не суть только знаки обетований Божиих», но что их гораздо лучше определять как «орудия, которые необходимо действуют благодатию на приступающих к оным».

Из новейших попыток как-то уточнить понятие таинства отметим следующее определение, сделанное д-ром Н. Зерновым (Западноевропейский экзархат Московской Патриархии): «Таинства суть корпоративные действия Церкви, которые осуществляют Царство Святой Троицы посредством единения во Христе и духовного возрождения их участников. Они достигают этой цели путем освящения благодатию Святаго Духа определенных веществ (воды, хлеба, вина, елея, мира) и через принятие ответственности за доброе направление и спасающий характер вновь устанавливаемых отношений (Церковь и личность, муж и жена, пастырь и пасомые)» — см. сборник «Ways of Worship», London, 1951, p. 31.

Относительно числа таинств в «Послании вост. патриархов» говорится: «Веруем, что в Церкви есть Евангельские таинства, числом семь. Ни менее, ни более сего числа таинств в Церкви не имеем» (член 15-й). Слово «Евангельские» употреблено здесь не в узком смысле, т. е. не означает того, что вполне ясные указания на все семь таинств можно найти в четырех канонических евангелиях. Под «Евангелием» подразумевается здесь вся полнота апостольского благовестия, преподанного

¹ И. П. Соколов. Учение Римско-Католической Церкви о таинстве освящения, стр. 209.

² Н. Терентьев. Лютеранская вероисповедная система по символическим книгам лютеранства. Казань, 1910, стр. 293.

³ «Articles of Religion», art. XXV.

Церкви «или словом, или посланием» (2 Сол. 2, 15) для неуклонного соблюдения. Подробные наставления касательно существа всех семи таинств и важнейшие указания относительно образа их совершения были получены апостолами, несомненно, от Самого Господа Иисуса Христа, и, главным образом, — в тот период, когда Он, по воскресении Своем, «в продолжении сорока дней являлся им и говорил о Царствии Божиим» (Деян. 1, 3), т. е. об устройении Церкви. Передавая учение о таинствах из рода в род, Церковь далеко не все излагала в письменах, считаясь с возможностью поругания над священнейшими Тайнами веры и осмеяния их со стороны язычников, а также оберегая свои таинства от недостойного подражания, всякого рода заимствований и извращения со стороны еретических обществ. Этим же благоразумным обычаем древности — «охранять святыню таинств молчанием» (τὸ μυστήριον τὰ σερνὰ σιωπῇ διασώζεται) ¹ объясняется и отсутствие у отцов и учителей древней Церкви нарочитого систематического изложения учения о семи таинствах. Однако наличие в Священном Писании многих мест, ясно указывающих на существование в апостольской Церкви всех семи таинств, а также знаменательный исторический факт единодушного признания именно этих семи таинств не только Православной и Римско-Католической Церковью, но и всеми обществами несториан и монофизитов, отпавшими от вселенского единства в V столетии, — свидетельствуют о том, что учение о седмиричном числе таинств есть неприкосновенное достояние неразделенной древневселенской Церкви, или такое учение, к которому без сомнения приложимо известное определение: quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est.

Не делая попытки дать исчерпывающее определение понятия таинства, отметим, однако, два весьма существенных признака этого понятия:

1) Дар благодати, преподаваемый в том или другом таинстве, производит весьма глубокое и действенное преобразование духовной природы христианина, должным образом приступающего к этому таинству. Оно не ограничивается тем общим «освящением», или «очищением душ и телес», которое испрашивается, например, в священнодействии великого водоосвящения для защиты человека от всякого рода более или менее внешних осквернений и приражений: известно, что «великой агиасме», т. е. богоявленской воде, Святая Церковь усваивает силу «освящать, очищать грехи, исцелять душу от страстей и тело от болезней, подкреплять человека на пути к жизни вечной и отгонять наветы видимых и невидимых врагов» (прот. М. Богоявленский. Об освящении воды. «Духовная беседа», 1860, № 2, стр. 37). — Нет, оно (благодатное действие таинства) проникает до самых тайников сердца, озаряет все существо человека и оставляет в душе его свой глубокий опасительный след. «Не знаете ли, — говорит апостол, — что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа?» (1 Кор. 6, 19). Даже впадение в тяжкие грехи, хотя и «опечаливает» Духа Божия ², но не вовсе отчуждает человека от Бога и не совершенно лишает его ранее полученного (в свв. таинствах) освящения. По причине столь великой действенности благодати, сообщаемой в таинствах, тело благочестно скончавшегося христианина, участвовавшее, при жизни, в теснейшем единении его души со Христом, особенно чрез приобщение Св. Таин Тела и Крови Христовых, — Церковь удостаивает при погребении особых почестей, как-то возложения венчика на чело умершего, возжжения светильников около

¹ Св. Василия Великого из 27-й книги о Св. Духе — к Амфилохию (правило 91-е).

² «Много бо согрехих, и осквернихся, и опечалих Духа Твоего Святаго...» Молитва 4-я из последования ко Св. Причащению (Симеона Метафраста).

гроба, каждения и т. д.¹ Глубокий след благодатного освящения, присущий, строго говоря, каждому из семи таинств, в особенности характерен для тех из них, которые признаются Церковью неповторяемыми и налагаемыми на душу человека как бы некую «печать» (крещение², миропомазание³) или сообщающими ей особый «благодатный характер» (священство)⁴.

2) Все семь таинств жизненно необходимы для самого бытия Церкви, а следовательно и для спасения человечества, так как они соответствуют всем коренным духовным потребностям как индивидуальной жизни христианина, так и общей жизни Церкви, этого единого мистического тела Христова. «Не каждое таинство, — говорит еп. Евсевий, — непосредственно необходимо для каждого члена Церкви, чтобы получить ему спасение; но в целой Церкви Христовой, как едином теле, все таинства необходимы... Все таинства имеют целью устройство спасения верующих во Христа»⁵.

Чрез крещение человек рождается в жизнь духовную, христианскую; чрез миропомазание он получает силы, необходимые для укрепления в новой жизни; в причащении верующий всегда находит Божественную пищу и литие для постоянного возрастания в духовной жизни: таинство покаяния предоставляет ему очищение от грехов; елеосвящение дает ему исцеление и от болезней телесных... Таинство брака освящает благодатью Божиею союз христианских супругов для укрепления их духовного единения, а также для поддержания и постоянного распространения Христовой Церкви чрез естественное рождение детей. Таинство священства дает Церкви пастырей и учителей и совершителей таин Божиих, для руководства всех христиан к вечной жизни⁶.

Наконец, говоря о таинствах, необходимо отметить, что Православная Церковь со всей решительностью отвергает всякую возможность действительного совершения таинств не только мирянином, но и диаконом, занимающим низшую степень богоучрежденной иерархии — степень служителя таинств, но не их совершителя. Единственное исключение составляет в этом отношении таинство крещения, которое в случае крайней необходимости может совершить и мирянин⁷, но только православный и понимающий важность Божественного крещения («Посл. вост. патриархов», член 16-й); впрочем такое крещение, в слу-

¹ «На тело брата почившего взирают как на храм, освященный благодатью» См. прот. Г. С. Дебольский. Попечение Православной Церкви о спасении мира СПб., 1894, стр. 515 и далее.

² Св. Кирилл Иерусалимский писал: «Великое дело — предстоящее крещение, оно — искупление пленных, оставление прегрешений... святая нерушимая печать» (Слово предогласительное, § 16).

³ Сама совершительная формула таинства миропомазания («Печать дара Духа Святаго»), ясно указанная в 7-м правиле II Вселенского Собора, вполне согласуется с выражением апостола: «Утверждающий же нас с вами во Христе и помазавший нас (есть) Бог, который и запечатлел нас и дал залог Духа в сердца наши» (2 Кор. 1, 21—22).

⁴ «Тот, кто вчера и прежде был одним из многих, одним из народа, вдруг оказывается... совершителем сокровенных таинств...» «Нисколько не изменившись по телу или по виду», он «некоторой невидимой силой и благодатью преобразуется, по невидимой душе, к лучшему». Св. Григорий Нисский. Творения в русск. пер., изд. Моск. дух. акад. Москва, ч. 8-я, 1871, стр. 6—7.

⁵ Епископ Евсевий (Орлинский). Беседы о семи спасительных таинствах Православной Кафолической Церкви. СПб., 1849, стр. 7.

⁶ Епископ Исидор (Богоявленский). Православный Символ веры. Таллин, 1946, стр. 283.

⁷ Православное Исповедание. Отв. на вопр. 103-й; Номоканон при Большом требнике, ст. 204. Такое снисхождение Церкви, основанное, несомненно, на апостольском дозволении, объясняется исключительным значением таинства крещения, как «врат в Церковь» (Иоан. 3, 5), без вхождения в которые невозможно спасение человека. Известие о дозволении совершать крещение в крайнем случае мирянину находим впервые у Тертуллиана: «О крещении», XVII. Ср. Дебольский Г. С. Попечение Православной Церкви..., стр. 97—98.

чае выздоровления крещенного, требует обязательного выполнения священником¹.

Согласно неизменному верованию Церкви, все таинства совершает Сам Бог, руками законно поставленных епископов и священников. Св. Киприан Карфагенский говорит, что священники, которых поставляет Сам Бог, одни только и имеют право совершать установленные Богом в Церкви для подаяния другим благодати Св. Духа священнодействия, на что если бы кто из чуждых священства покусился, то повинен был бы суду, какому подверглись Дафан и Авирон, наказанные за незаконное присвоение власти священнодействия². В частности относительно Св. Евхаристии Церковь утверждает, что «сего Таинства никто другой не может совершать, какая бы ни случилась необходимость, кроме законного священника» (Прав. Исп. Отв. на вопр. 107). В «Известии учительном» при Служебнике читаем: «От мирского не священного, но простого человека, такожде и от клирика и от диакона и иподиакона, кроме правильного иерея, тайна Св. Евхаристии никогда же освятится. Ибо ничтоже того священства совершит, и в тяжкое осуждение и в грех святотатства дерзнувший впадет».

Не имея законных пастырей, христиане остаются, таким образом, без освящения. Таинство священства «дает рукоположенному то великое значение, что, хотя и недостойный, он в совершении своего таинственного служения действует уже не от себя, но от всей Церкви, т. е. от Христа, живущего в ней. Если бы прекратилось рукоположение, прекратились бы все таинства кроме крещения, и род человеческий оторвался бы от благодати»³.

*

В XXV члене англиканского веронизложения говорится: «Согласно Евангелию, Господом нашим Иисусом Христом установлены два таинства: крещение и причащение. Остальные же пять, обычно также именуемые таинствами, а именно конфирмация, покаяние, священство, брак и елеосвящение, не могут считаться евангельскими таинствами (Sacraments of the Gospel), ибо они возникли частью от неправильного подражания апостолам (of the corrupt following of the Apostles), частью как состояния жизни, дозволенные в Писании (states of life allowed in the Scriptures); они по природе своей не одинаковы (have not like nature) с таинствами крещения и причащения, потому что не имеют никакого видимого знака или священнодействия, установленного Богом».

Согласно утверждениям многих англиканских богословов, в приведенном нами тексте XXV члена не должно видеть полного отрицания у перечисленных пяти священнодействий (миропомазание, покаяние и след.) их таинственного значения. Англиканская Церковь, говоря эти богословы, не все таинства признает равными по их существу и значению и самое понятие о таинстве употребляет иногда в строгом, а иногда в более широком смысле. Под таинством в строгом смысле она понимает «внешний и видимый знак дарованной нам внутренней и духовной благодати, установленный Самим Христом, как средство, при помощи которого мы получаем оную, и как залог, уверяющий нас в этом». Таинства в строгом значении — «всеобщие-необходимы для спасения» (generally necessary to salvation), так как с ними соединено обетование отпущения грехов, освящения и соединения во Христе. Только крещение и евхаристия обладают теми признаками, какие заключаются в строгом определении таинства, а именно: только они

¹ О должностях пресвитеров приходских, § 84.

² Письма св. Киприана: а) к Антонину, о Корнелии и Новациане; б) к Юбаяну, о крещении еретиков.

³ А. С. Хомяков. Соч., т. II. М., 1900, стр. 15.

имеют видимый знак, установленный Самим Христом Спасителем; только они «всеобще-необходимы», т. е. всякому человеку необходимы для спасения, и с ними соединено обетование оправдания и отпущения грехов. Только их поэтому Англиканская Церковь и признает таинствами по преимуществу, таинствами «евангельскими», и выделяет их из ряда всех прочих. Остальные пять таинств, согласно толкованию богословов, также могут быть названы «таинствами», хотя и не-евангельскими: они сообщают невидимую благодать, но их видимый знак не установлен Самим Христом Спасителем и не засвидетельствован, как таковой, в Евангелии; кроме того, они не необходимы для всех без исключения людей и сообщают не оправдание и отпущение грехов, а иные, необходимые в частных случаях жизни дары благодати¹.

Что можно сказать о всех такого рода рассуждениях? Думается, что они не имеют под собой достаточно твердой почвы.

Члены Религии не знают никаких других истинных таинств, кроме «евангельских», к каковым и причисляют только крещение и причащение. Об остальных же пяти XXV член отзывается с очевидным пренебрежением: он не только называет их «обычно также именуемыми» (*commonly called*) таинствами, но и указывает, что некоторые из них (по-видимому, конфирмация и елеосвящение²) возникли от неправильного подражания апостолам, а другие (вероятно, брак и священство) имеют значение лишь для частных случаев, когда речь идет о «дозволенных» Писанием состояниях. Известно, что еще вожди реформации соглашались называть «таинствами» в широком смысле самые различные действия и обряды, в том числе изображение креста, омовение ног, освящение воды и т. д.³

Поэтому когда пять таинств объявляются англиканами «в некотором смысле таинствами», только не-евангельскими, не главными, а дополнительными, — то это скорее всего означает приравнивание их по значению к множеству других церемоний и церковных обрядов. Это очевидно уже из того, что англиканские богословы, вместе с прочими протестантами, отрицают седмиричное число таинств. Они держатся мнения, что «ни один из святых отцов никогда не выделял в одну группу те семь обрядов, к которым одним в позднейшую пору средних веков Петр Ломбард и схоластики стали прилагать название «таинства»⁴.

Из сравнения православного учения о таинствах с англиканским очевидно, что англиканская церковь, отвергнув древневселенское верование касательно седмиричного числа богоучрежденных и спасительных таинств, заменила его собственной теорией, в основании которой лежит произвольное разделение таинств на евангельские и не-евангельские, главные и дополнительные⁵. Вместе с тем самые определения таинств, не только так называемых «церковных», но и «евангельских» (т. е. крещения и причащения), не отличаются у англикан должной определенностью. «Таинства, установленные Христом, суть не только отличительные признаки христианства, но, главным образом, несом-

¹ В. Соколов. Иерархия Англиканской Епископальной Церкви, стр. 254—256.

² Т. Серединский. Общественное богослужение у протестантов. Рига, 1889, стр. 21.

³ Burnet. The history of the Reformation of the Church of England. Vol. I. Record., p. I. b. III, № XXI, London, 1681. См. ответы Кранмера, архиеп. Кентерберийского, на 4-й вопрос.

⁴ Ф. В. Пуллер. Непрерывность Английской Церкви. Пер. И. П. Соколова. СПб., 1913, стр. 57.

⁵ Архиепископ Йоркский Маклаган, посетивший Россию в 1897 г., на вопрос: «Признает ли Англиканская Церковь все 7 таинств?» ответил: «Да, она признает все 7 таинств, но только 2 из них считает главными, а остальные 5 — дополнительными». См. «Богословский вестник», 1898, янв., отдел IV. «Русскому вестнику». По вопросу об англиканской иерархии (статья В. Соколова), стр. 153.

ненные подтверждения и действенные знаки благодати и Божия к нам благоволения, чрез которые Бог невидимо действует на нас, не только возбуждая, но и укрепляя нашу веру в Него» (член XXV). Невидимо действует! Как, каким способом? Неужели только возбуждая и укрепляя нашу веру? Но в таком случае чем отличается англиканское понятие о таинствах от лютеранского, согласно которому таинства «установлены не только для того, чтобы служить отличительными признаками (христианина), но и еще более для того, чтобы быть знаками и подтверждениями Божественной воли о нас, назначенными для возбуждения и укрепления веры в тех, кто пользуется ими» (Confessio Augustana, art. XIII)?

Словом, с точки зрения православного богослова, англиканское учение о таинствах нуждается в уточнении и исправлении, ибо в своей нынешней официальной форме оно, по справедливому замечанию проф. А. Булгакова, «носит все признаки общего протестантского учения об этом предмете»¹.

§ 4. Таинство священства. Непрерывность преемства епископских посвящений, как непрременное условие действительности хиротоний. Избрание и посвящение

Получив от Господа полноту иерархической власти, свв. апостолы не только сами пользовались ею для блага Церкви, но и поставляли, в качестве своих непосредственных преемников, предстоятелей — епископов основанных ими церквей. Так были чрез рукоположение с молитвой поставлены: св. Тимофей (1 Тим. 4, 14; 5, 22) — к пастве ефесской, св. Тит (Тит 1, 5) — к Церкви Крита и многие другие епископы первенствующей Церкви. Заботясь о сохранении в Церкви законного иерархического преемства, апостолы заповедали этим своим первопреемникам передавать чрез таинственное рукоположение божественную власть епископства и другим нарочито избранным и приготовленным людям (2 Тим. 2, 2). С тех пор в Церкви никогда не оскудевала истинная, законная, богоучрежденная иерархия, восполнение которой происходило исключительно чрез преемственное епископское рукоположение.

Нельзя исказить понятие преемства, понимая его исключительно в отвлеченно-духовном смысле, то есть в смысле чисто идейного последования апостольскому учению и практике. С такой глубоко ошибочной точки зрения любой мирянин, пришедший к убеждению, что он вполне, якобы, проникся духом апостольской проповеди, уже вправе считать себя правомочным апостольским «преемником». Такого «преемства» никогда не знала и никак не может допустить и признать истинная Церковь Христова. Она знает только «другдругопримательное», не только идейно, — но и фактически, так сказать, «материально» — непрерывное преемство епископских рукоположений. При этом и самое рукоположение признается не за простой, в подражание апостолам сохраняемый, символ наделения избранника полномочиями от той или иной общины верующих, а за безусловно необходимый, установленный и завещанный чрез апостолов Самим Богом, акт передачи (transmission) божественной власти священнослужения, — власти, пер-

¹ И. П. Соколов. О действительности англиканской иерархии. СПб., 1913, стр. 46.

Интересно отметить, как думали о таинствах протестантствующие англиканские епископы времен Реформации. Епископ Глостерский Джон Гупер учил, что таинства суть лишь утверждение обетований Христовых; обетования Божии уже осуществлены над теми, кто приступает к таинствам. Считать таинства необходимыми для спасения, значит, по Гуперу, допускать безбожную мысль, отрицающую благодать Божию. — А. Булгаков. О законности и действительности англиканской иерархии, стр. 51.

воначально дарованной апостолам и с тех пор неоскудно пребывающей в законной церковной иерархии (2 Тим. 1, 6). «Признаваемая необходимость епископского рукоположения, — говорит митрополит Московский Филарет, — предполагает в нем более, нежели только обряд. Это, в сущности, есть таинственное действие благодати; это есть ток иерархической благодати, излившийся на апостолов сошествием Святого Духа, простирающийся от рода в род, из века в век, чрез преемственные рукоположения, сообщающий рукополагаемым епископам дарование Божие, оттоле живущее в них (1 Тим. 4, 14) и тайнодействующее в Церкви. От сей полноты дарования Божия епископ своим рукоположенным преподает в меньшей мере благодать священства, необходимую для низших степеней иерархии, так что без епископства не было бы ни пресвитерства, ни диаконовства. В сем-то значении епископского рукоположения оказывается необходимой непрерывность его: потому что с пресечением рукоположения пресекается ток иерархической благодати, и рука, не орошенная благодатию свыше, не может передать другим того, чего сама не приняла. При таком таинственном значении рукоположение епископства и пресвитерства, так сказать, само себе нарекает имя таинства»¹.

Наиболее ясно о «другдругопримательном» преемстве епископов в древней Церкви свидетельствуют Тертуллиан и св. Ириней Лионский. «Пусть покажут, — говорит Тертуллиан, — имея в виду еретиков, — начала своих церквей и объявят ряд своих епископов, который продолжался бы с таким преемством, чтобы первый их епископ имел своим виновником или предшественником кого-либо из апостолов, или мужей апостольских, долго обращавшихся с апостолами. Ибо церкви апостольские ведут свои списки (епископов) именно так: Смирнская, например, представляет Поликарпа, поставленного Иоанном; Римская — Климента, рукоположенного Петром; равно и прочие церкви указывают тех мужей, которых, как возведенных на епископство от самих апостолов, имели они у себя отраслями апостольского семени» (De praescrip. haereticorum, 32). Совершенно очевидно, что при чисто «духовном» преемстве не было бы никакой надобности проверять всю цепь преемства, тщательно наблюдая за тем, чтобы в ней не было никакого перерыва. Подобно Тертуллиану рассуждает и св. Ириней (Против ересей, III, 3, 1—3), который, в качестве примера, приводит и перечень имен всех римских епископов, начиная от Лина, рукоположенного апостолами, и кончая современником св. Ириней папой Елевферием. У св. Ириней находим и предупреждение о недопустимости какого-либо иерархического или иного церковного общения с нарушителями апостольского преемства. «Надлежит, — пишет он, — следовать в Церкви тем, которые, как я показал, имеют преемство от апостолов и вместе с преемством епископства по благоволению Отца получили известное дарование истины; прочих же, которые уклоняются от первоначального преемства... иметь в подозрении. Все таковые отпали от истины... От всех таковых надлежит удаляться» (Против ересей, IV, 26, 2, 4).

Православная Церковь четко различает действие иерархического избрания от сакраментального акта посвящения избранных. Избрание известных лиц на иерархические должности есть дело человеческое, необходимое для того, чтобы в Церкви Божией все совершалось «благопристойно и чинно» (1 Кор. 14, 40) и чтобы предназначенные к высокому пастырскому служению «имели доброе свидетельство от внешних» (1 Тим. 3, 7). Правда, и в самом избрании Церковь склонна усматривать некое проявление воли Божией: так, например, св. Игнатий Богоносец, указав филиладельфийцам на важность общения с епис-

¹ О непрерывности епископского рукоположения в Английской Церкви. «Православное обозрение», 1866. февр., стр. 86—87.

копом, пресвитерами и диаконами, говорит, что лица эти «поставлены изволением» (по другому переводу: «указаны по мысли»); ἀποδείξιμί- νοι ἐν ὑμῖν) Иисуса Христа (К филиладельфийцам, вступление). Однако избрание далеко не тождественно с поставлением чрез рукоположение, подобно тому как и избрание Христом апостолов, в числе которых был и Иуда Искариотский, не было тождественным с поставлением, которое апостолы получили впоследствии чрез дуновение Христо- во (Иоан. 20, 22—23) ¹. Иерархическое же поставление или рукоположение, по свидетельству Климента Александрийского, считалось в Древней Церкви делом Божиим (Строматы. Кн. VI, § 13). Св. Амвросий Медиоланский говорит: «Кто дает благодать епископства: Бог или человек? Без сомнения, ответишь — Бог. Но Бог дает ее чрез человека. Человек возлагает руки, а Бог изливает благодать» (О священническом достоинстве, 5).

Именно благодаря божественности совершаемого апостольскими преемниками рукоположения акт этот имеет столь важное значение, что без него никто не может стать действительным епископом, священником или диаконом, хотя бы и обладал всеми необходимыми для прохождения этих служений знаниями и личными достоинствами. Ориген сравнивает таких нерукоположенных лиц с людьми, которые, хотя и хорошо знают врачебное искусство или искусство кораблевождения, однако, не получив соответствующих прав, не могут быть ни врачами, ни кормчими (Беседа на кн. Левит. 6, 2, 7). Но если врач или кормчий получают права своего звания в результате простого формального признания компетентными лицами достаточности уже присущих им знаний и навыков, то избранный или предназначенный к пастырству становится истинным и призванным от Бога (Евр. 5, 4) священнослужителем только чрез таинство рукоположения, сообщаемое ему и божественное право на священнослужение (ἱερωσύνη) и особую божественную силу и власть, т. е. благодать священства (ἡ εἰς ἱερωσύνην χάρις), без которой невозможно никакое совершение священнодействий и таинств, никакое участие в раздаянии вверенных Церкви благодатных даров Св. Духа.

*

Ни в Членах Религии, ни в Книге общих молитв нет упоминаний о священстве, как таинстве. На основании ряда выражений, употребленных составителями Чина посвящений, можно, правда, прийти к убеждению, что Англиканская Церковь признает благодатное значение своей иерархии, но отсюда еще очень далеко до православного учения о священстве как таинстве, и утверждение проф. В. Соколова о том, что в англиканском Ординале развито учение, «по которому рукоположению придаются все признаки таинства» ², приходится признать слишком поспешным. «Умопредставление о священстве, усвояемое Церкви идеально,—говорили высокоцерковники на Оксфордском съезде богословов,—пребывает во всей совокупности тела Христова (т. е. Церкви) и во всех ее членах, как участниках; но некоторые отдельные лица выделены, а другие не выделены из общества, для того, чтобы быть представителями ее (т. е. Церкви) священства видимым (телесным) образом и пред всем обществом». Итак благодатная основа священства, по мысли англикан, находится в кандидате прежде, чем произойдет «выделение» его из общества, т. е. прежде рукоположения, поскольку священство идеально пребывает «во всех членах» Церкви. В чем же, в таком случае, состоит существо акта рукоположения?

¹ Ср. епископ Сильвестр. Опыт православного догматического богословия. Т. IV (издание 2-е). Киев, 1897, стр. 365--366.

² В. Соколов. Иерархия Англиканской Епископальной Церкви, стр. 252.

«Основное значение возложения рук,— отвечают на этот вопрос богословы-высокоцерковники,— есть низведение благословения от Бога или призывание Бога для низведения благословения. Само по себе (*per se*) оно *не включает передачи*, перенесения (*transmission*) (разумеется: передачи достоинства, или священства); однако благословение на совершение священнослужения не может быть (по божественному праву — *divinely*) преподано без рукоположения и может быть преподано только теми, которые получили полномочие для преподавания его»¹. Значит, хотя Англиканская Церковь и выражает в молитвах Чина посвящения «твердую веру свою, что, по ее молитвам и в силу дарованных ей полномочий, рукополагаемый действительно получает при возложении рук «благодать Божию» и «Духа Святого»², тем не менее даже представители High Church не усматривают в акте хиротонии передачи рукополагаемому благодати священства, т. е. чрезвычайной божественной силы и власти, которой нет у простого мирянина. Сообщение благодати Божией при рукоположении мыслится англиканами лишь как низведение благословения Божия, необходимое потому, что рукополагаемый нуждается в Божественном содействии для достойного прохождения своего высокого служения.

Напрасно мы стали бы искать в символических книгах англиканства и ясно выраженного учения о преемстве епископских рукоположений. «Лица, поставляемые на церковное служение,— говорит В. Соколов,— в англиканском чине посвящения представляются прямыми преемниками тех апостолов, пастырей и учителей, которых поставил Сам Бог»³. Справедливо. Но какими преемниками? Преемниками не в сохранении непрерывного «тока иерархической благодати» (выражение митрополита Филарета), а лишь в роде служения⁴. Такого рода преемство признается, как известно, и самыми крайними протестантами. Характерно также, что, представляя рукополагаемых преемниками апостолов, пастырей и учителей первенствующей Церкви, чин посвящения обходит молчанием вопрос о преемстве рукополагателей, показывая этим, что в англиканстве не придается должного значения безусловной непрерывности преемства епископских посвящений.

Учение Древней Церкви о непрерывности апостольского преемства в ряду епископских рукоположений встретило себе, еще во времена Елизаветы Тюдор, значительное противодействие даже в среде англиканских епископов. Так, Джуэлл, еп. Солсберийский (1559—1571), решительно утверждал, что «благодать Божия по обетованию не привязана к епископским кафедрам или к непрерывному от апостолов преемству епископов», что она «обетована только людям, боящимся Бога», что Церковь Англиканская «основана не на отцах, которые погрешали, а на апостолах»⁵. Епископ Глостерский Джон Гупер открыто издевался над мыслью об основании Церкви Христовой на непрерывном преемстве епископства⁶. С тех пор прошли столетия, а враждебное отношение к самой идее апостольского преемства рукоположений можно по-прежнему встретить даже среди английских епископов. На Гриндувальдской церковно-объединительной конференции 1892 года, выступая перед представителями различных протестантских церквей и сект, епископ Вустерский (или Уорчестерский) Пероун, известный своими низкоцерковными воззрениями, заявил: «Я готов вместе с вами отречься от того, что представляется мне одним из самых чудовищных

¹ А. Булгаков. О законности и действительности англиканской иерархии. Вып. 1, Киев, 1906, стр. 118.

² В. Соколов. Иерархия..., стр. 218.

³ Там же, стр. 217.

⁴ Ср. А. Я. Рождественский. Все ли три степени..., стр. 12.

⁵ А. Булгаков. О законности и действительности англиканской иерархии. Вып. 1, Киев, 1906, стр. 63—64.

⁶ Там же, стр. 50.

учений (!), — т. е. что если вы, как священнослужители, не можете довести вашего преемства при помощи преемства других в непрерывной линии к временам апостольским и к рукам апостольским, то вы не имеете ни действительного священства, ни действительных таинств. От всего сердца отрицаюсь от этого учения (*аплодисменты*)...»¹.

Приведем в заключение и высказывание богословов-высокоцерковников по вопросу о преемстве епископских рукоположений: «Авторитет апостолов был авторитетом живых посланников и представителей Христа, избранных, наученных, посланных и уполномоченных от Него... Их авторитет заключался в том, что они были свидетелями воскресения Христова, хранителями божественной истины, основателями и правителями общества (верующих) и раздателями (*ministers*) божественных даров. Во всех этих отношениях их дело было продолжаемо непрерывно в христианском священнослужении... Апостолы являются имеющими широкий, не иначе, как неограниченный, авторитет. Самое ясное место — это слова апостола и евангелиста Иоанна: «Якоже посла Мя Отец, и Аз посылаю вы» (Иоан. 20, 21) и, с другой стороны, менее ясно (!?) выраженная мысль в Ефес. 2, 20: «Наздани бывше на основании апостол и пророк, сушу краеугольну Самому Иисусу Христу» и в Апок. 21, 14: «Стена града имеяше оснований двенадцать, и на них имен двенадцать апостолов агничих...» Несомненно, что двенадцать, с присоединением апостола Павла, и весь лик их, — все они пользовались великим значением; но не ясно (?), что это значение было формальным правом (*jurisdiction*), распространяющим его непрерывно от поколения к поколению. События прошедшего могут быть так изображаемы (!), но не безусловно (*not necessarily*). В этом и заключается опасность утверждаться более на формальном общем представлении отношений, чем на живом действии Духа Божия»².

Таковы-то понятия некоторых представителей *High Church* об апостольском преемстве, учение о котором нередко считали одним из характерных признаков этого направления в англиканстве, в отличие от *Low* и *Broad Church*. При таких понятиях много ли сродного духу Православия можно найти в англиканских заявлениях о том, что «только те могли исполнять служение в Церкви, которые были поставлены к исполнению его властью апостольской, непосредственно ли, или посредственно?»³. Кажется, не очень много.

§ 5. Таинство Евхаристии. Евхаристическое жертвоприношение, как существенная сторона священнослужения

Средоточием всего христианского богослужения является литургия (*leitourgia*), называемая обычно «Божественной литургией», вследствие того, что в состав этого общественного богослужения неотъемлемо входит совершение величайшего таинодействия — Св. Евхаристии, или, по крайней мере, причащение Св. Христовых Таин (как это бывает на литургии Преждеосвященных Даров).

Таинство Тела и Крови Господа нашего Иисуса Христа, или Св. Евхаристия, по существу своему представляет «священнодействие Бескровной Жертвы»⁴, завершаемое «священной и духовной трапезой»⁵,

¹ Прот. Е. К. Смирнов. К старокатолическому вопросу. Харьков, 1894, стр. 51.

² А. Булгаков. О законности и действительности англиканской иерархии. стр. 119—120.

³ Там же, стр. 121.

⁴ Молитва: «Никтоже достоин...» из чинопоследования Божественной литургии св. Иоанна Златоуста и св. Василия Великого («...и служебныя сея и Бескровныя Жертвы священнодействие предал еси нам, яко Владыка всех...»).

⁵ Молитва: «Тебе предлагаем живот наш весь...» из чинопоследования литургии св. Иоанна Златоуста («Сподоби нас причаститися небесных Твоих и страшных Таин, сея священные и духовныя трапезы...»).

«трапезой Господней» (Κοινωνία δεῖπνον, 1 Кор. 10, 21), т. е. причащением пречистого Тела и животворящей Крови Божественного Агнца, закланного на кресте для искупления мира.

Таинство это, согласно учению Православной Церкви, «превосходит все другие (таинства), и более других содействует к получению нашего спасения» (Православное Исповедание. Часть 1-я. Отв. на вопр. 106-й). Оно превосходит прочие таинства, как неизжитком являемой в нем любви к нам Господа, так и чрезвычайным величием предлагаемого божественного дара. Господь Иисус Христос не только ниспосылает верующим — участникам Евхаристии дары благодати Св. Духа (как в иных таинствах), но вместе с тем непосредственно и осозательно являет им Свое личное присутствие, а причастников Тела и Крови Своих вводит в теснейшее единение с Собой, делает живыми храмами Животворящей и Нераздельной Троицы¹. Исключительная важность таинства Евхаристии очевидна из слов Самого Господа: «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную... пребывает во Мне, и Я в нем». «Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни» (Иоан. 6, 54, 56, 53). Христиане Древней Церкви всем сердцем стремились к неразлучному пребыванию со Христом и потому старались причащаться как можно чаще. На основании многих исторических свидетельств (находящихся в творениях Тертуллиана, св. Киприана Карфагенского, св. Василия Великого, в правилах Апостольских и Соборных и т. п.), можно считать, что до IV, а местами и до V века христиане придерживались ежедневного или почти ежедневного причащения.

По неизменному верованию Церкви, при совершении Евхаристии приготовленные для таинства хлеб и вино действием Духа Святого прелагаются (μεταβιβλάσονται), претворяются (μεταποιούται) или пресуществляются² (μετουσιούνται) в истинное Тело и истинную Кровь Господа Иисуса Христа — то самое Тело, которое претерпело на кресте страдания и смерть за грехи людей, и ту самую Кровь, которая была пролита за нас на Голгофе. Нужно заметить при этом, что Православная Церковь отнюдь не считает, будто «внешняя сторона», то есть материя хлеба и вина, со всеми ее естественными качествами, при освящении уничтожается; но Она, согласно с словом Божиим (Мф. 26, 26, 28) и Священным Преданием, утверждает, что материя эта, будучи до пресуществления подлинным *существом* хлеба и вина, по пресуществлении нисходит по значению своему на степеню «*выда*» или «*образа*», под которым нашему взору, и нашим внешним чувствам вообще, является истинное Тело и истинная Кровь Господа нашего Иисуса Христа». «По освящении хлеба и вина, — говорится в Послании восточных патриархов, — остаются уже не самый хлеб и вино, но самое Тело и Кровь Господни, под видом и образом хлеба и вина» (член 17-й)³.

¹ Отцы Карфагенского Собора 419 года, называя Св. Тайны «святынями Троицы» (τῆς Τριάδος τὰ ἁγίασματᾶ) говорили, что они «истинны и святы и божественны, и на них утверждается все упование души» (прав. 68-е).

² Термин «пресуществление» (μετουσίωσις) введен в употребление на Востоке патриархом Константинопольским Геннадием Схоластиком. Согласно разъяснению Константинопольского собора 1691 года, «слово это ничего другого не обозначает, как только предложение или претворение в таинстве». Митр. Макарий говорит, что слово «пресуществление» правильно и весьма сильно выражает самое существо древнего и постоянного учения Церкви о таинстве Евхаристии. — Проф. Бронзов А. Преложение и пресуществление. Петроград, 1916, стр. 16, 7, 3 и др. Ср. митр. Макарий Православно-догматическое богословие, т. IV, изд. 1852, стр. 203.

³ Известно, что митрополит Московский Филарет, которому Свят. Синодом было поручено перевести на русский язык догматические определения Иерусалимского Собора 1672 года, остался не совсем доволен греческой их редакцией и кое-что при переводе выпустил, а иное ради большей догматической точности выразил несколько иначе. В частности цитированное нами место не содержит некоторых схоластических

Если крестная смерть Господа Иисуса Христа была единокатным и неповторимым принесением (Евр. 10, 10) в жертву Богу Отцу¹ естественного тела Богочеловека, то заповеданное Спасителем таинство Евхаристии есть многократное и непрестанное повторяющееся приношение уже претерпевшего спасительные страдания и смерть, но воскресшего и прославленного, Тела Христова, образуемого на алтарях Церкви непостижимым и преестественным образом.

Установителем и первым Совершителем бескровной евхаристической жертвы был Сам Господь Иисус Христос, совершивший это таинственное жертвоприношение на Тайной Вечери² и повелевший апостолам и их преемникам совершать то же самое таинство в качестве непрестанного живого воспоминания, как о Голгофской кровавой Жертве (1 Кор. 11, 26), так и о первой Евхаристии (1 Кор. 11, 23—25).

Жертва Голгофская и жертва евхаристическая находятся друг с другом в теснейшей и неразрывной связи. Через первую Господь совершил искупление всего человечества; во второй Он дарует нам возможность усвоить Его искупительные заслуги и плоды совершенного Им дела. Таким образом, Жертва Голгофская есть *основная*, дающая бытие жертве евхаристической³. Евхаристическая жертва не сама по себе имеет *благодатную силу прощения и очищения*, а получает ее от крестной жертвы Иисуса Христа. «Жертва Иисуса Христа подобна обильному и неиссякаемому источнику, из которого по различным направлениям текут изобильные ручьи. Кто жаждет, тот идет к ручью и пьет; кто осквернен, тот идет и, посредством омовения, здесь очищается. Слабеет ли слава источника оттого, что для омовения и питья идут к текущим из него ручьям? Нисколько. Так и евхаристические жертвы нисколько не умаляют славы Голгофской жертвы Иисуса Христа»⁴.

Необходимость евхаристической жертвы становится понятной из того обстоятельства, что спасение человека не совершается без его воли и участия. Христос, как вечный Первосвященник (Евр. 7, 17, 24), «однажды принесши в жертву Себя Самого» (Евр. 7, 27) на Голгофе, по силе этой Своей искупительной жертвы, «может всегда спасать входящих чрез Него к Богу, будучи всегда жив, чтобы ходатайствовать

излишеств, допущенных в греческом тексте, который читается так: «μετὰ τὸν ἀγιασμόν τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου οὐκ ἔτι μένειν τὴν οὐσίαν τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου, ἀλλ' ἕστὸ τὸ εὐχὰ καὶ τὸ αἶμα τοῦ Κυρίου ἐν τῷ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου εἶδει καὶ τόψω, ταῦτόν εἰπεῖν, ὑπὸ τοῖς τοῦ ἄρτου συμβεβηκόσιν».

Подчеркнутые выражения «существо» (οὐσία) и «акциденции» (συμβεβηκός) митр. Филарет отчасти опустил, отчасти заменил. (См. Kimmel E. J. Libri symbolici Ecclesiae Orientalis. Jenae, 1843, p. 458; ср. Послание восточных патриархов на русск. яз. Член 17-й.

¹ Точнее — Единому Тринипостасному Божеству. В определении Константинопольского Собора 1157 г. сказано: «Богочеловек Слово вначале во время владычных страстей принес Спасительную жертву Отцу, Самому Себе, как Богу, и Духу, от Которых человек призван от небытия к бытию, Которых он и оскорбил, преступив заповедь, с Которыми произошло и примирение страданиями Христа. Равным образом и теперь бескровные жертвы приносятся всесовершенной и усозершавшей Троице, и Она их принимает». См. «Богословские труды», сборн. 1-й, изд. Моск. Патр. 1960, стр. 93.

² Св. Григорий Нисский говорит, что Иисус Христос «не ожидал определения. Пилата, но неизреченным, таинственным и невидимым для людей образом священнодействуя, прежде взятия Своего на смерть, предварил по Своему всеведению насилье смерти, предавая Самого Себя в приношение и жертву за нас, Сам будучи Священником и вместе Агнцем Божиим, вземлющим грехи мира». «Когда это было?» — спрашивает он вслед за этим, и отвечает: «Тогда, когда Он подал тело Свое в пищу ученикам; тогда Он ясно показал, что жертвоприношение Агнца уже совершилось» (1-е слово о воскресении Христовом). См. Олесницкий И. Символическое учение лютеран о таинстве Евхаристии. Каменец-Подольск, 1894, стр. 211. Или Творения св. Григория Нисского. Ч. 8. М., 1871, стр. 38.

³ Н. Малюновский. Очерк православного догматического богословия. Изд. 2-е вып. 2, стр. 192.

⁴ И. Олесницкий. Символическое учение лютеран о таинстве Евхаристии... стр. 188.

за них» (Евр. 7, 25). В евхаристической жертве и происходит необходимое соединение объективной основы спасения — Божественной Жертвы, т. е. истинного тела и истинной крови закланного за мир «непорочного и чистого Агнца» (1 Петр. 1, 19), — с субъективным волеизъявлением «приходящих чрез Него к Богу», то есть с твердой решимостью верующих — предать себя во всецелое послушание истине, последовать за Христом, стать соучастниками Его страданий (1 Петр. 4, 1, 13) и любви к людям (Фил. 2, 5; 1 Петр. 4, 8) и приобщиться к открывшейся в Нем для них вечной жизни (1 Иоан. 5, 11—12). Св. Ириней Лионский, говоря о бескровной евхаристической жертве, замечает, что она установлена не потому, что Бог в ней нуждается, но потому, что Он «хочет, чтобы мы делали это ради нас самих, дабы мы не были бесплодны» (Против ересей, IV, 18, 6). В евхаристическом жертвоприношении Христос Спаситель, являющийся и Архиереем и Жертвой¹, ходатайствуя за тех, ради кого совершается Евхаристия (т. е. за поминаемых на литургии членов Церкви, живых и умерших), как бы вновь и вновь представляет Божественному Правосудию живое и непреложное доказательство не только бесконечной жертвенной любви Божией к миру (Свои Тело и Кровь), но также и всепобеждающего действия этой любви в сердцах людей, откликающихся на призыв ко спасению (факт деятельного участия в Евхаристии Церкви, которую Господь Иисус Христос «стяжал Кровию Своею» (Деян. 20, 28) и которая повинуется Ему во всем (Ефес. 5, 24).

Евхаристия, как жертва, приносится Господом от лица Церкви. Главой которой Он является. Поэтому в существе своем, Евхаристия есть *Жертва Церкви* (в отличие от Голгофской жертвы, принесенной лично Господом Иисусом Христом «за Церковь». Ефес. 5, 25). Это жертва прежде всего *хвалебно-благодарственная*, ибо, прославляя в евхаристических молитвах все неисчислимые благодеяния Божии, излинные на мир, выражая радость о своем спасении, радость, которой никто не может отнять у нее (Иоан. 16, 22)² — Церковь, руками своих пастырей, предлагает Богу в благодарность за Его любовь к нам лучшее, что только она имеет — безмерно великий и ценный в очах Божиих дар: *Плоть и Кровь непорочного и чистого Агнца* — Христа, ее Главы и Спасителя, возлюбившего Церковь и предавшего Себя за нее (Ефес. 5, 23, 25—27). Эта жертва есть вместе с тем и *умилостивительная*, ибо, предлагая Богу Св. Дары, Церковь молит Его о том, чтобы Он непрестанно возобновлял расторгаемый нашими грехами союз наш с Ним и примирялся с нами, а также с отшедшими от жития сего нашими братьями во Христе, «не ради правд наших», но ради Того, Кто есть «мир наш» (Ефес. 2, 14) и Кто утвердил Своею Кровию вечный завет мира со Своей Церковью (Лк. 22, 20). О величайшем умилостивительном значении Евхаристии, в частности по отношению к умершим, наиболее ярко свидетельствует св. Иоанн Златоуст. «Да не облекимся, — говорит он, — помогать отшедшим и приносить за них молитвы; ибо предлежит общая для всего мира очистительная жертва...» (Беседа 41-я на 1 Кор.). «Не напрасно установлено апостолами, чтобы при страшных Тайнах мы поминали отшедших; от этого бывает им не малое приобретение, многая польза; ибо, когда люди стоят с воздетыми руками, предстает собор священников и предлежит страшная Жертва, тогда можем ли не упросить за них Бога, возсылая к Нему моления?» (там же). Св. Евхаристия есть, наконец, жертва *просительная*, ибо Церковь дерзновенно молит Господа и о том, чтобы он «предлежащая»

¹ «Ты бо еси приносяй и приносимый, приемляй и раздаваемый, Христе Боже наш...» См. молитву «Никтоже достоин...» из чиннопоследования литургии св. Иоанна Златоуста.

² Св. Игнатий Богоносец говорит: «Кровь Иисуса Христа есть вечная и непрестающая радость для верующих» (Послание к Филадельфийцам, вступление).

(т. е. освященные Дары, принесенные Богу в жертву) «всем нам во благое изравнял, по коегождо своей потребе» (Молитва «Благодарим Тя, Царю невидимый...» из чинопоследования литургии св. Иоанна Златоуста), т. е. чтобы, приняв бескровную евхаристическую жертву, помянул всех ее участников («ниже дары сия... принесших, и о нихже, и имиже, и за нихже сия принесоша»¹) с их многообразными нуждами, и на каждого из них излил свои милости, в виде тех или иных потребных им дарований.

Учение об Евхаристии, как бескровном жертвоприношении, содержится Церковью с самого начала ее существования. Что апостолы видели сущность Тайной Вечери именно в принесении на ней Господом Иисусом Христом Жертвы, видно из наставлений апостола Павла, содержащихся в его первом послании к коринфянам и касающихся поведения христиан в отношении Евхаристии. Бескровное жертвоприношение Богу, сопровождающееся причащением от чаши и трапезы Господней, апостол ясно противопоставляет языческим жертвоприношениям, заканчивающимся вкушением от чаши и трапезы бесовской (1 Кор. 10, 16—21).

Св. Иустин мученик говорит об Евхаристии, как жертве, в Ветхом завете прообразованной, но затем заменившей собой все ветхозаветные жертвы — жертве бескровной, благодарственной и умиловительной². По учению св. Иринея, Евхаристия есть жертва новая, чистая, совершенная, беспрепятственно восходящая из земных храмов к небесному алтарю³.

Вера в жертвенное значение Таинства Тела и Крови Господних засвидетельствована и на святых Вселенских Соборах. Отцы III Вселенского Собора писали в послании к Несторию: «Совершаем в церквах бескровную Жертву... и освящаемся, причащаясь святой Плоти и честной Крови Христовой...» Бескровной Жертвой называет Тело и Кровь Господа и VII Вселенский Собор.

Естественно, что учение Церкви о бескровной Жертве необходимо предполагает веру в то, что в священнодействии Св. Евхаристии Господь Иисус Христос присутствует «не символически, не образно..., но истинно и действительно» (Послание восточных патриархов, член 17-й). Только такой бесценный Дар, как истинное Тело и истинная Кровь Господа Иисуса Христа, может быть предлагаем Богу от лица Церкви в качестве вполне достаточной благодарственной, умиловительной и просительной жертвы. Где отвергается учение о пресуществлении или предложении хлеба и вина в Тело и Кровь Господа, там, по сути дела, не может быть и речи об Евхаристии, как бескровной жертве, — Жертве, по существу своему тождественной с единократной и неповторимой Крестной Жертвой, и в то же время, согласно установлению Христа Спасителя, постоянно повторяющейся на земле — до пришествия Господня (1 Кор. 11, 26).

Св. Евхаристия, представляющая собой не простое лишь мысленное воспоминание Голгофской Жертвы, но реально воспроизводящая современную Господом Иисусом Христом на Тайной Вечери бескровную Жертву, завершается всегда причащением Св. Христовых Таин — во оставление грехов и в жизнь вечную. Будучи необычайно важна и благотворна по своим действиям для ее участников в широком смысле слова (т. е. для тех, за кого она совершается, а также для всех присутствующих и молящихся во время литургии), Евхаристия всю силу своего спасительного действия проявляет в отношении тех, кто достойно, с искренней верой и должной нравственной подготовкой, приступает к

¹ Из молитвы «Нас же всех, от единого хлеба и чаши причащающихся...» (из чинопоследования литургии св. Василия Великого).

² Апология I, 13. Разговор с Трифоном — иудеем, 41, 70.

³ Против ересей, IV, 17, 5; IV, 18, 6.

Божественной Трапезе и причащается Св. Таин. Именно здесь совершается наиболее полное усвоение верующими плодов Искупительной смерти Господа, то есть их освящение. По верованию Церкви, причащение Христовых Таин является самым действенным средством соединения со Христом по душе и по телу (св. Игнатий Богоносец. К смирянам, 7); оно врачует духовную природу общающихся, вносит в нее зачаток новой жизни во Христе и делает их чрез это причастниками и наследниками жизни вечной.

Выдающимся положением Св. Евхаристии среди всех таинств и священнодействий и возвышенностью православного о ней учения с необходимостью определяется и представление о пастырях Церкви, как, по преимуществу, «служителях Алтаря», «предстоящих Алтарю» (οἱ τῷ θυσιαστηρίῳ προεδρεύοντες)¹, как бы посвященных Св. Жертвеннику, на котором совершается главная и существенная часть христианского богослужения², — «священнодействие Алтаря» (ἄγια θυσιαστηρίου)³, то есть Божественная литургия.

Касаясь вопроса о связи между священством и евхаристическим жертвоприношением, должно заметить, что Православная Церковь не разделяет некоторых крайних воззрений на этот счет, характерных для римско-католического богословия. Среди католических ученых очень многие склонны сводить сущность священства исключительно к власти евхаристической, т. е. к освящению Св. Даров и приношению их в жертву. Так, например, в известном послании католических епископов Англии, во главе с архиепископом Вестминстерским, кардиналом Воганом, написанном в защиту буллы Папы Льва XIII об англиканских посвящениях⁴, говорится: «Наш священник — это тот, кто назначен и уполномочен приносить литургическую жертву, следовательно, тот, кто получил от Бога власть посредством слов освящения производить присутствие Тела и Крови Христовых под видом хлеба и вина и приносить их в жертву. Он может иметь другие полномочия, присоединенные к его служению, например, власть прощать грехи; на него может быть возложена также обязанность проповедовать слово Божие и нести пастырское служение. Но эти другие полномочия и обязанности суть придаточные..., не относятся к его существу(!)» («Защита буллы „Apost. curae“, § 13»)⁵. Подобного рода взгляд на отношение между священством и жертвой был высказан еще Фомой Аквинатом († 1274). Он учил, что таинство священства назначается для таинства Евхаристии, которое есть таинство из таинств; что все назначение иерархии в собственном смысле состоит в том, чтобы дать служителей для совершения Евхаристии. Все степени иерархии, по мнению Фомы Аквината, установлены или для освящения самой Евхаристии, или для некоторого вспомогательного служения этому таинству. Другие таинства, — говорит он, — «исходят из того, что содержится в таинстве Евхаристии»⁶. Не оста-

¹ Апостольские слова: «Разве не знаете, что... служащие жертвеннику берут долю от жертвенника?» (1 Кор. 9, 13), буквально относящиеся к ветхозаветным священникам, — в правилах Апостольских применены непосредственно к священнослужителям Церкви Христовой, во главе с епископом, с ясным наименованием их «служителями Алтаря»: ...«Закон Божий постановил, да служащие олтарю οἱ τῷ θυσιαστηρίῳ προεδρεύοντες), от олтаря питаются». Апостольское правило 41-е. Ср. Трулльского Собора правило 13-е.

² Пространный Христианский Катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. О десятом члене (о Причащении). М., 1909, стр. 56.

³ Трулльского Собора правило 29-е.

⁴ A vindication of the Bull «Apostolicae curae». A letter on Anglican Orders by the cardinal archbishop and bishops of the province of Westminster... London, 1898.

⁵ В другом месте послания благодать священства полностью отождествляется с полномочием освящать и приносить в жертву истинное Тело и истинную Кровь Господа. — «Защита буллы», § 15.

⁶ И. П. Соколов. Учение Римско-Католической Церкви о таинстве священства, стр. 48—50; 135—137.

навливаясь на рассмотрении процесса дальнейшего развития этой точки зрения, заметим лишь, что основная ошибка римско-католического богословия в данном вопросе сводится к следующему: оно считает средоточием благодатной жизни Церкви не *основную*, то есть Голгофскую жертву, дающую бытие как жертве евхаристической¹, так и всем остальным таинствам, а собственно Св. Евхаристию. Так, например, немецкий католический богослов Гир пишет: «Жертва мессы есть средоточный пункт католического культа, источник (!?) богослужбных актов, служащих средством благодати, т. е. таинств и sacramенталий; в ней бьет ежедневно источник крестной жертвы и наполняет каналы таинств, приносящих спасительную воду Искупителя»².

Православная богословская наука при всем своем благоговении пред таинством Тела и Крови Господних — таинством, которое Св. Церковь признает превосходнейшим и спасительнейшим³ среди всех семи таинств и прочих священнодействий — не впадает, однако, в ту крайность, чтобы все таинства поставлять в подчиненное и зависимое от Св. Евхаристии положение. Веруя в то, что «смерть Иисуса Христа есть для верующих источник освящения и всех благодатных даров Божиих»⁴, Православная Церковь именно от Крестной жертвы, т. е. от искупительных заслуг Господа Иисуса Христа, производит всю иератическую власть своих пастырей, в том числе и власть совершения Св. Евхаристии. «Хотя власть священнодействовать, — говорит проф. И. П. Соколов, — в известном смысле может считаться основной властью, а в ряду полномочий этой власти власть совершать Евхаристию занимает настолько выдающееся место, насколько Евхаристия возвышается над прочими св. таинствами, однако нет основания делать эту евхаристическую власть исключительной носительницей всего существа священнослужения»⁵.

Не разделяя крайностей вышеотмеченного римско-католического воззрения по вопросу о связи между евхаристическим жертвоприношением и сущностью священнослужения, Православная Церковь, тем более, не может согласиться с протестантским взглядом на этот предмет, — взглядом, по существу, совершенно отрицающим жертвоприносительный характер христианского священства.

В конце XIX столетия, в связи с появлением в 1896 году папской буллы «*Apostolicae sigae*», раз навсегда объявившей англиканские рукоположения «совершенно недействительными и вполне ничтожными», возникла жаркая полемика между англиканскими и католическими богословами Англии, в которой среди других вопросов затрагивался и вопрос о жертвоприносительной функции священства. Как ни странно, обе спорившие стороны, то есть и католики и англикане, сочли возможным утверждать, будто Православная Восточная Церковь вполне единомысленна с ними в учении о существе и природе священства. Англиканские примасы (т. е. архиепископы Кентерберийский и Йоркский), составившие «Ответ на апостолическое послание папы Льва XIII об англиканском посвящении», заявляли: «Восточная Церковь несомненно одинаково с нами учит, что совершение нескольких тайн более соответствует священникам, чем принесение единичной жертвы...»⁶. «Вместе

¹ Н. Малиновский. Очерк православного догматического богословия. Изд. 2-е, вып. 2, стр. 192.

² И. П. Соколов. Учение Римско-Католической Церкви о таинстве священства, стр. 63—64.

³ Православное исповедание. Ч. 1-я. Ответ на вопрос 106-й.

⁴ Архiep. Платон. Сокращенное изложение догматов веры по учению Православной Церкви. Кострома, 1869, стр. 72—73.

⁵ И. П. Соколов. О действительности англиканской иерархии, стр. 45.

⁶ «Ответ Англии Риму по вопросу об англиканском священстве. Русский текст ответа примасов Англии на папскую буллу об англиканском священстве». СПб., 1897, стр. 37—38.

с нами он (т. е. папа Лев XIII), по-видимому, осуждает и восточных христиан, которые... в «Пространном Русском Катихизисе» среди обязанностей, относящихся к священству, упоминают только об обязанности совершения таинств и пасения стада»¹. В то же самое время католические архиепископы, отвечая англиканам на это заявление, утверждали, что «во всем, что касается реального объективного присутствия (Христа в Св. Евхаристии — Л. В.), истинной умиловительной жертвы и природы и объема священства, церковь, которой правит Лев XIII, и великая восточная или русская церковь содержат тождественное учение»². Обе стороны были неправы. Справедливость требует заметить, что католические архиепископы в данном случае были все же ближе к истине, чем англиканские; однако и с их утверждением никак нельзя согласиться без оговорок. В частности о природе священства Восточная Православная Церковь учит отнюдь не тождественно с авторами «Защиты буллы»: она никоим образом не согласна с их мнением, будто все другие полномочия священника (кроме власти совершать Евхаристию), в том числе и власть прощать грехи, суть «обязанности придаточные» и «не относятся к существу священнослужения».

Как могло случиться, что и католики и англикане, стоящие на совершенно различных позициях в вопросе о природе священства, одновременно заявили о своем единомыслии с Православной Церковью? Без сомнения, не малую роль сыграло здесь желание обеих сторон подкрепить свою позицию ссылкой на авторитет Православной Церкви. Но одним этим обстоятельством дело объяснить невозможно. Необходимо допустить, что как католикам, так и англиканам трудно было в то время составить ясное представление о православном взгляде на данный предмет. Конечно, сама Православная Церковь имеет совершенно ясное и определенное воззрение по вопросу о жертвоприносительном характере священства, но зато в русской православной богословской литературе это церковное воззрение излагалось и изъяснялось явно недостаточно.

В начальном периоде развития русской богословской научной мысли мы еще встречаем несколько кратких замечаний относительно существенной связи между жертвой и священством, рассеянных в различного рода сочинениях, разъяснениях и наставлениях. «Известно есть,— читаем мы, например, в труде Стефана Яворского,— яко священник без истинныя Жертвы быти и нарицатися не может» («Камень веры», ч. 3-я, М., 1843, стр. 135). Феофан Прокопович, рассуждая о степенях епископа и пресвитера, замечает, что лица, имеющие эти степени, «ради служения бескровныя Жертвы нарицаются по преизяществу (т. е. по преимуществу) и священницы» («Духовный Регламент», ч. 2-я. СПб., 1820, стр. 85).

В дальнейшем вопрос о жертвоприносительном характере священства очень долгое время оставался как бы в тени, по-видимому, за отсутствием у русских богословов каких-либо поводов к специальному его обсуждению. Замечательно, что даже тогда, когда эти поводы появились, в связи с необходимостью дать оценку действительности англиканских хиротоний, попытка более или менее обстоятельно осветить вопрос о природе священства была сделана не сразу. Такой крупный ученый-исследователь, как проф. В. А. Соколов, подвергнув тщательному обсуждению с различных сторон англиканское учение о священстве, оставил вовсе без рассмотрения вопрос о верованиях Англиканской Церкви касательно власти освящать и приносить бескровную Жертву. И это было сделано тогда, когда булла папы Льва XIII прямо обвиня-

¹ «Ответ Англии Риму по вопросу об англиканском священстве», стр. 37.

² A vindication of the Bull «Apostolicae curae», § 49. Ср. «Странник», 1899, май, стр. 183, подстрочное примечание.

ла англикан в том, что в их чине посвящения (реформированном при Эдуарде VI в середине XVI века) «не только не сделано никакого открытого упоминания о жертвоприношении, освящении, священстве, власти освящать и приносить жертву, но и малейшие следы этих учений, сохранившиеся в молитвах католического чина, не вполне еще отброшенных, были искусно устранены и изглажены».

Проф. И. П. Соколов, отмечая упущение, сделанное проф. В. А. Соколовым, справедливо утверждал тогда, что «долг всякого православного исследователя, рассматривающего англиканское учение о священстве,— четко ответить на вопрос: «когда Англиканская Церковь неправильно учит об Евхаристии, то совершенно ли искажает истинное священство, или только повреждает его?» («Странник», 1899, май, стр. 181—185). Такой четкий ответ, естественно, требовал предварительного изучения православного взгляда на отношение между жертвой и священством. Сам проф. И. П. Соколов в нескольких статьях своих, посвященных исследованиям касательно англиканского священства, высказал несколько ценных мыслей по затронутому им вопросу о жертвоприносительном характере священства, подкрепив их доказательствами, основанными на анализе текста православных символических книг, а также несколькими ссылками на богослужебные книги и на сочинения русских духовных писателей (в частности, вышеприведенными ссылками на «Камень веры» и «Духовный Регламент»). Основной вывод, который может быть сделан из рассуждений проф. И. П. Соколова, состоит в том, что Православная Церковь, не сводя существо священства к одному только жертвоприношению (как это делают иногда католики), признает в то же время наличие весьма *существенной связи* между понятиями «жертвы» и «священства». Священство истинной Церкви есть, без сомнения, «жертвоприносящее священство» (ἡ θυσιακή λειτουργία, sacrificial priesthood), то есть такое, которое одной из самых важных обязанностей своих имеет постоянное совершение бескровной Евхаристической жертвы.

«Служить» Господу для православного пастыря — значит, прежде всего, совершать Божественную Литургию. Эта мысль ясно высказана составителями «Православного Исповедания» в разделе, посвященном учению о священстве: «Служащим же им Господеви (то есть когда приносили бескровную Жертву Богу), и постыщимся рече Дух Святой: «Отделите Ми Варнаву и Савла...»»¹

В теснейшую связь между собой поставлены таинство священства и таинство Евхаристии и в «Послании восточных патриархов», где говорится: «Священство (ιερωσύνη) Господь предал, когда сказал: *«сие творите в Мое воспоминание»*» (τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν Лк. 22, 19), также: «елика аще свяжете и разрешите на земли, будут связана и разрешена на небесех» (Мф. 18, 18)². При чтении этого места естественно является мысль, что власть совершать бескровную Жертву, вместе с властью вязать и решить, согласно учению восточных патриархов, принадлежит, по установлению Господа, к существу служения священства³.

Ясные выражения о жертвоприносящем священстве мы встречаем в богослужебных книгах Православной Церкви. В чинопоследовании литургии св. Василия Великого не менее четырех раз упоминается о том, что Господь сподобил, или поставил, церковных пастырей «слу-

¹ Православное Исповедание, ч. 1-я. Отв. на вопр. 109.

² Kitzmel, Libri symbolici..., p. 449. Член 15-й. Здесь указаны только две функции священнослужителей: приношение бескровной Жертвы и отпущение грехов. По-видимому, они мыслятся как функции, наиболее ярко выражающие две стороны священства: а) служение примирения (власть разрешения грехов) и б) служение оправдания и освящения (бескровная Жертва).

³ «Странник», 1899, май, стр. 184.

жити святому (Своему) жертвеннику». В 1-й молитве верных из чино-последования литургии святого Иоанна Златоуста о них же сказано, что Господь «положил их в службу сию», то есть предназначил для постоянного совершения святой Евхаристии. Во 2-й молитве, читаемой епископом над рукополагаемым в сан пресвитера, имеются такие слова: «Сего егоже благоволил еси на пресвитерский зыти степень, исполни Святаго Твоего Духа даром, да будет достоин предстати без порока жертвеннику Твоему, проповедати евангеліе спасения Твоего, священнодействовати слово Твоея истины, приносить Тебе дары же и жертвы духовныя, обновляти люди Твоя банею пакибытия»¹. Здесь, как видим, «предстояние жертвеннику» поставляется во главе прочих обязанностей священнослужения. В первой молитве, произносимой над рукополагаемым в епископа, указывается, что Господь установил различные иерархические степени с тем, чтобы «работати и служити честным и преистым Его Тайнам, во святом Его жертвеннице»². В одной из стихир чина погребения священников³ говорится о почившем: «священник Твой, Христе, жрец и приноситель божественных таинств...»

Хиротония в степени епископа и пресвитера (т. е. приносителей бескровной Жертвы) совершается в Православной Церкви исключительно на полной литургии⁴, как бы в знак того, что предстоящее им служение будет неразрывно связано с евхаристическим жертвоприношением, начиная с самого момента их посвящения.

Так называемое «венчание» рукополагаемых в священный сан с Церковью, т. е. троекратное обхождение вокруг престола при пении венчальных песней («Святни мученицы...», «Слава Тебе, Христе Боже...»). ярко выражает мысль Церкви о «посвящении» этих лиц «Св. Жертвеннику», на котором «Сам Христос в таинствах предложит и присутствует» (см. Дебольский Г. «Попечение Православной Церкви о спасении мира», 1894 г., стр. 345—346). Согласно ныне действующей в Русской Церкви практике, обхождение престола совершается лишь на хиротониях во диакона и в пресвитера, но еще в 1-й половине XVII века поставляемых в епископа также обводили вокруг престола⁵; такой обычай донныне сохраняется в Греческой Церкви.

Наконец, существующий в Православной Церкви священный обряд вручения рукоположенному в пресвитера «Залога» т. е. Божественного Агнца, означает, по объяснению блаж. Симеона Солунского, что посвященный «делается строителем Таин Божиих» (т. е. совершителем Св. Евхаристии)⁶.

*

Первая редакция Книги общих молитв, утвержденная парламентским статутом от 15 января 1549 года, включала в себя новый реформированный чин англиканской литургии: *The Supper of the Lord, and the Holy Communion, commonly called the Mass*⁷. Чин этот был составлен в результате пересмотра и изменения употреблявшихся до того времени в Англии нескольких вариантов католической мессы (римско-

¹ Чиновник архиерейского священнослужения, 1625 г., л. 63 обор.

² Там же, л. 81.

³ Стихира на хвалитех.

⁴ Чин избрания и рукоположения архиерейского, 1885, стр. 36.

⁵ А. Неселовский. Чины хиротесий и хиротоний. Каменец-Подольск, 1906, стр. 125—128, 298.

⁶ Проф. А. Дмитриевский. Ставленник. Киев, 1904, стр. 101—104.

В одном Служебнике XVI века говорится: «Приемлет святитель от диска часть и подает новопоставленному, глаголя: «Прими, переею... и отседе вежды, себе имети власть божественную совершати литургию и приносить в ней бескровную Жертву о своих и о людских согрешениях» — там же, стр. 103—104, подстрочное примечание 2-е.

⁷ Начиная со 2-й редакции Книги общих молитв, заглавие чина литургии дается в иной форме: «*The Supper of the Lord, or the Holy Communion*».

го, салисбурнского и др.). Изменение это отнюдь не сводилось к одному лишь сокращению или упрощению католической литургии, но затрагивало и вероучительную сторону. Сакраментальная сторона Евхаристии, то есть понимание Вечери Господней как причащения, получила явное и решительное преобладание над ее жертвенной стороной. Ни одна из молитв католической мессы, содержащих в себе мысль об Евхаристии, как об умиловнительной жертве, приносимой за живых и умерших, не вошла в состав англиканской литургии. В молитве «освящения» (prayer of consecration), как бы специально, подчеркивалось... что Господь Иисус Христос «Своей единой, однажды принесенной, жертвой (by his one oblation of himself once offered) совершил полное, совершенное и вполне достаточное приношение, жертву и удовлетворение за грехи всего мира»¹, благодаря чему мысль верующего располагалась к такому пониманию Евхаристии, при котором она рассматривается, главным образом, как «воспоминание» (the remembrance) искупительных страданий Господа на кресте, но не как «священнодействие бескровной Жертвы».

При всем том 1-я редакция чина англиканской литургии еще оставляла некоторую возможность — для желающих — видеть в службе Вечери Господней жертвенное, и даже в известном смысле умиловнительное, священнодействие. Этому более всего благоприятствовала 3-я молитва евхаристического канона (the memorial of prayer of oblation), содержащая в себе следующие слова: «Посему мы, смиренные рабы Твои, Господи и небесный Отче, согласно установлению возлюбленного Сына Твоего, Спасителя нашего Иисуса Христа, торжественно совершаем здесь пред Твоим Божественным величием, с этими Твоими святыми дарами, воспоминание, которое Сын Твой повелел нам совершать (do celebrate and make here before thy divine Majesty, with these the holy gifts the memorial, which thy Son hath willed us to make), вспоминая Его благословенные страдания, чудесное воскресение и славное вознесение; воздавая Тебе от всего сердца благодарения за бесчисленные благодеяния, приобретенные для нас посредством их; искренно прося: милостиво — по Твоей отеческой благодати — принять эту нашу жертву хвалы и благодарения; смиренно умоляя Тебя даровать, чтобы заслугами и смертью Сына Твоего Иисуса Христа и чрез веру в Кровь Его мы и вся Церковь Твоя могли получить отпущение наших грехов и все другие благодеяния Его страданий...»

Приведенные нами выражения из «молитвы приношения» позволяли католически-настроенным верующим усматривать в литургии не простое мысленное воспоминание (the remembrance) Голгофской жертвы, но как бы напоминание (the memorial) Самому Богу, делаемое от людей чрез посредство Тела и Крови Христовых, о заслугах Спасителя, приобретенных Им путем добровольных крестных страданий, и в то же время как бы апелляцию во имя этих заслуг². Но такое «воспоминание» с «напоминанием», совершаемое пред Божественным величием чрез посредство Божественной «Жертвы», то есть Самого Господа Иисуса Христа, присутствующего в Евхаристии не только Божеством Своим и душою, но и Телом, претерпевшим страдания и смерть, и Кровию, пролитую на Голгофе, — есть нечто весьма близкое к правильно понимаемому бескровному евхаристическому жертвоприношению. Такому «воспоминанию» недостает разве лишь мысли о том, что Сам Господь Иисус Христос есть одновременно и Архиерей и Жертва, «Приносяй и Приносимый, Приемляй и Раздаваемый...»

К сказанному следует добавить, что возможность понимания евхаристического священнодействия в смысле умиловнительного или очи-

¹ В. Соколов. Реформация в Англии, стр. 479.

² См. А. Рождественский. Символические и богослужебные книги Англиканской Церкви, как выражение ее вероучения. Киев, 1908, стр. 389.

стительного жертвоприношения, в скрытом виде заключенная в молитви о том, чтобы вся Церковь, то есть все ее нуждающиеся в спасении члены, могли получить отпущение грехов,— в 1-й редакции англиканской литургии была усилена еще и тем, что в 1-й евхаристической молитве («О всем составе Церкви Христовой») находилась краткая молитва за усопших. В ней священник вверял милосердию Божью участь всех в вере скончавшихся и просил им от Бога вечного упокоения и воскресения во славе.

Наконец, заслуживает особого внимания и то обстоятельство, что в 1-й редакции англиканской литургии находился довольно необычный, но весьма выразительный по содержанию, эпиклезис¹. В молитве «освящения» священник, после исповедания веры в искупительную силу крестной смерти Спасителя и вслед за упоминанием о Божественной заповеди: постоянно совершать память об этой драгоценной Его смерти, просил Бога «благословить и освятить Своим Святым Духом и словом эти Свои дары и творения хлеба и вина, дабы они соделались для нас Телом и Кровию Возлюбленного Его Сына, Иисуса Христа...»².

В ноябре 1550 года была издана королевская грамота, предписывавшая повсеместно заменить алтари обыкновенными столами. В качестве обоснования такой меры указывались следующие соображения:

1) «Форма стола отвратит народ от суеверий папистической мессы, ибо алтарь служит для жертвоприношения, а стол для того, чтобы люди ели на нем. Для чего приступаем мы к столу Господню? Для того ли, чтобы снова приносить в жертву Христа и опять распинать Его? Или для того, чтобы питаться Им, уже однажды распятым и принесенным в жертву за нас? Если мы приступаем для того, чтобы духовно есть Его тело и пить Его кровь, то, конечно, форма стола приличнее в этом случае, чем форма алтаря».

2) «Хотя Книга общих молитв употребляет и наименование алтаря, но она безразлично употребляет оба наименования, т. е. и алтаря и стола, имея в первом случае в виду жертву хвалы и благодарения, приносимую Богу при приобщении. Замена алтарей столами не стоит, таким образом, в противоречии с Книгой общих молитв».

3) «Форма алтаря предписана для жертвоприношений по закону (Моисееву), а потому теперь, с устранением и закона и жертвоприношений, должен быть устранин и алтарь»³.

Текст упомянутой грамоты Эдуарда VI ясно показывает стремление реформаторов — полностью исключить всякую мысль о Божественной евхаристической Жертве.

В 1552 году, в результате тщательного пересмотра Книги общих молитв появилась 2-я редакция англиканской литургии. Ее характерная особенность — решительное устранение взгляда на Евхаристию как на умилостивительную или очистительную жертву. Упомянутая выше 3-я молитва евхаристического канона (the memorial of prayer of oblation) подверглась коренной переделке. Всё, что могло благоприятствовать признанию жертвенного значения Евхаристии (в смысле приношения бескровной Божественной Жертвы), было изъято без остатка, после чего и все, сохраненные в этой молитве, выражения, в которых содержится упоминание о жертве, потеряли свой прежний смысл. В таком радикально переработанном виде молитва эта была исключена из состава евхаристического канона и помещена в конце чина литургии, в качестве одной из благодарственных молитв, где находится и до сих

¹ Происхождение этого эпиклезиса в составе англиканской литургии было бы очень важно выяснить. Самое местоположение его (раньше слов установления), вероятно, объясняется усмотрением составителей 1-й редакции и вряд ли является достаточно литургически обоснованным.

² А. Рождественский, там же, стр. 387.

³ В. Соколов. Реформация в Англии, стр. 501—502.

пор (то есть в последней авторизованной редакции англиканской литургии 1662 года).

В тексте этой молитвы находим следующие выражения: «Господи и небесный Отче, мы, смиренные рабы Твои, вседушно желаем, чтобы Твоя отеческая благость милостиво приняла сию нашу жертву хвалы и благодарения (sacrifice of praise and thanksgiving)... И здесь мы приносим и представляем Тебе, Господи, самих себя, свои души и тела, в разумную, святую и живую жертву пред Тобою (And here we offer and present unto thee, o Lord, ourselves, our souls and bodies, to be a reasonable, holy, and lively sacrifice unto thee)». Нетрудно видеть, что здесь говорится лишь о нашей, человеческой жертве — жертве хвалы, благодарения и послушания Богу.

Из бывшей 1-й евхаристической молитвы («О всем составе Церкви Христовой») были полностью изъяты: не только моление за усопших, но и воспоминание о Церкви небесной — в лице преблагословенной Девы Марии, святых патриархов, пророков, апостолов, мучеников и всех святых, — в результате чего из молитвы «о всем составе Церкви Христовой» она превратилась в молитву «о всем составе Церкви Христовой, воинствующей здесь на земле». В таком измененном виде молитва эта была отделена от евхаристического канона и перенесена в конец первой части литургии (соответствующей нашей литургии оглашенных).

При составлении 2-й редакции из молитвы «освящения» (prayer of consecration) был опущен и упомянутый нами выше эпиклезис.

В царствование Елизаветы, прежде чем 4-й парламент (2 апр.— 29 мая 1571 года) утвердил XXXIX членов религии, в качестве временного вероизложения действовали так называемые «11 членов» Паркера. В 9-м члене, по поводу жертвенного характера Евхаристии, говорилось следующее: «Я утверждаю, что учение, признающее мессу искупительным жертвоприношением за живых и умерших и средством к освобождению души из чистилища, — не согласно с установлением Христовым и не основано на учении апостольском, но, напротив, до крайности нетерпимо и весьма уничтожительно для драгоценного искупления, совершенного нашим Спасителем Христом, и противоречит учению о Его единственно достаточном жертвоприношении, совершенном единожды навсегда на алтаре креста»¹.

Наконец, в XXXI члене англиканского исповедания веры утверждается следующее: «Жертва Христова, однажды принесенная, есть жертва совершенного искупления, умилоствления и удовлетворения за все грехи целого мира, как первородный, так и произвольно совершаемые; и нет никакого другого удовлетворения за грех, кроме сего единственного. Поэтому мысль о жертвоприношениях месс, в которых, как обыкновенно говорят, священник приносит Христа в жертву за живых и умерших, во избавление от наказания или осуждения, есть богохульная выдумка и опасный обман».

Англиканские богословы стремятся как-то смягчить резкий характер употребленных здесь выражений или объяснить его историческими условиями, в которых протекала борьба с крайностями и злоупотреблениями католичества (таков, например, трактат Ф. В. Пуллера: *Les ordinations anglicanes et le sacrifice de la messe*. Oxford, London, Paris, 1896)².

В 1929 году Синод Епископальной Церкви США постановил исключить из состава официального Молитвенника XXXIX членов (которые обычно печатаются в тексте Книги общих молитв), как документ специфический, тесно связанный с исторической обстановкой, в которой про-

¹ Еп. Иоанн. Из истории религиозных сект в Америке. Церковь епископальная «Чтения в Общ-ве люб. дух. просвещения», 1880, июнь, стр. 707—708.

² Соколов В. Иерархия Англиканской Епископальной Церкви, стр. 354.

текала реформация в Англии, и содержащий отдельные резкие выражения, затрудняющие стремление церквей к единению. Надо полагать, что к числу таких выражений относится и завершительная часть XXXI члена.

Дело, однако, не в одних выражениях¹. Существо официального учения по вопросу о сакрифициальном значении Евхаристии остается в Англиканской Церкви неизменным: жертвы Тела и Крови Христовых в собственном смысле она не признает.

В 1874 году на Боннской конференции богословов различных вероисповеданий (старокатоликов, православных, англикан и др.) два епископа Англиканской Церкви (Винчестерский из Англии и Питсбургский из Америки) выразили свое согласие на принятие следующего «тезиса об Евхаристии»:

«Совершение Евхаристии в Церкви не есть непрестанное повторение или возобновление умиловительной жертвы, однажды навсегда принесенной Христом на кресте; но жертвенный характер Евхаристии состоит в том, что она есть постоянное напоминание (крестной жертвы) и (совершающееся) на земле воспроизведение и предложение той единой жертвы Христовой ради спасения искупленного человечества, которая непрестанно представляется на небе Христом, предстоящим за нас пред Богом» (its sacrificial character consists in this, that it is the permanent memorial of it, and a representatio and presentation on earth of that one oblation of Christ for the salvation of redeemed mankind, which... is continuously presented in Heaven by Christ, who now appears in the presence of God for us)².

Тезис этот был принят и православными участниками конференции, хотя и не в качестве точного и исчерпывающего определения существа евхаристической жертвы, но как первоначальная взаимоприемлемая первооснова, способная облегчить ход дальнейших рассуждений и дискуссий.

Однако такой взгляд на жертвенное значение Евхаристии англиканам других направлений показался решительно неприемлемым. Вслед за оглашением факта принятия епископами Винчестерским и Питсбургским «тезиса об Евхаристии» раздалась многочисленные протесты и заявления о несогласии с их образом действия. «На первой Боннской конференции,— писали протестующие,—наши английские друзья, люди столь достойные сочувствия по убеждениям их и характеру, с готовностью подписали формулу соглашения относительно таинства Евхаристии; взгляд их, к сожалению, вовсе не представляет взгляда всего англиканского духовенства или даже большинства его».

«Печальна была на Боннской конференции особенно погоня за теми, которая совершена нашими колеблющимися высокоцерковными богословами». «Они не имели полномочия от Английской Церкви, и даже от своей собственной (высокоцерковной) партии... их решения и согласие не обязательны для их соотечественников». На 2-й Боннской конференции 1875 года Честерский декан д-р Гаусон открыто выразил сомнение в том, что «тезис об Евхаристии» может быть согласован с языком Книги общих молитв³.

Очень вероятно, что бурная отрицательная реакция протестантствующих на поступок епископов-высокоцерковников в 1874 году явилась од-

¹ Заметим, кстати, что Англиканская Церковь Великобритании, в отличие от Епископальной Церкви США, по-видимому, не готова осуществить даже ограниченное изменение своих документов, имеющих вероисповедный характер. XXXIX членов сохраняют в ней и поныне все свое значение.

² Отчет о Боннской конференции 1874 г. См. «Чтения в Обществе любителей духовного просвещения», 1875, ч. 1-я. Иностранное обозрение, стр. 275.

³ Отчет о Боннской конференции 1875 г. См. «Христианское чтение», 1876 г., ч. 1-я, стр. 227—228.

ной из причин той крайней сдержанности, с которой двадцать три года спустя высказывались о жертвенном значении Евхаристии английские примасы в своем «Ответе на папскую буллу об англиканском священстве».

«Предмет этот, правда, исполнен таинственности,— писали они,— и способен увлекать души людей сильными чувствами любви и благочестия к возвышенным и глубоким мыслям. Но, так как он должен быть обсуждаем с величайшим благоговением и рассматриваем скорее как союз христианской любви, чем предмет для тонких прений, то, по нашему мнению, следует скорее избегать, чем настойчиво выдвигать слишком точные определения способа жертвы и того основания, в силу которого жертва вечного Первосвященника сочетается с жертвой Церкви». Уклонившись таким образом от обсуждения вопроса о Св. Евхаристии, как жертве Тела и Крови Господних — хотя папская булла именно этот вопрос считала решающим в деле оценки англиканского священства, — примасы излагают вкратце взгляд своей Церкви на сакрифициальный характер Евхаристии следующим образом:

«Сначала мы приносим жертву хвалы и благодарения; затем мы напоминаем Отцу о крестной жертве и с дерзновенным просим отпущения грехов, а также всех других благодеяний от страданий Господа, для всей вселенской Церкви; наконец мы приносим в жертву самих себя Творцу всего, жертву, которую мы уже выразили возношением Его творений. Все это действие, в котором народ необходимо должен принимать участие вместе со священниками, мы обыкновенно называем евхаристической жертвой»¹. Мы видим, что умиловительная сторона Евхаристии понимается примасами исключительно как молитвенное напоминание Богу о Крестной Жертве, соединенное с возношением не Тела и Крови Христовых, а «творений» Божиих (то есть хлеба и вина).

Среди высказываний высокоцерковников мы можем, правда, встретить и такие, где, как будто бы, прямо говорится о жертвоприношении Тела и Крови Христовых во время совершения таинства Евхаристии. Приведем, в качестве примера, ответ Ф. Пуллера на вопрос о существе Евхаристии, заданный в 1899 году участникам Оксфордского съезда богословов. «Господь наш,— говорит Пуллер,— устанавливая для Церкви Своей богослужебный чин, в котором важное значение приписано *земным жертвенным веществам*, — каковы хлеб и вино, и еще более важное значение *небесным жертвенным веществам*, т. е. Своему собственному Телу и Своей собственной Крови, и связывая эти вещества с словами, совершающими жертвенное действие, — каковы: *за вы даемое и: за вы извлекаемая*, — и другими словами, тесно связанными с умопредставлением о жертве, — каковы: *завет и воспоминание* — (Господь наш) ясно показал, что установленное Им действие имело жертвенный характер, — другими словами: *оно было жертвой*. Ныне Господь наш непрерывно продолжает совершать Свою жертву в небесной скинии (ср. Евр. 8, 1—3 и Откр. 5, 6)... и веществом ее служат Тело и Кровь Христовы. Следовательно, жертва, которую приносит Церковь, тождественна с жертвой небесной, которую приносит Христос. Другими словами, жертва Христова продолжается не только *на небеси горé*, но и *в Церкви Его долу*. На это продолжение жертвы и указывается в словах нашего Господа: *сие творите в Мое воспоминание*, если взять их в контексте»². Мысль Пуллера, к сожалению, не вполне ясна. Из его высказывания очевидно лишь то, что существует глубокий параллелизм между небесным приношением, которое совершает Сам Христос, и земным приношением, имеющим место в Церкви. Поскольку, однако, *долу* происходит

¹ Ответ Англии Риму.... стр. 17, 15 (§ XI).

² А. Булгаков. О законности и действительности англиканской иерархии. стр. 112—113.

приношение «земных веществ» (!), то естественнее всего думать, что по мысли Пуллера на дискосе возлежит не Тело Христово, а хлеб; и в чаше находится не Кровь Христовая, а вино. Но в таком случае невозможно уже говорить о едином и нераздельном «бескровная Жертвы священнодействии», совершаемом Вечным Архиереем руками Его священников, то есть тех Его служителей, которые, будучи «облечены благодатию священства» и укрепляемы «силою Святаго Духа», предстоят святой трапезе и «священнодействуют святое и пречистое Его (Христа) Тело и честную Кровь»¹.

Вопрос о жертвенном значении Евхаристии рассматривался на Ламбетской конференции 1958 года. В ее отчетных материалах находим следующие высказывания: «Жертва Христова... (совершена) однажды навсегда, и она неповторима; тем не менее, она не является только фактом прошлого. Она — не только историческое событие, но и откровение вечной истины. Христос есть Агнец, закланный до основания мира и седящий одесную Бога... Поэтому факт, совершившийся в прошлом, постоянно повторяется в настоящем действием Святаго Духа — «От Моего возьмет и возвестит вам» (Иоан. 16, 14)... Христос всегда живет и находится в нас... в Евхаристии (мы) пребываем в Нем, так как вкушаем Его Тело и пьем Его Кровь (Иоан. 6, 56)... Мы ничего не можем предложить Богу, потому что мы сами получили всё от Него, и мы предлагаем Ему нашу молитву и благодарение за жертву Христову о нас, предлагаем себя самих во Христе Богу. Таким образом мы являемся соучастниками жертвы Христовой... Наша жертва — в нашей постоянной молитве Богу чрез Христа... и в служении нашей жизнью и страданиями ради Него в мире. Евхаристическая жертва... не является какой-либо новой жертвой Христа, или дополнительной жертвой к Его собственной жертве, но нашим участием в ней. Истинно прославляемый Христос есть Верховный Священник, христиане же, собирающиеся для принесения Богу жертвы, будучи членами Тела Его, сами себя приносят в жертву чрез соединение с Ним»².

Ценность этих высказываний, с православной точки зрения, состоит прежде всего, в признании глубокой связи между Евхаристией и усвоением ее участниками искупительных заслуг Господа Иисуса Христа и плодов совершенного Им дела. Далее, здесь ясно выражено то, высказанное еще в 1937 году Линкольнским епископом Хиксом (Hicks), справедливое убеждение, что «никто не может воспринять плодов Жертвы Христовой (receive the sacrifice of Christ), не участвуя в ней посредством принесения самого себя в жертву»³. При всем том в утверждениях, принятых Ламбетской конференцией 1958 года, невозможно найти хотя бы следов учения о том, что в Евхаристии Сам Христос от лица Церкви приносит Отцу Своему священнодействуемые, по Его заповеди, на церковных алтарях Его истинные Тело и Кровь, вместе с человеческими «жертвами» хвалы, благодарения и послушания.

Англиканское понимание Евхаристии в обоих ее аспектах (сакрифициальном и сакраментальном) отклоняется от православного учения прежде всего и главным образом, в связи с отрицанием англиканами пресуществления евхаристических даров. Если бы англикане твердо и несомненно верили, что после освящения *на алтаре* находятся, под видами хлеба и вина, *истинное Тело и истинная Кровь Господа Иисуса Христа*, то есть закланная на кресте однажды и навсегда «общая для всего мира очистительная Жертва» (св. Иоанн Златоуст. Беседа 41-я на 1-е послание к Коринфянам), то вряд ли для них было бы затруд-

¹ Молитва «Никтоже достоин...» из чинопоследования литургий св. Иоанна Златоуста и св. Василия Великого.

² The Lambeth Conference 1958. The Encyclical Letter from the bishops together with the Resolutions and Reports. 2. 84—85.

³ «Ways of Worship». London, 1951, p. 34.

нительно признать и самый акт «(совершающегося) на земле воспроизведения и предложения той единой Жертвы Христовой..., которая непрестанно представляется на небе Христом, предстоящим за нас пред Богом» (a representation and presentation on earth of that one oblation of Christ... continuously presented in Heaven by Christ, who now appears in the presence of God for us — см. «евхаристический тезис» 1-й Боннской конференции).

Уже при составлении 1-й редакции чина литургии (1549 г.) реформаторы не только не воспользовались обычным для многих восточных литургий древнецерковным термином «преложение» (*μεταβολή*), но и изъяли из текста евхаристических молитв католической мессы всё, что могло как-либо намекать на акт пресуществления¹. Впрочем вера в объективно-реальное (субстанциальное) присутствие Тела и Крови Христовых в таинстве Евхаристии еще не исключалась. На это указывают следующие места из молитв литургии:

1. «Услыши нас, милосердый Отче, мы молим Тебя, и Своим Святым Духом и словом благоволи благословить и освятить эти Твои дары и творения хлеба и вина, *дабы они соделались для нас Телом и Кровию возлюбленного Твоего Сына, Иисуса Христа*»² (из молитвы «освящения»).

2. «И здесь мы приносим и представляем Тебе, Господи, самих себя, свои души и тела, в разумную, святую и живую жертву пред Тобою, смиренно умоляя Тебя, дабы все те, которые будут участниками в этом святом приобщении, *достойно приняли драгоценнейшее Тело и Кровь Сына Твоего Иисуса Христа*»³ (из молитвы «приношения»).

3. «Даруй нам, милосердый Господи, *так вкушать Плоть возлюбленного Сына Твоего Иисуса Христа и так пить Кровь Его в этих святых Тайнах*, чтобы мы постоянно обитали в Нем, а Он в нас, чтобы наши грешные тела очистились Его Телом и наши души омылись Его драгоценной Кровью» (из молитвы ко св. причащению, находившейся пред началом анафоры)⁴.

Необходимо, однако, заметить, что, благодаря исключению из текста литургии всякого намека на пресуществление, почти все молитвы англиканского чина Вечери Господней оказались запечатленными характером известной неопределенности: они вполне допускали возможность не только католического понимания объективного телесного присутствия Христа в Евхаристии, но и понимания лютеранского — в смысле со-присутствия (*consubstantiatio*).

Изменения, сделанные в 1549 году, вскоре стали казаться реформаторам недостаточными. В 1552 году, при ревизии Книги общих молитв чин литургии подвергся коренной переработке, в результате которой католическое и даже лютеранское понимание, как правило, исключались, уступив место крайне-протестантскому, и именно цвинглианскому, взгляду на таинство причащения.

1. Из молитвы «освящения» были опущены слова: «Своим Святым Духом и словом благоволи благословить и освятить эти Твои дары... дабы они соделались для нас Телом и Кровию возлюбленного Твоего Сына». Их заменили следующим прошением⁵:

«Услыши нас, милосердый Отче, смиренно молим Тебя, и даруй, да будем мы, принимая *эти Твои творения хлеба и вина*, согласно святому

¹ Например, молитву «*Supplices te rogamus...*» См. проф. Н. Д. Успенский. К вопросу о «Православной литургии западного обряда». «ЖМП», 1954, № 9, стр. 60—61. Ср. «ЖМП», 1954, № 8, стр. 44.

² А. Рождественский. Символические и богослужебные книги Англиканской Церкви..., стр. 387.

³ Там же, стр. 388, 393.

⁴ Там же, стр. 393.

⁵ Включенным и в ныне действующую редакцию 1662 г.

установлению Сына Твоего, Спасителя нашего Иисуса Христа, в воспоминание Его смерти и страданий, участниками Его преблагословенного Тела и Крови» (Hear us, o merciful Father, we most humbly beseech thee, and grant that we receiving these thy creatures of bread and wine, according to thy Son our Saviour Jesus Christ's holy institution, in remembrance of his death and passion may be partakers of his most blessed Body and Blood) ¹.

2. Из молитвы «приношения» было устранено выражение о «*достойном*» принятии Тела и Крови Христовых, а вместе с ним и намек на субстанциальное ² присутствие их в таинстве. Соответствующее место стало читаться (и теперь читается) так: «И здесь мы приносим и представляем Тебе, Господи, самих себя, свои души и тела, в разумную, святую и живую жертву пред Тобою, смиренно умоляя Тебя, дабы все мы, участники этого святого приобщения, исполнились Твоей благодати и небесного благословения» (And here we offer and present unto thee, o Lord, ourselves, our souls and bodies, to be a reasonable, holy, and lively sacrifice unto thee, humbly beseeching thee, that all we, who are partakers of this Holy Communion, may be fulfilled with thy grace and heavenly benediction) ³.

3. Из молитвы ко св. причащению были исключены слова: «в этих святых Тайнах», после чего вышеприведенное место стало читаться (и ныне читается) в таком виде: «Даруй нам, милосердый Господи, так вкушать Плоть возлюбленного Сына Твоего Иисуса Христа и так пить Кровь Его, чтобы наши грешные тела очистились Его Телом и наши души омылись Его драгоценной Кровью, и чтобы мы постоянно обитали в Нем, а Он в нас» (Grant us therefore, gracious Lord, so to eat the Flesh of thy dear Son Jesus Christ, and to drink his Blood, that our sinful bodies may be made clean by his Body, and our souls washed through his most precious Blood, and that we may evermore dwell in him, and he in us) ⁴.

В 1552 году слова священника, обращенные к причастнику во время преподавания ему Св. Даров, были дополнены следующими, отнюдь не благоприятствующими ни католическому, ни лютеранскому взгляду на причащение, наставлениями ⁵: «Прими и ешь *это* в воспоминание, что Христос умер за тебя, и *питайся Им* в твоём сердце *верою*, с благодарением» (Take and eat this in remembrance that Christ died for thee, and feed on him in thy heart by faith with thanksgiving).

«Пей *это* в воспоминание, что Кровь Христова пролита за тебя, и будь благодарен» (Drink this in remembrance that Christ's Blood was shed for thee, and be thankful).

С наибольшей четкостью цвинглианские тенденции справщиков выразились в так называемой «черной рубрике», т. е. примечании к чину литургии, в котором разъяснялся смысл коленопреклоненного состояния причастников в момент принятия ими Св. Таин. Коленопреклоненное положение, по словам примечания, должно означать наше смирение и благодарность за те *благodeяния* Христовы, какие получают достойными причастниками; но при этом вовсе не имеется в виду какое-либо боготворение (adoration) хлеба и вина таинства или «какое-то реальное и существенное присутствие» (real and essential presence) здесь естест-

¹ The Book of Common Prayer. Oxford, 1928, p. 349.

² Поскольку упоминание о «достойном» принятии Тела и Крови Христовых, очевидно, предполагает возможность и недостойного их принятия, а следовательно, и независимость присутствия их в Святых Дарах от достоинства принимающих.

³ The Book of Common Prayer. Oxford, 1928, p. 351.

⁴ Ibid., p. 348—349. Справедливость требует, впрочем, заметить, что даже и в этом сокращенном виде данное место допускает православный смысл причащения, не исключая, однако, при этом и других способов понимания.

⁵ Они произносятся и теперь. Ibid., p. 350.

венной Плоти и Крови Христовой. Хлеб и вино таинства остаются при своей природной сущности, а потому не должны быть обожаемы, ибо это будет идолослужение, ненавистное для христианина. Тело же и кровь нашего Спасителя, Христа, пребывают на небе, а не здесь. Было бы противно истинности естественного тела Христова в одно и то же время быть более, чем в одном месте¹.

Таким образом, в 1552 году были сделаны очень решительные изменения чина литургии в крайне-реформатском духе. Впоследствии (в 1559 году при Елизавете, в 1662 году при Карле II) резкие выражения, коими решительно отвергалось реальное присутствие Тела и Крови Христовых в таинстве Евхаристии, были частью сглажены, частью вовсе устранены. При этом, однако, не было сделано и малейшей попытки выразить учение о реальном присутствии в положительной форме. Руководители Англиканской Церкви хотели дать широкий простор для любого понимания сакраментальной стороны Евхаристии, начиная от цвинглианского и кальвинского и кончая католическим.

Современный чин англиканской литургии почти ничем не отличается от редакции 1662 года. Из его анализа невозможно составить себе ясное представление о преобладающем среди англикан мнении касательно образа присутствия Господа Иисуса Христа в Евхаристии. Несомненным является лишь то, что нынешняя редакция «в существе дела остается столь же всецело проникнутой протестантскими идеями, как и вторая редакция 1552 года»².

Вышеупомянутая «черная рубрика» в современной редакции чина англиканской литургии читается так:

«Хотя в этом последовании Вечери Господней и установлено, чтобы причастники принимали ее коленопреклоненно (чем хорошо выражается наше смиренное и благодарное исповедание благодеяний Христовых, дарованных в этом таинстве всем достойно приемлющим оное...), тем не менее, это коленопреклонение не должно ложно истолковываться по невежеству или злостному упорству... Предписанием коленопреклонения *совсем не имеется в виду* и не вменяется в обязанность какое-либо боготворение (adoration) принимаемых телесным образом (bodily received) сакраментальных хлеба и вина, или *поклонение телесному присутствию* (corporeal presence) *естественной Плоти и Крови Христовой (!)*. Ибо *сакраментальные хлеб и вино продолжают оставаться в их естественной сущности*, а потому и не могут быть предметом поклонения (это было бы идолослужением, от которого должны отвращаться все истинные христиане). *Естественные Тело и Кровь нашего Спасителя Христа суть на небесах, а не здесь (!)*; и было бы противно истинности естественного Тела Христова пребывать в одно время более, нежели в одном месте».

Православные русские богословы нередко откликнулись на эти утверждения с сердечной болью. Так, например, Иоанн, епископ Аксайский, закончив свой перевод на русский язык англиканского чина приобщения, писал по поводу «черной рубрики»: «Это — заключительное примечание к последованию таинства Евхаристии — вот скала, о которую могут разбиться в прах все усилия, все переговоры о соединении Епископальной Церкви с нашей Православной»³.

Всегда осторожный в критике инославия и в высшей степени благожелательный в отношении к делу сближения с англиканами проф. В. А. Соколов не мог не придать «черной рубрике» значение важной помехи на этом желанном пути. «Англиканская Церковь,— говорит он

¹ В. Соколов, Реформация в Англии, стр. 508. Ср. И. П. Соколов. О действительности англиканской иерархии, стр. 36

² А. Рождественский. Символические и богослужебные книги Англиканской Церкви, стр. 415.

³ «Чтения в Обществе любителей духовного просвещения», 1881, ч. 3, стр. 435.

тотчас после указания на текст «черной рубрики»,— отвергая пресуществление, исповедует лишь учение о действительном присутствии (*real presence*) Христа в Евхаристии, но присутствии не телесном (*corporeal*), а духовном (*spiritual*), причем, в точнейшем определении этого присутствия, богословствующая мысль современного англиканства иногда так далеко уклоняется от истины, что обнаруживает даже склонность приписать ему лишь субъективное значение в отношении к душе верующего. При таком положении дела, очевидно, никак нельзя утверждать, что по вопросу о пресуществлении разность между англиканством и Православием заключается скорее в словах, чем в учении»¹.

В 1928 году в Оксфорде было опубликовано новое издание Книги общих молитв, где наряду с узаконенной формой чина Вечери Господней можно найти и другую, вновь предложенную редакцию этого чина, так называемую «*An alternative order for the administration of the Lord's Supper or Holy Communion*». В этой редакции заметна довольно явная тенденция восстановить, хотя бы отчасти, многое из того, что входило в 1-ю редакцию Книги общих молитв (1549 г.), но было опущено при составлении 2-й ее редакции (1552 г.). В новом проекте имеется эпиклезис со словами: «Услыши нас, милосердый Отче, мы молим Тебя, и Своим Святым и Животворящим Духом благоволи благословить и освятить нас и эти Твои дары хлеба и вина»². Проект предусматривает также восстановление молитвы за умерших: «Мы вверяем Твоему милосердию, о Господи, всех Твоих рабов, преставльшихся от сей жизни в вере и страхе Божием, умоляя Тебя даровать им вечный свет и мир»³.

Однако проект этот, одобренный обеими конвocations и Общим Собранием Церкви (*the Church Assembly*), был отвергнут палатой общин. В связи с этим, издатели «*The Book of Common Prayer*» 1928 года нашли нужным сделать следующее предупреждение: «Публикация этой Книги не означает ни прямо, ни косвенно, что последняя может рассматриваться как санкционированная для употребления в церквях»⁴.

Заметим, кстати, что в упомянутом проекте «черная рубрика» была оставлена без изменений.

В XXVIII члене англиканского вероизложения находится прямое отрицание пресуществления:

«Пресуществление хлеба и вина в Евхаристии (*Panis et vini transubstantiatio in Eucharistia*) не может быть доказано Священным писанием; оно даже противоречит ясным словам писания (*apertis scripturae verbis adversatur*), ниспровергает природу таинства и подало повод ко многим суевериям».

Некоторые богословы — высокоцерковники, склонные признавать пресуществление, уверяют, что XXVIII членом отрицается лишь ложное схоластическое утверждение о том, будто при освящении хлеба и вина совершенно уничтожается материальная природа этих элементов таинства. Иными словами, *transubstantiatio*, как изменение, связанное с уничтожением «акциденций» (т. е. совокупности всех материальных качеств) хлеба и вина, как изменение самой «природы» (*φύσις*) этих веществ,— должно быть, согласно XXVIII члену, решительно отвергнуто: однако *μεταστέωσις*, или обращение метафизической субстанции (*οὐσία*) хлеба и вина в субстанцию тела Христова, при сохранении материальной природы земных веществ, ничуть якобы не исключаются мыслью, заключающейся в выражениях данного члена. Справедливость требует, однако, заметить, что такое изъяснение смысла XXVIII члена «не только

¹ В. Соколов. «Голос из Америки» (К вопросу о сближении англиканства с Православием). См. «Богословский вестник», 1902, т. I, стр. 176—177.

² *The Book of Common Prayer with the additions and deviations proposed in 1928*. Oxford, p. 368—369.

³ *Ibid.*, p. 363.

⁴ *Ibid.*, p. V.

не есть единственно возможное, но и ни в коем случае не имеет больших оснований за свое принятие, чем протестантское толкование его»¹.

Заслуживает внимания тот факт, что в редакции 1553 года соответствующий по содержанию член (XXIX член из XLII «членов» Кранмера) содержал в себе следующие слова: «Никто не должен верить или исповедовать реальное и телесное присутствие Плоти и Крови Христовых в Евхаристии»². Место это составляет прямую параллель с «черной рубрикой» к чину литургии редакции 1552 года, где также отвергалось реальное присутствие Тела Христова. При пересмотре «членов» Кранмера в 1563 году приведенная нами фраза была опущена и заменена новым, недостаточно определенным, утверждением, которое с 1571 года и поныне остается в составе XXVIII члена:

«Тело Христово преподается, приемлется (*accipitur, is taken*) и съедается в Евхаристии только небесным духовным образом (*tantum coelesti et spirituali ratione*), а средство, которым Тело Христово приемлется (*accipitur, is received*) и съедается в Евхаристии, есть вера».

Несмотря на явно протестантский характер этого заявления, симпатизирующие католичеству и Православию англиканские богословы находят возможным изъяснять его в духе, приемлемом для сознания представителей Католической и Православной Церкви. Они обращают внимание на то, что здесь говорится о двух различных актах: а) акте внешнего принятия Св. Таин (что выражается глаголом *to take*) и б) акте внутреннего восприятия или усвоения их (на что указывает глагол *to receive*). Первый из этих актов имеет характер объективный, независимый от внутреннего расположения причастника, и «духовный» в смысле недостижимости для нас образа присутствия Тела и Крови Христовых в Св. Тайнах; второй акт субъективен, так как полезное для души человека (*profitably*) принятие Св. Таин возможно лишь при наличии искренней веры.

Нельзя не согласиться с тем, что составители члена в рассматриваемой части его действительно не имели в виду устранить всякую возможность веры в реальное и телесное присутствие Плоти и Крови Христовых в Евхаристии (в отличие от Кранмера). Они сознательно пользовались выражениями достаточно эластичными, чтобы их могли принять представители самых различных воззрений. При всем том нетрудно заметить в «Членах Религии», касающихся учения о сакраментальной стороне Евхаристии (XXVIII и XXIX члены), явно кальвинистскую тенденцию к рецепционизму. Мысль реформаторов останавливается не на существовании Св. Таин, а на следствиях приобщения,— не на вкушаемом, а на результате вкушения. «Для того, кто искренно, достойно и с верой приемлет его, преломляемый хлеб есть причащение Тела Христова; точно так же чаша благословения есть причащение Крови Христовой...» (член XXVIII). «Нечестивые, а также не имеющие живой веры, хотя телесно и видимо вкушают таинства Тела и Крови Христовых, однако они нисколько не приобщаются Христа...» (член XXIX).

Общий вывод, получающийся при рассмотрении членов, затрагивающих вопрос о сакраментальной стороне Евхаристии, совпадает с результатами анализа чина современной англиканской литургии. Подобно этому чину, члены не выясняют вопроса о присутствии в Евхаристии истинного Тела и истинной Крови Господа Иисуса Христа³.

Из последующей истории англиканства отметим официальное заявление английских епископов — неприсяжников (*non-jurors*), сделанное ими в 1716 году в письме к православным восточным патриархам. Ука-

¹ А. Рождественский. Символические и богослужебные книги Англиканской Церкви, стр. 290.

² И. П. Соколов. О действительности англиканской иерархии, стр. 37.

³ Ср. А. Рождественский. Символические и богослужебные книги Англиканской Церкви, стр. 339.

зав на свою готовность к воссоединению, ноныжурь отметили при этом 5 пунктов православного вероучения, с которыми они согласиться не могут. Пятый из этих пунктов выражал отказ англикан «признавать пресуществление в таинстве Евхаристии хлеба в самое Тело и вина в самую Кровь Христа-Спасителя и воздавать божественное поклонение таинственному Агнцу в Евхаристии»¹.

Верность Англиканской Церкви отрицательному взгляду на пресуществление официально засвидетельствовали англиканские архиепископы (Фредерик Кентерберийский и Вильгельм Йоркский) в своем ответе от 12 марта 1898 г. на католическую «Защиту папской буллы». — «Воззрение свое на католическое учение о пресуществлении Англиканская Церковь точно изложила уже давно, и они искренне принимают относящуюся к нему часть XXVIII члена религии». (См. Булгаков А. К вопросу об англиканской иерархии, стр. 20.)

Впрочем в истории англиканской богословской мысли можно заметить непрерывно существующее и развивающееся течение, допускающее в той или иной степени мысль о реальном объективном присутствии в Евхаристии Тела и Крови Христовых. Не исключена возможность, что в среде представителей этого течения самое отрицание пресуществления (*transsubstantiatio*) поддерживается, главным образом, сохраняющим свою силу и поныне вековым предубеждением против схоластических тенденций римского богословия и недостаточным знакомством с учением православного учения о пресуществлении. По крайней мере д-р Пьюзи не видел существенного различия между учением о реальном присутствии Тела и Крови Господа в Евхаристии, которого держались трактариане, и очищенным от схоластических домыслов учением о пресуществлении Римско-Католической Церкви, как оно изложено Тридентским Собором.

Переходя к вопросу о взгляде англикан на «жертвоприносящее священство» (*sacrificial priesthood*), мы должны прежде всего заметить, что из официального учения Англиканской Церкви об Евхаристии и о священстве, находящегося в «Книге общих молитв» и в «XXXIX Членах Религии», вытекает то следствие, что «содержание священной власти не мыслится там заключающим в себе полномочие освящать и приносить в жертву Тело и Кровь Христовы в собственном смысле, а разве лишь полномочие приносить такую жертву, какая возможна без действительного присутствия Тела и Крови Христовых на жертвеннике, т. е. жертву хвалы и благодарения или жертву воспоминания о крестной смерти Господа»².

Существенные изменения богослужебного характера, произведенные английскими реформаторами в середине XVI столетия, коснулись, как известно, не только чинопоследования литургии, но и чинов посвящения в различные степени священнослужения. Характер этих изменений свидетельствует о том, что составители новых чинов посвящения далеко не ограничивались стремлением приблизить чины к древней простоте, но преследовали, без сомнения, и доктринальные цели приспособления богослужения к новым верованиям.

Кранмер, главный составитель и нового чина литургии и нового Ординала, отрицал учение о действительном присутствии Тела и Крови Иисуса Христа в таинстве Евхаристии, отвергал мысль о бескровной евхаристической Жертве и доказывал, что Господь Иисус Христос не установил такого различия между священником и мирянином, чтобы священник имел власть приносить жертвы за мирянина. Подобно Кранмеру мыслили и учили его ближайшие сотрудники и современники: Барлоу,

¹ П. Образцов. О попытках к соединению Английской Епископальной Церкви с Православной. «Православное обозрение», 1866, янв., стр. 44.

² И. П. Соколов. О действительности англиканской иерархии, стр. 43.

Ковердаль, Ридли и другие. Латинэр, еп. Уорчестерский, утверждал, например, что «жертвоприносящее священство», существовавшее в Ветхом Завете, теперь заменено «проповедающим священством», а христиане все без исключения сделались приносящими жертву священниками¹. Лиц духовного сана реформаторы предпочитали называть «служителями веры» (the ministers of religion), если же, наряду с этим, они употребляли и слова: «священник» (priest), «священство» (priesthood), то делали это лишь в виде уступки укоренившемуся обычаю.

Нужно ли удивляться тому, что при таком взгляде реформаторов на существо и природу священства, в составленном ими новом чине посвящения «не только не сделано никакого открытого упоминания о жертвоприношении, освящении, священстве, власти освящать и приносить жертву, но и малейшие следы этих учений, сохранившиеся в молитвах католического чина, не вполне еще отброшенных, были искусно устранины и изглажены»².

Англиканские реформаторы, — говорят в своей «Защите буллы „Apostolicae sigae“» английские католические епископы, — удержав имена степеней священства, усвоили им только их этимологическое значение и выразили желание, чтобы впредь в рукополагаемых лицах видели не священнослужителей, уполномоченных приносить Жертву, а только пастырей, учителей, совершителей таинств (в их англиканском значении) и вообще духовных стражей³.

Известно, что изданная 13 сентября 1896 года булла папы Льва XIII «Apostolicae sigae...» признала все англиканские рукоположения, преподаваемые по реформированному чину Эдуарда VI, совершенно недействительными и вполне ничтожными. Аргументация буллы не может быть признана удачной, поскольку она вращается по преимуществу около далеко не бесспорной мысли о том, что «не может считаться пригодной и достаточной для таинства та форма, которая опускает то, что она существенным образом должна выразить»⁴. Зато выдвинутое папой обвинение англиканских реформаторов в повреждении намерения Церкви — всегда иметь и чрез таинственное рукоположение восполнять свое богоустроенное жертвоприносящее священство — следует признать вполне справедливым, хотя, быть может, и недостаточным для столь строгого и безоговорочного осуждения англиканских хиротоний, которое провозглашено папой в булле «Apostolicae sigae».

Что касается возражений англикан на обвинение в искажении намерения Церкви, то их никоим образом нельзя признать сколько-нибудь убедительными и достаточными.

«Намерение наших отцов состояло в том, чтобы сохранять и продолжать должности служителей в Церкви Христовой, ведущие свое начало от древнейших времен, и благоговейно употреблять и почитать их — в том смысле, конечно, в котором они были приняты от апостолов и находились в употреблении до того времени»⁵. Такое заявление является не столько ответом на обвинение со стороны папы, сколько сознательным уклонением от обсуждения затронутого буллой вопроса о

¹ А. Булгаков. О законности и действительности англиканской иерархии, стр. 52.

² Булла «Apostolicae sigae...» См. «Богословский вестник», 1896, ноябрь, стр. 322.

³ А. Булгаков. К вопросу об англиканской иерархии. «Труды Киевской дух. академии», 1898, № 8, стр. 13—14.

⁴ Убедительные возражения против аргументации буллы по вопросу о форме и материи таинства священства приведены англиканскими примасами в их «Ответе на апостольское послание папы Льва XIII». Обстоятельную критику буллы с православной точки зрения см. в историко-догматическом очерке проф. И. П. Соколова «Учение Римско-Католической Церкви о таинстве священства», стр. 312—317 и вообще главу III. Ср. «Странник», 1898, № 11, стр. 580; 1899, № 5, стр. 181—182.

⁵ Ответ Англии Риму, стр. 29.

жертвенном характере священства. В ответ же на прямой и ясный вопрос католических епископов: признает ли Англиканская Церковь «жертвоприносящее священство» в истинном значении этого понятия, т. е. священство, имеющее полномочие освящать и приносить в жертву истинное Тело и истинную Кровь Господа Иисуса Христа? — англиканские епископы и богословы ограничились несколькими краткими и бездоказательными утверждениями. — Невозможно признать, говорили архиепископы в своем «Ответе на Защиту буллы „Apostolicae curae”», чтобы Господу благоугодно было принятие в число Своих служителей поставить в зависимость от признания средневековых метафизических определений (т. е. *transsubstantiatio*), или от «таинственного дара, подаваемого в св. Евхаристии». Такое учение неизвестно Церкви первых времен ее существования, а повсюду распространилось оно только после утверждения его Римской Церковью в XIII веке¹. Подобно этому и ученый англиканский богослов д-р Моберли утверждал, что все возражение папы опирается лишь на выдаваемое им за непогрешимое римское определение священства, как состоящего, главным образом, в жертвоприношении, и что определение это есть крайность, возникшая в средние века и справедливо устраненная реформаторами в XVI веке².

Сделанное в настоящей (третьей) главе подробное сопоставление англиканского учения о священстве с соответствующим учением Православной Церкви показывает, что в символических и богослужебных книгах англиканства имеется несомненное и весьма значительное искажение истинного понятия о священстве. Оно проявляется, главным образом, в следующих двух пунктах:

1) Англиканская Церковь не признает священство таинством, то есть таким богоустановленным священнодействием, в котором рукополагаемому сообщается особая благодать священства, ни в каком смысле не принадлежащая нерукоположенному мирянину, и настолько необходимая, что лица, не получившие ее, не только не имеют права, но и при любых условиях³ не в состоянии совершать св. таинства, за исключением крещения (в особо предусмотренных случаях).

2) Англиканская Церковь, отрицая преложение хлеба и вина в истинное Тело и истинную Кровь Господа Иисуса Христа и не признавая за Евхаристией значения богоустановленного бескровного жертвоприношения (в частности жертвоприношения умилолюбительного), значительно уклоняется от истинного понятия о природе священства, или от намерения Христовой Церкви — иметь и восполнять (через хиротонию) свою иерархию такими священнослужителями, к числу важнейших полномочий и обязанностей которых относится совершение в Церкви семи спасительных таинств, в том числе и превосходнейшего из них таинства божественной Евхаристии.

¹ А. Булгаков. К вопросу об англиканской иерархии. стр. 20.

² И. Соколов. В ответ на статью проф. В. А. Соколова. «Странник», 1899, май, стр. 182.

³ Известно, что Барлоу в комиссии 1540 года утверждал возможность, в исключительных случаях (например, если смерть лишит всю страну всех епископов и пресвитеров), совершения таинства (т. е. крещения и причащения), а также рукоположений, мирянами. См. А. Булгаков. О законности и действительности англиканской иерархии, стр. 40—41. В книге «The Doctrine in the Church of England», изд. в 1938 г., выражено мнение евангелико-епископальной партии, в противовес точке зрения англо-католиков, что для совершения св. Евхаристии не требуется непременно рукоположенный священник, так как она может быть совершаема, по крайней мере в исключительных случаях, и мирянином. Деяния Совещания..., т. I, стр. 337, примеч. 38-е.

УЧЕНИЕ О ДОМОСТРОИТЕЛЬСТВЕ СПАСЕНИЯ В ВИЗАНТИЙСКОМ БОГОСЛОВИИ

**(ЕПИСКОП НИКОЛАЙ МЕФОНСКИЙ, МИТРОПОЛИТ НИКОЛАЙ КАВАСИЛА
И НИКИТА АКОМИНАТ)**

Как известно, Домостроительством спасения или Домостроительством воплощения называется вся совокупность действий Воплотившегося Сына Божия для спасения падшего рода человеческого. Оно, как выразился проф. В. В. Болотов, может быть определено как «высшая область отношений Бога к человеку»¹ (всех, кроме промыслительных).

Хотя в творениях свв. отцов Древней Церкви, от св. Афанасия Александрийского до преп. Иоанна Дамаскина включительно, имеется множество сотериологических высказываний, но они почти не выделялись свв. отцами из их триадологических, христологических, а также аскетических и гомилетических произведений. Защищая православное учение о Святой Троице и о Лице Господа Иисуса Христа против ересей того времени, они защищали вместе с тем и Св. Предание о Домостроительстве спасения, которое само основывается и связано тесно с учением о Св. Троице и Лице Богочеловека. Другая причина этого в том, что учение о Боге имеет более теоретический характер, чем учение о Домостроительстве, которое для христиан имело прежде всего жизненно практический интерес. «Не напрасно, я полагаю,— говорит представитель позднего византийского богословия митрополит Николай Кавасила,—учение о Боге мы провозглашаем, а Домостроительство показываем делом...» и добавляет: «В учение о Боге должно только верить и исповедовать словами (Римл. 10, 10), Домостроительству же нужно еще и подражать (1 Петр. 2, 21)»².

Сотериологические проблемы становятся предметом обсуждения широких масс церковного общества уже после разделения Церквей (1054 г.), когда в Византию начинают проникать ложные результаты западного спекулятивного богословия. В защиту церковного учения собираются Соборы (1157, 1166 гг. и другие), составляются опыты систематизации Вселенского Предания о Домостроительстве спасения.

¹ Проф. В. В. Болотов. К вопросу об ареопагитских творениях. СПб., 1914.

² Николай Кавасила. О жизни во Христе, сл. 2, § 52 (стр. 39 по изд. Gass'a, Leipzig, 1899).

Для глубокого изучения учения о Домостроительстве в византийском богословии необходимо детальное исследование всей сохранившейся литературы изучаемого периода (особенно богатого духовною жизнью XIV века) и прочих источников.

Настоящая работа имела предварительную цель ознакомления с сотериологическими воззрениями только двух выдающихся византийских богословов — епископа Николая Мефонского (XII в.) и митрополита Николая Кавасилы (XIV в.). Хотя их сочинения и изучались, но главным образом с точки зрения исторической, общеправославной и мистической [еп. Арсений (Иващенко), еп. Алексий (Дородницын), Ullmann, Dräseke, Gass и др.]. «Сокровище Православия» историка и богослова Никиты Акомината было привлечено как вспомогательный материал.

Естественно, что изучение двух, хотя и выдающихся, писателей не позволяет делать широких обобщений. Оно лишь показывает, что мало исследованное до сих пор византийское богословие достойно более тщательного и внимательного изучения.

I. Характеристика византийского богословия

Под собственно византийским или поздним византийским богословием в отличие от богословия Древней Церкви мы будем понимать богословие Православной Церкви в период от конца времен Вселенских Соборов до эпохи падения Византии, или, определеннее, от преп. Иоанна Дамаскина († 754 г.) до взятия Константинополя турками (1453 г.) и разрушения центра византийской культуры¹.

Это определение вообще согласуется с периодизацией святоотеческой и догматической литературы, принятой нашими отечественными догматистами и патрологами.

У западных патрологов период святоотеческого богословия на Востоке вообще заканчивается смертью преп. Иоанна Дамаскина², так как большинство их держится произвольного мнения, что существует предел для времени отцов, а также игнорирует позднее византийское богословие. Но архиеп. Филарет (Гумилевский), спрашивая «Можно ли назначить предел, далее которого не простиралось бы существование отцов Церкви?», отвечает: «Если какой-либо может быть назначен, то только тот, которым окончится существование воинствующей Церкви Христовой: другого предела не было и быть не может. Св. Дух всегда обитает в Церкви, всегда просвещает умы и сердца верующих, всегда действует в избранных мужах, смотря по нуждам времени. Поэтому и вера одна и учение одно, как у древних учителей, так и у самых новых. «Время, говорит св. Афанасий, не делает никакого различия между нашими учителями; древнейшие нисколько не важнее позднейших: все они равно отцы». Как Церковь Христова будет существовать до скончания мира, так до скончания мира будут появляться в ней для нужд Церкви избранные орудия Духа Божия... Таким образом, во всех веках могут быть мужи с качествами, необходимыми для отцов Церкви, и мнения людские, назначающие пределом то шестой, то тринадцатый век, не имеют основания себе в предмете»³.

Принятая эпоха византийского богословия, как всякая дата в истории культуры, условна. Византийское богословие выросло постепенно из богословия отцов Древней Церкви. VI век — «время окончательного формирования византизма, время, когда гений греков совершенно оторвался от старых устоев классической жизни, чтобы идти по новому

¹ Впрочем, и под властью турок можно проследить продолжение византийского богословия до XVII в. и далее.

² См., напр., Vardenhewer. Les Pères de l'Église. t. I. Paris, 1898, p. 7.

³ Филарет, архиеп. Черниговский. Историческое учение об отцах Церкви, т. I, СПб., 1882, Введение, стр. XVII.

руслу, указанному духом христианской религии, когда во всей широте развернулась так называемая византийская культура, этот конгломерат всевозможных течений»¹.

В западной (да и отчасти русской) богословской науке имеет место недостаточная оценка византийского богословия по причине его недостаточной изученности. Наиболее сильно замечается подобное отношение после разделения Церквей (1054 г.). Латинские богословы смотрели на греков как на схизматиков и, если и раньше они не всегда были способны постигнуть глубину восточного богословия и понять его развитие, проблематику, концепции, то после окончательного разрыва византийское богословие для них почти перестало существовать. Это предвзятое мнение не только сохранилось и господствует на Западе до настоящего времени, но даже проникло и в нашу богословскую литературу.

Конечно, много причин препятствовало широкому развитию византийской культуры и богословия, в частности, бедствия от врагов империи (арабов, турок и проч., затем латинян-крестоносцев, взявших в 1204 году Константинополь и превзошедших даже мусульман в разгроме и кощунстве над его святынями), также бедствия от иконоборцев, боровшихся не только против свв. икон, но и против православного духовенства, монашества и ученых и уничтоживших или испортивших множество книг².

Тем не менее, несмотря на политические потрясения, византийская культура всегда была выше западной. До сих пор мало исследован и не решен вопрос об их взаимодействии.

Нетрудно доказать ошибочность мнения, что богословие Восточной Церкви после периода иконоборчества «застыло» и не развивалось³.

Для этого достаточно назвать ряд имен таких известных и Западу богословов, как преп. Феодор Студит († 826), св. Фотий, патриарх Константинопольский († 886), преп. Симеон Новый Богослов († 1022) и его ученик Никита Стифат (Nicetas Pectoratus в западной литературе), Николай, еп. Мефонский (первая половина XII в.), преп. Григорий Синаит († 1376), митрополиты Солунские св. Григорий Палама († 1360) и Нил и Николай († 1371) Кавасилы, св. Феолит, митрополит Филадельфийский, патриархи св. Каллист († 1363) и Игнатий Ксанфопулы, патриарх Филофей († 1379), св. Симеон, архиепископ Солунский († 1429), Марк Евгеник, митрополит Ефесский († 1443), Георгий Схоларий († 1468), первый патриарх после падения Константинополя, и многие другие, к которым можно присоединить богословов XVI—XVII вв. — патриархов Иеремию и Досифея⁴. Наличие этой блестящей плеяды богословов и их выдающихся творений является доказательством высокого значения византийского богословия.

Богословие Восточной Церкви за все время своего существования развивалось самостоятельно, почти не получая идейной поддержки от Запада, где наука стояла всегда ниже греческой, да и самый строй мысли латинян препятствовал им понять и оценить достоинства богословской мысли Востока, чему мешало также и незнание греческого языка («græce non legitur»). Однако, имея уже тысячелетний опыт, тради-

¹ С. Л. Епифанович. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915, стр. 3. См. также: К. Krumbacher. Geschichte der byzantinistische Literatur. München, 1897, S. 9 и др.

² См., напр., рассказ Феофана (Хронография. PG, 108, col. 817) о Льве Исавре, сжегшем в Константинополе громадную библиотеку вместе с икуменикосом (директором) и 12 учеными. По этому поводу см. К. Krumbacher, цит. соч., S. 13.

³ Henry N. Oehnam. Le principe des developpements théologiques. Paris, 1909, p. 57.

⁴ Сочинениями множества менее известных богословов и полемистов, как, напр., Евстратий Никейский (XI—XII вв.), Никифор Влеммид, Георгий Акрополит (оба XIII в.) и т. д., наполнены многие десятки томов Миня (PG).

цию и выработанную методологию, византийское богословие продолжало развиваться и самостоятельно разрешило ряд глубоких догматических, апологетических и иных проблем, выдвинутых церковной жизнью.

В настоящее время интерес к византийскому богословию возрос, так как по одному только св. Григорию Паламе имеется целый ряд серьезных западных исследований.

Высокое значение византийского богословия и его превосходство перед западным признают выдающиеся западные ученые-византологи, освободившиеся от узко конфессиональных воззрений на Восточную Церковь¹.

Следует уяснить основные черты византийского богословия, отличающие его от западного богословствования.

1. *Православность.* Византийское богословие есть богословие Восточной Церкви, сохранившей и после разделения Церквей свое Православие, всегда его исповедовавшей и борющейся за чистоту веры и жизни с внешними и внутренними врагами (напр., Соборы против латинствующих — Иоанна Италы в 1076 г., Сотириха в 1157 г., и связанный с ним Собор 1166 г., ряд Соборов против варлаамитов и акиндинитов в 1341—1368 гг., деятельность против манихеев, богомилов, мусульман и т. п.).

Православие Византийской Церкви есть основной признак ее, который для православных исследователей должен иметь великое значение и аподиктически принуждать нас ставить ее богословие *eo ipso* выше богословий всех западных инославных церковных обществ, как уклонившихся от Истины Христовой.

Поэтому для всех православных поместных Церквей, преемниц великой Византийской Церкви, получивших от нее бесценное сокровище Православие, правилом богословия должны являться не западная схоластика и рационализм, а богословие Византийской Церкви, воспринявшей и сохранявшей в нерушимой чистоте благочестие Древней Церкви.

Богословие Византийской Церкви имеет признаки и особенности богословия Церкви Древней, которое она сохранила и развивала. Эти признаки можно уяснить из рассмотрения творений любого из великих отцов, например, св. Григория Богослова. Однако существуют причины, в силу которых черты Православного богословия легче уяснить, изучая богословие более позднее, так как в нем они более отчетливо и глубоко выявляются (особенно в сочинениях XII—XV вв.).

Прежде всего, в Древней Церкви описание и закрепление в письменности Предания и связанных с ним догматических концепций происходило постепенно. С одной стороны, эта постепенность зависела от обширности, многообразия и глубины христианской внутренней жизни и догматики и поэтому один и тот же предмет изучался и углублялся последовательно с разных сторон. Например, «Церковные писатели до никейского периода более интересовались борьбой и кознями демонов против христианства, чем против христиан... В жизни преп. Антония не христианство борется с царством сатаны, а христианин вступает в единоборство с демонами. Из внешнего мира борьба перенесена во внутренний, в самую душу»².

¹ «Замечательно, что до XII в. византийская богословская литература была гораздо выше всего того, что производил в этой области Запад. От Леонтия Византийского, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина и Феодора Студита между VI и VIII вв. до Паламы в XIV в., Георгия Схолария и Виссариона в XV в. православная религия и любовь к религиозным спорам вдохновляли многих авторов». Ш. Диль. Основные проблемы византийской истории. Пер. с фр., М., 1947, стр. 152.

² И. В. Попов. Религиозный идеал св. Афанасия Александрийского, Сергиев посад, 1904, стр. 94.

С другой стороны, отмеченная постепенность описания объясняется изменением самой духовной жизни христианского общества. Когда большинство членов Церкви жило высокой духовной жизнью, писатели не находили нужным таковую описывать, то есть говорить о том, что и так всем было понятно. Описания начинают появляться тогда, когда уже замечается оскудение живых сосудов Божественной благодати.

Так в первые века, когда харизматические явления были широко распространены в первенствующей Церкви, мы имеем довольно мало их описаний¹. Напротив, когда таковые почти прекратились в миру, св. Афанасий в «Жизни преподобного Антония» нашел нужным более подробно описать их².

Другой пример. Христиане апостольских времен обладали в большинстве практикой «умного делания», методами борьбы с помыслами посредством непрестанной молитвы, что является основой истинной харисмы, но описания этого опыта появляются постепенно. У каждого из древних свв. отцов можно найти строки и даже страницы, относящиеся к умному подвигу, но только в V в. составляется «Слово о трезвении» преп. Исихия и другие сочинения, где об этом говорится развернуто и подробно.

Преп. Григорий Синаит, писатель XIV в., жалуется, что он на самой Св. Горе, этой сокровищнице духовного опыта, не нашел монахов, даже знакомых с деланием «умной молитвы». При таком падении духовных знаний в массе необходимо было их закрепление и подробное письменное изложение. В XIV—XV вв. поэтому и появляется ряд духовных писателей, которые подробнее, чем это делалось раньше, трактуют и о духовном опыте и о связанных с ним догматических проблемах: преп. Григорий Синаит, св. Каллист и Игнатий Ксанфопулы, св. Григорий Палама, Николай Кавасила и др.

Другим стимулом для появления догматических исследований было соседство отколовшейся Западной Церкви, с иными началами жизни и богословствования, а также воинствующего магометанства. Византийская Церковь, в лице своих богословов и полемистов, была вынуждена противопоставлять этим чуждым началам свои — православные, и при этом более отчетливо их формулировать.

Кроме того, Византия никогда не была вполне изолирована от иноземных влияний³, которые нарушали порядок византийской церковной жизни, порождая ряд ересей, с которыми приходилось бороться. Все это потрясало церковное общество, создавало условия для забвения церковной традиции и духовного опыта предшествующих поколений и ставило перед богословами Византии задачу сохранить хотя бы в письме в погибавшей политически империи ромеев ее духовное сокровище. В силу всего этого понятно, почему богословская литература последних веков существования Византийской империи наиболее пригодна для определения путей развития Православного богословия вообще.

Эпоха конца иконоборческих споров и завершения догматической деятельности Вселенских Соборов поставила задачу систематизации литературного наследия свв. отцов. В VIII в. появляются две знаменитые энциклопедии святоотеческого богословия. Одна из них суммирует аскетический духовный опыт Древней Церкви. Это известная всем Клімаξ — «Лествица» преп. Иоанна, игумена Синайского. Другая синтезирует догматические творения свв. отцов и является первой системой Православного догматического богословия. Это — «Точное изложение православной веры» преп. Иоанна Дамаскина.

¹ Тертуллиан, «Пастырь» Ерма и др.

² И. В. Попов. Там же.

³ Ф. И. Успенский. Уклон консервативной Византии в сторону западных влияний. ВВ, XXII. Пг., 1916.

Эта работа систематизации продолжалась в трудах Евфимия Зигавина, Никиты Акомината, св. Симеона Солунского и др.

2. *Глубокая взаимная связь богословия с истинным православным духовным опытом* — основной признак, из которого можно вывести все остальные.

Необходимое условие для истинного богопознания есть чистота (Мф. 5, 8) или, во всяком случае, очищение нашего сердца.

Преп. Исаак Сирин неоднократно говорит, что восприятие или познание таин веры есть величина переменная и зависит от внутреннего состояния души. Он вместе с другими свв. отцами различает три степени этого ведения или познания: 1) «плотское» или противоестественное познание, следующее страстям (*παρὰ φύσιν*), 2) «душевное» или естественное (*κατὰ φύσιν*), подвизающееся за добродетель и борющееся со страстями, и 3) духовное или сверхъестественное (*ὐπὲρ φύσιν*) познание, когда «душа приобретает духовность, уподобляется в житии ангелам» и входит в созерцание неизреченных таин¹.

Св. Григорий Богослов говорит, что богословствовать можно только восшедшим на 2-ю и 3-ю степень: «Любомудрствовать о Боге можно не всем; способны к сему люди, испытавшие себя, которые провели жизнь в созерцании, а прежде всего очистили (3-я степень), по крайней мере очищают (2-я степень), и душу и тело»². «Плотскому» же человеку лучше и не касаться богословия: «Для нечистого же, может быть, небезопасно и прикоснуться к чистому, как для слабого зрения к солнечному лучу»³.

Поэтому хотя душевным, очищающим свое сердце, и можно богословствовать, но так как они не могут еще созерцать объекта своих рассуждений, то, чтобы не уклониться от божественной истины, им необходимо поверять и исправлять свое богословствование и свой недостаточный еще духовный опыт богословием и опытом святых богословов, закрепленным в их творениях и актах Соборов⁴. Этим, конечно, не утверждается, что святость жизни достаточна для богословствования. Необходимы еще богодарованный богословский талант и то глубокое философское и филологическое образование, которым особенно обладали все выдающиеся богословы Византии. Но главным условием для богословствования считалась чистота души.

Догматические формулы восточных богословов не выдумываются, не получают путем философских спекуляций и силлогистических упражнений в логике Аристотеля, как это было у схоластов Запада, а являются плодом созерцания самой реальной и неизменной истины Откровения душой, очищенной от страстей и облагодатствованной. Богословы Византии были обычно люди высокой духовной жизни, учителя аскетического подвига, созерцатели Таин Божиих, — недаром очень многие из них причислены Церковью к лику святых. Поэтому Православное богословие Византии, основанное на святоотеческом Предании, на богословии святых, является святоотеческим богословием.

Величайшие представители восточной аскетики являются в то же время и наиболее глубокими богословами. В их литературной деятельности догматика сочетается с аскетикой, с проповедью спасения. Глубина их антропологических и сотериологических воззрений вытекает из опытного познания человеческой души и действий благодати. Это благодатное знание неизмеримо превосходит рационалистические построе-

¹ Преп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. Греч. изд. Н. Феотокиса, Афины, 1895. Слова 62—65, стр. 260; рус. пер., Сергиев посад, 1911, Слова 25—28.

² Слово 27-е (о Богославии 1-е). PG, 36, col. 13.

³ Там же, col. 13D — 16.

⁴ См. «Святогорский томос» исихастов Собора 1341 г. против Варлаама, PG, 150, col. 1228.

ния ученых схоластов Запада, добивавшихся познания истины с помощью одних силлогизмов.

Творения святых отцов-аскетов, как, например, преподобных Исаака Сирина, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова, св. Григория Паламы и др., содержат большею частью не только непрелестное изображение духовного подвига, но и возвышенное догматическое учение. Глубоко ошибаются некоторые западные ученые, видящие в них только писателей-аскетов, а не корифеев христианского богословия, каковыми они, по достоинству, являются¹.

Указанное единение мистического опыта и догматической мысли отсутствовало на Западе, где схоластическая догматика часто впадала в противоречие с самочинной и нередко прелестной, ложной мистикой, ибо там оба эти направления духовной деятельности развивались почти независимо друг от друга.

Мы имеем об этом поразительное и искреннее признание одного из западных ученых: «Порча догмы мистикой и разрыв с нею случались только на Западе, где выводы одной вызывали отважное сопротивление другой»².

3. *Реализм, или онтологизм.* С познанием Божественной Истины всегда сопряжена глубокая вера в абсолютную реальность этой Истины, независимо от ее истолкования или вообще словесного выражения. Она является постулатом в рассуждении всех отцов. Эту черту Православного богословия можно назвать реализмом, или онтологизмом.

4. Глубокий *апофатизм*, то есть положение о полной непостижимости Существа Бога разумом и совершенной невыразимости Его ни в каких определениях, словах и именах, короче, о рациональной непостижимости Бога. Апофатический характер богословия особенно выражен у отцов Древней Церкви: св. Григория Богослова³, Григория Нисского, Максима Исповедника⁴ и писателя, известного под именем Дионисия Ареопагита. Содержание апофатического богословия состоит в выяснении того, что *не есть* Бог, в отрицании в Боге всех категорий и свойств гварного мира, подразумевая при этом, конечно, что Он неограниченным и непостижимым уму образом превосходит все отрицаемые таким образом предикаты. Например, последовательно рассуждая, мы должны отрицать в Боге не только конечность, но даже всякую тварную или мыслимую бесконечность. Бог не только не-конечен, но и не-бесконечен. Бог превыше всего этого. Можно сказать, что Он — сверхбесконечен, но это не прибавит ничего к рациональному познанию Бога, ибо нельзя математическими методами построить бесконечность, «превышающую» по мощности все мысленно возможные⁵.

¹ Убеждение в необходимости для православного богословствования духовного опыта становится общепризнанным в нашем отечественном богословии. Выдающийся русский богослов свящ. Павел Флоренский начинает свою книгу «Столп и утверждение истины» (М., 1914) фразой: «Живой религиозный опыт, как единственный способ познания догматов» (стр. 3).

² G a s s. Die Mystik des Nikolaus Cabasilas von Leben in Christo. Lpz., 1899. Vorrede, V. 5.

К такому же результату приходит и Ullmann: «Im Gebiete der Theologie (западной), welche damals so ziemlich alle Wissenschaft in sich befaßte und auf jeden Fall den Mittelpunkt des geistigen Interesse bildete, bekämpften sich Scholastik und Mystik, philosophische und praktische Richtung» (C. Ullmann. Nicolaus der Methone... «Theologische Studien u. Kritiken», 1833, S. 652). См. также И. В. Киреевский. О характере просвещения Европы (Полн. собр. соч., т. I. М., 1911, стр. 195).

³ Творения, Сл. 28, PG, 36, русск. пер., т. 3, стр. 16 и след. «Непостижимым же называю не то, что Бог существует, но то, что Он такое».

⁴ См. С. Л. Елифанович. Преп. Максим Исповедник, стр. 41—42.

⁵ Один из основоположников современной математики Георг Кантор, оперируя понятием актуальной (а не потенциальной — «дурной» по Гегелю) бесконечности, построил бесконечную иерархию трансфинитных (бесконечных) чисел и операций над ними и первый стал предостерегать от обычного до тех пор у философов и богословов смешения тварной бесконечности и сверхбесконечности Бога, независимой

Учение древних отцов, развитое в XIV в. св. Григорием Паламой, о том, что в Боге есть Существо и существенная и естественная энергия или действие, соединенные неслиянно и нераздельно, вполне апофатично. Существо Божие несообщимо тварям (Иоан. 1, 18), и богословие о нем полностью апофатично. Божественная же энергия сообщима и действует в мире, отчасти познаваема и поэтому возможно частично богословствовать о ней положительно, катафатически. Вообще, катафатика, изучающая Божественные истины Откровения, действия Божия в мире и душе человека и духовный опыт святых, восполняющий отрицания апофатик и недостаточность катафатик,— вот традиционная область византийского богословия.

5. *Сотериологичность*. Так как и заповеди и догматы — суть истины для спасения, то всякое Православное богословие должно быть сотериологично. Центральное место в нем должно занимать учение о спасении — сотериология, ибо «Христос пришел в мир грешных спасти» (1 Тим. 1, 15; Мф. 1, 21). И византийское богословие, всегда связанное с духовным опытом — практикой нашего спасения, всегда имело глубокий интерес к делу спасения. Отцами Древней Церкви при благодатном озарении их Св. Духом была построена антропология и сотериология. Целая плеяда древних отцов Церкви — св. Ирины Лионский, св. Афанасий Великий, св. Григорий Богослов, отчасти св. Иоанн Златоуст, преп. Иоанн Дамаскин, преп. Максим Исповедник и др., — исследовали разные вопросы сотериологии.

Византийские богословы — Николай, еп. Мефонский, Николай Кавасила, св. Григорий Палама и другие — продолжали эту сотериологическую традицию. Лишь неблагоприятные внешние и внутренние условия культурной жизни Византии и ее падение помешали, по-видимому, византийским отцам построить систему догматического богословия, основанного на сотериологическом принципе.

6. *Традиционность* — свойство Древней Вселенской Церкви, глубоко воспринятое и сохраненное Византийской Церковью. Оно состоит в сохранении, почитании и защите всего сокровища апостольского и отеческого Предания Церкви во всех областях (догматической, аскетическо-нравственной, канонической, богослужебной, иерархической и т. п.).

В противоположность Западу, где богословствование носило часто резко выраженный индивидуалистический характер, богословие восточное было святоотеческим — оно основывалось, во-первых, на вероопределениях и символах и постановлениях Вселенских и Поместных Соборов (если таковые были приняты, реципированы Церковью), а во-вторых, исходило из духоносных истин, согласно преподанных предыдущими отцами (*consensus Patrum*). Иначе быть не могло, ибо свв. отцы были не отвлеченными учеными, но «правилами веры и образцами и учителями добродетели», а их творения возрождали к духовной жизни и истинному благочестию¹. Византийские богословы имели сыновнее отношение к отцам Церкви, в сочинениях духовных писателей Византии имеются многочисленные ссылки не только на Св. Писание, но и на творения отцов, как на основания. Если на Западе церковные писатели, слабо связанные с Вселенским Преданием, пользовались часто

от мира и математических построений. Последнюю Кантор назвал «Абсолютно бесконечным», или просто «Абсолютным» (статья в *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. Bd. 91, 1887; русск. пер. в сборнике «Новые идеи в математике», № 1. СПб., 1913, стр. 91 и 86. См. также проф. свящ. П. А. Флоренский. Столп и утверждение истины, стр. 498, и его же статью в «Богословском вестнике», 1906, ч. 2, стр. 530—568. Должно заметить, что на принципиальном отличии абсолютно-бесконечного от других видов бесконечности настаивал еще Лейбниц.

¹ «Отцами Церкви христианской собственно именуется следовавшие за апостолами учителя Церкви, оставившие последующим временам свои писания с силою возрождать духовных чад о Христе». Филарет, архиеп. Черниговский. Историческое учение об Отцах Церкви, т. I. СПб., 1882, изд. 2-е. Введение, стр. IV.

некритически древней языческой (латинской) литературой¹, а во времена схоластики возвели Аристотеля почти в звание отца Церкви, то на Востоке, хотя византийцы прекрасно знали всю классическую литературу и философию, происходил обратный процесс — христианизация всей классической культуры. Византийское церковное общество не удовлетворяло богословствование даже великих учителей, вроде, например, Оригена, если оно противоречило истине. Поэтому «рядом с полной христианизацией всего уклада жизни в Византии происходил еще другой подобный процесс — воцерковление научного богословия, которое, пользуясь слишком большой свободой в философских умозрениях, по местам дошло до коренного противоречия церковному учению»².

Православный богослов, вместе с Викентием Лириным, мог говорить: «*id teneamus, quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*»³.

7. Литургичность. Она заключается в согласии богословия с содержанием богослужения. Так как многие виды церковных песнопений (кондаки, каноны) и собрания их (Октоих и др.) стали вводиться в богослужение лишь со времени преп. Иоанна Дамаскина, то одной из задач византийского богословия было составление божественных песнопений, в которые вошло все доступное сердцу верующих из сокровищницы богословия Древней Церкви. Особо важным обстоятельством является отсутствие противоречий богослужебного богословия, то есть богословия, содержащегося в богослужебных книгах, с богословием византийских трактатов и учебников по догматике. Это происходит от того, что в богословских сочинениях и в богослужебных книгах содержится одно и то же святоотеческое учение, которое не может, конечно, самому себе противоречить. Проповеди и поучения отцов, из которых многие попали в уставные чтения, содержали не одно только нравственное назидание. Многие из них имеют глубокое догматическое содержание, выраженное в живой, доходящей до слушателей форме.

Богослужебные книги содержат нерушимый драгоценный фонд отеческого богословия. Покушения изменить это литургическое богословие всегда оканчивались неудачей. Дерзкие исправители оказывались еретиками⁴, а чистота учения богослужебных текстов еще более утвердилась⁵.

¹ Вспомним средневековое уважение к поэту Вергилию, который путеводит Данта по аду к чистилищу (см. Данте Алигьери, Божественная комедия, ч. I и II).

² С. Л. Елифанович. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915, стр. 5. После осуждения Оригена и «трех глав» был поставлен вопрос об авторитете отцов. Внешним выражением такого разрешения вопроса об авторитетах явилось установление Пятым Вселенским Собором определенного круга «избранных отцов». По преимуществу это имя дано было «Афанасию, Иларию, Василию, Григорию Богослову, Григорию Нисскому, Амвросию, Августину, Феофилу, Иоанну Константинопольскому, Кириллу, Льву, Проклу». Сама практика выделила из этого числа знаменитые имена Афанасия Великого, Василия Великого, обоих Григориев, Златоуста и Кирилла Александрийского (там же, стр. 11).

³ Полемика на Соборах против ересей и их определения основывались на свидетельствах Св. Писания и свв. отцов, места из которых во множестве приводятся в сохранившихся актах Соборов. Принцип необходимости при богословских и философских рассуждениях опираться на Св. Писание и духовный опыт святых проник и в византийское законодательство: «По распоряжению, изданному в начале царствования Алексея Комнина (1081—1118), свобода философского мышления была ограничена высшим авторитетом Священного Писания и святоотеческих творений». В силу этого распоряжения признанным могло быть только такое учение, которое находило себе подтверждение в божественных книгах (Ф. И. Успенский. Очерки истории византийской образованности, стр. 171). Успенский здесь ссылается на «Историю» Анны Комнины (ed. Воннае, р. 265 С). Писатель более поздней эпохи — Мануила Комнина — Николай, еп. Мефонский, указывает, что «всенародное извращение догматов запрещено законами гражданскими и священными канонами».

⁴ К таким попыткам принадлежит и ересь Сотириха, рассматриваемая во 2-й главе настоящего сочинения.

⁵ См. в статье автора «Константинопольский Собор 1157 г. и Николай, еп. Мефонский» («Богословские труды», вып. 1. М., 1959, стр. 98).

В православном богослужении, в молитвах и символах изображается Божественное о нас Смотрение. Особенно это видно в Божественной литургии, в которой изображен и переживается весь домостроительный подвиг Господа нашего Иисуса Христа.

II. Николай, епископ Мефонский, и Соборы 1156—1157 гг.¹

Николай, епископ г. Мефоны в Пелопоннесе, выдающийся богослов XII в., жил в первой половине царствования императора Мануила Комнина (1143—1180), скончался в промежутке между 1157 и 1166 гг. О его жизни почти ничего неизвестно.

В столетие первых трех Комнинов (1081—1180) Византия достигла вновь наибольшего внешнего могущества и внутреннего процветания. Расцвело и богословие, внешней причиной чего явилась полемика против ересей.

Сотериологические воззрения Николая Мефонского содержатся главным образом в его полемических трудах, написанных во время догматических споров, возникших среди византийского духовенства и общества по вопросу о понимании заключительных слов литургической молитвы, читаемой во время Херувимской песни: «Ты бо еси Приносяй и Приносимый, и Приемляй и Раздаваемый, Христе Боже наш...» и приведших к созванию Соборов 1156 и 1157 гг.

Поводом к этим спорам явилось столкновение известных константинопольских преподавателей, занимавших кафедры экзегезы Священного Писания, Михаила Солунского и Никифора Василяки с диаконом Василием. Услышав слова Василия о том, что «Один и Тот же Сын Божий и бывает Жертвою и вместе с Отцом принимает Жертву», они заключили, что Василий будто бы вводит во Христе две ипостаси: одну, приносящую Жертву, и другую, принимающую ее².

К мнению Никифора Василяки присоединились некоторые епископы, а также кандидат на Антиохийскую кафедру диакон Сотирх Пантевген, ставший главой этой еретичествующей группы. Защитником православного учения явился епископ Николай Мефонский.

Из рассмотрения соборных актов видно, что фактически было созвано два Собора, разделенных промежутком времени более года.

Первый Собор был созван 26 января 1156 года по просьбе новоизбранного тогда русского митрополита блаж. Константина. Кроме председательствующих — патриархов Константинопольского Константина IV Хлиарина и Иерусалимского Николая, — в Соборе участвовали 24 архиерея и большое число других лиц.

Сохранившиеся акты не позволяют с достоверностью выяснить круг пререкаемых вопросов, рассматривавшихся на Соборе. Расположение некоторых документов противоречит их содержанию. Например, диалог Сотирха, помещенный перед изложением первого заседания, по ряду соображений, написан им в промежутке между двумя Соборами. О пререкаемых пунктах можно судить лишь косвенно, по оглашенной на Соборе докладной записке со свидетельствами отцов.

Эти отеческие свидетельства распределены на две группы. Первая говорит о Божественном достоинстве Евхаристии, вторая доказывает, что миропасительная Жертва принесена Спасителем всей Святой Троице.

Возможно, что все свидетельства были собраны и утверждены на втором Соборе, первый же Собор не выносил развернутого определения, а согласился с мнением митрополита Киевского Константина, что

¹ Более подробнее см. статью автора в «Богословских трудах», вып. 1, стр. 87—109.

² Joannis Cinnami, Epitome, lib. 4, § 16, Bonnae, 1836.

«Животворящая Жертва, как первоначально, когда она была совершена Спасителем Христом, так и после и донныне принесена и приносится не только одному Безначальному Отцу Единородного, но и Самому Вочеловечившемуся Слову: точно так же не лишен этой богоприличной чести и Святой Дух. Приношение же таин произошло и происходит повсеместно Единому Триипостасному Божеству»¹.

Осужденные Собором 1156 г. единомышленники Сотириха замолчали. Сам же он развил свое учение в упоминавшемся выше диалоге, где поддерживает мнение, осужденное на Соборе. Диалог распространился и привлек новых сторонников ереси в среде поверхностных христиан, особенно латинствующих. Споры продолжались и вынудили императора Мануила собрать второй Собор для более развернутого определения и осуждения Сотириха.

Собор открылся 12 мая 1157 года под председательством нового Вселенского патриарха Луки Хрисоверга и Иерусалимского Иоанна, в присутствии Мануила Комнина. Протокол последнего заседания — 13 мая — подписан 35 архиереями.

После увещания отрекся от своих мнений и Сотирих, но с ним было поступлено необычайно строго: на последнем заседании, на которое он отказался явиться по болезни, он был лишен священного сана².

Кроме общего определения, которое мы здесь приводить не будем, от Собора 1157 года сохранились еще четыре анафематизма, включенные в «Синодик»³. Догматическая ценность их несравненно больше не только по причине более точной и подробной формулировки, но еще и потому, что они являются реципированным определением, то есть определением, принятым Церковью, вслух которой они провозглашались ежегодно в первую неделю Св. Четырдесятницы.

Приводим их с некоторыми сокращениями в переводе с греческого.

1. Говорящим, что во время мироспасительной Страсти Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа Жертву честного Его Тела и Крови, принесенную Им о нашем спасении, как Архиереем, действовавшим ради нас по-человечески (так как Он Сам и Бог и Жрец и Жертва), Он принес Сам Богу и Отцу, но не принял как Бог с Отцом Сам Единородный и Дух Святой (так как через это они отчуждают от боголепного единочестия Самого Бога Слова и Единосущного и Единославного Сему Утешителя Духа), — анафема трижды.

2. Не принимающим, что Жертва, ежедневно приносимая принявшими от Христа священнодействие Божественных Таин, приносится Святой Троице, — анафема трижды.

3. Слышащим Спасителя о преданном Им священнодействии Божественных Таин говорящего: «Сие творите в Мое воспоминание», но не понимающим правильно слово «воспоминание» и дерзающим говорить, что оно (воспоминание) обновляет мечтательно и образно Жертву Его Тела и Крови, принесенную на честном Кресте Спасителем нашим в общее избавление и очищение человеческого естества, и что оно обновляет и ежедневную Жертву, приносимую священнодействующими Божественные Тайны, как предал Спаситель наш и Владыка всех, и поэтому вводящим, что это иная жертва, чем совершенная изначала Спасителем и возносимая к той мечтательно и образно, как уничижающим неизменность Жертвы и Таинство страшного и Божественного священнодействия, которым мы принимаем обручение будущей жизни, — анафема трижды.

4. Выдумывающим и вводящим временные расстояния в примирении человеческого естества с божественным и блаженным естеством

¹ Mai. *Spicilegium Romanum*, t. X. Romae, 1844, p. 19—20.

² *Ibid.*, p. 77—83.

³ Проф. Ф. И. Успенский. *Синодик в Неделю Православия*. Одесса, 1893.

Живоначалной и Всенетленной Троицы и законополагающим, что мы сперва примирились с Единородным Словом из самого соединения (с Ним), а после с Богом и Отцом спасительную страстию Владыки Христа, и разделяющим то, что нераздельно у Божественных и блаженных отцов (которые научили, что Единородный примирил нас с Самим Собою посредством всего таинства Домостроительства и через Самого Себя и в Себе с Богом и Отцом и, соответственно всячески, со Всесвятым и Животворящим Духом), как изобретателям новых и иноплеменных учений,— анафема трижды.

Собор 1157 года «против Сотириха» явился первым Собором Восточной Церкви, специально рассмотревшим вопрос об Евхаристии.

Кроме утверждения веры в ее Божественное достоинство, против рационалистических мнений сторонников Сотириха (предшественников позднейших реформаторов), Собор сформулировал ответ на вопрос, кому была принесена Спасителем миротворительная Жертва и ныне приносится Евхаристия: она приносится не только Богу Отцу, но всей Святой Троице (1, 2 и 3 анафематизмы).

Уясняя затем сотериологическую проблему, Собор, основываясь на положении о едином и нераздельном действии Единосущной и Нераздельной Троицы, догматически выразил древнее учение Церкви, что примирение человека с Богом и освящение его совершилось чрез весь домостроительный подвиг (включая сюда и Крестные Страдания) Господа нашего Иисуса Христа, с участием и других Лиц Святой Троицы. Разделять этот единый акт примирения людей с Богом на два (сначала с Сыном чрез Воплощение, а потом с Отцом чрез Крестную Смерть Сына) крайне нечестиво и богохульно (4-й анафематизм).

Можно думать, что Сотирих, Василики и их единомышленники принадлежали к партии латинствующих, западников, а подвергшаяся анафеме Собора их схема искупления весьма похожа на западную концепцию. В самом деле, учение о принесении обеих жертв одному Богу Отцу, догматизированное Тридентским Собором, налицо; также явно выражено положение о примирении нас с Отцом через Голгофскую Жертву. Для полного сходства недостает только понятий «кровавой сатисфакции Правосудию Божию», «искупительных заслуг» и т. п. Впрочем, некоторые попытки к образованию подобных представлений имеются в рассуждениях Сотириха (см. ниже).

Главным деятелем, подготовившим и обосновавшим решения Собора 1157 года, был епископ Мефонский Николай. Он исходил из двух следующих положений:

1. Природа сама по себе, без ипостаси, не может действовать, так что не существует природы полностью ипостасной¹.

2. Не должно ни естество противопоставлять ипостаси, ни ипостась — естеству, но естество — естеству, как во Христе, а Ипостась — Ипостаси, как в Тринипостасном Божестве.

Одной из основных ошибок Сотириха было нарушение первого положения, а именно допущение, что одна из природ (человечество) самостоятельно «приносит», а другая (Божество) «принимает». Из этой ложной предпосылки вытекала и вторая нелепость («смертная погрешность Нестория», по Сотириху, в которой он обвинял православных), что обе природы Христа суть якобы ипостаси.

На самом же деле, «если во Христе две природы — Бог и Человек, а Христос — одна Ипостась... то необходимо Единому Христу по каждой из своих двух природ, по одной, как Человеку, Архидиакону и Жерт-

¹ См. сборник «Εκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη», изданный А. Димитракопуло, стр. 325. Это положение принадлежит самой основе отеческой христологии, см., напр., преп. Иоанн Дамаскин. «Точное изложение», кн. 3, гл. 9 (PG, 94, col. 1017); также Максим Исповедник, PG, 91, col. 264.

воприносителю — приносить жертву (то есть собственную Кровь), а по другой, как Богу, сию принимать, чтобы Он был и Приносящим и Приносимым, и Приемлющим (слова литургической молитвы)»¹.

Применяя второе положение, видим, что суждение «Жертва (человеческой природы) принесена Богу (Св. Троице)» — истинное, так как здесь естество (приносимое человечество) противопоставляется («приносится») другому естеству (Божеству). Напротив, суждение «Жертва принесена только Богу Отцу» — ложное, так как в нем естество (человеческое) противопоставляется Ипостаси (Отца).

Сотирихом была измышлена особая теория «двойного искупления», состоящего из двояких освящения и примирения.

Первое освящение Человечества Спасителя произошло, по его учению, при Воплощении. Основываясь на Иоан. 17, 19, вторым освящением Сотирих считал принесение Христом Себя в жертву Отцу при распятии.

В полемике с Сотирихом выяснились два основных сотериологических принципа. Первый из них гласит, что всякое действие (энергия) Святой Единосущной и Нераздельной Троицы, также едино и нераздельно. Если действует одна из Ипостасей Троицы, то в этом действии участвуют и две другие. Этот принцип является общим для отцов и проходит красной нитью через все византийское богословие.

Прилагая его к освящению Человечества Христа, Николай Мефонский заключает о невозможности «двух освящений» — одного от Сына, а другого от Отца, но «так как я знаю одно естество Их и одно допускаю действие, то и освящение одно: Отца и Сына и Святаго Духа»².

Из этого принципа также вытекает, что вся Святая Троица участвовала в Домостроительстве спасения. Хотя Совершителем был Воплотившийся Сын Божий, но содействующими и участвовавшими были и Отец и Святой Дух³.

Далее Николай Мефонский объясняет, что Христос есть и Освящающий и Освящаемый и что освящение одно — через одного Христа, производимое всей Святой Троицей⁴.

Учение о принесении Жертвы только Отцу есть нарушение этого принципа и является приписыванием Ипостасям противоположных действий и причислением этих действий к ипостасным свойствам (Сыну — «приносить», Отцу — «принимать»). Напротив, Николай Мефонский, в согласии с литургической молитвой, утверждает, что Христос Сам принес Себя Самого (как Человека) Самому Себе (как Богу) и Сам принял Жертву (как Бог).

Сотирих утверждал еще теорию «двух примирений», против которой и обращен четвертый анафематизм: «У примиряющихся есть обычай принимать нечто друг от друга в залог упращения дружбы. Вместо нас, оскорбивших Бога и должных примириться с Ним, Слово восприняло человеческую природу, а взамен даровало нам оставление грехов и т. п.» («1-е примирение»). Но так как людям нечем было бы возблагодарить Отца за усыновление, то Сам Богочеловек, «как Посредник со стороны человечества принес Свою Кровь, Пречистую Жертву, спасительное умилоствление (!), основательнейшее для примирения нас с Отцом»⁵.

Николай Мефонский указывает, что и «два освящения», и «два примирения» суть нечестивое разделение единого и неразделимого действия Единых и Нераздельных в Святой Троице Отца и Сына.

¹ «Еккл. βιβλ.», стр. 326.

² Там же, стр. 333.

³ Там же.

⁴ Там же, стр. 334—335.

⁵ М а і, стр. 8—9.

В «двойном освящении» разделяются природные действия, а в «двойном примирении» — хотения¹.

Если вся Святая Троица соучаствует в Домостроительстве, то един и сам домостроительный подвиг Христа, от которого нельзя отделить ни один из его моментов, в частности, Воплощение и Крестные Страдания.

Человек был создан Богом, то есть Святой Троицей, преслушанием оскорбил Бога, отсюда и примириться человечество должно не с Одной из Ипостасей, но вообще с Богом, то есть со Св. Троицей². Никакой временный промежуток не может возникнуть между Ипостасями ни в бытии Их, ни в действии, ни в благоволении³.

Основная ложь Сотириха в его «двух примирениях» состояла в подмене понятия примирения (*κατάλλαξη*) понятием обмена (*ἀντάλλαξη* — *ἀντάλλαγμα*) ценностями. Возражения Николая Мефонского и его концепция примирения основаны на другом, святоотеческом принципе, состоящем в отрицании всего чувственно человеческого в применении к Богу. Каждое из обычных человеческих выражений, применяемых к Богу, должно пониматься в богоприличном смысле. Так и слово *ἀντάλλαγμα* надо понимать не в смысле «обмена» с Сыном Божиим человеческого естества на оставление грехов, но изменения нашей падшей природы. Произвести это изменение человек собственными силами не мог: «Не мы взошли на небо, но Сам Сын Божий снишел к нам и принял наше естество, не как какой-нибудь дар (как у Сотириха), но чтобы явиться нам, беседовать, общаться и соединиться с нами. Примирение, освящение, всновление и все прочие духовные блага даровал нам Сын Божий в Домостроительстве. Через Него мы примирились, освятились и всыновились Богу, то есть Святой Троице»⁴.

Таким образом сотериологические высказывания Николая, еп. Мефонского, сводятся к двум положениям: 1) о принесении Спасителем Жертвы Святой Троице и о единстве всего Домостроительства, Святой Троицей совершаемого, и 2) о возвышенном характере примирения человечества с Богом. Оба эти положения основаны на двух других непрерываемых отеческих истинах: 1) о единстве действовании Святой Единосущной и Нераздельной Троицы и 2) о недопустимости применения антропоморфных выражений в буквальном смысле к Богу. Эти четыре положения, составляющие сущность сотериологии Николая Мефонского, могут иметь благодаря своей общности методологическое значение для построения православной сотериологии вообще.

III. Никита Акоминат (Хониат)

Никита Акоминат, называющийся часто еще Хониатом, по происхождению из г. Хон⁵ (в древности — Колоссы), получил в Константинополе под руководством своего старшего брата Михаила (назначенного после совершеннолетия Никиты митрополитом Афинским) обычное классическое образование, которое он дополнил самообразованием. Подробная биография его есть, например, в посвященной ему диссертации Ф. И. Успенского⁶. Здесь отметим только, что Никита служил в разное время и в разных должностях при дворах Комнинов и Ангелов, был очевидцем взятия и разгрома в 1204 г. Константинополя крестоносцами. После бедствий и скитаний он нашел пристанище в Никее, где в год падения Константинополя возникла новая греческая империя

¹ «Ежл. βιβλ.», стр. 337.

² Там же, стр. 333.

³ Там же, стр. 338—339.

⁴ Там же, стр. 333—342.

⁵ Вспомним «чудо Архистратига Михаила в Хонех».

⁶ «Византийский писатель Никита Акоминат из Хон». СПб., 1874.

(1204—1261) с новым василевсом Феодором I Ласкарисом (1206—1222), принявшим участие в Никите и привлечшим его вновь на службу государству, на которой Никита принес своей опытностью великую пользу своему отечеству. Умер Никита между 1210 и 1215 гг.

В Никее, при сравнительном досуге и в спокойных условиях, Никита написал два больших труда: 1) «Историю» в 21 книге (от начала правления Иоанна II Комнина—1118 г.—до утверждения в Никее Феодора Ласкариса—1206 г.) и 2) богословское сочинение «Сокровище Православия» в 27 книгах.

Содержание и характеристика «Сокровища Православия»

«Сокровище Православия», написанное Никитой в 1204—1210 гг., является догматическим и полемическим трактатом. Содержание 27 книг «Сокровища» изложено у Migne'я в особом оглавлении (Index librorum)¹. Однако из этих книг напечатаны далеко не все. Первые пять книг были изданы в латинском переводе Петра Морелли². Большая же часть «Сокровища» находится в рукописях, из которых самая древняя и лучшая — Оксфордская (в Бодлеанской библиотеке)³.

Целый ряд ученых — проф. Ф. И. Успенский, А. П. Лебедев, И. Соколов, К. Grumbacher, Gass, Ph. Meyer и др. — высказывали пожелания⁴, чтобы «Сокровище» было издано полностью, так как оно представляет, особенно в некоторой своей части, незаменимый источник.

В предисловии своем⁵ Никита Акоминат говорит, что задачей его «Сокровища» было дополнить «Паноплию» Евфимия Зигавина, особенно в отношении более подробного изложения ересей, их происхождения и анализа. Действительно, сочинение Никиты выгодно отличается от довольно сухого изложения Зигавина и живым языком, и самостоятельными суждениями, добавляемыми им к традиционному материалу. Аппарат, которым пользуется Никита, обширнее, чем у Зигавина. Никита использует и цитирует не только отцов Древней Церкви, но и византийских богословов, в том числе Николая, еп. Мефонского, блаж. Феофилакта, архиеп. Болгарского, и других.

При обозрении содержания «Сокровища», даже по «Оглавлению» в т. 139 PG, бросается, прежде всего, в глаза то, что положительному изложению догматического богословия самого по себе уделено в нем мало места, именно им заняты только две книги: 2-я, посвященная преимущественно триадологии, и 3-я — христологии. Все сочинение имеет преимущественно историко-полемический характер, и большая его часть занята описанием и разбором ересей. Правда, догматический характер имеют и все главы книги, особенно содержащие изложение больших триадологических и христологических ересей, волновавших Древнюю Церковь, и борьбы с ними, но полемическое изложение составляет Никите многие вопросы, важные для самой догматики, оставив в тени.

Второй особенностью «Сокровища» является не только обилие цитат из избранных отцов Древней Церкви, но заполнение глав этими цитатами и даже использование, в качестве глав сочинения, буквального текста целых глав из известных творений отцов — свв. Афанасия

¹ PG, 139, col. 1093—1102.

² Paris, 1561, 1579, Geneva, 1629. Переизданы в Bibl. Partum XXV. Перепечатаны в PG, 139, col. 1101—1444.

³ См. Fabricius. Bibliotheca Graeca, v. 7, Hamburg, 1801, p. 744. Остальная часть книг в разрозненном виде напечатана в PG, 140, col. 9—281.

⁴ Ф. И. Успенский. Очерки, стр. 213; И. Соколов. Акоминат Никита (Православная Богословская Энциклопедия, т. I, стр. 215). Grumbacher, Geschichte, S. 92; Gass u. Ph. Meyer. Realencycl. f. protest. Theol. u. K.

⁵ PG, 139, col. 1101—1104.

Великого, Григория Богослова, Максима Исповедника и др., а особенно из «Источника знания» преп. Иоанна Дамаскина.

Такое превращение догматического труда в своеобразную и последовательно подобранную святоотеческую христоматию может быть и покажется странным современному ученому, но не надо забывать условий, в которых находился средневековый читатель, который обычно не мог обладать всеми дорогими стоившими списками творений хотя бы самых главных представителей восточного богословия. Собрание таких последовательно и связно расположенных мест, как это имеет место в «Сокровище», являлось своего рода драгоценностью и оправдывает название самого сборника — «Сокровище Православия». Понятно и восхищение первоначального латинского переводчика и издателя первых 5 книг «Сокровища» — Петра Морелли; в письме (1561 г.), сохраненном и у Migne'я, Морелли перечисляет множество авторов, находящихся в «Thesaurus orthodoxae fidei», и называет Никиту блаженным (beatus) ¹.

Никита, предоставляя значительную часть своего труда для высказываний самих свв. отцов, ставит тем самым свой труд на твердую почву святоотеческой традиции. Необходимо принять во внимание современную появлению «Сокровища» историческую обстановку в Византии, столица которой была захвачена и разгромлена латинянами, причем погибло великое множество классических и отеческих рукописей. При этих условиях вполне понятны те святые намерения Никиты Акомината, которыми он вдохновлялся при написании этого труда: он хотел, очевидно, сохранить и передать потомкам ромеев изученное им святоотеческое Предание.

«Сокровище», как и «Точное изложение Православной веры» преп. Иоанна Дамаскина, содержит много постороннего материала, не имеющего прямого отношения к богословию.

В нем нет специальной книги о Домостроительстве нашего спасения. Однако легко усмотреть, что содержание некоторых глав говорит о Домостроительстве. Терминология отцов Древней Церкви иногда связывает воедино понятия Домостроительства и Воплощения и говорит о «Домостроительстве воплощения». Книга 3-я «Сокровища» так и именуется — «De Verbi Divini incarnatione», то есть «О Воплощении Божественного Слова».

В 1-й главе этой книги Никита собрал «свидетельства пророков о Воплощении Божественного Слова».

Приведем их все.

1. О рождении Христа: Псал. 109, 3; Притч. 8, 25; Псал. 117, 26; 49, 3; 46, 9; 2, 7—8; 85, 9; Исаии 35, 4—6; 7, 14; 9, 6, 1, 2; Мих. 5, 2; Мф. 2, 6; Псал. 86, 5.

2. О бегстве Святого Семейства в Египет: Исаии 19, 1.

3. О Крещении Христовом: Псал. 28, 3.

4. Об исцелении болезней Христом: Исаии 53, 4.

5. О нисхождении Его во утробу Девы: Псал. 71, 6, 17; Иов. 9, 8; Захар. 9, 9.

6. Об Иуде, предателе Христа: Псал. 40, 10; 2, 1.

7. О взятии Христа: Исаии 3, 9; Прем. Солом. 2, 12.

8. О распятом Христе: Исаии 53, 7—9.

9. О бичеваниях и заушениях, которым Христос подвергся: Исаии 50, 6; Псал. 38, 18.

10. О сребренниках за Христа: Мф. 27, 9—10; Захар. 11, 12.

11. О терновом венце: Песн. песн. 3, 11 (где под словами «его мать» разумеется «иудейская синагога»).

¹ PG, 139, col. 1091—1092. Перевод «Сокровища» принес бы пользу и русскому читателю, так как оно содержит отрывки из отцов, творения которых еще не переведены на русский язык, например, преподобного Максима Исповедника.

12. О гвоздях, одеждах, желчи и укусе: Псал. 21, 17—19; 62, 22; Захар. 13, 6.

13. О тьме, бывшей при Страсти Христовой: Захар. 14, 6—7; Амос. 8, 9; Иоиль 2, 10—11; Второзак. 18, 15.

14. О смерти Христовой: Исаии 57, 1; Псал. 87, 7, 5, 6.

15. О шестивии Христа во ад: Иов. 38, 17; Псал. 67, 7.

16. О Господнем Воскресении: Псал. 15, 10; Осии 6, 1—2.

17. О мироносцах: Исаии 27, 41.

18. О Вознесении Господнем: Псал. 23, 7; Исаии 63, 1, 2; Захар. 14, 4.

19. О последнем Суде: Дан. 7, 13—14; 9.

Простое рассмотрение этой главы показывает, что ее рубрики обнимают собою все главные моменты Домостроительства Христова, а так как Никита говорит в названии главы только о Воплощении, то как будто отсюда вытекает, что он термин «воплощение» понимает в более широком смысле — в значении Домостроительства Христова. Однако содержание остальных глав 3-й книги (О Воплощении Божественного Слова) показывает, что в них этот термин берется в узком смысле: все они посвящены христологии и триадологии и выяснению соответствующей терминологии, напр., ἐνυπόστατο Леонтия Византийского и т. п.¹

Прямое отношение к Домостроительству Христову имеет последняя — 41-я глава 3-й книги, имеющая знаменательное название (краткое содержание) «Почему Христос стал человеком? (Cur Christus Nostro factus?). Воскресение. Суд. Различная участь блаженных и осужденных»².

Приведем ее всю в русском переводе с латинского.

«Но посмотрим, почему именно Единородный Сын Божий воспринял плоть и, благодаря раз навсегда воспринятой человеческой природе, был и назывался Человеком и повиновался (audiverit)³ как человек. Учение об этом апостол изложил нам в послании, которое он написал к коринфянам, где он говорит так: «Ныне же Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших, ибо как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых» (1 Кор. 15, 20—21). Потом он переходит от природы к лицам: «И как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (ст. 22), ибо воскресение является всеобщим. После же воскресения будет Суд, о чем апостол дал знать, добавив: «Каждый в своем порядке» (1 Кор. 15, 23). Порядков наказывающихся и спасающихся много, так как воздаяние даров будут делать сообразно с качеством и количеством праведности, и таким же образом в меру различия грехов будут определяться наказания и мучения».

Содержание этой единственной небольшой главы «Сокровища», целиком посвященной Домостроительству спасения, показывает, что византийских богословов надо изучать совместно, ибо их сочинения, при неполном освещении вопроса, иногда дополняют существенно друг

¹ В этой книге целый ряд глав совпадают буквально с главами из Творений отцов:

гл. 2 и 32 порознь совпадают с гл. 2 кн. 3 «Точного изложения», преп. Иоанна Дамаскина,

гл. 3 совпадает с гл. 3 его же книги,

гл. 28 — с гл. 1 Дионисия Ареопагита «О Божественном воплощении»,

гл. 29 — с проповедью св. Григория Богослова на Рождество Христово и др. местами,

гл. 30 — с словом св. Григория Нисского о Божественном воплощении,

гл. 31 — с словом Максима Исповедника о Божественном воплощении,

главы 33, 34, 35, 36 — с главами 4, 6, 7 11 кн. 3-й преп. Иоанна Дамаскина и т. д.

² PG, 139, col. 1240—1242.

³ Глаголы audio и греч. ἀκούω, с почти одинаковой семантикой, в числе своих значений имеют: 1) «называться», «считаться» и 2) «слушаться», «повиноваться». В переводе совмещены оба эти значения.

друга. Так и в данном случае, Никита Акоминат останавливается только на одном моменте Домостроительства, именно на том, что Воскресением Сына Божия уничтожается смерть, ибо «во Христе все оживут» (1 Кор. 15, 22). Какими бы мотивами ни объяснять сосредоточенное внимание Никиты на одном только Воскресении, его изложение при всей своей краткости исполняет пробел у Николая Мефонского, который говорит только о значении Воплощения и Креста в деле божественного Домостроительства, но ни разу даже не упоминает о Воскресении¹.

Указание Никиты Акомината на три стиха из 1-го Послания к Коринфянам может послужить ключом для развития его кратких замечаний в более пространное изложение — на материале посланий ап. Павла, в частности 1 Кор., — и при использовании общей схемы отеческой концепции Домостроительства.

Указание Никиты на то, что «воздаяние даров будут делать соответственно с качеством и количеством праведности» спасающихся, а определение наказаний и мучений «в меру различия грехов», позволяет считать последние строки этой главы «Сокровища» созвучными началу 1-го Слова «О жизни во Христе» Николая Кавасилы.

К Домостроительству относится отчасти еще одно высказывание Никиты Хониата. В главе 2-й книги 2-й он спрашивает: «Почему таинству Троицы лучше было сделаться известным через служение Слова, чем через какого-нибудь человека?» и отвечает: «Такое служение соответствовало Слову, чтобы таинство Св. Троицы широко раскрывалось миру, чтобы люди научались от Бога тому, что есть Божие, и не содержали об этом сомнительных мнений...»².

Из вышеизложенного ясно, что вопросам сотериологии Никита занимался немного, вкрапывая их в традиционное содержание триадологических и христологических рассуждений. Главное, конечно, его значение состоит в том, что он в своем «Сокровище» изложил и сохранил сведения о Соборах, бывших в Византийской Церкви в XII веке.

Протестантский богослов Ullmann, один из ранних исследователей византийского богословия XII века, пишет: «Его (Никиты) благодетельство имело примесь суеверия и ложного внешнего богослужения, а ученость не была достаточно самостоятельной; но в обоих отношениях он страдал недостатками своего времени. В то же время он поднимается над своими современниками и является человеком, который был достоин лучших времен»³.

IV. Николай Кавасила, митрополит Солунский

Византия при последних Палеологах в XIV и XV вв. сделалась гретьестепенным государством с небольшой территорией, которая под натиском внешних врагов, особенно турок, постепенно таяла, стягиваясь к Константинополю, как пределу.

¹ Неполноту изложения их обоих восполняет синтез Николая Кавасилы (см. ниже), рассматривающего все три момента. Некоторое внимание обращает на себя и название главы — «*Cur Christus homo factus?*» Оно созвучно заглавию знаменитого трактата Ансельма Кентерберийского «*Cur Deus homo?*» (PL, t. 158—159). Не останавливаясь на разных возможных предположениях о причинах такого совпадения, обратим лишь внимание на факт существования некоторого обмена литературными новинками между Востоком и Западом. Во всяком случае, констатировано, что 1) «Логика» Петра Испанского есть латинский перевод «Логики» Пселла (см. Ф. И. Успенский. «Очерки», стр. 163 и др.) и 2) обнаружен греческий перевод сочинения Фомы Аквината «*Summa theologiae*» (см. Rachi Michael, «Byz. Zeitschr.» XXIV. Lpz., 1924, I Abt., S. 48—60).

² PG, 139, col. 1127.

³ Ullmann. Nicolaus v. Methone, Euthymius Zigabenus und Nicetas Choniates (Theologische Studien und Kritiken, 1833, S. 678—679).

Однако, несмотря на политический упадок, духовная культура погибавшей Византии поднялась — в последний раз — на высший уровень, а в некоторых областях превзошла и бывшие подъемы.

В XIV веке, после великого св. Григория Паламы, самым выдающимся духовным писателем и богословом являлся Николай Кавасила, митрополит Солунский, восполняющий в догматическом отношении и самого Паламу, который не занимался специально вопросами сотериологии.

Сведения о жизни Кавасилы весьма скудны и мало существенны. Для знакомства с его личностью, полагаем, более пригодны его возвышенные сочинения, в которых отчасти изобразился и характер их автора, подвижника-тайнозрителя, действительно пережившего изображаемое им восстановление и обожение христианина.

Из его биографии отметим лишь, что он был племянником другого Солунского митрополита — Нила Кавасилы, известного богослова, а также был одним из трех кандидатов при выборе патриарха в 1347 году. После четвертого Константинопольского Собора против варлаамитов в 1351 г. Кавасила вел спор со сторонником варлаамитов Никифором Григорой¹, что является внешним, так сказать, доказательством его православия. Скончался Николай Кавасила в начале 1371 года², а так как в споре с Григорой он уже назывался «престарелым человеком», то, надо полагать, что он достиг глубокой старости.

Из большого и разнообразного списка сочинений Николая Кавасилы выделяется его знаменитое «О жизни во Христе»³ в 7 книгах, изданное впервые по трем рукописям Gass'ом в 1848 г. (2-е изд. в 1889 г.) и перепечатанное в 150-м томе греческой серии Патрологии Миня, col. 493—726.

Главной темой книги является соединение со Христом, осуществляющееся чрез таинства крещения, миропомазания и Причащения еще в этой жизни и усовершенствующееся в жизни по смерти.

Проф. А. П. Лебедев так характеризует этот замечательный труд: «Николаю принадлежит достойное всякого внимания сочинение под заглавием «Жизнь во Христе». Оно не стоит в связи с тогдашней богословской литературой, оно значительно выше многого такого, что вышло из-под пера даже лучших тогдашних богословов. Сочинение отличается поразительной свежестью и редкой глубиной мыслей и настолько самостоятельно, что в нем нет ни малейшей компилятивности, какая отличала литературу того времени. Все содержание произведения почерпнуто из глубин души благочестивого автора, проникающей в дух Св. Писания и задачу христианина. Здесь разрешается вопрос, который всегда должен быть первым вопросом для христианского богослова: в чем состоит жизнь, сообразная с Евангелием?»⁴.

Проф. Лебедев считает несправедливым мнение немецких ученых (Гасс, Курц) о Кавасиле, как о мистике: Николай не был мистиком в западном смысле этого слова⁵.

В православии и правильности духовного опыта Кавасилы не сомневается и Преосвященный Алексий (Дородницын), б. ректор Казанской дух. академии, изучавший сочинения Кавасилы с аскетико-мистической точки зрения⁶.

¹ Niceph. Gregoras. Hist., I. XXI, 1, p. 1089.

² И. И. Соколов. Кавасила Николай, в Православной Богословской Энциклопедии, т. VII, СПб., 1906, столб. 627, также см. M. Vogel u. V. Pardthausen. Die griechischen Schreiber. Lpz., 1909.

³ Цитируется здесь: «Жизнь». Есть русск. перевод. М., 1874.

⁴ Проф. А. П. Лебедев. Исторические очерки состояния Византийско-Восточной Церкви от конца XI и до половины XV века. Изд. 2-е. М., 1902, стр. 439.

⁵ Там же, стр. 440.

⁶ «Византийские церковные мистики XIV века» (Полн. собр. соч., т. I, Саратов, 1913, стр. 99—100).

Вторым важным произведением Кавасилы является его «Изъяснение Божественной литургии»¹. Этот труд написан в таком же возвышенном духе, как и «Жизнь». В нем подробно излагается символический смысл богослужебных действий и молитв Божественной литургии.

Богословие Николая Кавасилы вызвало большой интерес и на Западе, и ему посвящена большая литература.

Проф. И. И. Соколов говорит: «Николай Кавасила был замечательным представителем византийской богословско-мистической литературы XIV века и написал много самых разнообразных сочинений, которые являются украшением византийской богословской литературы, особенно его Слова «О жизни во Христе», и в которых писатель обнаружил не только выдающееся благочестие и богословское образование, но и литературно-риторический талант, так что должен быть поставлен в число первых греческих церковных писателей средневековой эпохи»².

Домостроительство спасения Кавасила признает необходимым предметом размышления всякого человека, как разумного существа: «Как иметь ум и пользоваться словом свойственно природе человека, так надо почитать долгом рассудка созерцание Дела Христова, и особенно потому, что примером, на который нужно людям взирать для должной собственной деятельности и руководства других, является Один Иисус»³. Размышление о Христе и о том, что Он, будучи человеколюбив, совершил ради нашего спасения, «составляет для нас вожденную жизнь и во всем делает блаженными»⁴. «Какого плача и каких слез достойны мы, считающие все другое достойным внимания, а Спасителем и Домостроительством Его пренебрегающие так, как будто другим, кому нужно искать этого, а не для нас было несказанное Его промышление»⁵.

Домостроительный подвиг Господа Иисуса Христа, представляющийся рассудку отдаленным во времени и пространстве, сотериология Кавасилы приближает к нам своеобразным методом совместного рассмотрения Домостроительства Христова и таинств Церкви. Именно, Кавасила, во-первых, выясняет домостроительное значение таинств крещения, миропомзания и Причащения, или связь их с различными моментами Домостроительства; во-вторых, показывает как в таинствах эти моменты реально переживаются; в-третьих, останавливается и объясняет сам домостроительный подвиг Христа и, в-четвертых, описывает, как христианин перерождается посредством таинств, и Христос, общавшийся с современными Ему людьми, соединяется и действует в членах Церкви, то есть как посредством таинств каждый христианин носит в себе, во всем своем существе Христа. Кавасила показывает органическую связь подвига земной жизни христианина с Домостроительством и с вечной жизнью. Домостроительство продолжается в таинствах Церкви, а вечная жизнь, которая есть жизнь во Христе⁶, начинается не только после смерти, а еще здесь, на земле.

«Жизнь во Христе рождается в настоящей жизни и здесь получает начатки, достигает же совершенства в будущей жизни... и ни эта жизнь не может совершенно вложить ее в души людей, ни будущая, если здесь не получит этих начатков»⁷.

¹ Цитируется по PG, 150, col. 355—492 и по русск. переводу в книге «Писания свв. отцов о богослужении», т. III. СПб., 1857. Кратко: «Изъяснение».

² И. И. Соколов. Кавасила Николай, статья в «Православной Богословской Энциклопедии», т. VII, СПб., 1906, стр. 627—629.

³ «Жизнь», Сл. 6, § 129.

⁴ Там же, Сл. 6, § 71.

⁵ Там же, Сл. 6, § 88.

⁶ Там же, Сл. 2, § 1.

⁷ Там же, Сл. 1, § 1.

Каждое из таинств вводит в эту жизнь, то есть принимающих его соединяет со Христом¹. В «Священных таинствах, изображая погребение и возвещая смерть Спасителя, мы рождаемся, образуемся и преемственно соединяемся со Спасителем»². Именно, «первое из них — крещение — дарует бытие и всецелое существование во Христе, ибо, приняв мертвых и растленных, вводит в жизнь». Второе — миропомазание — «усовершенствует рожденного, влагая соответствующую этой жизни силу действия» (дары Св. Духа) и, наконец, третье — Божественная Евхаристия — сохраняет и поддерживает жизнь и здравие, ибо «Хлеб жизни дарует сохранение приобретенного и подкрепление живущих», то есть питает. «Посему живем этим Хлебом, движемся миром (т. е. благодатными действиями таинства миропомазания. — П. Ч.), получив бытие от купели»³.

Трансцендентное становится посредством таинств Церкви и борьбы христианина с грехом имманентным, потустороннее делается посюсторонним, Христос вселяется в нас, и если бы не наличие злой воли, то во всем и во всех всегда жил бы и действовал Христос⁴.

Не останавливаясь сейчас на изложении изображения Кавасилой спасения, совершающегося через таинства, заметим, что земная жизнь Христа и Его домостроительный подвиг становятся в этом изображении как бы современными и сопостроительными нам. Они приближаются к нам, грубо выражаясь, наподобие того, как приближается и становится отчетливо видимым рельеф поверхности луны, рассматриваемой в хороший рефрактор, по сравнению с видом ее, наблюдаемым невооруженным глазом.

УЧЕНИЕ НИКОЛАЯ КАВАСИЛЫ О ДОМОСТРОИТЕЛЬСТВЕ СПАСЕНИЯ

Антропология

Кавасила весьма много говорит о человеческом естестве, обновленном Христом, но лишь отрывочно касается сотворения и жизни первозданного Адама⁵. В 7-м Слове он говорит о цели сотворения мира и Божественном Промысле: «Цель всего Божественного Промышления о человеческом роде одна, и к этому направлено все обещание благ и всякая угроза бедствий, и для этого Бог устроил этот мир, и положил законы и наделил бесчисленными благами, и посещал многими скорбями, чтобы обратить к Себе Самому и убедить желать Его и Единого Его любить»⁶.

Особо о состоянии Адама в раю Кавасила не говорит, предполагая, очевидно, что это современникам его хорошо было известно из творений отцов Древней Церкви. Он больше говорит о несовершенстве первого Адама по сравнению со Вторым — Христом. Сравнивая обоих, он утверждает принцип, что «не ветхий для Нового, но Новый Адам для ветхого служит образцом»⁷. Ветхий же был только предварением Христа. «Естество человеческое от начала было для Нового Человека, и ум и желание были приготовлены для него»⁸.

Далее Кавасила развивает мысль, что все душевные чувства мы получили, чтобы жить во Христе. Он сравнивает Адама и Христа: «Послушание требовалось от ветхого Адама, а оказал его Новый, притом даже до смерти, смерти же крестной; закон принял тот Адам⁹, а

¹ Там же, Сл. 2, § 3.

² Там же, Сл. 2, § 35.

³ Там же, Сл. 1, § 35—36.

⁴ Там же, Сл. 7, § 10 и др.

⁵ Там же, Сл. 7, § 10.

⁶ Там же, Сл. 6, § 132—136.

⁷ Там же, Сл. 6, § 132.

⁸ Там же, Сл. 6, § 133.

⁹ Подразумевается, по-видимому, в падшем состоянии.

сохранил Этот. Первый оказался преступником, не совершенно имея то, что надлежало иметь человеку, так как закон не превышает природу и преступник его справедливо подлежит наказанию, Второй же совершенен был во всем: «Аз,— говорит Он,— заповеди Отца Моего соблюдох» (Иоан. 15, 10). Ветхий Адам вел несовершенную жизнь, Новый соделался Отцом совершеннейшей нетленной жизни. Природа человеческая от начала предназначена к нетлению и достигла его в Теле Спасителя, Которое Он воскресил из мертвых в бессмертную жизнь и соделался Вождем бессмертия»¹.

Хотя Кавасила почти всюду говорит об Адаме после грехопадения, но по сделанной им отрицательной характеристике павшего Адама и некоторым другим замечаниям можно судить и о его состоянии до падения. Адам до преступления заповеди был нетленен, имел правое душевное чувство, волю, свободную от греха, был здрав душой и телом и пребывал в послушании Богу².

Кавасила определяет сущность человеческой добродетели в общении с Богом волею, а сущность зла в противном состоянии³, и «любовь как добродетель воли»⁴. Адамово падение поэтому состояло в нарушении любви и послушания воле Божией⁵. «С некоторого времени Адам поверил лукавому и презрел Благого Владыку и извратил душевное чувство (волю, познавательные способности). С того времени и душа погубила свое здоровье и благосостояние, отчего и тело пришло в согласие с душой (расстроилось)»⁶.

Нарушение Адамом любви и послушания явилось следствием неведения Бога. «Адам, не зная о Божественном человеколюбии, подумал, что Благий завистлив; забыв о Премудрости, думал скрыться от Премудрого»⁷. «бежал от Благого, думая, что подвергся Его ненависти; скрылся по причине раны, убегая от рук Врача, Которого, напротив, ему надо было искать, чтобы не торжествовал над ним грех, а он, указывая на жену, прикрывал, сколько было возможно, немощь своей воли»⁸, «презрев Владыку, прилепился к беглому рабу. За все это он изгнан из рая, лишился жизни, подвергся скорбям и умер. От блаженного одеяния дошел до наготы и кожаных одежд»⁹.

От первого Адама первородный грех¹⁰ передан, вместе с остальными природными качествами, всему человеческому роду, происходящему телесно от первого человека: «Душа каждого человека наследует зло первого Адама, от души его переданное телу, а от тела его происшедшим из него телам, а от этих тел переходящее на души. И это есть ветхий человек»¹¹.

Кавасила изображает состояние (до Христа) человека такими словами — «пленение, рабство, узы, неистовство поработившего нас». Люди, беспомощные, оставленные, без конца бедствовали. «Мучителю возможно было исполнять свою волю над нами, и мы, как проданные, считались собственностью купившего, нам не было ни утешения, ни врачевства, ни внутри, ни снаружи, ни от высших нас, ни от однородных»¹².

¹ «Жизнь», Сл. 6, § 134, 135.

² Там же, Сл. 2, § 60, 35 и т. д.

³ Там же, Сл. 7, § 70.

⁴ Там же, Сл. 7, § 13.

⁵ «Познание есть причина любви, так как и Еву привлек плод древа» (Быт. 3, 6), см. Сл. 6, § 125.

⁶ Там же, Сл. 2, § 60.

⁷ Там же, Сл. 2, § 36.

⁸ Там же, Сл. 6, § 19, 40.

⁹ Там же, Сл. 2, § 34 и 36. Поэтому при крещении мы приводимся к познанию Бога и символически касаемся райской жизни (совлечением одежды).

¹⁰ Там же, Сл. 2, § 63.

¹¹ Там же, Сл. 2, § 62, 63.

¹² Там же, Сл. 6, § 112.

Недостаточность человеческой правды, ветхозаветного Закона и философии и проч. для примирения с Богом

Падшего человека невозможно было восстановить человеческой силой. Никакая человеческая правда не могла освободить людей от нечестия, «ибо грех наносит оскорбление Самому Богу, так как сказано: «преступлением закона Бога безчествуеши» (ср. Римл. 2, 23). «Нужна была сверхчеловеческая добродетель, которою можно было бы избавиться от вины».

Меньшему легко обидеть большего, а вознаградить честно за обиду невозможно, особенно, если он безмерно многим должен обиженному¹. Аналогично сему и человек не мог примириться с Богом, привнося собственную правду, а поэтому ни древний Закон не мог разрушить вражды, ни ревность живущих в благодати, ибо все это дела и правда только человеческие². Кавасила выясняет значение для Домостроительства ветхозаветного Закона и несравнимость его с новозаветным: «Апостол Павел называет закон правдой человеческой: «не повинуюшася Правде Божией, свою правду ищуще поставити» (Римл. 10, 3), разумея здесь ветхий Закон, ибо он имел силу только, чтобы приготовить к здравью и сделать достойными руки Врача, ибо «закон пестун бысть нам во Христа Иисуса» (Галат. 3, 24), и Предтеча крестил в Грядущего Христа, вся же философия и всякий труд людей были только некоторым предварением и приготовлением к истинной праведности»³. Какая была бы нужда во Христе, если бы искупление совершал ветхозаветный пасхальный агнец? Если бы тени и образы доставляли блаженство, то излишни были бы истина и дела»⁴.

Падший человек не имел ни сил, ни праведности, чтобы спастись. Сам Бог совершил Домостроительство спасения человека. «Не сами мы подвиглись или взошли к Богу, но Он Сам пришел и нисшел к нам». «Не мы искали, но были взысканы, так как не овца искала пастыря и не драхма госпожу, но Сам Он приник на землю и нашел образ, и был в тех местах, где блуждала овца, поднял ее и восставил от блужданий, не переместив людей отсюда, но пребывающих на земле соделал небесными, вложил в них небесную жизнь, не возводя на небо, но небо приклонив и низведя к нам (Псал. 17, 10)»⁵.

Кавасила так характеризует различие между Промыслительным действием Бога, при посредстве ветхозаветного Закона, и Домостроительным подвигом Христа: «В первые времена Бог благодетельствовал роду человеческому посредством видимых тварей и руководил человека заповедями, и повелениями, и законами, при содействии ангелов или досточестных мужей, теперь же непосредственно Сам Собою и во всем действуя Сам»⁶.

Объем понятия «Домостроительство спасения»

Домостроительство спасения Николай Кавасила понимает в самом широком смысле, берет его во всем объеме.

Вся Святая Троица устроит спасение человечества, но главным Созидателем, Деятелем, Совершителем спасения является один Сын

¹ «Жизнь», Сл. 3, § 16; см. также «Изъяснение», стр. 340.

² Там же, Сл. 4, § 19.

³ Там же, Сл. 4, § 20.

⁴ Там же, Сл. 1, § 67. См. также последующие строки, в которых проводится сравнение между рабством ветхозаветного Закона и заменившими его благодатию, зсыновлением и содружеством в Новом Завете.

⁵ Там же, Сл. 1, § 38, 39. В другом месте Кавасила говорит: «Чтобы спасти род человеческий, Христос не ангела послал, но пришел Сам», ибо все действие Домостроительства — спасение людей (Н. Кавасила, «Изъяснение», гл. 1, стр. 297).

⁶ Там же, Сл. 4, § 125.

Божий: «Художником совместного воссоздания людей является вся Троица, Созидателем же — одно Слово»¹.

Это воссоздание началось с Воплощения Богочеловека и не ограничилось Его земной жизнью, но продолжается навсегда, в вечную жизнь: Созидателем является Слово не только тогда, когда пребывало и общалось с людьми, «во еже вознести грехи многих» (Евр. 9, 28), но с того времени и навсегда, пока носит наше естество, ради которого мы имеем в Нем Ходатая к Богу, Сам Собою очищает совесть нашу от мертвых дел, Сам Собою подает нам Духа².

Итак, Кавасила ясно отличает домостроительный подвиг Христа, совершенный во время Его земной жизни, от Домостроительства спасения, совершаемого Христом после Вознесения³ и продолжаемого по сие время и в вечность, посредством соединения с Ним в таинствах.

Конечная причина всего Домостроительства

Кавасила так определяет цель всего Домостроительства: «Всего этого (Домостроительства)... не иная цель, как та, чтобы человек познал Владыку, восстал от земли и взирал на небо»⁴.

В другом месте говорится еще яснее: «Господь, телесно явившись людям, прежде всего требовал от нас познания Себя и этому учил, и к этому немедленно привлекал; даже более: ради этого чувства Он пришел и для этого Он делал все: «Аз на сие родихся и на сие приидох в мир, да свидетельствую истину» (Иоан. 18, 37). А так как истиною был Он Сам, то почти что не сказал: «Да покажу Себя Самого»⁵.

Итак, цель всего Домостроительства Христова — спасение человека, совершаемое посредством богопознания и богообщения, то есть теснейшего соединения Бога и человека, вочеловечения Бога и обожения⁶ человека. Только присутствие и действие Воплотившегося Сына Божия смогли «оторвать павшего человека от земли» и заставить его «взирать на небо»⁷. «Бога никтоже виде нигдеже, Единородный Сын, Сын в лоне Отчи, Той исповеда» (Иоан. 1, 18)⁸. Следствием этого общения Христа, «Света истинного, просвещающего всякого человека» (Иоан. 1, 9), является обновление человека, вселение в него Христа (Галат. 2, 20). В качестве примера такого следствия Домостроительного подвига Спасителя можно привести изображение Кавасилой состояния человека, просвещенного крещением: «И выходя из воды, мы Самого Спасителя несем в наших душах, в голове, в очах, в самых внутренностях, во всех членах, чистого от греха, свободного от всякого тления, каким Он воскрес и являлся ученикам и вознесся, каким придет опять, требуя обратно от нас этого сокровища»⁹. Как Воплощение есть акт двусторонний, поскольку для него были необходимы, во-первых, Бог, Который принял человеческое естество, и, во-вторых, человеческое естество, которое с Ним соединилось, так и для действия вышеестественной Любви Божией к человеку необходимо наличие ответной любви человека к Богу: «За все блага, какие Христос даровал нам, единственным воз-

¹ «Жизнь», Сл. 3, § 16; см. также «Изъяснение», стр. 340.

² Там же, Сл. 3, § 16.

³ См. кондак Вознесения: «Еже о нас исполнив смотрение...»

⁴ Там же, Сл. 6, § 89. См. также «Изъяснение», гл. 49, PG, 150, col. 480 С; русск. пер., стр. 414: «Для того рай, для того пророки, для того Сам Бог во плоти, и Божественное учение, и дела, и страдания и смерть, чтобы люди переселились от земли на небо и соделались наследниками Небесного Царства».

⁵ Сл. 2, § 169.

⁶ Сл. 3, § 9.

⁷ См. выше.

⁸ Следствием домостроительных дел Спасителя было и более глубокое знание с Боге: «Чрез вочеловечение Господа люди в первый раз узнали, что в Боге Три Лица», «Изъяснение», гл. 12, PG, 150, col. 392, русск. пер., стр. 320.

⁹ Там же, Сл. 1, § 103, также Сл. 2, § 170.

награждением почитает Он любовь и, если получает ее от нас, прощает долг. Отсюда любовь преестественная»¹.

«Бог Слово не удовольствовался тем, что создал мир и убеждал человека возлюбить Его, но, совершив для этого все приличное природе Божеской, перешел в другую природу, чтобы и ею воспользоваться для этого же, т. е. чтобы человек возлюбил Бога»².

«Христос после первого создания стал Владыкой природы нашей, а посредством нового творения Он овладел волею, и это и значит истинно царствовать над человеком... почему и сказал Он: «дадесе Ми всяка власть на небеси и на земли» (Мф. 28, 18)»³.

Разрушение тройной преграды, бывшей между людьми и Богом

Чтобы это соединение Бога с людьми (Евр. 2, 14) действительно произошло, необходимо было уничтожить все, что стояло между человеком и Богом. В выяснении содержания этого «средостения вражды»⁴, отделявшего род человеческий от Бога, и домостроительных действий Сына Божия, которыми Он уничтожил все эти преграды, и состоит основа истолкования догмата Искупления Николаем Кавасилой, занимающая центральное место в его сотериологических воззрениях.

«Так как люди отстояли от Бога тройко — природой, грехом и смертью, то Спаситель сделал, чтобы они истинно встретились и непосредственно соединились с Ним, уничтожив все то, что препятствовало этому: одно — приблудившись человечеству, другое — умерев на Кресте, последнюю же преграду — тиранию смерти — Он совершенно изгнал из природы, воскреснув» (из мертвых)⁵.

Итак, три преграды, разделявшие людей от Бога — 1) «расстояние» и разделение природ Божеской и человеческой, 2) грех⁶ и 3) смерть — уничтожены последовательно домостроительными действиями Сына Божия: «расстояние» и разделение природ — Воплощением, грех — Крестною смертью, смерть — Воскресением⁷.

Собственно, в настоящей жизни существовали только два из этих препятствий — разделение природ и грех. «Поскольку была двойная стена, — говорит Кавасила, — отделявшая род человеческий от Бога: и от природы, и от растленной злом воли, то одну Спаситель упразднил, воплотившись, а другую, — распявшись. Итак, Крест расторг грех⁸. Поэтому мы сейчас после крещения, имеющего силу Креста Его и Смерти, достигаем миропомазания — общения Духа. Следовательно, когда были устранены оба препятствия, то ничто уже не удерживало, чтобы Дух Святой излился на всякую плоть, насколько это, говорю, возможно в настоящей жизни»⁹. Что же касается жизни будущей, то

¹ Там же, Сл. 2, § 166.

² Там же, Сл. 6, § 61—62.

³ Там же, Сл. 4, § 135.

⁴ Там же, Сл. 4, § 29.

⁵ Там же, Сл. 3, § 12.

⁶ Конечно, и первородный, и личный.

⁷ «То, чего человек должен был достигнуть, восходя к Богу, осуществляет Бог, снисходя к человеку. Вот почему тройная преграда, отделяющая нас от Бога — смерть, грех и природа, непреодолимая для человека, — будет преодолена Богом в обратном порядке, начиная с соединения разделенных природ и кончая победой над смертью» — L o s s k y. *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Aubier, ed. Montaigne, 1944, p. 132. «Бесконечное расстояние между бытием сотворенным и несотворенным. природное разделение между человеком и Богом» — там же, стр. 131.

⁸ «Жало смерти — грех» (1 Кор. 15, 56).

⁹ «Жизнь» (Сл. 3, § 11). См. также «Изыяснение», гл. 13, стр. 328—329. «После того, как Христос разрушил Крестом Своим средостение ограды между Богом и нами, подобало еще соединить и привлечь в общение тех, которые были удалены друг от друга... а это и совершенно Сошествием Св. Духа на апостолов».

существует и третье препятствие для непосредственного пребывания с Богом — смерть, и невозможно, чтобы люди, носящие смертное тело, стояли выше «гадания и зеркала» (1 Кор. 13, 12)¹. Это владычество смерти Спаситель и уничтожил своим Воскресением. «Поэтому ап. Павел и говорит: «последний враг испразднится — смерть» (1 Кор. 15, 26)». Не назвал бы он ее врагом, если бы она не была препятствием для нашего истинного благоденствия, так как наследникам бессмертного Бога нужно быть свободными от тления, «ибо тление нетления не наследует» (1 Кор. 15, 50)².

Домостроительным подвигом Христа человечество избавлено от греха и тления: «Господь освободил нашу природу от тления тем, что сделался Первороденным из мертвых; освободил душу от греха, войдя Предтечею о нас во Святая Святых, так как Он умертвил грех и примирил с нами Бога, а средостение разрушил и посвятил Самого Себя за нас, да и мы будем освящены воистину»³.

После уничтожения греха и победы над смертью в Лице Первенца из мертвых падшее человеческое естество восстановлено, и людям остается пользоваться плодами Искупления, приступить к благодати, от которой теперь не отделяет их ничто, кроме, конечно, их личного греха⁴: «С тех пор, как Он восшел на Крест, умер и воскрес, свобода людей восстановлена, вид и красота приведены в порядок, и новый образ и новые члены приготовлены. Должно теперь только прийти и приступить к действиям благодати»⁵. «Домостроительство воскресило вселенную»⁶.

Полнота благ, пришедших через Домостроительство

Говоря о том, что благость и человеколюбие Божии наиболее выразились в таинствах Церкви, через которые «люди соделываются богами и сынами Божиими, а естество наше чествуется честью божественной... и делается подобочестным и даже подобным Божественному естеству»⁷, Кавасила указывает на полноту Домостроительства Христова, именно, что «это есть наибольшее и прекраснейшее дело благодати и конечный предел доброты. Таково то дело Домостроительства, устроенное Им о людях. Ибо здесь не просто сообщил Бог человеческому естеству несколько блага, сохранив большее у Самого Себя, но все исполнение Божества, всего Себя вложил в него, как природное его богатство. Поэтому и Правда Божия по преимуществу открылась в Евангелии (Римл. 1, 17), ибо если существует некая добродетель Божия и Правда, то она состоит в том, чтобы всем неизвестно даровать Свои блага и блаженство общения»⁸.

Особенное действие отдельных Ипостасей

Кавасила, признавая единое действие Св. Троицы, подробно останавливается на участии каждой из Божиих Ипостасей в Домостроительстве спасения человеческого рода.

Хотя Троица спасла человеческий род по единому человеколюбию, но вместе с тем каждая из Блаженных Ипостасей внесла некоторое собственное содействие, ибо Отец был примирен, Сын примирил, Дух

¹ «Жизнь», Сл. 3, § 12.

² Там же, Сл. 3, § 13.

³ Там же, Сл. 2, § 93.

⁴ Там же, Сл. 3, § 10.

⁵ Там же, Сл. 2, § 69.

⁶ «Изъяснение», гл. 1, PG, 150, col. 379, русск. пер., стр. 296.

⁷ «Жизнь», Сл. 1, § 47.

⁸ Там же, Сл. 1, § 51—52.

же Святой соделался даром для ставших уже друзьями Божиими. Первый освободил, второй был избавлением, Которым мы освобождаемся, Дух же — свобода: «где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3, 17). Один воссоздал, Другим же мы воссоздаемся, Дух же животворит. Поэтому и в первом творении Троица написалась, как в тенях. Первый творил, Другой был рукою Творящего, Утешитель же — духом для Вдыхающего жизнь. И что это я говорю? В одном ли этом из Божественных действий различается Бог? Ибо из многого, чем от века благодетельствовал Бог, не найдешь ничего такого, что относилось бы только к Отцу, или к Сыну, или к Духу, но все есть общее Троицы, так как делается одной силой, промыслом и творчеством¹.

Истощание, уничтожение Сына Божия

«Как человеческая любовь, когда усилится чрезмерно и делается выше силы любящих, выводит их из себя, так равным образом любовь к людям привела Бога к истощанию»².

Эта божественная любовь к погибавшему человечеству выразилась в пришествии Его к людям в униженном и смиренном виде и несении креста самоуничтожения и всех скорбей от людей до самой смерти на Кресте, «ибо, не на месте пребывая, призывает к Себе раба, но Сам, низойдя, ищет его, и Богатый приходит в обиталище бедного и, придя Сам Собою, показывает любовь и желает равной любви, и отвергающего не удаляется и на оскорбление не гневается и, будучи изгоняем, приседит дверям и все делает, чтобы показать Себя любящим, переносит мучения и умирает»³.

Для того, чтобы царствовать над людьми чистой властью, Он «употребил противоположное и, чтобы сделаться истинным Владыкою, принимает природу раба и служит рабам даже до Креста и смерти и таким образом уловляет души рабов и непосредственно руководит хотением их. Поэтому и Павел, зная, что это служение есть причина Царства, говорит: «Смирил Себе, послушлив быв даже до смерти, смерти же крестныя, темже и Бог Его превознесе» (Филипп. 2, 8). И достохвальный Исаия говорит: «Сего ради Той наследит многих и крепких разделит корысти, зане предана бысть на смерть душа Его и со беззаконными вменися (Исаия 53, 12)»⁴.

Это безмерное самоуничтожение Сына Божия было одной из необходимых причин Его Воплощения. Действительно, «две вещи обнаруживают любовь и доставляют торжество любящему: 1) благодетельствует всем, чем можно, любимому и 2) соглашаться терпеть по причине его, а если нужно, то и пострадать за него. Хотя второе доказательство расположения важнее первого, но оно невозможно для Бога, бесстрастного ко всякому сущему злу. Будучи человеколюбив, Он мог благодетельствовать человеку, но терпеть за него раны не мог, а так как любовь Божия была безмерна, но знака для выражения не было, и нужно было не скрывать, как сильно любит Он, и дать доказательство и показать крайнюю любовь, то Он замышляет и истощание и исполняет (его)⁵ и делается способным терпеть жестокости и страдания...»⁶.

Кавасила удивляется тому, что Спаситель и после страданий и Воскресения сохраняет раны и носит на Теле язвы. «Он показывает, что

¹ Там же, Сл. 2, § 46.

² Там же, Сл. 6, § 16.

³ Там же, Сл. 6, § 17.

⁴ Там же, Сл. 4, § 132—134.

⁵ Т. е. Воплощение и прочее.

⁶ Там же, Сл. 6, § 19.

по любви к человеку любит и их, поскольку через них Он нашел погибшего и, претерпев мучения, приобрел возлюбленного»¹.

Уничтожение Спасителя выразилось не только в вышеизложенном, но и в том уважении и высшей чести, которые Он оказал человеческой природе, когда, не стыдясь ее немощи, с язвами на Теле, Он воссел одесную Отца². «И не природу только удостоил Он, но призрел каждого человека. Всех он призывает к этой диадиме, всех освободил от рабства, соделал сынами, всем отверз Небо и показал путь взлететь к Нему, и крылья дал, и не удовлетворялся этим, но Сам предходит, подкрепляет и утешает расслабевшихся. Более того: не Владыкой после этого остался рабов и не руку только подает, но Сам Себя всецело отдал нам, почему мы и храм Живого Бога, и члены Христовы...»³.

Рассмотрим теперь высказывания Кавасилы о трех главных моментах домостроительного подвига Христа в отдельности — о Воплощении, Крестной смерти и Воскресении, разрушивших три так называемых преграды (см. выше).

Воплощение

Необходимость Боговоплощения Кавасила доказывает на основании того, что сами люди не могли победить грех, так как были его рабами, а Бог мог, но не имел человеческого естества. Отсюда, для победы над грехом Божескому естеству необходимо было соединиться с человеческим. «Жить в Боге еще не умершим для грехов невозможно, а умертвить грех возможно только одному Богу»⁴. Хотя последнее надо было бы сделать людям и это было бы возможно Адаму тотчас после падения, но стало не по силам людям, ибо все сделали рабами греха. «Поскольку же тот, кто должен был загладить это преступление и одержать победу, был рабом тех (грехов), которых надо было одолеть в брани, а Бог, Которому это возможно, напротив ничем не был обязан, то ни тот, ни Другой не предпринимали борьбы, а грех жил; и при этих условиях невозможно было, чтобы воссияла для нас истинная жизнь... Поэтому надлежало соединиться тому и Другому, и Одному и Тому же иметь оба естества — и подлежащее брани и могущее победить. Так и произошло. Бог Себе присвоит борьбу за людей, ибо Он соделался Человеком, а Человек побеждает грех, будучи чист от всякого греха, ибо Он был Бог. И таким образом, когда пал грех, естество освобождается от поношений и облагается победным венцом. А каждый из людей, хотя никто из них не победил и не боролся, разрешен от этих уз. Сотворил же это Сам Спаситель тем, что Он доставил то, чем каждому из людей дал власть умерщвлять грех и соделоваться общниками Его победы»⁵.

Воплощение Сына Божия есть уничтожение первой из преград, отделявших человеческий род от Бога, глубочайшей пропасти между сотворенной человеческой природой и Божеством⁶.

«Не переменял Христос места, не разрушил стены и не переступил через нее, но уничтожил разделяющее Его от нас тем, что Сам, приняв его в Себя, не оставил ничего между Собою и нами, ибо не местом отличается от людей Бог, наполняющий всякое место, но отстоит различием, и природа (человеческая) сама отделяет себя от Бога тем, что

¹ «Жизнь», Сл. 6, § 12. Далее, в § 22. Кавасила замечает, что на такую любовь, самоуничтожение и пр. способен только Сын Божий.

² Там же, Сл. 6, § 23.

³ Там же, Сл. 6, § 23—24.

⁴ Там же, Сл. 1, § 78.

⁵ Там же, Сл. 1, § 80—82. Последнее, конечно, после Голгофы.

⁶ См. службу на Рождество Христово, 1-я стихира на «Господи, воззвах» — «средостение градежа разрушися».

во всем, что имеет, отличается от Него, а общего не имеет с Ним ничего, потому что Он только Бог, а природа только человек»¹.

Человечество Спасителя освятилось, обожилось Его Божеством, людей от Бога с тех пор стал отделять лишь грех: «Когда наша природа обожилась в Спасителевом Теле, не осталось ничего, отделяющего род человеческий от Бога, почему и участвовать в Его благодеяниях ничто не препятствует нам, кроме греха»².

«Христос соединился с плотью и кровию, чистыми от всякого греха, и, от начала будучи Богом по естеству, Он обожил и то, чем сделался после, т. е. человеческое естество»³.

«Христос облекся не одним телом, но принял и ум и желание и все человеческое, чтобы можно было всецело соединиться с нами и всецело обитать в нас и нас сообразно Самому Себе исправить, со всем нашим соединяя все Свое; отсюда Он с согрешающими несообразен и несоединим»⁴.

«...С одной стороны, Бог сошел на землю, с другой, нас возвел отсюда. Он вочеловечился, а человек обожился. Он освобождает природу от поношений, победив грех в одном Теле и в одной душе»⁵.

Крестная смерть

Хотя через преестественное соединение двух естеств в Одной Ипостаси Богочеловека и была уничтожена первая преграда между Богом и людьми (разделение естеств) и человеческое естество Спасителя, освященное и обоженное Божеством, было совершенно безгрешно, но грех по-прежнему отделял весь род человеческий от Бога. Эту стену греха Господь разрушил Своими Страданиями и смертью на Кресте. «Вместо предлежавшая Ему радости потерпé крест, о срамотé нерадив» (Евр. 12, 2).

Каким же образом казнь Безгрешного умертвила грех повинных казни? «Христос не сделал никакой неправды, за которую следовало бы назначить такое наказание, не сделал никакого греха и не имел ничего такого, в чем бы мог Его обвинить самый бесстыдный клеветник. Раны же, скорбь и смерть изначально были за грех измышлены. Как же допустил это Владыка, будучи человеколюбив? Неестественно, чтобы Благодать радовалась страху и смерти. Потому Бог допустил после греха смерть и скорбь, что не столько Он налагал наказание на согрешившего, сколько доставлял врачество заболевшему. Но так как такое наказание нельзя было применить к делам Христовым, и Спаситель не имел никакого признака болезни, которую надо было уничтожить принятым врачеством, то на нас переходит сила Его чаши и умерщвляет сущий в нас грех, а раны Невинного становятся наказанием для повинных во многом. И так как велико было наказание, удивительно и весьма превышавшее человеческое зло, то оно освободило не только от этой вины, но принесло такое обилие благ, что люди, сущие от земли, враждебнейшие, связанные, поработанные, обесчещенные, взошли на самое небо, приобщились Богу и соделались участниками Царства Небесного, ибо смерть Спасителя была настолько драгоценна, что человеку нельзя и понять»⁶.

Страдания Христовы необходимее соделанных Им чудес, ибо «они

¹ Там же, Сл. 3, § 7—8.

² Там же, Сл. 3, § 10. Кавасила сравнивает обожение человеческой природы с превращением сосуда, содержащего миро, в миро, которое в этом случае уже больше не сможет остаться несообщимым вовне.

³ Там же, Сл. 2, § 2.

⁴ Там же, Сл. 4, § 37.

⁵ Т. е. в Своих собственных Теле и душе. «Жизнь», Сл. 4, § 38.

⁶ Там же, Сл. 1, § 84—87.

составляют причину нашего спасения и без них невозможно было бы для человека и воскресение»¹.

Смерть на Голгофе, «страдания ради нашего спасения»² Кавасила рассматривает не изолированно от всех скорбей, страданий, поношений, составлявших земной Крест Христа³. Напротив, вся совокупность скорбей Его входит в Его искупительный подвиг. Этот тезис Кавасила обосновывает следующим образом. «Печаль есть врачество для зла душевного. Она и будущее зло предуничтожает и настоящее прекращает, и вину соделанного может разрешить»⁴. Скорбь о грехе изгоняет грех. «И скорбь становится нам удовлетворением того, на что мы дерзнули, и для очищенных таким образом уже не нужны другие раны... На преступившего закон Бог налагает наказание печалью и трудом, чего бы Он не почел достаточным, если бы оно не противостояло этим винам и не могло освободить от ответа. Этим же образом Он сам помог человеку против греха и грех, который надлежало извергнуть из человеческого естества, изгнал, претерпев скорби»⁵.

Кавасила неоднократно говорит о вменении всем людям Искупления Христова⁶. «И этому надо удивляться, что мы не участвуем с Ним в язвах и смерти, но Один Он подвизался. Когда же надлежит увенчаться, то тогда Он делает нас Своими сообщниками». «Это понятно, так как мы соединились со Христом уже после Креста, а когда Он еще не умирал, у нас ничего не было общего с Ним». Когда же Он умер и даровано было искупление и разрушено узилище диавола⁷, тогда мы получили свободу и сыноположение, соделались членами Сей блаженной Главы. А от этого принадлежащее Главе делается и нашим⁸. Смерть Спасителя, поскольку это была смерть, умерщвляет лукавую жизнь; поскольку же она есть наказание, освобождает от вменяемости грехов»⁹.

Для участия каждого христианина в плодах Искупления необходим аскетический момент — борьба с грехом. «Хотя из людей никто не победил и не боролся, они разрешены от уз. Это сотворил Сам Спаситель, предоставив каждому из людей власть умерщвлять грех и соделываться общником Его победы»¹⁰.

Кавасила выясняет истинный смысл именованя Христа Ходатаем (1 Тим. 2, 3). Прежде всего он предостерегает от антропоморфных представлений. Христос есть Ходатай «не словами и прошениями, как поступают обыкновенные люди, но делом — ...тем, что Он соединяет нас с Самим Собою и через Себя сообщает Свою благодать каждому по его достоинству и по мере чистоты»¹¹.

Ходатайство Христа есть посредничество: «Христос соделался Ходатаем Бога и человеков, ... так как, будучи Богом и соделавшись Человеком, соединил Бога с человеками, поставив Самого Себя в предел,

¹ «Изъяснение», гл. 7, PG, 150, col. 384; русск. пер., стр. 309. «Смерть Христа есть единственное средство, принесшее в мир отпущение грехов».

² Там же, гл. 6, PG, 150, col. 381; русск. пер., стр. 306.

³ Мрк. 8, 34; 10, 21; Лк. 9, 23; 14, 17.

⁴ «Жизнь», Сл. 7, § 34.

⁵ Там же, Сл. 7, § 34—37. См. также Сл. 7, § 125: «Спаситель и Тело предал и душу за свободу нашу: Тело — смерти, а душа скорбела не только в то время, когда убивали Тело, но и прежде ран: «Прискорбиа есть душа Моя до смерти» (Мф. 26, 38).

⁶ Там же, Сл. 1, § 54—60, 68 и многие другие.

⁷ Там же, Сл. 1, § 106—108; «Изъяснение», гл. 9, PG, 150, col. 485, русск. пер., стр. 312.

⁸ Там же, Сл. 1, § 106—108.

⁹ Там же, Сл. 2, § 66.

¹⁰ Там же, Сл. 1, § 82.

¹¹ «Изъяснение», гл. 44 (о Ходатайстве Христа), PG, 150, col. 464; русск. пер., стр. 396.

где входят в общение то и другое естество»¹. Ходатайство Христа есть соединение людей с Тринединым Богом. Как нельзя без глаза видеть свет, так без Христа нельзя примириться с Богом, получить тот мир, без которого ветхий человек еще «враг Божий и чужд божественных благ. Ибо что примирило Бога с естеством человеческим? Конечно, то, что Он увидел Своего Возлюбленного Сына Человеком. Так Он примиряется с каждым человеком, который облачается во образ Единородного, носит Тело Его и является единым духом с Ним»².

Итак, поскольку «Един Бог и Един Ходатай Бога и человеков, Иисус Христос (1 Тим. 2, 5), то все, что имеет силу ходатайства и дарует нам освящение, истекает только от одного Спасителя»³.

Воскресение

Третья преграда для вечной жизни с Богом — смерть — разрушена Воскресением Христа⁴.

«Первороденный из мертвых есть Спаситель, и никто из умерших не мог ожить в бессмертную жизнь, когда Он еще не воскрес»⁵.

«Сам Владыка, посредством того, что умер, дал нам власть умерщвлять грех тем, что воскрес, сделав нас наследниками новой жизни»⁶.

При схождении души Спасителя во ад, не все души умерших Он вывел из него. Кавасила указывает на признак, отличавший праведных и злых в ветхозаветное время: первые «с неудовольствием переносили» рабство греху и молились о разрушении узилища и уз и о сокрушении главы тирана, вторые же не считали ничего странным и утешались в рабстве греху. Первые освободились из ада, когда явился Христос, вторые же остались в узах»⁷.

Второе пришествие и Воскресение мертвых

Воскресение Христа есть причина будущего общего воскресения мертвых: «После общего воскресения людей, причина которого в Воскресении Спасителя, зеркало и гадание прейдут, и лицом к лицу узрят Бога очищенные сердцем»⁸.

Все вообще люди, независимо от их отношения к Христу и таинствам, «украются нестареющими телами и восстанут нетленными»⁹. «Воскресение есть восстановление природы: это Бог дарует даром, ибо Он создает нас, хотя бы мы того не желали, так и воссоздает, хотя бы ничего не принесли прежде»¹⁰. «Царство же и созерцание Бога и соединение со Христом есть наслаждение желания. Поэтому оно доступно лишь восхотевшим, возлюбившим и возжелавшим, так как им прилично наслаждаться, когда настанет желаемое ими, а невозхотевшему это невозможно. Как может последний наслаждаться и утешаться, получая то, к чему не имел желания при его отсутствии, поскольку он тогда не может ни желать, ни искать: «не может прияти, яко не видит его, ниже знает его» (Иоан. 14, 17), так как переходит в ту жизнь слепым и лишенным всякого чувства и силы, которыми возможно знать Спасителя, любить и желать пребывания с Ним и иметь к тому силу?»

¹ Там же, гл. 49, PG, 150, col. 477; русск. пер., стр. 411. «Думать же о Нем, что Он непрестанно ходатайствует через молитвы священнодействия, это — всевозможная хула и нелепость» (там же).

² «Жизнь», Сл. 5, § 37.

³ «Изъяснение», гл. 30, PG, 150, col. 486 В; русск. пер., стр. 366.

⁴ «Жизнь», Сл. 3, § 12.

⁵ Там же, Сл. 1, § 70.

⁶ Там же, Сл. 2, § 66.

⁷ Там же, Сл. 1, § 61—62.

⁸ Там же, Сл. 3, § 14.

⁹ Там же, Сл. 2, § 83. Также § 84.

¹⁰ Там же, Сл. 2, § 86.

Поэтому не должно удивляться, если все будут жить бессмертно, но не все блаженно...»¹. Яркими красками нарисована у Кавасилы картина Второго пришествия, «когда явится Владыка, и окружит Его лик благих рабов», красивых вокруг Прекрасного (Римл. 8, 17). «Он молниеносно сходит с Неба на Землю, а Земля иные солнца воссылает к Солнцу Правды и все исполняется света...»².

Кавасила указывает на величие воскресшей духовной плоти Христовой. «Победу над лукавым получил один Христос, Тело Которого есть единственный трофей над грехом. Он может подавать помощь подвизающимся посредством того Тела, в Котором пострадал Сам и победил, когда подвергся искушению. Ибо поскольку «плоть» не имела ничего общего с духовной жизнью, и была ей чрезмерно неприязненна и враждебна (Галат. 5, 17), то поэтому против плоти измышлена Плоть, против земной — духовная, а законом Плоти разрушается плотский закон и плоть покоряется духу и помогает против закона греха. Поэтому никому невозможно было жить духовной жизнью, пока не была еще создана сия блаженная Плоть»³.

Существует величайшее различие между сотворением ветхого Адама и нашим воссозданием после Искупления. Адам сотворен из земли, Христос дарует собственное Тело, не улучшает душу, но, причащая Своею Кровию, рождает в людях собственную Свою жизнь... «Тогда «вдуну дыхание жизни», теперь сообщает Духа Своего: «посла Бог Духа Сына Своего в сердца ваша, вопиющая: Авва Отче» (Галат. 4, 6)»⁴.

*Жизнь и смерть Спасителя, как восстановление чести Божией,
т. е. обнаружение благодати Божией*

«Честь Божия — не что иное есть, как более ясное обнаружение того, что Он благ»⁵. Эту честь и воздал Спаситель Своим пришествием, ибо «Бог в Домостроительстве такое оказал благодеяние роду человеческому, что не пощадил ничего относящегося к этому, но все богатство Свое вложил в природу, ибо сказано «в Том живет всякое исполнение Божества телесне» (Колос. 2, 9)»⁶.

«Один Он мог и всю должную честь воздать Родившему и вознаградить за лишение ее: одно — Своею жизнью, другое — Своею смертию». Жизнь Он воздал всякую честь — и ту, которою надлежало почтить Его Самого, и ту, которою надлежало почтиться Отцу. Смертию же, равноценной нашему бесчестию, Он умер также ради славы Отца⁷.

«Благодать и человеколюбие не могли получить славы больше той, какую получили здесь...» «Эту славу давно надлежало принести, но из людей никто не мог воздать, почему Бог и говорит: «Аще Отец есмь Аз, где слава Моя?» (Малах. 1, 6). Одному Единородному возможно было сохранить все, что требовалось для Отца: «Аз прославих Тя на земли... явих Имя Твое человеком» (Иоан. 17, 4, 6) надлежащим образом, ибо Слово носит точный образ Родившего, есть снятие славы и образ Ипостаси Его. Христос изъяснил всякое благое желание Родившего, на что Он и указывает апостолу Филиппу, желавшему видеть Отца: «Видевый Мене, виде Отца» (Иоан. 14, 9)» (см. также Исая 9, 6)⁸.

¹ «Жизнь», Сл. 2, § 83—89.

² Там же, Сл. 6, § 30—36.

³ Там же, Сл. 4, § 46—48.

⁴ Там же, Сл. 4, § 123—124.

⁵ Там же, Сл. 4, § 27.

⁶ Там же, Сл. 4, § 25.

⁷ Там же, Сл. 4, § 22.

⁸ Там же, Сл. 4, § 26—28.

Только после пришествия Христова началось истинное добродетельное: «Истинную правду, содружество с Богом, не как прежде бывшую... возвратил Владыка наш, но Сам впервые ввел ее в мир, и путь, возводящий на небо, не как прежде существовавший только нашел, но Сам проложил его»¹, ибо «никтоже взды на небо, токмо шедый с небес, Сын Человеческий, сый на небеси (Иоан. 3, 13). Поскольку прежде Креста нельзя было найти отпущение грехов и освобождение от наказаний, как можно было думать о правде?»².

После Искупления раскрылись врата Любви Божией и вместо ветхозаветного рабского исполнения закона и наемнического отношения к нему стала возможной сыновняя полная любовь. Для такой любви не страшно отвержение всего тела, самого себя, всех удобств и шествие к Богу, Который заменяет для любящего все — и тело, и душу, и собственность, и друзей: «Таковые радуются радостию Христовою, и о чем радуется Он, таковую и им дарует радость (Иоан. 15, 11)»³.

Кавасила истолковывает стих «днесь свои, куплени бо есте ценою» (1 Кор. 6, 20) следующим образом: обычный раб только телом живет по воле господина, а «Спаситель купил всего человека. Люди за раба отдают лишь деньги, а Он принес Самого Себя, предав и Тело и душу за нашу свободу»⁴. От нас же Он требует предания нашей воли в Его волю. «Предав Себя, Христос купил всего человека, следовательно, купил и желание, и преимущественно его»⁵.

«Рабство» Христу не похоже на обычное рабство, ибо Им все сделано для благополучия «рабов». «Избавление Он дал не для того, чтобы наслаждаться Самому чем-нибудь из принадлежащего избавленным, но чтобы Свое сделать их собственностью, и прибылью служат им Сам Владыка и труды Владыки (см. Мф. 25, 21, 23)»⁶. Поэтому-то Он и хочет, чтобы мы любили Его Одного⁷.

В «Изъяснении» Кавасила, говоря о преклонении глав на литургии, пишет: «Все преклоняют их (главы) не только как по естеству Господу и Создателю и Богу, но и как искупленные рабы — Искупившему их Кровию Единородного, через Которого Он приобрел нас Себе вдвойне рабами и в то же время соделал сынами, ибо одна и та же Кровь и усилила и увеличила наше рабство и была причиной усыновления»⁸.

*

Большая часть книги Николая Кавасилы посвящена теме о соединении со Христом посредством таинств.

Остановимся несколько на выяснении его основных воззрений, особенно касающихся связи таинств Церкви с домостроительным подвигом Христа.

Начало и зарождение вечной жизни, которая есть жизнь во Христе⁹, — в здешней жизни, совершение ее — в будущей. Если не окажется начатков этой жизни здесь, то никакая жизнь не вложит ее в нас¹⁰.

Люди, не имеющие сил и чувств для будущей жизни, будут как «мертвые и несчастные обитать там»¹¹, так как если нет органа, то он

¹ Там же, Сл. 1, § 65. См. также «Изъяснение», гл. 19, PG, 150, col. 409D; русск. пер., стр. 340. «Радость принес нам один Христос, и, если кто на земли радовался прежде, чем Он пришел, то радовался, быв посвящен в Его тайны».

² «Жизнь», Сл. 1, § 66.

³ Там же, Сл. 7, § 121—122.

⁴ Там же, Сл. 7, § 125.

⁵ Там же, Сл. 7, § 127.

⁶ Там же, Сл. 7, § 132.

⁷ Там же, Сл. 7, § 136.

⁸ «Изъяснение», гл. 35. PG, 150, col. 448 В; русск. пер., стр. 379.

⁹ «Жизнь», Сл. 2, § 1.

¹⁰ Там же, Сл. 1, § 1.

¹¹ Там же, Сл. 1, § 2.

не образуется ни от раздражения, ни от ощущения¹. Кто не соединится с Сыном Божиим здесь, у того не будет ничего общего с Ним и с будущей жизнью там»². Жить вечной жизнью можно уже в этой жизни, а не только готовиться к ней. Тексты Св. Писания (1 Тим. 6, 12; Галат. 2, 20; Мф. 28, 20) показывают, что Христос всегда пребывает со святыми Своими. Кавасила проводит аналогию между «внутренним новым человеком» (который как бы зачинается и чревоносится в этом мире, а образовавшийся рождается в будущем мире) и зародышем в утробе матери. Как зародыша в темном чреве природа prepares к жизни во свете и образует по закону той жизни, которую нужно будет ему получить, так и со святыми (Галат. 4, 19). Различие в том, что зародыш не ощущает жизни мира, а «блаженные и в настоящей жизни имеют многие ощущения будущего» и «будущая жизнь как бы вливается и примешивается к настоящей»³.

Цель домостроительного подвига Христа и Его Домостроительства в жизни новозаветного человечества и есть дарование этой вечной жизни, то есть соединения со Спасителем. Каждое из таинств Церкви и вводит в эту жизнь, принимающих его соединяет со Христом⁴.

Этот путь проложил и эту дверь отверз Господь, придя в мир, а взойдя ко Отцу, Он не допустил заключить ее, но от Отца приходит через эту дверь, вернее, навсегда пребывает с нами⁵. Итак, Домостроительство продолжается посредством таинств, путь которых открыт Искушением. Таинства суть как бы окна для проникновения к нам Христа. «Посредством этих священных таинств, как бы посредством оконцев, в мрачный сей мир проникает Солнце Правды, умерщвляет жизнь по этому миру и восстанавливает жизнь премирную — Свет мира побеждает мир. «Аз победих мир» (Иоан. 16, 33), сказал Спаситель, введя в смертное и изменяющееся тело жизнь постоянную и бессмертную»⁶.

Кавасила говорит, что для соединения со Христом совершенно необходимо принять три основных таинства — крещение, миропомазание и Причащение.

«Христос соединился с плотью и кровью, чистыми от всякого греха. Будучи Богом по естеству, Он обожил и то, чем сделался после, т. е. человеческое естество; а умирая, Он и умер плотью и воскрес. Отсюда, желающему соединиться с Ним надлежит и 1) плоть Его принять, и 2) в обожении участвовать, и 3) гробу приобщиться, и 4) воскресению. Поэтому 1) крестимся мы, чтобы умереть Его смерти и воскреснуть Его Воскресением; 2) помазываемся миром, чтобы сделаться общниками Ему в Царском помазании обожения. Когда же 3) питаемся священнейшим Хлебом и прием Божественную чашу, то приобщаемся той самой Плоти и той самой Крови, Которые восприняты Спасителем, и таким образом соединяемся с Воплотившимся за нас, и Обоженным, и Воскресшим»⁷.

Порядок принятия таинств нами (Крещение — Миропомазание — Причащение) обратен порядку Домостроительства Христова (Воплощение — Обожение — Смерть и Воскресение). Мы начинаем отсюда, где Он окончил, а оканчиваем тем, чем Он начал, потому что «Он сошел вниз для того, чтобы мы взошли»⁸. Иначе не может быть по самому делу, ибо крещение есть рождение. Мирю бывает в нас причиной дей-

¹ «Жизнь», Сл. 1, § 3.

² Там же, Сл. 1, § 4.

³ Там же, Сл. 1, § 5—8.

⁴ Там же, Сл. 2, § 1.

⁵ Там же, Сл. 1, § 42.

⁶ Там же, Сл. 1, § 40.

⁷ Там же, Сл. 2, § 2—4.

⁸ Там же, Сл. 2, § 5.

ствования или движения. Хлеб же жизни и Чаша благодарения суть истинные пища и питье. Но, прежде чем родиться, нельзя двигаться и питаться. Кроме того, крещение примиряет человека с Богом, миро удостоивает даров от Него, сила же Трапезы сообщает причащающемуся Плоть Христову и Кровь»¹.

Таинствами привлекается в наши души истинная жизнь. К принимающим их «приходит Христос и водворяется в них, соединяется с ними, прикрепляется к ним, исторгает грех и влагает Свою жизнь и силу и делает общниками победы...»².

Более того, Спаситель с живущими в Нем всегда и во всем соприкасается, так что восполняет всякую нужду, есть для них все, не допускает обращать внимание на что-либо иное, ни искать чего-нибудь в другом месте... Ибо для святых «Он и рождает, и возвращает, и питает; и свет для них и дыхание и Собою Самим образует в них око, Собою Самим освещает их и дарует им видеть Себя Самого...»³. Соединение со Христом зависит, во-первых, от совершенного Им для нас Домостроительства и Его Самого, во-вторых, от нас — от нашей «веры в спасение чрез крещение и желания приходить к Нему»⁴.

Посредством веры в символическое значение таинств, в обрядовой стороне которых изображаются главные моменты Домостроительства Христова, и принятия таинств, мы соединяемся с Самим Христом. Так, при крещении, «слыша о воде этой, что она имеет силу смерти Христовой и погребения, верую совершенно и приступаю охотно и погружаюсь, а Он не малое что дает, но Самого Себя, Победителя... И выходя из воды, мы несем Спасителя в наших душах... во всем нашем существе... «чистого от греха, нетленного, каким Он воскрес, являлся ученикам и вознесся...»⁵. Прославляющий побежденного тирана, ожидающего казни, и ропщущий достоин наказания вместе с тираном, и напротив, радующийся, прославляющий победителя этого тирана признается участником в наградах победителя. Так и мы, прославляя подвиг и победу Христа и оказывая неизреченную любовь, получаем от таинств победу и венец (который суть плод трудов и кровавого пота Спасителя)⁶.

Таинство Евхаристии — совершеннейшее из всех. Христос соединяется с нами в каждом из таинств, но не во всех таинствах одинаково.

В крещении Он, «омывая, освобождает от нечистоты зла и влагает Свой образ».

В миропомазании, «помазую, соделывает деятельными в действиях Духа, коих Он Сам соделался хранилищем посредством Своей Плоти».

В Причащении Он «всецело изменяет получившего таинство и преобразует в собственное свойство, и персть, приняв царский вид, бывает уже не перстью, но Телом Царя, блаженнее чего нельзя и измыслить. Поэтому Евхаристия и последнее таинство, так что нельзя простираться далее, нельзя и приложить большего. После Евхаристии нет уже ничего такого, к чему нам надо еще стремиться»⁷.

¹ Там же, Сл. 2, § 6—7.

² Там же, Сл. 1, § 92—93.

³ Там же, Сл. 1, § 24. Кавасила, желая лучше выяснить значение таинства крещения, приводит и объясняет многие из его наименований: рождение, возрождение, воссоздание, печать, одеяние, помазание, дар, просвещение, купель, баня (пакибытия) и т. п.

⁴ Там же, Сл. 2, § 75.

⁵ Там же, Сл. 1, § 102—103.

⁶ Там же, Сл. 1, § 94—99. Кавасила истолковывает еще значение Крещения Самого Спасителя крещением Иоанновым: «Как бы на письме предначертывая Свое крещение... Христос отверз небеса при этом, показывая, что только через крещение мы сможем узреть небесные пространства и что нельзя войти в жизнь (вечную) некрещенному, и еще, что купель есть вход в эту дверь». Сл. 1, § 44.

⁷ Там же, Сл. 4, § 2—4.

Кавасила сравнивает таинства и находит, что Причащение, хотя и совершеннее всех таинств и больше крещения, меньше имеет в себе силу для уничтожения вины, чем последнее.

Крещение уничтожает сразу все — «вину, болезни и самого грешника, ибо рождает нового человека. Евхаристия же отпускает вину, но не омывает от злого навыка и не умерщвляет его и не воссоздает»¹. Это происходит оттого, что к Причащению надо готовиться, очищаться от греха мужественными подвигами. Христос, насыщая нас в Евхаристии, споборствует в нашей борьбе с грехом, является наградой подвизавшимся, как Общник наш и Вождь в подвигах². Поэтому крещение кровью (смерть) христианских мучеников совмещает оба таинства, — оно есть 1) подражание делом смерти Христовой (то есть составляет крещение, если его раньше не было) и 2) мученичество, дарующее венцы и соединяющее со Христом³.

Приведем еще несколько из многих и красочных изображений действия таинства Причащения, приведенных в «Жизни во Христе».

Пища только представляется причиной жизни и претворяется в питающегося. «Хлеб же жизни Сам жив и делает нас живыми истинно. Он движет питаемого и прелагает в Себя Самого». «Мертвыми (грехами) нельзя служить Живому Богу, и сделаться живыми не иначе можно, как всегда вкушая эту вечерю»⁴. Причащаясь, «Самое Солнце принимаем в свои души»⁵. И душа и тело — все силы тотчас становятся духовными, так как Душа смешивается с душой, Тело — с телом, Кровь — с кровью. Лучшее осиливает слабейшее. Божественное овладевает человеческим и, как говорит апостол Павел, «пожертво бывает мертвенное животом» (2 Кор. 5, 4) и «живу не к тому аз, но живет во мне Христос» (Галат. 2, 20)⁶. Более того, соединение Христа с верными в таинстве Евхаристии есть центр и конечная причина всего Его Домостроительства и деятельности Церкви. «Для того пришел Он на землю, принес Себя в жертву и умер, для того алтари и священники, и всякое очищение и все заповеди и наставления и увещания, чтобы предложить нам сию Трапезу»⁷.

Поражает своей глубиной онтологическое изображение единства Церкви и Евхаристии у Кавасилы: «Церковь указывается Тайнами, не как символами, но как сердцем указуются члены, как корнем дерева — отрасли и, как сказал Господь, как виноградной лозой ветви, ибо здесь не одинаковость только имени и не сходство подобия, но тождество дела, так как Тайны суть Тело и Кровь Христа... Если бы кто мог увидеть Церковь Христову в том самом виде, как она соединена со Христом и участвует в Плоти Его, то увидел бы ее не чем иным, как только Телом Господним. По этой причине Павел пишет: Вы есте Тело Христово и уди от части (1 Кор. 12, 27)»⁸.

Кавасила признает недостаточность всяких образов. Глава и члены, виноградная лоза и ветви, брак⁹, маслина и т. п. не достаточны для определения жизни во Христе, которая не определима и не изображима. «Что же такое жизнь Христова, то есть расположение души, которое получается в крещении и которым омытые сообщаются с жизнью Христовой, это еще не ясно. Большая часть этого выше разумения человеческого. Ибо это есть сила грядущего века (Евр. 6, 5) и приготовление к этой жизни». Эта сила откроется в будущей жизни, и

¹ «Жизнь», Сл. 4, § 76—78.

² Там же, Сл. 4, § 88, 93, 97, 99.

³ Там же, Сл. 4, § 101—103.

⁴ Там же, Сл. 4, § 54—56.

⁵ Там же, Сл. 4, § 10.

⁶ Там же, Сл. 4, § 12.

⁷ «Изъяснение», гл. 29, PG, 150, col. 432A; русск. пер., стр. 361.

⁸ Там же, гл. 38, PG, 150, col. 452D—453A; русск. пер., стр. 384—385.

⁹ Браком Кавасила называет единение Христа с причастниками в Евхаристии.

сейчас познать ее в совершенстве невозможно и самым блаженным (1 Кор. 12, 4) ¹.

Кавасила рассматривает много вопросов, связанных с таинствами, но и они большей частью относятся к нравственному или аскетическому богословию.

Кавасила указывает на необходимость подвига для всех христиан, ибо все связали себя обетами в крещении. Аскетизм необходим, «ибо необходимо волею сообщиться с Тем, с Кем сообщаемся кровию» ². Необходимо удобрить почву для Сеющего и сохранить Его дары» ³.

СОТЕРИОЛОГИЯ НИКОЛАЯ КАВАСИЛЫ И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ

Центральное место в сотериологии Кавасилы занимает учение о трех преградах, отделявших людей от Бога, и разрушении их тремя домостроительными действиями Сына Божия.

Сотворенного Адама отделяло от Бога только одно препятствие — неизреченное расстояние его сотворенной природы от Самого Творца. Хотя это расстояние между творением и Творцом было трансцендентным, абсолютно дальним, но Бог по Своей благодати уничтожал его, снисходя к Своему творению, из трансцендентного становился имманентным: «Адам виде Бога, ходяща в рай» (ср. Быт. 3, 8).

Адам, сотворенный по образу и подобию Божию безгрешным, мог свободно отвечать на любовь Творца и неограниченно к Нему приближаться, достигать обожения, а так как он был создан нетленным и бессмертным, то процесс его духовного роста мог продолжаться бесконечно в вечность.

Падение Адама разрушило все это. Грех вырыл непроходимую бездну, преграду между человеком и Богом. И хотя Любовь Божия осталась неизменной, но человек уже не способен был на нее отвечать, ибо «любовь (к Богу) есть добродетель воли» ⁴. А воля падшего человека была подчинена греху. Следствием греха явились смерть и тление (Быт. 3, 3), положившие конец бесконечному росту человека.

И так между людьми и Богом стала тройная стена: 1) бывшее уже раньше расстояние сотворенной природы от Божества, затем 2) грех и 3) смерть.

Последние две преграды — грех и смерть — сделали прежнее восхождение к Богу уже невозможным. Для соединения с Богом необходимо было разрушить эту тройную преграду. Это невозможно было смертному и отягощенному грехами человеку. Для спасения погибавшего человечества сошел на землю Сын Божий. Воплощением Он соединил в Себе сотворенную природу с Божеством, страданиями и Крестною смертью Он, Безгрешный, уничтожил грех и, наконец, Воскресением из мертвых поправил и победил смерть — третью преграду для соединения с Богом.

Учение о трех преградах и о разрушении их домостроительным подвигом Спасителя характерно для богословия Кавасилы, ибо определенного учения о всех трех преградах у свв. отцов нет ⁵. Однако это

¹ «Жизнь», Сл. 2, § 105—106 и др. Ср. замечание проф. о. Павла Флоренского о неопределенности православной церковности. «Нет понятия церковности, но есть сама она, и для всякого живого члена Церкви жизнь церковная есть самое определенное и осязательное, что знает он... Это — новая жизнь, жизнь в Духе» (Свящ. П. А. Флоренский, Столп и утверждение Истины. М., 1914, стр. 7).

² Там же, Сл. 6, § 6—9.

³ «Хотя Бог подает нам всякую святую туню, и мы ничего не можем принести Ему, и (Его дары) суть в строжайшем смысле дары, однако Он требует от нас, чтобы мы были способны принять овсягню и сохранить; людям неспособным к сему Он не подал бы освящения». «Изъяснение», гл. 1, PG, 150, col. 369 A; русск. пер., стр. 291.

⁴ «Жизнь», Сл. 7, § 13.

⁵ Если даже все они три и упоминаются, но не сопоставляются друг с другом и домостроительными действиями Христа.

учение не есть изобретение самого Кавасилы, а только синтез различных святоотеческих традиционных высказываний об одной или двух из этих преград в отдельности. Концепция Кавасилы — последовательная систематизация отеческого учения.

Не имея цели полного рассмотрения и сопоставления всей отеческой литературы с богословием Кавасилы, что может составить предмет особого исследования, приведем некоторые из высказываний.

Св. Иринеи Лионский так говорит о значении Воплощения для сохранения образа и подобия Божия в человеке: «Ибо хотя и в прежние времена было сказано, что человек создан по образу и подобию Божию, но это не было показано (самим делом), ибо еще было невидимо Слово, по образу Которого создан человек. Поэтому он и легко утратил подобие». После падения Воплощение сделалось еще более необходимым. «Когда же Слово Божие соделалось Плотию, Оно подтвердило то и другое, ибо истинно показало образ, Само сделавшись тем, что было Его образом, и прочно восстановило подобие, делая человека через видимое Слово соподобными Невидимому Отцу»¹.

О Крестных Страданиях св. Иринеи говорит: «Господь искупил нас Своею Кровию и дал Свою душу за души наши и Свою Плоть за плоти наши и излил Духа Отца для воссоединения и общения Бога с человеками»². Он же говорит, что Воскресение Христово предполагает и наше воскресение по плоти³.

Св. Иринеи высказывает следующее общее положение о необходимости Боговоплощения для обожения человека: «Сын Божий стал Сыном Человеческим для того, чтобы человек сделался сыном Божиим»⁴, «Слово Божие, Господь наш, сделался тем, что и мы, дабы нас сделать тем что есть Он»⁵. Это положение повторяется часто и у св. Афанасия Александрийского, например: «Божие Слово вочеловечилось, чтобы мы обожились»⁶ и в других местах; у св. Григория Богослова: «Отчее Слово было Бог, но стало нашим Человеком, чтобы, соединившись с земными, соединить с нами Бога... Оно постольку Человек, поскольку меня делает из человека богом...»⁷. Подобные же мысли имеются у св. Григория Нисского⁸ и у других отцов.

Это положение повторяет и Николай Кавасила: «С одной стороны, Бог сошел на землю, с другой, нас возвел на небо. Он вочеловечился, а человек обожился»⁹.

Св. Афанасий Александрийский говорит более всего о Воплощении и Воскресении, уничтоживших тление и смерть¹⁰.

Полного учения о тройном преграждении нет и у св. Василия Великого.

Указанная систематизация в совместном рассмотрении трех преград и трех домостроительных действий получила у Кавасилы отчетливую формулировку, по-видимому, вследствие последовательного сопоставления таинств Причащения, Миропомазания, Крещения с соответствующими домостроительными моментами — Воплощением, обожением, смертью и Воскресением¹¹.

¹ Св. Иринеи Лионский. Обличение и опровержение лжеименного знания, кн. V, гл. 6, § 2 (русск. пер., СПб., 1900, стр. 480—481).

² Там же, гл. 1, § 1, стр. 447.

³ Там же, гл. 7; см. также кн. V, гл. 31.

⁴ Там же, кн. III, гл. 10, § 2, стр. 240.

⁵ Там же, кн. V, Предисловие, стр. 446 (PG, 7, col. 1120).

⁶ «Слово о Воплощении», § 54. Творения в русск. пер., ч. 1, Сергиев посад, 1902, стр. 260.

⁷ Стихотворение «О вочеловечении» (русск. пер., ч. 5. М., 1889, стр. 40).

⁸ PG, 45, col. 65 D.

⁹ «Жизнь», Сл. 4, § 38.

¹⁰ «Слово о Воплощении», § 8—9. Творения, русск. пер., т. I, стр. 201—202.

¹¹ «Жизнь», Сл. 2, § 2—7.

Это сопоставление обогатило и сотериологию и само учение о таинствах. С одной стороны, так как главная тема книги Кавасилы — «учение о таинствах» — достаточно им разработана и систематизирована, то в соответствии с этим систематически излагается и учение о Домостроительстве. С другой, параллельное рассмотрение учения о домостроительном подвиге Спасителя и таинств наполнило глубоким смыслом и учение о таинствах, действенность которых находится в связи с их символической стороной, изображающей Домостроительство Христово.

Через таинства Крещения, Миропомазания и Причащения христиане соединяются со Христом, Который вселяется в них осязательно.

Учение Николая Кавасилы близко к высказываниям преп. Макария Египетского о цели Воплощения: «Сын Божий пришел верующих в Него сделать новым умом, новою душою, новыми очами, новым слухом, духовным новым языком, одним словом сказать, новыми людьми или новыми мехами, помазав их светом ведения Своего, чтобы влить в них вино новое, то есть Духа Своего» (Мф. 9, 17) ¹.

Вообще необходимо заметить, что, хотя сам Кавасила цитирует лишь единственного автора — Дионисия Ареопагита, но все его произведение дышит отеческим богословием Древней Церкви; не число ссылок на отцов доказывает эту глубокую традиционность, но согласие учения.

План «Жизни во Христе», построенный на совместном рассмотрении таинств и Домостроительства, есть систематическое осуществление положения св. Иринея Лионского, сказавшего, что «наше учение согласно с Евхаристией, и Евхаристия, в свою очередь, подтверждает учение» ².

Сотериология Кавасилы покоится на тех же двух принципах, что и богословие Николая Мефонского:

1) О едином действовании всей Св. Единой и Нераздельной Троицы ³.

2) О недопустимости применять к Богу буквально человеческие понятия и категорий.

Применяя первый принцип, он утверждает, что, хотя Совершителем Домостроительства был Сын Божий, но Ему содействовали Обе Другие Ипостаси.

Второй принцип он применяет весьма часто. Особенно, в частности, интересно толкование им именованья Христа Ходатаем, которое он объясняет как Посредника и очищает от всякого антропоморфизма ⁴. Столь же возвышенно и выяснение смысла выражения «честь Божия», которая есть не что иное как «обнаружение благодати Божией» ⁵.

Подобно Николаю Мефонскому, он отрицает какие-либо внешние отношения людей к Богу в Домостроительстве спасения: «Не сами мы подвиглись или взошли к Богу, но Он Сам пришел и нисшел к нам» ⁶. «Он сошел с неба, взыскав нас, и как бы со сродными Себе заговорил с нами голосом и показал сродный нашему вид, чтобы мы любили Его, или как сродного или как лучшего... Он не удовольствовался быть только сродным, приняв то же естество, но сделал нас общниками своего Тела и Крови и Духа, сделался для нас другим Я» ⁷.

Основным содержанием «Жизни во Христе» является обожение

¹ Беседа 44, § 1. См. «Жизнь», Сл. 1, § 102—103.

² «Обличение и опровержение лжеименного знания», кн. IV, гл. 18, § 5.

³ «Жизнь», Сл. 2, § 46.

⁴ «Изъяснение», гл. 44, PG, 150, col. 464; русск. пер., стр. 396.

⁵ «Жизнь», Сл. 4, § 27. Как это чуждо и несовместимо с концепцией «сатисфакции» и т. п.

⁶ Там же, Сл. 1, § 67.

⁷ Там же, Сл. 6, § 85—86.

христианина через таинства и углубленное познание обоженным в борьбе с грехом Домостроительства спасения.

Проф. А. П. Лебедев, давший наивысшую оценку «Жизни во Христе»¹, в конце своей рецензии говорит: «К недостаткам этого произведения можно отнести то, что Николай в своих представлениях настолько сближает Христа и христианина, что последний как бы погружается и исчезает в Первом»².

Это суждение основывается на тех, нередких местах в «Жизни», где Кавасила говорит, что мы должны заменить свое человеческое Христовым и тогда Бог примиряется с людьми, находя в них Сына Своего³. Кавасила призывает к всецелому проникновению всего человека Богом, вследствие единения со Христом. Но это еще совсем не означает уничтожения человеческих свойств, как думал проф. Лебедев, а обожение человека, подчинение его воли Христу. Если даже Христос и победит совершенно наш грех, то отнюдь отсюда не следует, что «все человеческое исчезнет». Будет Христос и обоженный человек. с любовию отдавший свою волю Ему.

Также несущественен и другой недостаток, на который указывает проф. Лебедев — концентрация внимания на духовной стороне человека и игнорирование чувственной стороны. В приведенных Лебедевым словах Кавасилы: «человек на самом деле состоит из воли и разума и, кроме этого, ничто иное не существует для него»⁴ Кавасила не говорит специально о чувственной стороне человека, так как отвечает только на вопрос, «что действительно составляет зло для человека?»⁵ и выясняет, что «заблуждение разума есть ложь, а заблуждение воли — зло»⁶.

Неверно, что Кавасила не касается «чувств». Напротив, он часто говорит о значении любви к Богу для спасения⁷, определяя нашу любовь как добродетель воли. Это согласно с Евангелием, так как Сам Спаситель сказал, что любовь к Нему есть подчинение воли его заповедям (Иоан. 14, 15). Кавасила имеет в виду людей, спасающихся, а не погибающих в грехе, в «чувстве», о котором он также говорит множество раз⁸.

Некоторое недоумение может вызвать терминология Кавасилы. употребляющего иногда вместо слова «Бог» слова «Бог и Отец» или даже «Бог Отец». Эту особенность, встречающуюся и у древних отцов, можно объяснить тем, что в Восточном богословии признается Единое Начало Св. Троицы — Отец⁹ и поэтому Его Имя употребляется вместо Имени Троицного Бога. И погрешность Сотириха (см. выше — 2-я глава) состояла не столько в утверждении, что Жертва приносится Отцу (ибо она и Ему приносится вместе с остальными Двумя Ипостасями), а в том, что он заявлял, что Жертва приносится только Одному Отцу, или что она не приносится Сыну.

Сосредоточив внимание на действиях, производимых в человеке таинствами, Кавасила продолжает святоотеческое направление Восточного богословия¹⁰.

¹ «Исторические очерки...», стр. 439.

² Там же, стр. 445.

³ Напр. «Жизнь», Сл. 5, § 37.

⁴ «Жизнь», Сл. 7, § 28.

⁵ Там же, Сл. 7, § 25.

⁶ Там же, Сл. 7, § 29.

⁷ Там же, Сл. 6, § 56, 57, 60, 61, 125, 139; Сл. 7, § 100 и др.

⁸ Там же, Сл. 7, § 33, 35, 37 и т. д.

⁹ Св. Григорий Богослов. «Слово 20-е», PG, 35, col. 1073. «Слово 41-е».

PG, 36, col. 476B. Преп. Иоанн Дамаскин. «Точное изложение», кн. 1, гл. 8

¹⁰ Проф. П. П. Пономарев. О спасении («Православный собеседник», 1915, № 11—12, стр. 357—398; 1916, № 12, стр. 426—447).

Богословие Кавасилы имеет все признаки этого святоотеческого богословия. Оно, во-первых, как указано выше, пронизано глубокой связью с духовным подвигом, который оно многократно изображает. Во-вторых, оно реалистично (в высшем смысле этого слова), в нем логическое изложение соединено с изображением онтологических истин. Стоит только вспомнить приведенные выше изображения в «Жизни» состояния новокрещенного, или таинства Св. Евхаристии и т. п. Этот реализм Кавасилы доставляет более глубокое познание догматов, которые в его изображении делаются почти «осязаемыми». В этом отношении Кавасилу можно сравнить только с преп. Макарием Египетским или с преп. Симеоном Новым Богословом.

Богословие Кавасилы — сотериологично, так как у него все изложение основывается на Домостроительстве Христовом, сопряженном с таинствами, через которые христианин входит в вечную жизнь.

Наконец, необходимо отметить литургичность его богословия — тесную связь его с обрядами, символикой таинств и храмовым богослужением. Все богослужение является символическим изображением Промысла и Домостроительства Божия¹. Особенно это относится к Божественной литургии, цель которой — освящение верных² и которая есть образ собственно Домостроительства Христова: «Все священнодействие (литургии) есть как бы один образ Единого Тела и Царства Спасителя, образ, представляющий все его части от начала до конца во взаимном порядке и согласии»³. «Совершающееся при священнодействии Св. Даров все имеет прямое отношение к Домостроительству Спасителя»⁴.

Устанавливая в «Изъяснении» глубокое соответствие между священнодействием Божественной литургии и Домостроительством, изображением которого она является, Кавасила тем самым указывает дополнительный источник для изучения сотериологии Древней Церкви. Сохранившиеся святоотеческие концепции Домостроительства Воплощения (св. Иринея, св. Афанасия, преп. Максима Исповедника и других) можно дополнить истинами, почерпнутыми из богослужебных книг и обрядов, приняв во внимание и весь комплекс отеческих толкований богослужения, исключив из всего этого, конечно, моменты, имеющие чисто историческое происхождение.

¹ «Изъяснение», гл. 16.

² Там же, гл. 16, PG, 150, col. 404 C; русск. пер., стр. 333—334.

³ Там же, гл. 1, PG, 150, col. 372 B; русск. пер., стр. 294.

⁴ Там же, гл. 1, PG, 150, col. 373; русск. пер., стр. 296, см. также стр. 293

П У Б Л И К А Ц И И

**ДИАЛОГ
СВ. СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА МЕФОДИЯ
„О СВОБОДЕ ВОЛИ“**

*Русский перевод, изложение и предисловие
епископа МИХАИЛА (ЧУБ)*

ПРЕДИСЛОВИЕ

Диалог «О свободе воли» (Περὶ τοῦ ἀρεξουσίου) принадлежит к числу наиболее значительных произведений, вышедших из-под пера св. священномученика Мефодия († 311 г.).

Литературная судьба этого произведения полна превратностей самого фантастического свойства, вплоть до того, что крупный фрагмент диалога, в котором ясно звучат антиоригеновские мотивы, свойственные св. Мефодию, был, в результате ряда недоразумений, приписан еще в древности самому Оригену. Установление истины и решение ряда сложных проблем, связанных с историей текста этого диалога, потребовало немало труда у нескольких поколений патрологов. В результате проделанной работы установлено, что полный (может быть с самыми незначительными сокращениями) текст диалога сохранился только в древнеславянском переводе X века.

Поскольку этот диалог, несомненно, представляет собой один из важнейших памятников ранней христианской литературы, являясь своеобразным опытом до-никийской теодицеи, постольку нельзя не пожалеть о том, что до настоящего времени на русском языке не было полного текста этого сочинения. Проф. Е. Ловягин, переведивший творения св. Мефодия в конце минувшего века и переиздавший их в начале текущего столетия¹, имел перед собою лишь неполный греческий текст его сочинений. В то же время славянские рукописи с древним (в значительной степени дополняющим сохранившиеся греческие тексты) переводом литературного наследия св. епископа совсем не были использованы Е. Ловягиным.

Это обстоятельство и послужило побудительной причиной для автора этих строк дополнить имеющийся уже на русском языке текст диалога «О свободе воли» переводом соответствующих частей славянского текста, увеличивающего сохранившийся греческий текст приблизительно на 1/3. (Более подробно о славянских рукописях и о проблемах их использования для установления возможно полного объема сохранившихся творений св. Мефодия см. «Богословские труды», сборник второй, 1961, стр. 145 и след.)

В славянских сборниках творений св. Мефодия диалог «Περὶ τοῦ ἀρεξουσίου» имеет более подробное название: «О Боге и о свободе воли», или «О Боге, о веществе и о свободе воли». Следует отметить, что более подробное заглавие лучше соответствует фактическому содержанию сочинения. Другой особенностью славянских рукописей с текстом этого произведения является отсутствие имен участников беседы. В разных греческих рукописях эти имена звучат не всегда одинаково, но в большинстве случаев три собеседника называются «Православный», «Валентинианин» и «Другой валентинианин». Таким образом, диалог, очевидно, должен разворачиваться в плане встречи идей традиционно-церковного порядка с идеями виднейшей фракции «лжеименного гносиса». Несомненно, острие полемики, направляемой защитником Право-

¹ «Св. Мефодий, епископ и мученик, отец Церкви III века», издание второе. СПб., 1905.

славия на его оппонентов, имеет своей важнейшей целью обличение и низложение спиритуалистического дуализма¹. По своему содержанию диалог представляет собой философский трактат на тему о происхождении зла и о материи. Проблема свободы воли является весьма существенной, но, тем не менее, лишь подчиненной, составной частью диалога, построенного на материале, стоящем в непосредственной связи с господствовавшими в эпоху св. Мефодия философскими течениями: здесь имеются в виду и эклектический платонизм III века и стоические представления, и элементы аристотелевской философии. и — это, может быть, самое главное — оригенизм. Аргументация текстами из Св. Писания сведена к минимуму.

Во всех новейших курсах патрологии диалогу «О свободе воли» уделяется большая доля внимания. Проф. Н. Г. Бонвеч в своих изданиях, посвященных всестороннему изучению литературного наследия св. Мефодия, подробно останавливается на вопросах, связанных с историей передачи текста этого сочинения и с его тематикой².

Н. Г. Бонвеч дает немецкий перевод тех частей текста диалога «О свободе воли», которые сохранились только на славянском языке. Перевод этот отличается дословностью, но, в ряде случаев, не имеет необходимой ясности, причиной чего является дающая себя чувствовать местами невнятность и неудобовразумительность древнего славянского текста.

Специально диалогу «О свободе воли» посвящены монографии французских авторов Ж. Фаржа и А. Вайяна³. Оба эти автора дают и свои переводы диалога на французский язык; перевод Ж. Фаржа следует, в основном, за переводом Н. Г. Бонвеча, тогда как перевод А. Вайяна является блестящим результатом самостоятельной, исключительно серьезной работы над текстом одного из виднейших славистов, прекрасно владеющего и греческим языком.

Для связи впервые публикуемых на русском языке частей диалога «О свободе воли» с ранее изданным русским переводом проф. Е. Ловягина последний дается в кратком изложении петитом. Для той части диалога, которая сохранилась и в греческом тексте, но Е. Ловягину не была известна, дается перевод славянского текста⁴.

Деление текста на главы и отделы соответствует делению в издании Н. Г. Бонвеча («Methodius», 1917). Выделенные киноварью подзаголовки отделов в славянских рукописях вынесены в соответствующих местах в примечания. Имена участников диалога, не указанные в славянском тексте, даны в соответствующих местах в скобках. В скобки же заключены внесенные для ясности в перевод дополнения в виде отдельных слов и словосочетаний.

Невнятность рукописной передачи некоторых выражений древнего славянского перевода, а также специфические особенности этого перевода местами очень затрудняют процесс расшифровки смысла сохранившегося текста и заставляют иногда прибегать к предположительному переводу. Следует однако же отметить, что трудностей перевода сочинения «О Боже и о вещи и о самовластьстве», как оно названо в большинстве славянских рукописей, несравненно меньше, нежели со-

¹ Следует отметить исключительно благожелательную и мирную обстановку, в которой протекает беседа участников диалога.

² N. G. Bonwetsch. Methodius von Olympus, 1891; Methodius, Lpz., 1917; Die Theologie des Methodius von Olympus, Berlin, 1903.

³ J. Farges. Méthode d'Olympe «Du libre arbitre», Paris, 1929. A. Vaillant. Le «De autexusio» de Méthode d'Olympe (*Patrologia orientalis*, v. XXII, Paris, 1930).

⁴ Эти греческие фрагменты, не переведенные Е. Ловягиным, сохранились в анонимном диалоге «Адамантий» (или «О правой вере в Бога») и в «Священных параллелях». Проф. Н. Г. Бонвеч в издании 1917 года дает греческий текст этих фрагментов.

ответствующих затруднений, возникавших при переводе текстов, вошедших в состав предыдущей публикации из творений св. Мефодия (см. «Богословские труды», сборник второй, страницы 152—190).

Для работы, результаты которой здесь предлагаются, были использованы, в основном, те же рукописи, которые послужили для предыдущей публикации. Дополнительно привлечена рукопись № 310 библиотеки Академии Наук Румынской Народной Республики, в которой на листах 1226—1476 имеется славянский текст диалога «О свободе воли»¹. Эта рукопись относится к XVI веку. При сличении текста диалога в этой рукописи с текстами соответствующих рукописей, находящихся в библиотеках СССР, существенных смысловых вариантов не обнаружено. Обращает на себя внимание известная архаичность письма, наличие нескольких пропусков и описок; вместе с тем, эта рукопись местами дает возможность более осмысленного чтения отдельных выражений и слов. Особенности орфографии рукописи ясно указывают на ее сербское происхождение.

Пользуюсь случаем выразить искреннюю признательность работникам сети библиотек при Академии Наук Румынской Народной Республики, любезно откликнувшимся на мою просьбу и предоставившим в мое распоряжение фотокопии соответствующих листов рукописи.

Епископ Михаил

¹ Ранее эта рукопись хранилась в Музее древностей в Бухаресте; описание ее сделано А. И. Яцимирским («Славянские и русские рукописи, хранящиеся в Румынских библиотеках». СПб., 1905, стр. 485).

ДИАЛОГ СВ. СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА МЕФОДИЯ «О СВОБОДЕ ВОЛИ»

[Изложение греческого текста]

Глава I

Защитник Православия вспоминает древнегреческие легенды. Но он не хочет слушать пение сирен, приносящих смерть. Его влечет к себе Божественный хор пророков и апостолов, славящих и воспевающих чудеса Божьего Домостроительства. Слушатели и собеседники православного приглашаются участвовать в этой многозвучной гармонии мира и истины.

Глава II

Первый оппонент православного, последователь гностика Валентина, рассказывает о своих впечатлениях. Природа своими стихийными проявлениями явилась ему, как свидетельница дивной мудрости и могущества Творца; об этом он узнал и от моря с его бурями (при этом цитируются стихи Илиады, IX, 4—7), и от небес с украшающими их светилами. Но откуда произошел этот стройный порядок мироздания с управляющими им законами? Неужели из не существовавшего ранее? Ведь происходящее обычно имеет своим началом нечто, уже существующее. Но, по-видимому, правильнее думать, что все, что есть в природе, создано Богом, ибо гармония частей мироздания не противоречит нашим представлениям о Боге.

Глава III

Валентинианин продолжает свои наблюдения. Теперь объектом этих наблюдений является деятельность людей. Его глазам представился ряд злодеяний. Единокровные спорят и ссорятся, обкрадывают друг друга, грабят мертвецов, безжалостно убивают ближних, не слушая мольбы о пощаде, совершают гнусные прелюбодеяния. Воочию повторяются рассказы древних писателей о противоестественных злодеяниях. Откуда же произошло это зло? Конечно, не от Бога, ибо Он благ и виновник всякого добра. Разгадка проблемы происхождения зла находится, очевидно, в допущении бытия совечной Богу бескачественной и бесформенной материи. Взяв для творения мира все пригодные для этого элементы, Он создал то, что было угодно Его благой воле, а то, что не было пригодно для творения — так сказать, подонки вещества — осталось без употребления. Из этого остатка и могло возникнуть зло.

Глава IV

Православный хвалит своего собеседника за его усердие к исследованию и соглашается с тем, что проблема происхождения и существования зла вызывает множество недоумений. Данное валентинианином решение вопроса, несмотря на свою несостоятельность, несколько не удивляет православного: таким образом рассуждают многие. А другие, боясь допустить бытие совечной Богу вещества, не устрашились наименовать Его виновником зла. Некоторые, убоявшись трудностей, вообще отказываются от решения этого вопроса. Но истину можно познать только путем тщательного исследо-

вания. Необходима самая серьезная беседа, в которой пусть примет участие и присутствующий здесь же друг валентинианина.

(Начинается собеседование, протекающее отнюдь не в форме спора, а в рамках исключительной уступчивости со стороны собеседников православного, последовательно соглашающихся с его доводами).

Глава V

Рассуждая о Боге и о материи, православный приходит к логическому выводу о том, что не может быть верной мысль об одновременном бытии двух абсолютных начал, происшедших из ничего. Или они должны быть частями одного целого, или между ними должно быть нечто третье, разделяющее их.

Глава VI

Нелепость предположения о двух совечных друг другу несотворенных началах доказывается выводами *ad absurdum*: они бы неизбежно оказались одно в другом. Значит, или Бог был бы заключен в материи, бескачественной и неустроенной, меньший, чем сама эта материя; или же материя была бы в Боге, а Он был бы вместилищем хаоса и зла.

Глава VII

Дуалистическое допущение вечной материи ни в какой степени не освобождает сторонников этой теории от необходимости видеть окончательную причину зла в Боге. Ведь первоначально бескачественная материя, по этой теории, получает все свои качества только в процессе устроения мира — значит, от Бога. Для правильного решения вопроса следует внимательно взглянуть в деятельность людей. Ведь люди, в своей сфере, тоже творцы. Примером могут быть строители: они строят города не из городов. И не предметы строят город, а искусство человека. При этом человек может быть и без строительного искусства, но последнего не может быть, если не будет человека. Подобным образом следует рассуждать и о Боге и о Его несравненно более великой деятельности.

Глава VIII

Приступая к исследованию вопроса о зле, православный показывает, что зло является качеством, а не субстанцией. Оно всегда проявляется как нечто, сделанное кем-то. Злой человек познается чрез то злое, которое он делает, и сам становится злым чрез совершаемое им, а не по своей природе. Зло появляется в результате действий, а потому не может быть происшедшим из ничего.

Глава IX

В беседу вступает второй последователь Валентина. Он согласен с тем, что качества, якобы приданные Творцом первобытной бескачественной материи, делают Творца виновником зла, существующего в мире в виде качеств. Но бескачественной материи вообще не может быть. Следовательно, зло коренится в самом веществе и существует вечно.

Глава X

Православный указывает на несоответствие подобных допущений с нашими представлениями о Боге Творце. Ведь всякое ограничение Его творческой деятельности, допускаемое теоретически, влечет за собой возникновение логических нелепостей.

Глава XI

Бог не мог допустить несправедливость, устраняя и благоукрашая одну часть материи за счет другой, якобы брошенной на произвол судьбы и сделавшейся распад-

ником зла. Этим самым Бог был бы действительным виновником зла. Тот кто сомневается в Божием всемогуществе, подвергает сомнению и самое спасение.

Глава XII

Желающие видеть в несозданной материи движущее жизненное начало неизбежно запутываются в новых противоречиях. В самом деле: является ли вещество простым или сложным? Если допустить его изначальную простоту, то откуда взялись бесчисленные противоречия и противоположности, наблюдаемые нами в природе? Если же вещество изначально является сложным, то, значит, было время, когда существовало множество самостоятельных несотворенных начал. Существоющие в мире противоположности не могут быть объяснены так, как хотелось бы единомышленникам Валентина.

Глава XIII

Попытки решать вопросы о происхождении и сущности зла, основанные на допущении вечного бытия материи, не способствуют уяснению проблемы. Необходимо узнать, откуда зло среди людей. И что это: виды зла или его части? Если виды, то зло идентично с ними, ибо всякий род существует только в своих видах. Значит, зло имеет, в таком случае, начало, ибо каждый вид зла имеет точно определяемое начало. Если же допустить, что все проявления зла суть его составные части, то надо вспомнить о невозможности бытия целого без бытия его частей. Не может быть и того, чтобы целое складывалось из таких частей, из которых одни имеют начало, а другие не имеют. Фактически же виновником, творцом наблюдаемых нами частей зла является человек. Исходя из сделанных ранее неправильных допущений, можно опять прийти к заключению, что основная ответственность за зло ложится на Бога, создавшего человека.

Но зло есть обязательно действие и обязательно имеет начало, ибо творит его человек. Однако человек бывает злым не по природе, а по своей воле.

Глава XIV

[Перевод славянского текста; греческий текст отсутствует]

1. (Православный:) Мне кажется, друг, в нашем собеседовании сказано уже достаточно. Но я думаю — и от тебя не утаилось, — что каждый человек имеет обыкновение с легкостью отвергать (мнение) ближнего. (Между тем, только) окончательное исследование вопроса приводит к ясным выводам. Поэтому, если тебе угодно, позволь и мне задать тебе вопрос, ибо я хочу нечто спросить у тебя. Таким образом, я думаю, с ясностью откроется истина, а твои слова не будут уничтожены моим вопросом. Когда тщательным образом будет произведено исследование кем-либо из нас, (тогда) откроется истина (такой), какая она есть, ведь она часто пребывает в тайне, не будучи подвергнута настоящему словесному обсуждению.

2. Поэтому я и прошу тебя ответить мне тем же (усердием к исследованию), ибо каждый может с уверенностью выбрать соответствующее (решение), когда таким образом выяснится самое великое (то есть истина). А я совсем не хочу ни того, чтобы эти мои слова остались без исследования, ни того, чтобы (остались без исследования) и прежние мои речи, если бы даже (пришлось слушать) возражения. А ищущему (истины) я скажу, (что) со всей готовностью хочу, чтобы и этот (собеседник) задавал мне вопросы. И тебя прошу задавать вопросы со всею силою. Ибо я думаю получить от этого великую пользу. Когда же мои слова будут подвергнуты ясному исследованию, (тогда) я буду держаться (не той) истины, (которая) является от (собственных) размыш-

лений, по (той, которая) приходит от тщательного испытания. Итак, начинай беседу.

3. Называешь ли ты Бога благим?

(Валентинианин:) Я называю Его благим.

(Православный:) А благое — это значит не совершать никакого зла из того, что мы именуем злом?

(Валентинианин:)¹

(Православный:) О чем же ты спрашиваешь? Или об этом (самом) зле, то есть об убийстве, и о прелюбодеянии, и о другом, подобном этому? Или же о том, что осмелившиеся сотворить это (зло) обрекают (себя) Божью суду, который представляется злом подвергшимся ему по справедливости и осуждаемым за то (действительное) зло, которое они осмелились сотворить?

Если ты говоришь о том, (о чем мы говорили) раньше, то я не назову Бога творцом этого (зла), ибо считаю бессмысленным приписывать Богу то, что явно было совершено (теми, которые) захотели это сделать.

4. А если ты говоришь о том, что (посылается) от Бога за злые дела, то я не назову это злым, но справедливым. Ибо поистине надлежит получить праведное осуждение тому, кто сотворил зло. А о Праведном никто не скажет, что Он зол, кроме одного (лишь) того, кто по справедливости подвергается осуждению. (Так), совершившего теперь убийство, (которого) судят старейшины, я считаю правильно осуждаемым. Правильным же я это считаю по отношению к злодею. Но каждый человек, совершающий (злое), считает правильное неправильным. Но мы не назовем этого злом. И я сам поистине считаю это правильным.

5. Но я спрашивал (тебя), имея в виду нашу прежнюю беседу. Тогда я отвечал (на твои вопросы), что Бог не является творцом этого (зла). Но что же ты считаешь злом, когда задаешь вопросы о зле? (Я объяснил) тебе это, разделив понятия. Но ты и сейчас не говоришь, что (имеется в виду): или же предметы, или же то, что происходит с предметами?² Если ты говоришь, (понимая) это (зло), как предмет, то ты ошибаешься в понятиях, но если (ты понимаешь зло), как (не-что) происходящее (с предметами), то я считаю, что это правильно.

6. Если же захочешь внести в (поставленные) мною вопросы (дальнейшее) разграничение, то каковы же твои понятия об этом происходящем (с предметами): на кого (оно направлено) и откуда (приходит)? Скажи мне об этом ясно. О том, что ничто из злого не является злым (по существу), (об этом) я (уже) раньше высказал свое убеждение: думаю, что и ты помнишь о том, что я говорил: я соединял злое с изволением каждого (человека). Если же ты хочешь, как мне это видно, чтобы я снова рассказал тебе о зле, то я, как умею, буду ясно говорить, (отвечая) на (твои) недоумения. Следи же за речью.

Глава XV

[Греческий текст отделов 1—5 сохранился в диалоге «О правой вере в Бога». В переводе проф. Е. Ловягина отсутствует. Нижеследующий перевод сделан с славянского текста]

1. Во-первых, я считаю, что ничто не является злым по существу. Но поскольку необходимо рассуждать о зле, (я говорю о нем), как о существующем (в действительности). Так, мне кажется, что прелюбодеяние имеет начало от блудного намерения³. Общение мужского пола с жен-

¹ В рукописях ответ пропущен. Подразумевается: «Да».

² Имеются в виду «субстанция» и «акциденция».

³ В рукописях — подзаголовок «О том, что по существу ничто не (является) злым».

ским, по названию, (как будто) является таковым (прелюбодеянием). Но если кто-либо имеет общение с своей женою, как (этому) надлежит быть ради деторождения и продолжения рода, то это будет доброе общение. А если кто-нибудь, убегая от законного общения, окрадывает чужой брак, восходя на чужое ложе, (тот) совершает злое дело. Общение одно и то же, но смысл намерения не один и тот же: в одном (случае) бывает истинный отец, а в другом (случае) родитель остается неведомым, (так что) мне представляется, что (в этом) и заключается сущность прелюбодеяния.

2. Тот, кто вступает в общение с женою ради деторождения, не согрешает. А тот, кто вступает в общение с прелюбодейцей ради (удовлетворения) похоти, но не ради продолжения рода, (тот) согрешает и поступает несправедливо. Если же рассуждать об общении (мужского и женского пола) без определения намерений, (то в этом случае) нельзя (утверждать), что оно является злом.

Зло (здесь) будет лишь в том случае, когда явным будет (злое) намерение.

3. Подобное этому я утверждаю и об убийстве. Если кого-нибудь, захваченного в прелюбодеянии, вследствие этого захотят подвергнуть по закону смерти, после предания суду за соделанное им (злодеяние), то в этом случае не совершается зло. Если же кто-нибудь убьет не совершившего ничего подобного (этому), не для какой-либо другой цели, но для того, чтобы отнять от него принадлежащее ему, то есть имение или богатство, тот творит зло. Действие в обоих (случаях) совершается одинаковое, но образ действий создает различия.

4. К этому (можно добавить рассуждение) о взятии чужого достояния; зло (может возникнуть) от способа взятия. Если кто-нибудь даст в пользование другому из того, что (сам) имеет, (то) принимающий не совершает ничего злого. Если же кто-либо отнимет у другого не по его желанию, с насилем или тайно, (тот) совершает злое дело. В обоих (случаях) имеется взятие чужого, но способ взятия делает его или злым или добрым.

5. Так и богопочитание будет добрым или злым по образу (действий). Если кто-либо почитает истинного Бога, (тот) совершает доброе дело. Если же кто-нибудь, оставив Его, почитает, как Всевышнего, того, кто не существует, и хочет воздавать почести дереву или камню, (тот) поступает неправильно. Наименование богопочитания (здесь) одно и то же, но способ применения изменяет самую сущность.

[Отделы 6 и 7 сохранились только в славянском тексте]

6. (Так точно) и создание изображений или статуй не является злым (делом) по существу, но по способу применения (этого искусства) бывает и злым (действием). Если кто-нибудь создает статую, имеющую облик человека, не ради искусства и не для того, чтобы в изображении ближнего иметь возможность видеть облик (своего) друга, а ради (того, чтобы воздавать ей) поклонение и будет обращаться к ней, как к божеству, (тот) творит злое дело. И такой способ создания (статуи) и намерение создающего производят зло.

7. Но я не буду говорить об этом в отдельности, (ибо) я думаю, что пора уже кончать,— а перейду к другому. Посмотри на железо, как оно оказывается (в зависимости) от употребления иногда добрым, а иногда злым. Если кто-нибудь употребляет его не должным образом, то есть не на пользу, как (например) на плуг, (чтобы) пахать землю, или же на что-либо другое полезное и пригодное, или для насаждения растений, или для посева семян, но на меч и копье, которые изобретены для истребления людей,— тот совершает злое дело.

И это все, я утверждаю, совершается людьми. Мы видим (в них) самих совершителей, а это (злое) оказывается совершаемым ими.

Глава XVI

[Греческий текст 1-го отдела Е. Ловягиным не переведен. Здесь дается перевод славянского текста]

1. (Второй валентиннинин:) Расскажи же о зле, (ведь ты) хотел выяснить¹, как существует зло и как люди являются его совершителями. Я вновь хочу нечто спросить у тебя. Сами ли собою люди получают свое устремление (к злу), то есть сами ли собою придумали (такое) злоупотребление, или же они созданы такими Богом, или же есть еще кто-то другой, подстрекающий (их) к этому?

[2-й отдел переведен с греческого текста Е. Ловягиным. Здесь дается изложение хода мыслей этого отдела]

2. Православный отвечает на поставленные вопросы. Возможность сотворения Богом злых людей исключается. Первый человек был сотворен со свободной волей, самовластным. Такую же свободу получили и его потомки. Эта свобода является самым великим Божиим дарованием человеку.

[3-й отдел в греческих рукописях отсутствует, поэтому его нет и в переводе Е. Ловягина. Здесь следует перевод славянского текста — продолжение речи православного]

3.² Ибо все остальное служит Божиему велению по необходимости. (Так), если ты назовешь небо, (то) оно остается (на своем месте), нося (на себе) Владыку, и не преступает указанного ему места. Если ты захочешь говорить о солнце, то и оно совершает установленный (ему) путь, не отказываясь от движения, но служит Владыке по необходимости. Такую же видишь ты и землю — утвержденною и исполняющею слово Повелевшего.

[Для отделов 4—9 имеется перевод Е. Ловягина, сделанный на основании греческого текста. Здесь следует изложение этих отделов]

4—9. Творения, исполняющие Божию волю по необходимости, не заслуживают за это ни похвалы, ни награды. Только человеку дана свобода выбора, и он может подчиняться, кому захочет, не подвергаясь воздействию природной необходимости. Сделав правильный выбор, он может получить от Бога, как награду, нечто большее, чем уже имеющееся в его распоряжении. Цель сотворения человека — достижение совершеннейших благ через благое употребление свободной воли, в которой заключается основное отличие человека от стихий природы и от всего, подчиненного железному закону необходимости.

Бог не отнимает у человека дарованной Им свободы воли, но, заботясь о благе человека, указывает ему путь наилучшего применения данных ему способностей. Для лучшего уразумения этого утверждения предлагается пример заботливого отца-педагога, который, не отнимая у детей свободу решения — учиться или не учиться, — заботится о их благе и наставляет их своими наставлениями. В этом и состоит смысл Божиих заповедей, за исполнение которых человек получит высшие блага. А свобода выбора, данная человеку, состоит в решении: повиноваться Богу или не повиноваться.

¹ Подзаголовок — «Исследование вопроса о людях, совершающих зло: сами ли собою они устремляются к нему, или от Бога, или же от иного чего-либо».

² Подзаголовок — «О том, что кроме людей все остальное служит Божиему велению по необходимости».

[10-й отдел имеется только в славянских рукописях. Здесь следует его перевод]

10. Не бесцельным (является) Божие хотение дать (человеку) такое дарование, то есть вечное нетление. Если бы (оно было дано) без цели, то давалось бы несправедливо; (а оно не было бы) дано справедливо, если бы он (то есть человек) не имел власти как принять его и подчиниться (тому), что повелевает Бог, так и не захотеть (это-го). Справедливо подается (лишь) то, (что) соответствует сделанному кем-либо. Какая же была бы разница действий, если бы человек не имел власти (поступать) и так и иначе?

Глава XVII

[Для начала главы имеется русский перевод Е. Ловягина. Здесь следует изложение отделов 1—3 и начала 4-го отдела]

1—4. Православный повторяет свое утверждение, что человек сотворен с свободной волей. Употребление свободы состоит в свободе выбора, а самый выбор осуществляется не в том, чтобы избрать какое-то уже наличествующее зло или добро, а в том, чтобы повиноваться или не повиноваться Богу и Его заповедям.

Начало всякого зла — неповиновение. В нем и заключается все зло.

Возникает новый вопрос: откуда же в человеке возникло это неповиновение Богу? Это случилось по научению. Об этом ясно говорится в Святых книгах, в которых некий священный глас утверждает, что человек научился злу (Иерем. 13, 23). Учителем зла для человека оказался змий — диавол.

[С середины 4-го отдела XVII главы прекращается русский перевод Е. Ловягина, за исключением нескольких строк, относящихся к главе XVIII, отд. 1. Здесь следует перевод славянского текста].

4. Научает человека злу змий, созданный также Богом. И он научает человека, желая отторгнуть его от Всевышнего.

5. Если же ты захочешь узнать причину этого, (то это) его зависть к человеку (Прем. Солом. 2, 24). А если ты допытываешься, откуда зависть, то (это оттого, что) он (то есть змий) не (получил) такой же чести. Ибо один только человек получил богоуподобление «по образу и по подобию» (Быт. 1, 26). Если же ты, по этой (причине), назовешь Бога виновником зла, (то) ты отпадешь от здорового образа мыслей.

6. Если бы (Бог), отняв у него (то есть у змия) то, что он имел, отдал бы (это) человеку, (тогда) Он действительно был бы виновником зла. Если же Он оставил его, (каким тот был), а человека захотел сотворить таким, (каким он создан), то виновен тот, кто ревнует. Так, если кто-нибудь имеет двух рабов и одного употребляет для работы, другого же примет и сделает вместо сына, а тот убьет получившего такую честь от владыки, — будет ли владыка виновен в этом злом умысле, поскольку он ничего не отнял от одного и ничего (из принадлежащего) тому не отдал другому? ¹

Глава XVIII

1. Но после этого ты спросишь, откуда же у змия, который называется и диаволом, ведение зла, если никто (прежде) не был злым? На этот вопрос хорошо ответить так, что диавол познал зло в самом преслушании Бога, а затем увлек к тому же и человека.

2. Так, например, чей-нибудь враг, скрывая вражду, захочет тайно причинить зло, но не имеет злого опыта, который (позволил бы) ему

¹ Подзаголовок — «Откуда у диавола познание зла?»

сделать то, что (он) замышляет. (И вот, он) спросит сведущего во врачевании, навещающего ближнего, то есть того, которому он хочет причинить зло, (о том), каким образом (этот последний) может выздороветь. (И окажется), что или назначено одно (определенное) время, когда только (больной может) принимать пищу, или же (ему следует) воздерживаться от многих видов пищи, или же избегать только одного (какого-либо) вида пищи.

3. Он же тотчас, услышав (об этом), приходит с видом дружбы и, обвинив врача, будто бы давшего вредные указания, здесь же распоряжается делать (как раз) обратное тому, что предписал (врач), и таким образом, уверив (больного) человека, причинит (ему) вред, не имея до этого (времени) опыта во зле, а научившись (этому на основании) предписания врача.

4. Так (следует) разуметь о диаволе, (а именно),— что он сначала возревновал, а потом не знал способа, каким бы он (мог) причинить зло, ибо не было прежде зла, которому бы он мог научиться. Но он узнал о заповеди, данной человеку Богом, которою не позволялось вкушать пищу от некоторого древа. Мне кажется, что дерево не заключало в себе смерть, но (что его следует) считать непригодным для питания человека. (А может быть) это растение причиняло смерть и ради этого было запрещено человеку вкушать от него, так как человек мог от этого умереть. (Может быть) причиной смерти человека было преслушание Бога, (ибо он) сделал то, что Бог запретил.

5. Но диавол уговорил человека преступить заповедь Божию, еще не зная, каково зло, а затем узнал, что Бог изрек угрозу человеку за нарушение Его заповеди и что (человек) принял наказание осуждения, не от первоначального вещества, но от Божией угрозы,— тогда он и узнал, каково зло.

6. Ведь мы не гневаемся на врача, поведавшего, каким способом человек может выздороветь,— даже в том (случае), если бы враг (этого человека), не зная раньше, каким образом причинить ему вред, научился бы этому (на основании) указаний врача. Ибо не следует знающему утаивать (то, что) служит на пользу. А (человек) и по неведению (мог) сделать то, что воспринял от вражьего научения, и (уже) этим (путем) испытал бы зло. Виновный же (в этом), зная, что (соблазненный им) пострадает, не сказал ему, (что он) подвергнется наказанию. (Поступив) как было задумано врагом, человек (подвергся) осуждению не из-за (какой-то) бессмысленной неприязни.

7. Итак, диавол, сделавшись уже врагом людей, (сначала) еще не имел знания о зле, но научился ему от заповеди, когда Бог с угрозою изрек человеку, что, если (он), вопреки Его воле, вкусит от древа, примет смерть и убожество. Если бы (Бог) предварительно не сказал, что Он еще не позволяет ему вкушать от древа, то (человек), возможно, вкусил бы по неведению, и жизнь (его) окончилась бы. (Это случилось бы) или оттого, что (человек) не мог еще выдерживать (вкушения) плода (этого) древа, как младенец, питаемый еще молоком, не может принимать твердую пищу,— или же (это произошло бы по той причине, что) он взял от (плодов) древа вопреки Божиему повелению, но поступив по воле змия. Думается, не было бы справедливым, если бы (человек) был осужден из-за (какой-то) бессмысленной неприязни к нему (в том случае), если бы им не было совершено никакого дела, достойного наказания.

8. ¹ Началом зла я считаю зависть. А зависть оттого, что человек получил большую честь от Бога. Зло же — преслушание, за которое (наказывается) человек, нарушивший Божию заповедь.

¹ Для отдела 8 и для начала следующего отдела имеется греческий текст. Е. Ловягиным этот фрагмент из Sacra Parallela не переведен, за исключением первых строк.

Поэтому, если и существуют многие печали, нет зла по природе, а бывает оно оттого, что Бог не велит ему быть. Если же нужно (уточнить мысль), то ясно, что (когда кто-нибудь) только привыкнет престоупать Божии (повеления), то он и становится злым.

9. Было когда-то время, когда Бог повелел (избранному) народу войти в Обетованную землю, а (они) не послушались тогда Божиего повеления и не захотели наслаждаться (тем, что было им) обещано. А потом, когда Бог закрыл для них вход туда, они задумали еще худшее, научившись не повиноваться Богу. Когда же они, вопреки Божиему повелению, вошли (туда), (то) справедливо были наказаны.

Так же точно, хотя отнюдь нет зла по природе, люди, поступая так, как не угодно Богу, этим самым научаются познавать зло, которое есть преслушание.

10. ¹ Утверждать, что диавол, как только был создан, сразу же узнал от Бога, что зло (состоит) в неповиновении Богу,— (это), мне кажется, неправильно. (Но) он не был создан Богом лишенным разума, чтобы не знать, что поступать вопреки Божией воле нехорошо.

11. Поэтому я считаю, что он заслуженно несет наказание, ибо был сотворен Богом, с разумом и, зная, что значит противиться повелению Божию, осмелился так поступить.

Злом же я называю преслушание; не о том говорю я, что диавол имел некое изначальное познание (о зле), но утверждаю, что он избрал нечто из совершающегося с предметами.

12. Поэтому же и человек по справедливости принимает наказание за то, что (он) творит, ибо по свободной воле он поступает в учение (к диаволу), но, когда сам захочет, он отказывается от (этого) учения. Он имеет власть хотеть и не хотеть. (Отсюда) следует, что он может делать (то), что хочет.

Глава XIX

1. (Один из валентиниан:) Итак, ты, друг, говоришь, что Бог не является создателем зла, а утверждаешь, что (зло) творится по действию диавола, когда слушающие его поддаются его воле; ты утверждаешь также, что они по справедливости подвергаются наказанию за то, что (они), имея возможность отказываться от (внушаемых им) мыслей, не хотят (этого). Но я хочу спросить тебя о самом диаволе². Таким ли сотворил его Бог, или же он сам себя обратил на злейшее, не быв таким прежде?

2. (Православный:) Если бы он был создан таким от Бога, то не следовало бы ему быть наказуемым от Бога, так как сохранял бы ту природу, с которой его создал Бог. Поступающих вопреки Божией воле мы считаем справедливо наказываемыми и осуждаемыми за то, что они не пребыли такими, какими Бог хотел им быть.

3. И если Бог создал кого-нибудь благим, а (он), оставив лучшее, обратил свою волю на зло, то по справедливости принимает он наказание за то, что осмелился сделать. А о том, что он не был создан таким от Бога, я говорил раньше, сказав (и о том), что причину такого (его) решения явилась зависть.

4. Так как ты снова просишь меня говорить, я начинаю речь. Я утверждаю, что диавол по (своей) природе был создан Богом не как развратитель, но как некая служебная сила для высших (целей). Но, когда он стал завидовать людям, тогда, я утверждаю, он (и) стал диаволом по своей воле; отвергнув то Божие повеление, начал быть непо-

¹ Подзаголовок — «О том, что неправильно говорить, будто диавол ведал зло прежде преслушания».

² Подзаголовок — «Спрашивающим: сотворил ли Бог диавола злым, или он сам себя совратил на противоестественное?»

слушным и стал учить противиться Богу, отступив от высшего, и сделался, так сказать, беглецом от Бога.

5. (Истину) этих моих слов свидетельствует и некое священное изречение, называющее его (то есть дьявола) беглецом и змием, говоря: «повелением Он убил змия отступника» (Ис. 27, 1). Ибо воистину Божие слово убило дьявола, когда (власть) попирает его (Быт. 3, 15; Римл. 16, 20; Пс. 90, 13) была предоставлена земным людям. Священные книги не называли бы его отступником, если бы он оставался таким, каким был создан Богом, и не отвергся бы того, чем был, и не (стал бы) преступником. Наименование отступника показывает, что он теперь не то, чем был прежде.

6. Этим же доказывается, что он не является несотворенным. Ибо, если бы он был несотворен, то он не отступил бы от своей природы. Если же мы согласимся с этим, то, поскольку дьявол теперь зол, необходимо сказать, что было когда-то время, когда дьявол не был злым, а также, что зло не является (существующим) от природы, ибо этой природе, пребывающей (без изменений), не свойственно было бы быть иногда злой, а иногда благой.

7. (Один из валентиниан:) Если дьявол был создан Богом, но не таким, (каков он теперь,) а сам себя извратил на худшее от лучшего, то есть от послушания на непослушание¹, (то) скажи, (неужели) Бог не знал, что он будет таким, и поэтому сотворил (его)? Или же (Он сотворил его), имея ведение будущего? Если Бог предвидел (это), то в чем же виноват дьявол, став злым? Если же Он не знал отступления дьявола, то (Бог) будет невиновен, но окажется ничтожнее еллинских волхвов.

8. (Православный:) Говорить о каком-то Божием неведении, мне кажется, не следует, ибо это чуждо Божественной природе. А (говорить) о том, что (Бог), имеющий знание будущего, сотворив дьявола, является виновником зла, я считаю также не подобающим.

9. Однако я объясню причину, по которой Бог сотворил его, провидя будущее. Я утверждаю, что Бог, будучи благ по естеству, не восхотел, чтобы Его благодетельность оставались скрытыми и, по этой причине, не проявлялись. Поэтому, (даже) предвидя отступление дьявола и то, что он будет подстрекать людей к греху и к непослушанию Его повелениям и предоставляя этим самым человеку свободную волю², Бог и создал (дьявола). Так людям явилось превосходство Его благодетельности через дар оставления прежних грехов (Римл. 3, 25), чтобы не оставался вечным гнев (на людей) за преслушание Его (повелений), когда они послушались сотворенного раба. По этой причине я утверждаю, что Бог, хотя и очень хорошо предвидел, что дьявол будет таким, сотворил его для того, чтобы явить людям Свою благодетельность и чтобы людям известна была Его многообразная (премудрость) (Ефес. 3, 10).

10. Если бы не было противоположаемых (доброму) злых (явлений), благое оставалось бы не признанным, как благо, так как нам, знающим (в таком случае) только о нем одном, не было бы известно об отличиях лучшего³. При этом и свободная воля была бы отнята от человека, который знал бы только служение повиновения. Одинаковым бы был и конец всех людей, так как не было бы никакого различия в их хотениях, и (тот, кто) теперь (является) злым, требовал бы себе одинакового воздаяния с добрым.

¹ Подзаголовок — «К говорящим: знал ли Бог, что дьявол станет злым, или не знал».

² Подзаголовок — «О том, что человек, обладая только познанием добра, не умел бы различать зло». (В рукописи № 310 Румынской Академии Наук другой подзаголовок — «О свободе воли»).

³ В рукописи № 310 Румынской Академии Наук — подзаголовок, указанный для других рукописей в предыдущем примечании. В остальных рукописях подзаголовок — «О свободе воли».

1. (Один из валентиниан:) Если Бог, восхотев явить благодать Своей природы, ради оставления грехов (людям), сотворил диавола, (как некоего) посредника, зная его таким, (каким он стал), то почему же Он не уничтожил его после, когда диавол показал себя злым и когда благодать Божия была явлена людям, чтобы люди не умирали во множестве?

2. (Православный:) Отнюдь не невозможно было Богу уничтожить диавола и не радуется Он смерти человеческой. Я утверждаю, что Он не (подвержен) ни одной из таких страстей. Но, во-первых, Бог не сделал бы ничего великого, Сам уничтожая диавола — малое и сотворенное создание, подверженное возможности разрешиться в небытие.

3. А, во-вторых, не стало бы известным Божие благодеяние будущим последствием людям, если бы Бог таким образом заранее убил диавола. И каждый человек, не имея в себе обличения (совести), конечно, именовал бы себя благим и хотел бы соревноваться с Богом, как бы равный Ему.

4. Поэтому Бог и пренебрег им (то есть диаволом), чтобы все люди получили знание лучшего и одолели бы того, который ранее одолел их. То (именно) и велико и чудесно, что Божий человек одолевает диавола, наученный борьбе Самим Богом.

5. Подобно этому учитель, употребивший (по отношению) к своим ученикам всю предусмотрительность и научивший их всем (видам) борьбы, (с помощью) которых могут нападать на них (их противники), выпускает их на поле боя бороться с противниками. Он показывает им, (как) побеждать и как воевать с ними, повелевает пренебрегать и самой жизнью, лишь бы (они) не потерпели злого поражения.

6. Кто твердо соблюдает наставления учителя и указания (для достижения) победы, тот одолеет противника и, с радостью нося венец, придет к учителю, имея свидетельством своего подвига победу над противником.

А тот, кто не имеет в памяти (своего) наставника и предаст забвению (необходимость) противоборства с неприятелем и не проявляет внимательной заботы (о том, как) ему победить, вскоре же будет повергнут противником. И, таким образом, (постыдно) побежденный и побитый, он по справедливости подвергается поношению, так как он не вынес бранного подвига.

7. Так разумеи о Боге, Который хорошо научает Своих людей заповедями Своими одолевать пртивника. Он хвалит победителя, как не посрамившего указаний благого Учителя. А если кто-нибудь, вменив ни во что Божию заповедь, сразится с диаволом, тот немедленно будет повержен на землю, не получая ничего (из того), что следует победителю. Поэтому таковой по справедливости подвергается и осуждению за то, что он не потрудился подобно (своему) ближнему.

8. По этой причине я и сказал, что (Бог) пренебрег диаволом, оставив его в мире, (в котором он), как на поле боя, борется с Божими учениками; одолеваемый ими, (он) терпит поражение, так что преимущество его первоначальной победы уничтожается теперь такими же людьми, которые, подражая доброму примеру Владычной страсти¹, научаются побеждать его. Он властно попирается нашими ногами (Римл. 16, 20) и лежит мертвый, побеждаемый (нашею) верою в лучшее.

Пусть же здесь закончится речь о зле².

¹ В рукописи № 310 Румынской Академии Наук — «Повинующеся доброму страсти Владычнь образу»; в других рукописях — «страсти Его».

² Подзаголовок — «Сотворено ли вещество или нет? И для чего Бог стал творить мир?»

1. (Один из валентиниан:) Я хочу (снова) возвратиться к вопросу о веществе. Прошу также и тебя закончить беседу о нем. Скажи мне ясно, какова причина (того), что оно существует, (тогда как) ранее (оно) не имело бытия? И, если вещество не существовало (вместе) с Богом, (то) для чего Бог начал создавать существующий мир?

2. (Православный:) Мне кажется, смысл Божиего изволения понять человеку невозможно и излишне, ибо никто не может узнать даже мысли наших ближних. Но, ввиду того, что Владыка вселенной показывает такой плод человеколюбия, что всевает в некоторых (людей) образы Своего ведения, то я открыто говорю о том, что, мне кажется, я знаю.

[Для отделов 3—8, 10 и частично для отделов 9 и 11 имеется и греческий текст; Е. Ловягиным эти фрагменты не переведены. Следует перевод славянского текста]

3. Я утверждаю, что существует много оснований, по которым надлежало Богу творить. Первое (из них): знание искусства, которому не подобало пребывать без употребления, ибо оно находилось в распоряжении (Того, Кто) мог творить, что (Ему) хотелось. Второе (основание): поскольку Он благ по природе, не восхотел Он пребывать (Один), не принося никому пользы. Многое и другое, подобное этому, было у Бога, ради чего Он начал сотворение мира.

4. Если бы (кто-нибудь), обладая искусством музыки, или же врачевания, или строительства, не употреблял бы их в дело и не открывал другим свои искусства, (тог) напрасно обладал бы этими искусствами, ни сам не наслаждаясь ими, ни другим не сообщая знания этих дел, ибо (искусство) остается без употребления, когда нет действий, (соответствующих) искусству. Ведь всякое искусство проявляется через действие и, можно сказать, (через это) начинает быть.

5. Подобно этому, если бы кто-нибудь был благ, но не имел тех, кому благодетельствовать, (он) напрасно считался бы благим. Ибо благом называется то, что (назначено) для других. А если не будет никого, для кого оно (предназначается), то уже (поэтому) оно не будет благом, скрываясь в одном только том, кто им обладает и пребывая совершенно неведомым для тех, кто в нем нуждается. Но если будут те, кому (он) может благодетельствовать, тогда явится его благо. (Поскольку же) благо необходимо для того, кто им пользуется, (постольку) многие существа смогут наслаждаться его благодеяниями.

6. Подобным же образом следует разуметь и о Боге. Если бы Он, обладая знанием всех искусств, ничего не сотворил бы, (тогда), казалось бы, напрасно обладал бы Он искусствами, так как не было бы никого, кому Он мог бы явиться, как некий Великий Художник.

По этой причине я и говорю, что Он (предпринял) творение, благоволив явить (Себя) в Своих делах. Недостаточно было Ему иметь одно (только) знание, (не проявляя его) вовне, — вот чему надлежало быть у Бога. Не подобало (быть тому), чтобы такие (благодеяния) оказались пребывающими у Него без употребления. И бездейственная сила ни на что не нужна была бы Обладателю ею. А Он, будучи благим, не наслаждался бы Своею благодатью, если бы не имел тех, кто в ней нуждается.

7. Поэтому Он, будучи благ¹, и создал творения из несуществовавшего, восхотев таким образом в начале созидания явить красоту этого преходящего естества. Ибо благо состоит в том, чтобы дать бытие ни-

¹ Подзаголовок — «О том, что мир (создан) из несуществующего».

когда не существовавшему. А после того дал Он и обетование лучшего, которое Он обещал Своим созданиям.

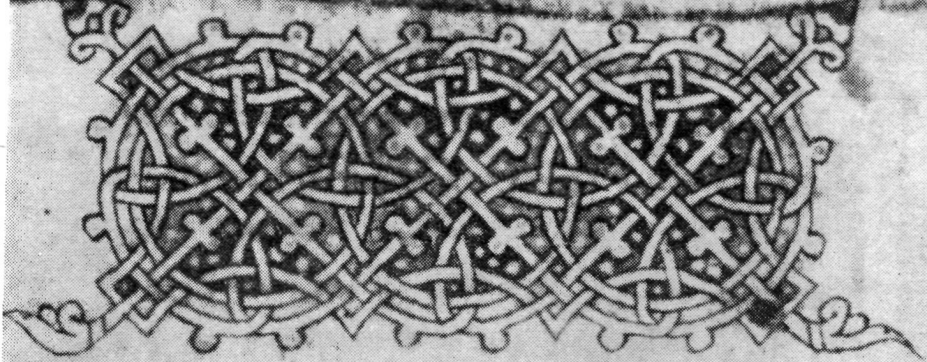
Он не одно только бытие даровал им, но и наслаждение лучшим. Он восхотел таким образом показать Свою благодать, ибо чрез (все) это Он и является как Благодать для тех, кто ею пользуется.

8. Кроме этого, если бы Бог не сотворил в начале мир, то (Он) не был бы знаем, как Бог, поскольку не было бы (тех), кто мог бы это знать. Поэтому, восхотев дать кому-то знание о Себе и имея в виду явить (Свое) бытие, (Он) сотворил того, кому (мог) сообщить знание о Себе, чтобы и он (то есть сотворенный) имел возможность получать наслаждение от Его естества. Что же касается создания всего остального мира, (то) я утверждаю, что оно (совершилось) для человека. (для) удовлетворения его потребностей. А человек создан для Самого Бога, чтобы прославлять Владыку и чтобы Божия благодать действовала (в созданиях).

9. Скажу также, что Бог прежде (всего) потому является Творцом, что Он радуется тому, что восхотел сотворить. И Он никогда не был бездеятельным, представляя Себе мыслию красоту Своего искусства. Поэтому же я говорю, что Его искусство никогда не оставалось без употребления, ибо действие его (то есть искусства) совершалось могуществом (подаваемым) свыше. Так же точно я говорю, что не бездеятельной была и Его благодать в (Его) мысли, которую Он еще прежде творения совершал множество благодеяний. Он не хотел, чтобы (все) это оставалось в Нем одним только изволением или же чтобы изволение не становилось делом, ибо считал это несовершенным; так утаились (бы) такие действия Его искусства. Поэтому, восхотев явить сущность и силу Своего искусства и сделать (их) очевидными, (Он) создал человека, который может получить познание Божией благодати.

10. Поэтому, о человек, не утверждай, будто что-нибудь существует само собою, вместе с Богом. И не пожелай отнимать и уменьшать величие силы Его. Ведь Он дал бытие тому, что не существовало раньше, и (ничто) не является безначальным. Зачем (ты) думаешь, что Бог только мастер? Зачем (ты) уничтожаешь Его дарование, как будто Он только приложил к веществу (Свое) искусство, а не создал самое бытие?

11. Ничто не совечно Богу. Бог сотворил все это, не заимствовав ниоткуда, не подражая в начале (творения) человеку, (существующему) теперь. Он безмерно превосходит человеческую природу. Он явился Творцом не одних только форм и не привел лишь в должный порядок бывшее у Него вещество, ибо Он — Творец всего вещества. Так следует говорить человеку. Будь же повествователем таких толкований. Прославляй Бога (так), как (это) Ему угодно. А я не хочу быть слушателем не Божиих истолкований.

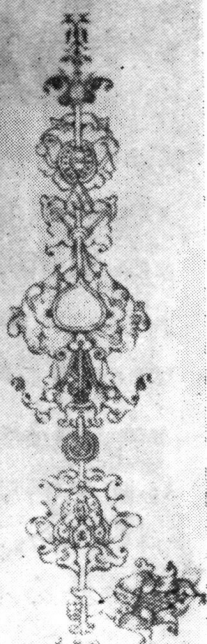
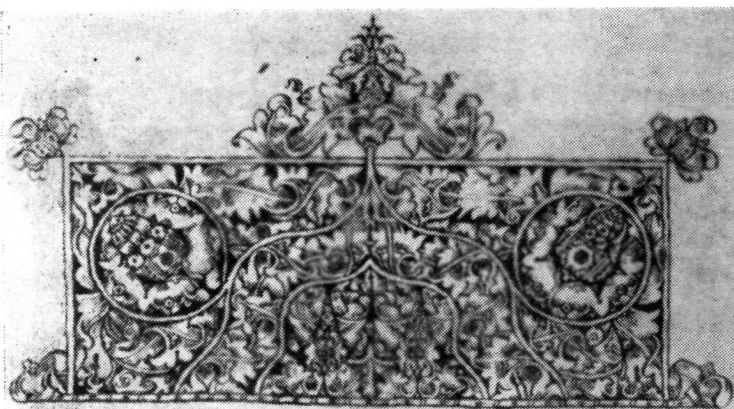


СТО МЕРДОУЯ ПЯРОУА ПП

НЕКАГО НАПКА СЪ СЪ . НО ВЕЩН .
НОСА МО ВЛАСТЬ ПЬВЪ . ГИ БЛВН ШЪ :

СЛАЦЫ КЪ МОУДОУ ТАРЕЦЬ ПОЕЛН ПЬ
СТЪ КЪ СЪЩНО СЪ КЪ РИАСКЪ ХОТЪ СЛЫ
ША ПП ТАА . ГЛА СНА ДЪ ЛА ПЕ ПОДОБЪ
ПЫА СЛАСТН . СЪ ЛЪ ЖЪ ПЛАВ ЛШЕ ВЕН
СЪ КЪ ЛНО . ПДРОУЖН ПЕЖЕ СВОЕИ . ЗА ПЬ ВО
РАШЕ СЛОУЖЪ ПЕШ ПЪ МЪ ГЛА СДЪ КЪ МА
РЕВНОУА . ПИСА МЪ ХОТЪ АВ МЪ ПЛА ПН
ВЪ ОУЖ . ПОМЪ КОЖЕ СКОУА ПЪ СЪ ПН
Ш ПЪ КЪ ХЪ . ПОСЛОУШАЮЩН МЪ КЪ ЛШЕ СЪ
РЪТЪ . ПЩЕ БО ПЪ СЪ А С П Р П МЪ ВЪ СЪ ЛН

Начало диалога «О свободе воли». Рукопись Гос. Публ. Библиотеки
Q 1 265 (XVI в.), л. 1

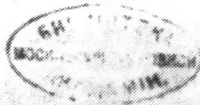


дѣла

ВѢСЛАВІЯ ПРАВОСЛАВІЯ ПРАВОСЛАВІЯ

вѣснѣи іовсмаго дѣлѣтѣ бланѣи

И егда чини оубо старецъ, посланнѣи въ пощѣнѣи.
И сирѣи сирѣи хощѣи слышати гласъ, гласнѣи дѣла
и крѣпостѣи славы, спѣвъ зѣло вѣдѣи и стѣнѣи
и оудѣи и оубо своѣи заповѣдѣи и оудѣи, неслѣдѣи
рѣдѣи, зрѣи дѣла, и неслѣдѣи стѣнѣи и оудѣи
дѣла, но и оубо неслѣдѣи стѣнѣи и оудѣи, послѣдѣи
и оубо стѣнѣи и оудѣи, и оубо стѣнѣи и оудѣи
по оубо, но и оубо стѣнѣи и оудѣи, послѣдѣи
и оубо стѣнѣи и оудѣи, и оубо стѣнѣи и оудѣи
и оубо стѣнѣи и оудѣи, и оубо стѣнѣи и оудѣи
и оубо стѣнѣи и оудѣи, и оубо стѣнѣи и оудѣи
и оубо стѣнѣи и оудѣи, и оубо стѣнѣи и оудѣи
и оубо стѣнѣи и оудѣи, и оубо стѣнѣи и оудѣи



Начало диалога «О свободе воли». Рукопись Библиотеки им. Ленина, из собрания Московской духовной академии, № 41 (XVI в.), содержащая творения св. Мефодия (л. 1)

САМОМОУ ГИЦЕ НМОУЩОУ БСТАО . ГЛЕТКЕ ПЕСИМ
СТЬ ГЛА . ПМОУТН ПНЕРЗЛОМЪ ТАВКОУ . ОУТШОУ ЖЕСЕ
ЕМОУРККОУ БМЕ ПРХ ГМОУШАТНКА . СЕВО ББДННО
ЗЛОБМ ТРЪ ГВБМЮ БОЛНО БЫВАЕТЬ . НЕВО СИНШЕ
БЗЛОМЪ ТАВКЪ ПМОУ ТАЕТСЕ . ПМОУТЕНЕГО Б
ЗМЫН ШМОГО ББ ГТВОРЕП . ОУТНТМЕ ТАВКАС
АРЪГНОУТННХОТЕ ШВАШНКАГО . АЩЕЛИВН ПМОУ
ХОЩЕШНОУ ББТНЗВНГТЬ Б ТАВТЬСТАОУ . АЩЕЛИ
ИЗВНСТН ПЫТАЕШН ШКОУ . ЕГОМЕ ДЛА ПЕ ТАКО
МРЕЕ ПОЧТЕ . БДННБВО ТАВКЪ ПОЩЕРАЗОУ Н ПОВЬ
СТАНЮ ПОМОУТН БОУ БМТН ПОВЕНЬ . АЩЕЛИ ПОВЕ
МОУ БОУ ВНННКОУ РЕШН БМТНЗЛМН ПЛАЕШН ШЦ
ЛО ОУМНАГО ГМЫНЛА . АЩЕ БО БМ ШМОГО ШНМ
ТАВКОУ ПОДАЛЪ БМНЛБМ ПОИСТНН ПЕ ВНННЗЛММ
АЩЕЛИ ШМОГО БХРАПННН КЪ БМЕТЬ А ТАВКА ГНЦЕГО
ХОТЕ БТВОРНТН . ВНННМ Б ШМРЪАМОУ БН .
НЕВО ПЕ АЩЕ ГЕТО НМАТЬ ДВА АРАБА . НБДННОГО ВЪРА
ШЕВО ТЕ ДА БХРАПНТЬ . А ДРОУТАГО ВЪ ПЛАМЪ ТОВА
ТЪ ХРАПНТЬ И БТВОРНТЬ . ШНМ ПОВЕ ВНО ВАДЛОУ
БНЕТЬ С ПЦЕ ПОЧТЕНАГО ВЛКОЮ . ВН ПЫЛННКА
БОУДТЬ ШМОМОУ ЗЛОМОУ ПОМЫШЛЕННЮ . ННТНО
ЛЕ ПЕ ШНМ БМОУ Н ПНЧЕГО ГОДЕ ШМОГО СЕМОУ П
ДАЛЪ . В ПРВ ШКОУ ДІАВОЛЮ ОУБТН ПЕ ЗЛМ БМ .
НЕ ПОСЕМА ОУ БО ВЪ ПРАШАТН НМЛШН . ННКОВЕ МОУ П
Н ПРВУЩОУ ЗЛОУ ШКОУ ЗМНА ЮМЕН ДІАВОЛЪ ЗЛАГО
ПЛАВАНДЕНІЕ . ПРОТН БОУЖЕ ПОМОУ СЕ ДОБРЕ