



**БОГОСЛОВСКИЕ
ТРУДЫ**

5

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

РЕДКОЛЛЕГИЯ СБОРНИКА «БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ» № 5

Архиепископ Минский и Белорусский **Антоний** (председатель); архиепископ Воронежский и Липецкий **Михаил**; епископ Волоколамский **Питирим**, председатель Издательского отдела Московской Патриархии; епископ Дмитровский **Филарет**, ректор Московской духовной академии; епископ Тихвинский **Герман**, ректор Ленинградской духовной академии; епископ Астраханский и Енотаевский **Михаил**; прот. **М. Сперанский**, профессор Ленинградской духовной академии; прот. **А. Ветелев**, профессор Московской духовной академии; прот. **И. Белевцев**, доцент Ленинградской духовной академии; свящ. **Г. Тельпис**, преподаватель Ленинградской духовной академии; **Н. Д. Успенский**, профессор Ленинградской духовной академии; **М. А. Старокадомский**, профессор Московской духовной академии; **В. Д. Сарычев**, профессор Московской духовной академии (секретарь); **Д. П. Огицкий**, профессор Московской духовной академии; **Н. А. Заболотский**, профессор Ленинградской духовной академии; **А. И. Осипов**, доцент Московской духовной академии; **Е. А. Карманов**, секретарь редакции «ЖМП»; **П. В. Уржумцев**, сотрудник редакции «ЖМП»; **А. С. Буевский**, секретарь Отдела внешних церковных сношений Московской Патриархии

МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ

БОГОСЛОВСКИЕ
ТРУДЫ

СБОРНИК ПЯТЫЙ

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

МОСКВА ● 1970

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Архиепископ Леонид (Поляков). Афон в истории русского монашества	5
Б. И. Сове. Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX—XX веках	25
Проф. И. В. Попов. Св. Иларий, епископ Пиктавийский (<i>продолжение</i>)	69

БОГОСЛОВСКИЕ СОБЕСЕДОВАНИЯ, II

Протокол богословского собеседования между членами Русской Православной Церкви и Евангелической Церкви Германии	153
Проф. Н. Д. Успенский. Спасающие и освящающие действия Божии через Святого Духа в богослужении и таинствах	196
Проф. Г. Харбсмайер. Спасающее и освящающее действие Божие, осуществляемое Духом Святым в богослужении и таинствах	205
Епископ Питирим. Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с конца XIX века	215
Выступление проф. А. И. Георгиевского по докладу епископа Питирима	227
Проф. Э. Вольф. К современному положению евангелического богословия в Германии	236
Доц. Н. А. Заболотский. Богословское и экклезиологическое значение Вселенских и Поместных Соборов в Древней Церкви	244
Проф. Г. Кречмар. Богословско-эклезиологическое значение Вселенских и Поместных Соборов в вопросе Церкви и Предания	255
Доц. В. Д. Сарычев. К критике и продолжению важнейших позиций евангелическо-православных переговоров I	264
Д-р Р. Сленска. Соображения к богословскому собеседованию между представителями Русской Православной Церкви и Евангелической Церкви Германии	271

ПУБЛИКАЦИИ

«Апостольское предание» св. Ипполита Римского. Перевод с латинского и предисловие свящ. П. Бубуруза	277
Св. Ипполит Римский. Апостольское предание	289

Подписано в печать 6/1 1971 г. Сдано в набор 2/1 1970 г.
Зак. 162

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

The Moscow Patriarchate
THEOLOGICAL STUDIES, issue V

CONTENTS

ARTICLES

Archbishop Leonid (Polyakov) -- Mount Athos in Russian monasticism	5
Prof. B. Sove -- Problem of correction of the liturgical books in Russia in XIX--XX centuries	29
Prof. I. Popov -- St. Hilary of Poitiers (continuation)	65

THEOLOGICAL COLLOQUIUM, II

Minutes of the theological colloquium between members of the Russian Orthodox Church and the Evangelical Church of Germany	153
Prof. N. D. Uspensky -- Soteriologic and sanctifying actions of God through the Holy Spirit in liturgy and sacraments	196
Prof. G. Harbsmeier -- Soteriologic and sanctifying action of God through the Holy Spirit in liturgy and sacraments	205
Bishop Pitirim (Netchaev) -- Essential problems of the modern theological studies and their development since the end of XIX century	215
Comments of Prof. A. I. Georgievsky on the report of Bishop Pitirim	227
Prof. D. Wolf -- On the present situation in the evangelical theology in Germany	230
Ass. Prof. N. A. Zabolotsky -- Theological and ecclesiological significance of the ecumenical and local Councils of the ancient Church	244
Prof. G. Kretschmar -- Theological and ecclesiological significance of the ecumenical and local Councils for the problems of the Church and the Tradition	255
Ass. Prof. V. D. Sarytchev -- On the criticism and continuation of the most important positions of the Evangelic-Orthodox talks-I	264
Dr. R. Slenczka -- Considerations on the theological colloquium between representatives of the Russian Orthodox Church and the Evangelical Church of Germany	271

PUBLICATIONS

«Apostolic Tradition» of St. Hippolytus of Rome. Translated from Latin and furnished with preface by Fr. Peter Buburuz	277
---	-----



Patriarcat de Moscou
ETUDES THEOLOGIQUES, vol. V

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES

Archevêque Leonid (Poliakov) — Le Mont Athos dans l'histoire du monachisme russe	5
Prof. B. Sové — Problème de la correction des livres liturgiques en Russie aux XIX et XX siècles	25
Prof. I. Popov — Saint Hilaire, évêque de Poitiers (suite)	69

COLLOQUE. II

Compte rendu du colloque entre les membres de l'Eglise Orthodoxe Russe et de l'Eglise Evangélique d'Allemagne	153
Prof. N. D. Ouspensky — Action sotériologique et sanctifiante de Dieu par le Saint-Esprit dans la liturgie et les sacrements	196
Prof. G. Harbsmeier — Action sotériologique et sanctifiante de Dieu accomplie par le Saint-Esprit dans la liturgie et les sacrements	205
Evêque Pitirim (Netchaev) — Problèmes essentiels de la recherche théologique contemporaine dans son développement depuis la fin du XX siècle	215
Interventions du prof. A. I. Gueorguievsky à la suite de l'exposé de Mgr Pitirim	227
Prof. D. Wolf — Situation actuelle de la théologie dans l'Eglise Evangélique en Allemagne	230
N. A. Zabolotsky, chargé de cours — Signification théologique et ecclésiologique des Concils oecuméniques et locaux de l'Eglise ancienne	244
Prof. G. Kretschmar — Signification théologique et ecclésiologique des Concils oecuméniques et locaux pour les problèmes de l'Eglise et de la Tradition	255
V. D. Sarytchev, chargé de cours — Au sujet de la critique et de la continuation des positions essentielles dans les pourparlers Evangéliques-Orthodoxes-I	264
Dr. R. Slenczka — Considérations sur la rencontre théologique des représentants de l'Eglise Orthodoxe Russe et de l'Eglise Evangélique d'Allemagne	271

PUBLICATIONS

Tradition apostoliques de St. Hippolyte de Rome. Traduction (du latin) et avant-propos de P. Pierre Boubourouz	277
---	-----

СТАТЬИ

ЛЕОНИД,
архиепископ Рижский и Латвийский

АФОН В ИСТОРИИ РУССКОГО МОНАШЕСТВА

(ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫЕ СВЯЗИ)

«Гора Божия, гора тучная, гора усренная, гора гучная! Зачавшая и родившая, воспитавшая и внесбесившая стольких избранников Божних! Приемлющая и покоящая стольких труждающихся и обремененных, отверженцев мира и приверженцев Христа!..

Да стоишь ты веки свечю неугасною пред образом неопisanного Божества, освещая нам Его всерадостные и приснопоклоняемые черты, сбереженные тобою через множество веков!»¹

Духовно-нравственные связи русского монашества с Афоном, по существу, начинаются с самого возникновения монашества в России. Характер этих связей изменяется в зависимости от исторической обстановки и от религиозно-нравственного состояния русского монашества.

В процессе исторического развития этих связей можно отметить несколько периодов: заимствование готовых форм и уставов монашеской жизни на Афоне; деятельное претворение идей афонского монашества в жизни русского монашества; самостоятельное изучение русским монашеством святоотеческой литературы по источникам, сохранившимся преимущественно на Афоне.

После того как русское монашество обрело святоотеческую литературу, оно мало-помалу, опытно начинает постигать ее великое значение. Начинаются самостоятельные, самобытные пути его развития, применительно к условиям русской исторической действительности.

В конце XVIII в. афонские монастыри приходят в упадок. В этот период изменяется характер взаимосвязи афонского и русского монашества. Духовно-нравственные и идеологические связи заменяются материальной помощью, необходимость которой вызывается борьбой афонских монахов за свое существование.

Ко времени принятия русскими христианства Афон приобрел уже великую славу Святой Горы.

Одним из избранников Божних, подвизавшихся на Святой Горе. «приемлющей и покоящей стольких труждающихся и обремененных отверженцев мира и приверженцев Христа», был преподобный Афанасий, подвизавшийся на Афоне с 960 по 980 г., а по некоторым источникам², даже до 1000 г.

¹ Архим. Антонин. Заметки поклонника Святой Горы, с. 382.

² Еп. Порфирий (Успенский). История Афона, ч. III, с. 153.

До преп. Афанасия анахореты составляли наибольшее количество монашествующих на Афоне. Этот вид подвижничества признавался ими наиболее спасительным, так как развивал в монахе аскетические стремления и способствовал одержанию победы в борьбе с плотью и со страстями. Все великие аскеты считали необходимым пройти эту школу монашеского совершенствования. Только три раза в год анахореты сходились вместе, именно — в праздники Пасхи, Рождества Христова и Успения. В остальное же время они не имели никакого общения между собой. В противоположность анахоретам, подвизавшимся в совершенном одиночестве, келлиоты жили по двое или трое в одной келлии по соседству с монастырем, который владел этой келлией.

Ко времени поселения преп. Афанасия на Афоне там не было еще ни одного сколько-нибудь выдающегося монастыря. Монастыри, построенные в более ранние периоды, пришли в запустение или находились в полуразрушенном состоянии. Преп. Афанасий создает свою знаменитую Лавру, в которой вводит общежительный устав, регламентирующий жизнь монашествующих в монастыре и предусматривающий полную зависимость иноков от игумена и полное их ему подчинение.

Св. Афанасий был первым, о котором можно сказать, что он использовал для основанной им Лавры правила студитов, послужившие затем основой и для всех других афонских монастырей¹. Св. Афанасий широко применил указания преп. Феодора Студита как к внутренней жизни монастыря, так и к богослужению. Собственно, и Феодор Студит не создал какого-либо нового устава. Он только воскресил и восстановил древний дух монашеский, угасавший в иночестве под влиянием другого мира, который проникал в монастыри в лице монашествующих, вступивших на путь спасения, но не оставивших своих мирских пристрастий.

Правила, заимствованные из устава Феодора Студита и введенные преп. Афанасием в своей Лавре, вызвали недовольство со стороны некоторых анахоретов, которые в монашеском общежитии увидели нарушение монашеского обета удаления от мира. Это недовольство явилось поводом к посылке около 970 г. депутации в составе прота Афанасия и благоговейнейшего монаха Павла Ксиропотамского с жалобой от лица анахоретов к императору Иоанну Цимисхию. Анахореты требовали изгнания с Афонской горы преп. Афанасия и уничтожения его Лавры. Император вынужден был послать на Афон для разбора дела игумена Студийского монастыря Евфимия.

Прибыв на Афон, Евфимий посвятил целую неделю ознакомлению с создавшимся там положением. Созвав всех игуменов и монахов, он выслушал все доводы за и против общежительного устава, вникая во все обвинения и оправдания, и, наконец, достиг примирения борющихся между собой партий, признав виновным во всем сатану, который ввел монахов в искушение. А чтобы подобные разногласия больше не повторялись, с общего согласия всех игуменов на основе Студийского устава были выработаны 28 правил. Посылка игумена Студийского монастыря для производства расследования была сама по себе решением вопроса в пользу преп. Афанасия. Вновь выработанные правила составили Афонский устав, который был утвержден Иоанном Цимисхием в 971 г.

Устав устанавливает равноправие монастырского и пустынно-безмолвного жития на Афоне, и тем самым достигается примирение монастырников и безмолвников, причем к безмолвнию допускаются лишь монахи, уже прошедшие искус в общежительном монастыре.

Еще при жизни преп. Афанасия на Афоне появляются, кроме Лав-

¹ Ph. Meyer. Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster. Leipzig. 1894. S. 16.

ры, и другие общежительные монастыри. Наиболее ранний из них — Иверский монастырь, построенный на месте бывшего монастыря Климента и потому называвшийся при Афанасии Афонском Лаврою Климентовою¹.

Основание монастыря относится к 980 г. В 985 г. монастырь уже существовал под руководством Иоанна Ивера, о чем свидетельствует дарственная запись преп. Афанасия Афонского Иоанну Иверу на хрисовул царя Василия II, которым монастырю предоставляются деньги и дома в Хрисополе. Запись эта датирована февралем месяцаем 985 г.²

Одновременно с основанием Иверского монастыря на Афон прибыли латинские монахи и миряне из Рима и Амальфии. Их также привлекала сюда слава монашеской жизни преп. Афанасия. Первоначально они подвизались в греческих обителях, а затем построили и свои монастыри. Один из них был построен выходцами из Амальфии и назывался Амальфийским, а другой именовался Римским, или Каракалльским, так как был основан римским монахом Антонием Каракалла. В нем жизнь проводилась по уставу св. Бенедикта³.

Ко времени преп. Афанасия относится не только построение новых монастырей, но и восстановление старых. Ранее других возобновляется Ватопедский монастырь, устроенный еще при Феодосии Великом, разоренный арабами в 670—676 гг., вновь населенный монахами при Константине Погонате, опустошенный магометанами в 860—862 гг. и возобновленный в 870 г. Монастырь этот, находившийся в жалком состоянии, восстанавливается по благословию преп. Афанасия в 971—981 гг. прибывшими на Афон из Адрианополя тремя благородными мужами — Афанасием, Николаем и Антонием⁴. С этого времени Ватопед, получивший от преп. Афанасия монашеский устав, процветает и приобретает первостепенное значение⁵. Восстанавливается также монастырь во имя святителя Николая монахом из богатого семейства — Ставроникиты и получает название «монастырь Ставроникиты»⁶.

Преп. Афанасий заложил прочное основание для развития монашества на Афоне. После него Афон сделался одним из важнейших монашеских центров, поистине Святой Горой, местом самого высокого аскетизма и религиозно-созерцательной жизни. «Женщины, мирские занятия, торжества и пиршества навсегда были изгнаны из его пределов. Там не знали различия между рабом и господином, там царила истинная свобода и справедливость. Ни одно живое существо там не рождалось, а только умирало»⁷.

Святая Афонская Гора приобрела известность и в России, и «с первой же минуты появления нашего монашества начались и путешествия от нас на Афон отдельных монахов, с целью монашествования или в его монастырях, или одиноко, по образу его пустынников-каливитов...»⁸ Именно на Святую Гору были устремлены взоры русских людей.

Первым исторически известным русским постриженником на Афоне был основатель Киево-Печерской обители преп. Антоний. Преп. Антоний до своего поселения в Киеве постригся в монашество на Афоне. Лаврентьевская летопись под 1051 г. сообщает о преп. Антонии и основании им Печерской обители следующее: «...Бе некий человек име-

¹ Архим. Антоний. Цит. соч., с. 62.

² Там же, с. 61—62.

³ Еп. Порфирий (Успенский). Цит. соч., ч. III, Афон монашеский, отд. I, с. 114. Его же. Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты, ч. I, с. 316.

⁴ В. Г. Барский. Путешествие к Святым местам..., ч. II, с. 209—211.

⁵ Еп. Порфирий (Успенский). История Афона, ч. III, отд. I, с. 116.

⁶ Еп. Порфирий (Успенский). Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты, ч. II, отд. 2, с. 185.

⁷ И. Соколов. Состояние монашества в Византийской Церкви с половины IX до начала XIII века, с. 243.

⁸ Е. Е. Голубицкий. История Русской Церкви, т. I, с. 742.

нень мирьскимь от града Любча; и възложи сему Бог в сердце в страну ити. Он же устремися в Святую Гору, и видя ту монастыря сушая и обиходив възлюбив чернечьский образ, приде в монастырь ту, и умоли игумена того, дабы нань възложил образ мнишьский. Он же, послушав его, постриже и, нарек ему Антоний, наказав его и научив чернечьскому образу...»¹ Здесь, очевидно, пропущено мирское имя преп. Антония. Летописец же Переяславля Суздальского называет его мирское имя — Антипа². В каком именно монастыре на Афоне постригся преп. Антоний — неизвестно. В. Григорович, описывая монастырь Есфигмен, пишет, что он «для нас, русских, примечателен тем, что близ него подвизался св. Антоний Печерский»³.

Н. А. Муравьев, посетивший Афон в 1849 г., высказывает предположение о пострижении преп. Антония в Есфигмене игуменом Феоктистом, бывшем настоятелем в Есфигмене с 973 г.⁴ Преосвященный Макарий также пишет, что преп. Антоний поселился в пещере, недалеко от Есфигмена, «в котором будто бы он принял пострижение»⁵. Е. Е. Голубинский же считает предание Афонского монастыря Есфигмен о пострижении преп. Антония именно в нем и о пребывании его в пещере на морском берегу около этого монастыря недостоверным и относит возникновение его лишь к 40-м годам прошлого столетия. Об этом предании ничего не упоминает Барский, посетивший Афон дважды — в 1725 г. и в 1744 г. Очевидно, при нем этого предания еще не было, «предание это просто выдуманно есфигменцами для той цели, чтобы поставить свой монастырь под патронат России..., сочинив предание, есфигменцы напсали Житие Антония с изложением доказательств, что он пострижен у них»⁶.

Сергий Святогорец в своем «Путеводителе по Св. Горе Афонской» предание о пострижении в Есфигмене преп. Антония называет преданием очень недавним⁷. Он считает, что Преподобный поселился вначале в Лавре св. Афанасия и пострижен в иночество еще при жизни преп. Афанасия. Однако иноческое многолюдство Лавры заставило его искать пустынной тишины и безмолвия. Выбор его пал на Есфигменское побережье. От игумена Есфигменской обители он получил благословение проводить жизнь на избранном им самим месте⁸.

Иеромонах Ипполит Вишневецкий посетивший Афон в начале XVIII в. (около 1708 г.), сообщает, что пещера преп. Антония находится в пределах Лавры св. Афанасия⁹.

Архимандрит Леонид думает, что указание иеромонаха Ипполита падает на пещеру, именуемую теперь лавриотами пещерою Петра Афонского, и считает возможным, что пещеру преп. Антония греки называли «по-своему» во время перехода русского монастыря св. Пантелеимона к грекам в 1730—1740 гг.¹⁰

Епископ Кирион пишет, что если для преп. Антония «было важно принятие монашеского пострига на Св. Горе Афонской, то, несомненно, он избрал бы местом пострижения не какой-нибудь, только что основанный монастырь или келлию без традиций монашеской жизни, а из-

¹ Повесть временных лет по Лаврентьевской летописи 1377 г., ч. I, с. 105.

² Летописец Переяславля Суздальского, с. 45.

³ В. Григорович. Очерк путешествия по Европейской Турции, с. 57.

⁴ Н. А. Муравьев. Письма с Востока, ч. I, с. 208, 213.

⁵ Еп. Макарий. История Русской Церкви, т. II, с. 31.

⁶ Е. Голубинский. Цит. соч., с. 570—571, прим. 4.

⁷ Сергий Святогорец. Путеводитель по Св. Горе Афонской, с. 86.

⁸ Сергий Святогорец. Сочинения и письма, собранные после его смерти, с. 178—179.

⁹ Пилигримация, или путешественник, честного иеромонаха Ипполита Вишневецкого. ЧОИДР, 1879, октябрь — декабрь, с. 136.

¹⁰ Архим. Леонид. Общее примечание к описанию Св. Горы Афонской. ЧОИДР, 1876, октябрь — декабрь, с. 142.

брал бы монастырь древний, уже давно прославившийся подвигами и монашеской жизни и духовным просвещением своих иноков, у которых ему можно бы было поучиться»¹. Таким монастырем он считает Иверский монастырь, «блиставший в это время на Афоне святостью жизни своих насельников и религиозным просвещением. Здесь блистали своими добродетелями и высокоаскетической жизнью инок Гавриил, сподобившийся с моря принять чудотворную Портаитскую икону Божией Матери... Иоанн Торнитский... игумен Иверского монастыря преп. Евфимий († 1028 г.)»², который первоначально подвизался в Лавре преп. Афанасия и постепенно «возвысился... тайными подвигами, прилагая воздержание к воздержанию и добродетель к добродетели, так что впоследствии, чувствуя силы и благодать Всесвятаго Духа, принял на себя труд перевести все Священное Писание на грузинский язык»³.

Предположение о пострижении преп. Антония в Иверском монастыре еп. Кирион основывает на сообщении грузинской рукописи 1074 г. о принятии Иверским монастырем русских иноков для усовершенствования их в монашеских подвигах⁴.

«Житие преп. Антония», изложенное Симоном и Поликарпом в «Киево-Печерском Патерике», ничего не говорит, в каком именно Святогорском монастыре постригся преп. Антоний. На основании этого еп. Порфирий Успенский делает вывод, что преп. Антоний «как поклонник и соглядатай Афонского монашества» побывал во всех Святогорских монастырях и скитах и перед возвращением в Россию получил благословение от прота Св. Горы⁵.

Е. Е. Голубинский высказал предположение, что если будет доказано существование на Афоне русского монастыря или хотя бы келлии в «афонском смысле» во вторую половину правления Ярослава, то наиболее вероятным будет предположение о пострижении преп. Антония в этом монастыре⁶.

В настоящее время установлено, что русский монастырь на Афоне существовал с самого начала XI в. О его существовании свидетельствует подпись под одним из Святогорских актов, датированных февралем 1016 г.: «Герасим монах, Божиею милостию, пресвитер и игумен обители русской, свидетельствуя подписал собственноручно»⁷.

Эти данные дают право предположить факт пострижения преп. Антония в русском монастыре и получения им благословения от русского Святогорского игумена на отправление его в Россию для устройства в ней монашеской жизни, о чем совершенно не заботились митрополиты-греки.

Наличие русского монастыря на Афоне в самом начале XI в., очевидно, можно объяснить более ранним и вполне свободным распространением христианства в России еще до крещения Руси князем Владимиром. Отсюда можно считать правильным предположение В. И. Ламанского, что первым крестителем Руси был Константин Философ, от которого Русь получила и славянскую письменность и славянское богослужение⁸. Крещение это произошло во время хазарской (русской) миссии Константина Философа в 862 г. Следовательно, Русская Церковь появилась за 120 лет до крещения Руси князем Владимиром

¹ Еп. Кирион. Культурная роль Иверии в истории Руси, с. 88.

² Там же, с. 91.

³ Патерик Афонский, ч. I, с. 162.

⁴ Еп. Кирион. Цит. соч., с. 94.

⁵ Еп. Порфирий (Успенский). История Афона, ч. III, отд. II, с. 7.

⁶ Е. Е. Голубинский. Цит. соч., с. 571.

⁷ Actes de Lavra, ed. par. G. Raullard et P. Gollomp, I. Paris, Nr. 18, p. 51—52.

⁸ См. Повесть временных лет, ч. II, прил., с. 384.

⁹ В. И. Ламанский. Славянское житие Кирилла как религиозно-эпическое произведение и как исторический источник. Журнал Мин. Нар. Просв., 1904, январь, с. 165.

и до отправления из Константинополя в Россию митрополита Михаила.

Умалчивание Летописи о первом крещении Руси и об учреждении епископства в ней объясняется официальным характером начала нашего летописания, которое велось в течение ста с небольшим лет во время правления строгих язычников — князей варяжских Олега, Игоря, Святослава и Владимира (до его крещения). Эти обстоятельства и проливают свет на появление русского монастыря на Афоне уже в начале XI в.

На основании «Разысканий о древнейших русских летописных сводах» А. А. Шахматов отрицает достоверность сказания «Повести временных лет» о пострижении преп. Антония на Афоне. Он утверждает, что «Житие преп. Антония», утраченное в XVI в. и принадлежавшее к памятникам глубокой древности, хорошо известное в XIII в. составителям «Киево-Печерского Патерика» Симону и Поликарпу, которые ссылаются на него и черпают из него данные, относящиеся к древнейшей истории Печерского монастыря, оказало значительное влияние на русскую летопись.

Древнейший, Киевский, «Летописный свод» был составлен в 1037—1039 гг. В начале 60-х годов XI в. игумен Киево-Печерского монастыря Никон продолжил ведение летописания и к 1073 г. составил второй «Летописный свод».

В 1093—1095 гг. в том же Киево-Печерском монастыре был составлен третий «Летописный свод», условно названный «Начальным». Именно в этом своде особенно сказалось влияние «Жития преп. Антония» на «Сказание, что ради прозвася Печерский монастырь», помещенное под 1051 г.

А. А. Шахматов признает вставками более позднего времени те места «Сказания», где говорится о том, что Печерский монастырь пошел от благословения Св. Горы; по его мнению, эти вставки являются тенденциозными: «Мне представляется несомненным, что мы имеем в этих упоминаниях вставки, внесенные в первоначальный текст «Сказания» редактором «Начального свода»¹, появившегося лишь в 1093—1095 гг. Однако он не отрицает того, что первоначальное «Сказание» действительно сообщало о путешествии преп. Антония в Грецию и о пострижении его там, но утверждает, что в первоначальном рассказе летописи не упоминалось вовсе о Св. Горе или не придавалось особенного значения пострижению преп. Антония от игумена Святогорского.

Первая редакция «Повести временных лет», в которую включены были отрывки из «Жития преп. Антония», составлена в Киево-Печерском монастыре преп. Нестором в 1112 г. А. А. Шахматов считает, что главным и основным источником для преп. Нестора при составлении им «Повести временных лет» был «Начальный свод»², уже имевший вставки, говорившие о происхождении Печерского монастыря по благословению Св. Горы.

Очевидно, во времена преп. Нестора предание о путешествии преп. Антония на Афон, о пострижении там и возвращении в Киев по благословению Святогорского игумена было преданием, к которому успели привыкнуть, которое было освящено «авторитетом времени и именем почтенного путешественника»³.

Преп. Нестор, конечно, знал, что предание о посещении преп. Антонием Св. Горы лежало в основе «Жития» Преподобного. Не зная об этом преп. Нестор не мог, так как при обработке труда своих предшественников он воспользовался большим количеством памятников

¹ А. А. Шахматов. Разыскания о древнейших русских летописных сводах, с. 267.

² А. А. Шахматов. Повесть временных лет, т. I, с. XXIII.

³ Там же, с. XX.

письменности, не пренебрегая и устной традицией (песнями, поговорками, рассказами Яна и др.). Строгий критический подход преп. Нестора к используемым им источникам делает «Повесть временных лет» ценным памятником древней Киевской Руси, потому что «никогда — ни прежде, ни позднее, вплоть до XVI века русская историческая мысль не поднималась на такую высоту ученой пылливости и литературного умения»¹. «Повесть временных лет» — не просто собрание фактов русской истории и не историко-публицистическое произведение, а литературно изложенная история Руси². Если признать за преп. Нестором авторитет летописца, ставящего задачей передать потомству правдивый рассказ о давно минувших временах их родины, то трудно допустить, чтобы он представил в своем труде факты, заведомо искажавшие русскую историю. Поэтому повествование о пребывании преп. Антония на Афоне и возникновении Печерской обители по благословению Святой Горы следует считать достоверным.

Преп. Антоний, придя в Киев и обойдя все тамошние монастыри, не нашел ни в одном из них такой жизни, к какой он привык на Афоне; он был одинок среди киевских монахов. «Антоний же приде Киеву, и мысляше где бы жити; и ходи по монастырем, и не възлюби, Богу не хотящу. И поча ходити по дебрем и погорам, иша, где бы ему Бог показал. И приде на холм, идеже бе Ларион, ископал печерку, и възлюби место се, и вселися в не, и нача молитися Богу со слезами, глаголя: «Господи, утверди мя на месте семь и да будет на месте семь благословение Святыя Горы и моего игумена, иже ми постригл». И поча жити ту, моля Бога, ядый хлеб сух, и то чересь день, и воды в меру вкушая, копая печерку, и не да себе упокоя день и ночь, в трудах пребывая, в бдени и в молитвах»³.

Летописец не говорит прямо о причине ухода Преподобного в пещеру. Трудно понять поступок преп. Антония, горящего жаждой высоких подвигов, который начинает с того, что обходит киевские монастыри, «мысляше, где бы жити», и кончает тем, что поселяется один в пещере; это трудно понять, не имея представления о жизни в монастырях, которая совершенно не соответствовала взглядам преп. Антония. Преп. Антоний селится в пещере затем, чтобы в ней одному предаваться истинным монашеским подвигам, что явилось до известной степени протестом против образа жизни тогдашних монастырей. Это поселение Преподобного, конечно, не обошлось без сочувствия, разрешения и содействия митрополита Илариона и князя Ярослава. Но не мог преп. Антоний один долго укрываться в пещере. Слух о его высокой подвижнической жизни распространился за ее пределы и стал привлекать к нему ищущих спасения и желающих получить от него наставление и руководство.

Если поселение преп. Антония около Киева произошло, согласно «Сказанию», около 1051 г., а умер он в 1073 г., то очевидно, его посещение Афона и пребывание там должно быть отнесено к первым десятилетиям XI века, т. е. ко времени, когда на Афоне живо еще было предание о преп. Афанасии, когда живы были его ученики, практически претворявшие в жизнь его «Завещание».

Усвоив себе их идеи, преп. Антоний принес эти идеи в Россию. На них воспитывались русские подвижники. Собственно, в этот период времени, в середине XI в., как отображение воплощения в жизнь учения святых отцов, и появляется древняя русская духовная литература. До этого русский народ пользовался либо греческой литературой, либо болгарской. Литература эта, по существу, не имела самостоятельного

¹ Д. С. Лихачев. Русские летописи и их культурно-историческое значение, с. 169

² Там же.

³ Повесть временных лет по Лаврентьевской летописи 1377 г., ч. I, с. 105.

характера, а была переводной с греческого и латинского языков¹. Появление самостоятельной древнерусской литературы свидетельствует о том, что идеи, воспринятые русским монашеством, породили богатый дух. Их жизнеописания и представляют собой чисто-русскую национальную аскетическую литературу. Об объеме этой древнерусской литературы судить невозможно, так как она была рукописной, и сохранение памятников ее всегда и везде было случайностью².

Древнерусская духовная литература возникает в результате идейного роста русских иноков и их желания учиться на примерах отечественных подвижников. В конце XI в. появляется «Житие преп. Антония», в начале XII в. — «Житие преп. Феодосия», составленное преп. Нестором, которое является не столько жизнеописанием преп. Феодосия, сколько его характеристикой, иллюстрируемой фактами его жизни³. С именем преп. Нестора связывается и «Сказание о жизни Дамнана, Иеремии и Исаакия», помещенное в Летописи под 1074 г.

В XIII в. создается «Киево-Печерский Патерик». Постриженник монастыря Симон, впоследствии епископ Владимирский, вдали от монастыря создает «Жития подвижников Печерских», вошедшие затем в состав «Киево-Печерского Патерика» как его первая часть. Казалось бы, что это было личное дело Симона. На самом деле составление «Житий» не было только его личным делом. Оно явилось отражением настроения его современников. Автор второй части «Патерика» — Поликарп — свидетельствует уже об общем желании братьев иметь жития своих русских прославленных подвижников, откуда они могли бы черпать примеры для подражания⁴.

Симон и Поликарп в «Патерике» выдвигают на первое место описание подвигов святого, как пример для назидания иночествующих, а не как риторическое прославление святости. Все их труды не представляют подробного описания жизни святого, а передают лишь отдельные моменты, направляющие мысль инока на умерщвление плоти и развитие аскетических стремлений.

Киево-Печерский монастырь явился школой воспитания русских подвижников, а «Киево-Печерский Патерик», созданный его постриженниками Симоном и Поликарпом, способствовал распространению религиозно-аскетических идеалов Киево-Печерского иночества по всей Руси.

«Патерик» создан в XIII в., но почва для его появления была подготовлена духовными деятелями предшествующих веков — преп. Антонием и всеми теми, кто духовно возрастал на его идеях, воспринятых им «на Афоне, горе Божией, воспитавшей и внебеснвшей стольких избранников Божиих»⁵.

В период монгольского нашествия связь с Афоном для русских иноков, «по лесах и вертепах скитающа»⁶, была крайне затруднена, но не порвана. В это тяжелое для России время настоятели Печерской обители не переставали пользоваться правилами иноческой жизни, выработанными на Св. Горе. Памятником, наиболее ярко отразившим взаимосвязь Афона с Россией, является послание архимандрита Печерского Досифея, посетившего Афон в начале XIV в. — его ответ на предложенные ему вопросы о жизни афонских иноков. В этом послании он пишет: «Послушники (на Афоне) живут по воле и благословению старца. А те, которые отдельно живут в келлиях, держат во всю жизнь такое правило: всякий день прочитают половину Псалтири и по 600

¹ В. М. Истрин. Очерк истории древнерусской литературы (XI—XIII вв.), с. 11.

² Там же, с. 45.

³ Там же, с. 155.

⁴ Там же, с. 21.

⁵ Архим. Антоний. Цит. соч., с. 382.

⁶ Архим. Иннокентий. Киевский Синопис, с. 89.

молитв: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя». Если кто хочет прибавить, то в его воле. Сверх того полагают от трехсот до пятисот поклонов. Но и всякий час, сидя, ходя, лежа и делая рукоделние, беспрестанно говорят с вздыханием сердечным: «Господи Иисусе Христе». Неумеющие грамоте совершают семь тысяч молитв Иисусовых, кроме поклонов и церковного правила. А немощным легчайшее правило. Престарелым более предписывается совершение молитвы Иисусовой и внимание умное, а поклонов по силе. Для Бога Святогорцы весьма любят держать молчание и бегают молвы, мятежа и бегед мирских. Святые отцы на Руси имеют обычай в Великий пост и другие посты прочитывать всю Псалтирь, а кроме поста не читают ни псалма. Но Святогорцы живут не так: они одно правило держат во всю жизнь. Всякому брату надобно в келлии иметь иконостас или крест и перед ним совершать установленное правило. Неумеющий читать должен служить рукоделием, повиновением в службе, с отсечением своей воли»¹. Епископ Порфирий указывает, что архимандрит Досифей видел святогорских иснахостов-безмолвников, у которых молитва Иисусова не сходилась с языка². На них-то архимандрит Досифей и ссылается, как на образец для подражания.

В тяжелые годы татарского ига религиозность в русском народе возрастает. Сила религиозного воодушевления выражается в увеличении количества монашествующих и монастырей. Если с XI по XIV в., т. е. за триста лет, в России возникло 87 монастырей, то в XIV в. и за первую половину XV в. создается до 150 обителей, из которых на XIV век падает 80³.

Направляющим началом в монастырях, численно разросшихся в XIV и XV вв., являлись их основатели — люди начитанные, жизнью усвоившие учение святых отцов, а потому могущие оказывать влияние на собиравшихся около них братьев. Воспитанные на строгих правилах монашеской жизни, преподанных древними подвижниками, выходившие из монастыря, в свою очередь, основывали новые обители и своим примером прививали те же навыки истинного христианского благочестия, которые приобрели сами.

Подъем религиозного чувства выражался не только в количественном росте монастырей, но и в религиозно-нравственном совершенствовании их насельников, в усвоении ими заветов древних подвижников — учителей внутреннего делания. «Основатели монастырей в XIV, XV веке и даже позже составляют особый тип людей, отличающихся могучей силой воли, бесстрашием и, кроме того, настойчивостью в преодолении трудностей для достижения высшей цели... Преподобный разрывает с семьей и родиной все связи и идет на подвиг. Выдержав строгий, долготелный иску в монастыре, укрепленный в борьбе со страстями и всякого рода трудностями, он удаляется в глубь лесов и там собирает своего рода дружину — иноков»⁴.

Стремление к внутреннему деланию и постоянному самоусовершенствованию иноков усиливает связь русских обителей с Востоком и, особенно, с Афоном, где в XIV в. иноки одержали победу в споре с

¹ П. Казанский. История православного русского монашества..., с. 122.

² Еп. Порфирий. История Афона. Ч. III, отд. II, с. 79.

³ Древние пустыни и пустынножители на Северо-Востоке России. ПС. 1860, с. 204.

В. С. Иконников считает, что увеличение количества монастырей вредно отражается на русском монашестве, так как монашество в своей идее предназначается для каждой отдельной личности, а не для массы, которая никогда не может проникнуться одинаковым сознанием той или другой идеи, какова бы она ни была. Следовательно, в России в самом развитии монашеской жизни заключалась и ее слабость (В. С. Иконников. Максим Грек и его время, с. 370).

⁴ И. Хрущов. Исследование о сочинениях Иосифа Санина, преп. игумена Вонюцкого, с. 2.

Варлаамом и Акиндином и их последователями о плодах умного делания, бывшего постоянным упражнением иноков на Афоне.

В середине XIV в. в Россию возвратились афонские иноки — преп. Лазарь и Феодосий, основавшие на Мурманском острове Онежского озера Успенский монастырь. Святогорский старец Феодосий «премудре книжной мудрости»¹. Мудрость эта, почерпнутая им на Св. Горе, несомненно, способствовала ознакомлению русского иночества со святоотеческим учением о внутреннем делании.

«Себя плодоносно добродетелями сотворил во Святой Горе Афонской»² и преп. Арсений Коневский. Он был пострижен в монашество в 1379 г. в Новгороде и, пробыв здесь около 11 лет, направился на Афон, где подвизался около трех лет. Получив в благословение от святогорского игумена икону Божией Матери и общежительный устав для основания обители в северных пределах, он возвратился в 1393 г. в Новгород. После странствий по северу России и посещения Валаама преп. Арсений поселяется на Коневском острове, где постепенно создается монастырь, в котором вводится святогорский устав.

До преп. Арсения из Новгорода путешествовал на Афон игумен Иларий. Игумен Иларий принес с Афона творение преп. Никона «Тактион», с которого в 1379 г., по приказанию Новгородского архиепископа Иоанна, был сделан второй список³. Книга Никона содержала большое количество отрывков из творений святых отцов, весьма значительных по объему. Переводов творений святых отцов в целом в XV в. в России еще не имелось. Поэтому отрывки из них, помещенные в книге преп. Никона, в рукописном виде получают широкое распространение.

Московская Русь близко знакомится со Св. Горой через Лавру преп. Сергия⁴, бывшего для монашества северо-восточной России тем же, кем был преп. Антоний Печерский для монашества России юго-западной.

На Афоне полагал начало иноческой жизни преп. Сергей Нуромский, который, придя с Афона, по благословию преп. Сергия Радонежского, отправился в пустынные вологодские леса, где поселился на берегу реки Нурмы и основал Спасо-Преображенский мужской монастырь, упраздненный лишь при введении штатов в 1764 г.

На Св. Горе подвизался также сотрудник святителя Стефана Пермского — Епифаний, прозванный современниками «Премудрым». Епифаний также был учеником преп. Сергия Радонежского и впоследствии составителем его жития. Он посетил Афон уже после смерти преп. Сергия († 1391).

Перодиакон того же Сергиевского монастыря Зосима в 1420 г. посетил Киев, Иерусалим, Царьград и Св. Гору и описал свое путешествие в сочинении «Книга, глаголемая Ксенос, сиречь «Странник» Зосимы диакона «о пути Иерусалимском от Царя Града и до Иерусалима», где впервые перечисляет монастыри, находящиеся на Св. Горе, в среди них русский монастырь св. великомученика Пантелеимона⁵.

По благословию Зиновия, игумена Троице-Сергиевского монастыря⁶, на Афонской Горе подвизался Иона, игумен Угрешский, занимающийся списыванием и переводом житий святых для русских обителей.

В начале XV в. игумен Тверского монастыря Савва сложил с себя

1 Архим. Амвросий. История Российской иерархии, ч. V, с. 127.

2 Историческое изображение о начале Коневской обители, с. 5.

3 Обстоятельное описание славяно-русских рукописей... Ф. А. Толстого, с. 705, фол. к I отл. № 312.

4 Сказание о Святой Афонской Горе игумена русского Пантелеимонова монастыря Ноакима, с. 1.

5 Перодиакон Зосима. Книга, глаголемая Ксенос... с. 45.

6 Зиновий путешествовал в период с 1432 по 1443 г.

игуменство для посещения Афонской Горы¹. Возвратившись со Св. Горы в Тверской монастырь, Савва принес с собой список Кормчей книги, который впоследствии перешел к Вассиану, архиепископу Ростовскому. Этим списком пользовался князь-инок Вассиан Патрикеев при составлении своей Кормчей книги.

Преп. Иосиф Волоколамский сообщает о «великом» старце Митрофане Бывальцеве, который прожил на Св. Горе Афонской 9 лет и, вернувшись в Россию, сделал вывод, что он всеу трудился, путешествуя на Св. Гору, ибо в России проводится та же жизнь, которую он видел в книжках Св. Горы². Это свидетельствует о том, как сильно было влияние Афона на русское монашество и как глубоко оно проникло в его среду благодаря постоянной духовной связи России с Афоном.

Влияние Афона сказалось не только на жизни русского монашества, но и на появлении оригинальной русской церковной литературы, которая создавалась на основании знакомства русского иночества с книжными сокровищами Афона.

В творениях Епифания Премудрого имеются многочисленные ссылки и цитаты, говорящие о том, что автору были известны: хронографы. «Палеея», «Лествица» и другие церковно-исторические произведения. В «Житии преп. Сергия» имеется много выдержек из житий Алипия и Симеона Столпников, Феодора Сикеота, Евфимия Великого, Антония, Феодора Едесского, Саввы Освященного.

Жития эти были написаны Епифанием после посещения Афона, где он познакомился с литературой и житиями святых, выдержки из которых он приводит в своих трудах.

В княжение великого князя Василия Васильевича с Афона прибывает в Россию Пахомий Серб — составитель житий русских святых и многих канонов. По количеству и объему своих литературных произведений он является самым плодовитым писателем древней Руси. Деятельность Пахомия в России начинается с Троице-Сергиева монастыря. Первым его произведением является «Житие преп. Никона», ученика преп. Сергия, написанное ранее переделки «Жития преп. Сергия», составленного Епифанием Премудрым. В 1457 г., по благословению митрополита Ионы, Пахомием составлено «Житие митрополита Алексия»³.

В 1460 г. Пахомий появляется в Новгороде. Здесь им написаны жития: преп. Варлаама Хутынского, святителей Новгородских Евфимия и Моисея, каноны: преп. Онуфрию, преп. Савве Вишерскому, два канона в честь иконы Божией Матери «Знамение», житие и канон св. княгине Ольге. Около 1463 г. Пахомий из Новгорода отправляется в Троице-Сергиев монастырь. Здесь им написан канон с акафистом преп. Сергию. По поручению митрополита Феодосия он отправляется в Кирилло-Белозерский монастырь, где и составляет «Житие преп. Кирилла». Пахомию принадлежит также канон святителю Стефану Пермскому, написанный им в Устюге⁴. В 1472 г. Пахомием написаны: служба на перенесение мощей митрополита Петра, канон митрополиту Ионе и слово на обретение его мощей⁵.

Творения Пахомия получили большую известность в древней Руси. Его много читали и подражали его приемам: его произведения служили образцами, по которым русские иноки конца XV в. учились искусству описывать жизнь святого. Не признавая за Пахомием большого

¹ Преп. Иосиф Волоколамский. Отвещание любозорным... ЧОИДР. 1847. VII, с. 8.

² Там же, с. 13.

³ И. Некрасов. Пахомий Серб, писатель XV века. Записки Новороссийского университета, VI, с. 37.

⁴ Там же, с. 39—58.

⁵ Софийский Временник, т. II, с. 137.

литературного таланта. В. Ключевский отмечает, что «...он прочно установил постоянные, однообразные приемы для жизнеописания святого... и дал русской агнобиографии много образцов того ровного, несколько холодного и монотонного стиля, которому было легко подражать при самой ограниченной степени начитанности»¹. Давая образцы жизни великих русских подвижников, Пахомий своими трудами будил русское иночество и общество, указывая им путь жизни в духе истинного христианского благочестия.

Над переводами святоотеческой литературы много потрудились не только уходившие для этой цели на Афон русские иноки (игумен Иларион, Епифаний Премудрый, пероднакон Зосима, Иона, игумен Угрешский, Савва, игумен Тверского монастыря, и др.), но и иноки Афонской Горы. Трудно говорить об объеме этой переводческой деятельности, так как в тяжкое для Афона время гонений в XIII в. было утрачено много памятников письменности, над которыми трудились эти переводчики.

Переводами занимался Исаяя-серб², священнонок монастыря 40 мучеников, который приезжал в Россию в 1417 г. и выехал обратно в 1419 г. Он привез несколько славянских книг и свой перевод творений Дионисия Ареопагита с толкованиями св. Максима Исповедника³.

В 1397 г. афонский инок Иоанн перевел «Плены Иерусалимские» и историю Маккавеев.

Олимпиадором толкование на книгу Иова переведено в 1412 г. другим Иоанном, иноком Хиландарского монастыря. В 1426 г. иноком Иаковом сделан перевод на русский язык постнического слова преп. Максима.

Известны еще и следующие рукописи, полученные с Афона: «Толкование слов Григория Богослова» и «Летовник Георгия инока»⁴.

Характерным для всех этих переводов и рукописей является то, что все они имеют аскетическое содержание, свидетельствующее о нужде русских иноков именно в литературе такого направления.

В княжение Дмитрия Донского прибыл в Москву афонский инок Дионисий. Дмитрий Донской отправил его в Кубенский монастырь, основанный в 1342 г. князем Глебом Васильевичем. Инок Дионисий «бысть первый игумен на Каменном и поживе в игуменстве довольно... в предаде устав Святыя Горы монастырю; таже прождаше велия слава о нем повсюду, даже и до самодержца»⁵. Высокоподвижническая жизнь монахов по Святогорскому уставу привлекала в Кубенский монастырь жаждущих спасения. Из обители Дионисия Кубенского вышли основатели новых монастырей — преп. Дионисий Глушицкий и Александр Кушитский. В конце XV в. в Спасо-Кубенском монастыре духовно воспитался на Святогорском уставе, введенном Дионисием Святогорцем, старец Паисий Ярославов, перешедший впоследствии в качестве старца в Кирилло-Белозерский монастырь, где под его руководством полагал начало иноческих подвигов преп. Нил Сорский.

Творческая деятельность преп. Нила Сорского в области устройства монашеской жизни знаменует собой новый период во взаимоотношениях русского монашества с Афоном. Преп. Нил принял постриг в Ки-

¹ В. Ключевский. Древнерусские жития святых как исторический источник. С. 166.

² Сам Исаяя не говорит о себе, к какой национальности он принадлежит — серб или он, болгарин, или русский (А. Востоков. Описание русских и славянских рукописей Румянцевского музея, с. 165).

³ Митроп. Евгений. Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина, т. I, с. 211.

⁴ Сведения о древнейших переводах творений святых отцов. ПС, 1859, с. 382—383.

⁵ Паисий Ярославов. Сказание о Спасо-Каменном монастыре. ПС, 1861, т. I, с. 202.

рилло-Белозерском монастыре, отличавшемся строгостью жизни своих иноков. В монастыре он находился под руководством старца Паисия Ярославова. Начавшаяся здесь духовная связь между старцем Паисием Ярославовым и преп. Нилом сохранилась значительно позже. О своей жизни в Кирилло-Белозерском монастыре преп. Нил сам пишет брату, «вопросившему его написать ему еже на пользу души»: «Где в монастыре купно жили есмы, сам веси, яко соплетений мирских удаляюся, и творю елико по силе, по Божественных писаниих, аще и не возмогаю тако, ради лености моея и небрежения»¹.

Через несколько времени по пострижении преп. Нил с собратом и учеником своим Иннокентием Охлябиным отправляется по святым местам Востока и несколько лет проводит на Афоне, где наблюдает житие в безмолвии двух или трех братий вместе, о чем пишет, что «повсюду обретается во святых писаниях похваляемо, еже со едином, или двумя безмолвие, якоже самовидцы быхом во Святой Горе Афонстей»². Этот вид жизни он называет царским, или средним, путем. Во время своего пребывания на Афоне преп. Нил познакомился с творениями великих отцов-аскетов. Выписки из их творений постоянно встречаются в его писаниях, главным же образом, в «Предании учеником своим о жительстве скитском», где он описывается на Антония Великого, Василия Великого, Ефрема Сирина, Макария Египетского, Исаака Сирина, Варсонофия Великого, Иоанна Лествичника, авву Дорофея, Максима Исповедника, Исихия Иерусалимского, Симеона Нового Богослова, Петра Дамаскина, Григория, Нила и Филофея Синайских. Путешествие на Афон имело решающее влияние на взгляды преп. Нила. Оттуда он заимствует образ «скитского жития», сочувствие к которому зародилось в нем еще раньше, под влиянием старца Паисия Ярославова.

По возвращении с Афона в 1490 г. преп. Нил решает не только применять в своей личной жизни усвоенные им аскетические правила, но и насадить образ иноческой жизни, виденный им на Афоне, на русскую почву, ввести умное делание в практику русского иночества. В послании к брату, просившему написать ему нечто к душевной пользе, он пишет: «...По отшествии странничества своего, пришед в монастырь, вне близ монастыря сотворив себе келлию... Ныне же вдали от монастыря поселихся,.. обретох место удобное моему разуму, занеже мирской чадн маловходно, якоже сам видел еси»³. Таким местом, удобным разуму святого подвижника, являлась пустыня Сорская, расположенная в 15 километрах от Кириллова монастыря. «Дико, мрачно и пустынно» то место, где поселился преп. Нил. Почва ровная, но болотистая, кругом лес более хвойный, чем лиственный. Речка Сорка, давшая прозвище и пустыне и угоднику Божию, похожа более на стоячее болото, чем на текущую воду»⁴. В этом пустынном месте преп. Нил поселяется первоначально один, а потом к нему присоединяется ученик его — преп. Иннокентий, вместе с которым он строит церковь во имя преп. Ефрема Сирина. Свой образ жизни на новом месте преп. Нил сам описывает в послании «О пользе души»: «Наипаче испытую Божественная Писания, прежде заповеди Господни с толкованием и апостольская предания; таже жития, учения святых отец, и тем внимаю, яже согласна моему разуму, ко благоугождению Божию и к пользе души преписую себе, и теми поучаюся, и в том живот и дыхание мое имею»⁵.

¹ Преп. Нил Сорский — первооснователь скитского жития в России и Устав его о жительстве скитском. Послание ко брату, вопросившему ...еже на пользу души, с. 179.

² Преп. Нил Сорский. Предание учеником своим о жительстве скитском. Слово XI, с. 150.

³ Преп. Нил Сорский — первооснователь скитского жития в России... Послание ко брату... с. 180.

⁴ С. Шевырев. Поездка в Кирилло-Белозерский монастырь, ч. II, с. 91.

⁵ Преп. Нил Сорский — первооснователь скитского жития в России... Послание ко брату... с. 180.

Правильно организованной скитской жизни в России до преп. Нила не было. Хотя и были отдельные попытки создания ее, как, например, Дионисием Святогорцем, но они не сопровождались ни выработкой особого устава, ни ее правильной организацией. Со времени введения в России Студийского устава преп. Феодосием общежитие составляло почти единственную форму иночества. Преп. Нил в «Предании учеником своим о жительстве скитском», говоря о скитском жительстве на Афоне, совершенно не упоминает о скитах русских. Скитским инокам он дает особые правила, составленные по образцам восточных скитских уставов, и потому он считается начальником скитского жития в России. Эти правила содержатся в «Предании учеником своим о жительстве скитском». Собственно говоря, нельзя назвать это «Предание» монастырским уставом в полном смысле этого слова. Это не столько устав, регламентирующий внешнюю жизнь иноков, сколько рассуждение о целях монашества вообще и способах достижения высшей ступени монашеского совершенства. Аскетические взгляды преп. Нила заимствованы им, как он и сам об этом пишет, из святоотеческой литературы: «Не от себе же., но от Богодухновенных писаний святых отец, просвещенных разумом. Вся бо мне zde не без свидетельства Божественных Писаний суть»¹. Мысли святых отцов, на которые ссылается преп. Нил, безусловно, были известны русским книжным инокам и до него. Но никто не систематизировал их и не раскрыл с такой полнотой святоотеческого учения, как это сделал преп. Нил. Однако святоотеческая литература не подавляет его. Благодаря глубокому изучению этой литературы у преп. Нила выработались свои идеи и воззрения на сущность иночества, цель которого — не в умерщвлении плоти, но во внутреннем нравственном совершенствовании. Почва для иноческих подвигов — сердце и душа. Путь, следуя которым человек достигает спасения, — это путь внутреннего перерождения, совершаемого разумно и сознательно, последовательного проведения в жизнь высоких начал христианской нравственности. Скитский устав преп. Нила не был принесен им с Афона, как готовое творение, но постепенно вырабатывался им на основании глубокого изучения Св. Писания, святоотеческой литературы и собственного опыта. Труды преп. Нила имеют значение не только для русской аскетики, которую он обогатил новыми идеями, но и для аскетики общевосточной, систематизированной им на новых началах.

Исходя из практики афонских монастырей, на Соборе 1503 г. преп. Нил вместе со старцем Паисием Ярославовым выступил против монастырских вотчинных владений². На этом соборе началась известная в истории русского монашества борьба двух направлений, продолжавшаяся в течение почти всего XVI в. и принявшая в конце концов политический характер. Борьба окончилась торжеством партии преп. Иосифа Волоколамского, но идеи преп. Нила и его учение продолжали жить и развиваться в русском иночестве вплоть до Петровской эпохи.

Идеи преп. Нила подготовили почву для литературной деятельности Вассиана Патрикеева, который по своему направлению был непосредственным предшественником преп. Максима Грека³. Инок Вассиан

¹ Преп. Нил Сорский. Предание учеником своим о жительстве скитском. Слово XI, с. 153.

² До преп. Нила в России против монастырских вотчинных владений выступил в послании к игумену Афанасию, строителю и настоятелю Серпуховского Высоцкого монастыря, митрополит Киприан, воспитанник Афонской Горы (Акты Исторические, СПб., 1841, т. I, № 253, с. 479—480).

³ Инок Вассиан — в миру Василий Патрикеев, сын Ивана Юрьевича Патрикеева родного племянника князя Василия Васильевича Темного, избежал смертной казни в 1499 г. ходатайством митрополита Симона. При условии пострижения в монашество пострижение состоялось в Кирилло-Белозерском монастыре, где он близко общался с преп. Нилом, который и написал ему послание «О помыслах».

последовательно развивает взгляды преп. Нила, заимствованные им из афонской практики, о вотчинных правах монастырей и пытается придать им более широкое применение в жизни. Его высказывания носят полемический характер и проникнуты беспощадной иронией, что и явилось впоследствии одной из важнейших причин его осуждения. Сторонники вотчинного владения в качестве веского аргумента для защиты своих взглядов пользовались каноническими правилами, что заставило инока Вассиана заняться изучением современной ему Кормчей книги. В результате этого изучения он приходит к выводу, что она не удовлетворительна, и издает свою Кормчую, написанную в полемическом духе. Основанием для нее послужил Номоканон патриарха Фотия, где не было неканонических мест (указы греческих императоров), которые благоприятствовали вотчинным правам монашества. В то же время инок Вассиан вводит совершенно новые статьи, направленные против вотчинных прав русских монастырей, как, например, «Сказание старца Максима Св. Горы старцу Вассиану о Св. Горе жительстве» и трактат против вотчинных прав монастырей под заглавием «Собрание некоего старца на воспоминание своего обещания от Св. Писания об отвержении мира»¹. В Кормчей книге «села» было заменено выражением «приградие сельное», под которым, согласно афонской практике, разумелись пашни и виноградники, а не села с живущими в них крестьянами². Вассиан окончательно отредактировал Кормчую книгу лишь в 1517 г. В процессе своей работы он наглядно убедился в несправности русских церковно-богослужебных книг, и у него появилась мысль подвергнуть пересмотру круг этих книг. Такую мысль он, очевидно, внушил и великому князю. Ввиду того, что после падения Константинополя Афон стал единственным хранителем чистоты православия и церковной литературы, великий князь и обратился к афонским инокам с просьбой прислать в Россию опытного инока для правки книг. Для этой цели, по благословению афонских старцев, в 1518 г. в Россию прибывает инок Максим Грек³, который подвизался на Афоне около 10 лет, «потрудился и телесно и душевно с надеждою положить там свои кости»⁴.

Аскетизм Максима Грека имел много общего с воззрениями, составлявшими отличительную черту белозерских старцев. Общность взглядов способствовала быстрейшему и теснейшему сближению Вассиана и Максима Грека, который также придерживался идеи безусловной нестяжательности иноков. Но полемическая деятельность инока Вассиана была лишь той исходной точкой, на которую стал преп. Максим, не ограничивавшийся только повторением, а давший русскому монашеству гораздо больше, расширив и углубив взгляды инока Вассиана⁵. Вопрос о монастырских вотчинах преп. Максим разбирает с религиозно-нравственной точки зрения и в этом отношении является прямым продолжателем дела преп. Нила Сорского. Этому вопросу он посвятил два специальных сочинения: «Повесть страшная и досто-

¹ В. Жмакин. Мирополит Даниил и его сочинения, с. 199--200.

² А. Павлов. Исторический очерк секуляризации церковных земель в России, с. 74.

³ В. Жмакин. Цит. соч. с. 161. Максим Грек, инок Афонского Ватопедского монастыря, родился в Албании, в гор. Арта. Первоначальное образование получил у себя на родине. Потом путешествовал по Европе. В Париже под руководством знавшего грека Иоанна Лаккариса изучал богословие, философию, историю словесности, древнегреческий, латинский, французский и итальянский языки. Посетил Венецию и Флоренцию. Во Флоренции многократно слушал проповеди Иеронима Савонароллы, сожженного в 1499 г. По возвращении на родину Максим постригся на Афоне в Ватопедской обители. Афон привлек Максима своей религиозно-созерцательной жизнью и возможностью удовлетворить стремление к научным занятиям, так как после падения Константинополя только здесь сохранились собрания древних рукописей.

⁴ Преп. Максим Грек. Сочинения, ч. I. Послание к царю Василию Иоанновичу, с. 239.

⁵ В. Ф. Ржица. Опыт по истории русской публицистики XVI ст., с. 19.

примечательная: здесь же о совершенном иноческом жителстве» и «Прения о твердом иноческом жителстве, где лица спорящие суть: Филоктимон и Акимон, то есть любостыжательный и нестыжательный». Идею о безусловной нестыжательности иноков преп. Максим заимствует из евангельского и апостольского учения, мало останавливаясь на канонических, практических и исторических доводах. Преподобный категорически восстает против тех, кто оправдывает стремление монашествующих к обогащению тем, что богатство позволяет инокам уделять больше времени молитве и псалмопению и освобождает их от хождения со сбором и выпрашивания милостыни.

Однако его полемика против монастырского вотчинновладения в глазах его судей являлась не чем иным, как поруганием уставов и правил Церкви, закрепивших за монастырями владение землями и крестьянами, и в то же время хулою на русских святых и подвижников, подвизавшихся в этих монастырях. Взгляды преп. Максима были восприняты немногими.

Свои обличения преп. Максим направлял на то, чтобы установить полное соответствие между внешним величием Русского государства и внутренним процветанием христианской жизни. Этого соответствия не было, и надо было указать пути к его достижению. Направить мысль русского общества на правильное понимание христианского благочестия, возродить среди монашествующих угасавшую ревность к богоугождению, побудить его к выполнению предназначенной им роли руководителей ко спасению — вот та великая задача, которая стояла перед лучшими людьми того времени. Преп. Нил Сорский и преп. Максим Грек старались внедрить в жизнь русского монашества все лучшее, что они видели на Афонской Горе, ревностно хранившей предания и писания святых отцов.

Хотя русское монашество XVI—XVII вв. своей жизнью отошло далеко от преданий Святой Горы, которыми оно питалось и жило в первые века своего зарождения при препп. Антонии и Феодосии Печерских, все же Афон, как образец и руководитель монашества, не утратил своего значения для России и в последующие века. Религиозно-нравственный авторитет Афона оставался непоколебимым для России даже в то время, когда захваченная турками Святая Гора изнемогала под бременем тяжких налогов, увеличивавшихся из года в год, когда начался здесь общий упадок монашеской жизни. Это видно из слов иеродиакона Дамаскина, посетившего Афон в конце XVII—начале XVIII в. В своем сочинении «Афонская Гора и Соловецкий монастырь» он пишет: «В Афонской бо горе совершенное есть монашество... там есть совершенное предание и старчество... Афонская бо гора столица есть иноческая, начало и основание, и корень и источник монашества и по внешнему и по внутреннему»¹.

Афон, корень и источник благочестия, образец внутреннего и внешнего монашеского делания, привлекал к себе и в XVIII в. стремившихся к истинной монашеской жизни. Под влиянием Петровских реформ усилилась эмиграция из России на Афон и в Молдавию лиц, желавших проводить строгую монашескую жизнь. В первой половине XVIII в. ушел в Молдавию и схимонах Василий, сторонник идей преп. Нила Сорского о внутреннем монашеском делании, наставник схиархимандрита Паисия Величковского.

Время рождения и место первоначальных подвигов старца Василия неизвестны. Сохранились лишь сведения, что до поселения в Молдавию он подвизался на Украине, а потом — в Поляномерульском скиту²,

¹ Иеродиако. Дамаскин. Афонская Гора и Соловецкий монастырь, с. 91—94.

² Неоднократно покидал скит для посещения Афона.

где им были написаны предисловия к книгам: св. Григория Синаита, бл. Исихия Иерусалимского и бл. Филофея Синайского, а также «Надсловие» и «Присяжанье» к книге преп. Нила Сорского «Предание учеником своим о жительстве скитском».

Аскетические взгляды старца Василия зиждутся на учении восточных святых отцов и преп. Нила Сорского. Цель иночества, по его мнению, не внешний подвиг, не изнурение тела постом, а внутреннее делание — очищение от страстей и помыслов и нравственное совершенствование. Направляя мысли ищущих спасения на внутреннее делание, как на главное и существенное начало в жизни христианина, старец Василий объясняет, что умное делание не есть достояние бесстрастных и святых, как многие о нем думают. Умным деланием не только могут, но и должны заниматься новоначальные и страстные, чтобы постоянным трезвением и блюдением сердца погашать волнуемые их страсти. Идеи старца Василия Поляномерульского были восприняты его учеником Паисием Величковским.

Желание строгого иночества, искание руководителя ко спасению заставило Паисия Величковского устремиться в 1746 г. на Святую Афонскую Гору. Святая Гора, когда-то принимавшая и покоившая «стольких труждающихся и обремененных, отверженцев мира и приверженцев Христа»¹, в это время холодно и безучастно смотрела на беспринято скитающихся русских иноков, «от всех презираемых»². Паисий Величковский не поселяется ни в одном из афонских монастырей, а ищет безмолвия и наставника. Он обходит многих пустынников и отшельников в надежде найти духовного руководителя и, не найдя такового, поселяется один в каливе около монастыря Пантократор. Подвижническая жизнь старца становится известной. К нему стекаются ищущие спасения, и в скором времени около него создается разнонациональное монашеское братство. Для руководства созданного братства он начинает разыскивать творения святых отцов. С большим трудом находит он святоотеческую литературу, забытую афонским иночеством. Здесь, на Афоне, полагается им начало целой школе переводчиков и переписчиков, дальнейшее развитие которой происходит в Нямецком монастыре, в Румынии.

Всю жизнь искавший духовного руководителя старец Паисий, Промыслом Божиим выведенный из безмолвия, в силу необходимости сам становится воспитателем жаждавших духовного просвещения и возрождения. Идя тесным путем «умного делания» и постоянного «трезвения», воплощая в своей жизни и жизни своего братства учение святых отцов, старец Паисий является строгим последователем «светила Российского» — преп. Нила Сорского и в то же время предшественником писателей — аскетов XIX в.: еп. Игнатия Брянчанинова и еп. Феофана Затворника, трудившихся над разъяснением многих сторон иноческого делания. Из скромного Ильинского скита на Афоне, из Драгомирны, из центра духовного просвещения Румынии — Нямецкого монастыря возвращались в Россию ученики старца Паисия, снабженные рукописями его переводов и оригинальных трудов. В период крайнего оскудения духовного руководства они обогащали его литературным наследством замиравшие монастыри.

Духовно-нравственные связи между русским и афонским монашеством в X—XVIII вв. способствовали тому, что в России монашество сделалось хранителем и проводником в жизнь святоотеческого учения. Русское монашество наставлялось в лице преп. Антония, постриженника Св. Горы; просвещалось в лице преп. Нила Сорского, выдвинувше-

¹ Архим. Антонин. Цит. соч., с. 382.

² В. Г. Барский. Цит. соч., ч. I, с. 283

го идею свободы человеческой личности в деле нравственного совершенствования. Обличалось русское монашество в лице преп. Максима Грека. Возрождалось оно к духовной жизни в лице старца Василия Поляномерульского, поучаясь у него внутреннему деланию. Вдохновлялось же к глубокому изучению опытов древних подвижников трудами старца Паисия Величковского, который святоотеческую литературу сделал достоянием русского монашества.

В XIX в. русским было возвращено на Афоне их исконное достояние — «Руссик», монастырь св. великомученика Пантелеимона. С этого времени особенно усиливается паломничество русских людей на Афон и возрастает поток пожертвований в святогорские обители: ни один русский паломник не приходил на Святую Гору без пожертвований, и ни один афонский инок не возвращался из России с пустыми руками. Православные русские люди всегда смотрели на Афон как на святыню, как на духовную колыбель, где протекала жизнь и подвижническая деятельность их великих просветителей и родоначальников православного монашества.

Русское иночество не теряет надежды и ждет, что Святая Гора, как объединяющий центр православных людей всех стран, никому не передаст своей роли и снова вступит в права духовного руководителя православного монашества и по-прежнему будет стоять «...свечою неугасимую пред образом неопisanного Божества, освещающая... Его всерадостные и приснопоклоняемые черты, сбереженные... через множество веков»¹.

СПИСОК ЦИТИРОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссиею, т. I (1334—1598). СПб., 1841.
2. Амвросий (Орнатский), архимандрит. История Российской иерархии. ч. V. Москва, 1813.
3. Антонин, архимандрит. Заметки поклонника Св. Горы. Киев, 1864.
4. Барский В. Г. Пешеходца Василия Григорьевича Барского — Плаки-Албова, уроженца Киевского, монаха Антиохийского, путешествие к Святым Местам, в Европе, Азии и Африке находящимся, предпринятое в 1723 г., оконченное в 1747 г., им самим написанное, ч. I и II. СПб., 1819.
5. Востоков А. Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музея. СПб., 1842.
6. Голубинский Е. Е. История Русской Церкви, т. I (вторая половина тома) Москва, 1904.
7. Григорович В. Очерк путешествия по Европейской Турции. Казань. 1818.
8. Дамаскин, иеродиакон. Афонская Гора и Соловецкий монастырь. Памятники древней письменности. Вып. XIII. СПб., 1883.
9. Древние пустыни и пустынножители на Северо-Востоке России. ПС, 1860, III
10. Евгений (Болховитинов), митрополит. Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви, т. I и II. СПб., 1827.
11. Жмакин В. Митрополит Даниил и его сочинения (исследование). Москва. 1881.
12. Зосима, иеродиакон. Книга, глаголемая Ксенос, сиречь «Странник» Зосимы диакона «о пути Иерусалимском от Царя Града и до Иерусалима». Путешествие по Святой Земле, ч. II, 1839.
13. Иконников В. Максим Грек и его время. Киев, 1915.
14. Иннокентий (Гизель), архимандрит. Киевский Синописис, или краткое со держание от различных летописцев о начале славяно-русского народа и первоначальных князьях Богоспасаемого града Киева. Киев, 1823.

¹ Архим. Антонин. Цит. соч., с. 382.

15. Преп. Иосиф Волоколамский. Отвещание любозорным и сказание вкратце о святых отцах, бывших в монастырях, ниже в Русстей земли сухих. ЧОИДР. 1874, VII.
16. Ипполит (Вишневский), иеромонах. Пилигримажия, или путешествие иеромонаха Ипполита Вишневецкого, постриженца святых страстотерпец Бориса и Глеба катедрны архиепископии Черниговской в Святыи Град Иерусалим ЧОИДР, 1867, октябрь — декабрь.
17. Историческое изображение о начале Коневской обители, и заустенин. возобновлении и о настоящем оной положении. СПб., 1822.
18. Истрин В. М. Очерк истории древнерусской литературы (XI—XIII вв.). Петроград, 1922.
19. Казанский П. История православного русского монашества от основания Печерской обители преподобным Антонием до основания Лавры Св. Троицы преподобным Сергием. Москва, 1885.
20. Кирион, епископ. Культурная роль Иверии в истории Руси. Тифлис, 1910.
21. Ключевский В. Древнерусские жития святых как исторический источник. Москва, 1891.
22. Ламанский В. И. Славянское житие Кириала как религиозно-эпическое произведение и как исторический источник. Журнал Мин. Нар. Просвещения, 1903, апрель, май, июнь, декабрь; 1904, январь, апрель, май.
23. Леонид, архимандрит. Общее примечание к описанию Св. Горы Афонской. ЧОИДР, 1867, октябрь — декабрь.
24. Летописец Переяславля Суздальского, составленный в начале XIII в. (между 1214 и 1219 гг.). Издан К. М. Оболенским. Москва, 1851.
25. Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. Изд. Академии наук СССР. Москва — Ленинград, 1947.
26. Макарий (Булгаков), епископ. История Русской Церкви, т. II. СПб., 1857.
27. Преп. Максим Грек. Сочинения в русском переводе. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1910.
28. Meuser Ph. Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster. Leipzig, 1894.
29. Муравьев А. Н. Письма с Востока, ч. I и II. СПб., 1851.
30. Некрасов И. Пахомий Серб, писатель XV века. Записки Имп. Новороссийского университета, т. VI. Одесса, 1871.
31. Преп. Нил Сорский. Предание учеником своим о жительстве скитском. Москва, 1849.
32. Его же. Различные послания. В сборнике «Преп. Нил Сорский — первооснователь скитского жития в России и Устав его о жительстве скитском». СПб., 1864.
33. Обстоятельное описание славяно-русских рукописей, хранящихся в Москве в библиотеке графа Ф. А. Толстого. Издали К. Калайдович и П. Строев. Москва, 1825.
34. Павлов А. Исторический очерк секуляризации церковных земель в России. Ч. I. Попытки к обращению в государственную собственность поземельных владений Русской Церкви в XVI в. (1503—1580). Одесса, 1871.
35. Паисий Ярославов. Сказание о Спасо-Каменном монастыре. ПС. 1861, I.
36. Патерик Афонский, или жизнеописания святых, на Святой Горе Афонской просиявших, ч. I и II. Москва, 1897.
37. Повесть временных лет по Лаврентьевской летописи 1337 г., ч. I и II. Изд. Академии наук СССР. Москва — Ленинград, 1950.
38. Порфирий (Успенский), епископ. Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты в 1845 г., ч. I, отд. I. Киев, 1887.
39. Его же. Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты в 1845 г., ч. I, отд. II. Киев, 1887.
40. Его же. История Афона. Ч. II. Афон христианский, мирской. Киев, 1887.
41. Его же. История Афона. Ч. III. Афон монашеский. Отд. I. Киев, 1878.
42. Его же. История Афона. Ч. III. Афон монашеский. Отд. II. СПб., 1892.
43. Ржигла В. Ф. Опыт по истории русской публицистики XVI ст. Максим Грек как публицист. Изд. Академии наук СССР. Труды Отдела древнерусской литературы Г. I, 1934.
44. Сведения о древнейших переводах святых отцов на славянский язык (X—XI вв.). ПС, 1859, III.
45. Сергей Святгорец. Сочинения и письма, собранные после его смерти. СПб., 1858.
46. Его же. Путеводитель по Святой Горе Афонской. Москва, 1903.
47. Сказание о Святой Афонской Горе игумена русского Пантелеимонова монастыря Иоакима и иных святогорских старцев. СПб., 1882.
48. Соколов И. Состояние монашества в Византийской Церкви с половины IX до начала XIII в. (842—1204). Казань, 1894.
49. Софийский Временник, или Русская Летопись с 862 по 1534 г., т. I. Издал П. Строев. Москва, 1820; т. II. Москва, 1821.

50. Хрущов П. Исследование о сочинениях Носифа Санина, преп. игумена Волоцкого. СПб., 1868.
51. Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908.
52. Его же. «Повесть временных лет». Петроград, 1916.
53. Шевырев С. Поездка в Кирилло-Белозерский монастырь Ч. I и II. Москва 1850

Б. И. СОВЕ

ПРОБЛЕМА ИСПРАВЛЕНИЯ БОГОСЛУЖЕБНЫХ КНИГ В РОССИИ В XIX—XX ВЕКАХ

Трагическое явление старообрядческого раскола, возникшего в связи с исправлением богослужебных книг при патриархе Никоне, настолько потрясло Русскую Церковь и запугало церковную власть, что с конца XVII в. прекращаются ее заботы об улучшении богослужебного текста, которые являлись традиционными с конца XV в. и выражались в многократном, можно сказать, почти непрерывном исправлении текста московскими справщиками — монастырскими старцами и протопопами в XVI и XVII веках.

Конечно, со стороны церковной власти и миссионеров — полемистов со старообрядцами не было недостатка в попытках доказать совершенство исправленного текста и его превосходство над старопечатным. Такую же оценку книжной sprawy во второй половине XVII в. давали груды старой школы русских церковных историков и расколоведов. Но беспристрастный анализ новонсправленных книг, которыми Русская Церковь и славянские балканские Церкви пользуются до сего дня, сравнительное изучение их с греческими и старопечатными книгами, последние работы русских историков и литургистов в начале XX в. установили новые факты, неизвестные даже корифеям русской исторической науки (например, Е. Е. Голубинскому), и показали дефекты sprawy. Никоновские справщики и их преемники, выяснилось, не пользовались греческими «харатейными» книгами, как утверждало предисловие к Служебнику 1655 г. Привезенные в большом количестве для справщиков с Афона Арсением Сухановым греческие рукописи не были ими использованы, обогатив лишь Московскую Патриаршую (Синодальную) библиотеку¹. Навряд ли справщики и могли бы справиться со сложными текстуальными проблемами греческого рукописного наследия со множеством вариантов и разными редакциями чинов. Справщики разрешали задачу более просто, пользуясь печатными книгами, большей частью юго-западной печати.

Например, в основу sprawy Служебника 1655 г. был положен печатный юго-западный Стратинский Служебник 1604 г. (издание еп. Гедона Балабана)², но с заметными исправлениями его по греческому венецианскому Евхологию 1602 г.³, который воспроизводил текст *editio princeps* «*Δι θεῶν λειτουργία*» римского издания 1526 г. с его ярко выраженным латинским взглядом на пресуществление⁴.

Отсюда, например, справщиками была внесена в анафору св. Василия Великого прибавка из Златоустовой литургии: «Преложив Духом Твоим Святым», которую согласно с древними греческими рукописями

¹ Белокуров С. Арсений Суханов. Т. I. М., 1891 (ЧОИДР), с. 416—420.

² Дмитриевский А. А. Отзыв о сочинении М. И. Орлова: Литургия св. Василия Великого. Первое критическое издание. СПб., 1909, в «Сборнике отчетов о премиях и наградах, присуждаемых Имп. Академией Наук», IV за 1909 год. СПб., 1912, с. 250—251.

³ *Ibid.*, с. 256. Кандидатское сочинение М. Вертоградского. Исправление Служебника в Москве во второй половине XVII в. «Журналы Совета СПбДА 1913—1914 г.», с. 426—427.

⁴ Дмитриевский. *Op. cit.*, с. 235—236.

не знало русское литургическое предание ни в рукописном виде, ни в печатных изданиях до Служебника 1655 г.¹ Об этой прибавке, ныне исключенной из греческого Евхология, резко отзывались многие авторитеты, например, трудолюбивая «афонская пчела» — преп. Никодим Святогорец († 1809) в «Пидалионе»² и светило русской церковно-исторической науки — В. В. Болотов³, а единственная наукообразная защита ее в русской богословской литературе проф. Н. И. Субботиним, вдохновленная антистарообрядческим пафосом⁴, не является убедительной. В Служебник 1676 г. при патриархе Иоакиме была включена справщиком чудовским, «честным иноком» Евфимием († 1705)⁵ статья «Изъявление о неких исправлениях в служении Преждеосвященных Литургии», заимствованная из знаменитого «Евхология» митрополита Петра Могилы (изд. 1646 г.), который внес ее под напором латинских и униатских полемистов (П. Аркудия и К. Саковича). Хотя Евфимий и смягчил весьма резкие слова Могилы о содержимом потира: «Вино, а не Владычня Кровь точию церемониального ради обходу, употребляемо бывает, вместо полоскания уст», однако, и основная мысль «Изъявления», «что вино не пресуществлено в Кровь Божественную, понеже над ним словеса священныя не чошася, яко бывает в литургиях св. Василия Великаго и Иоанна Златоуста», вызвала практические предписания (например, способ причащения священнослужителей, непричащение младенцев), которых не знала древнерусская практика, и которые не указаны в современных греческих Евхологиях⁶.

«Упорному эллинисту» Евфимию же, как ни странно, принадлежат и оставшиеся до наших дней в «Чиновнике архиерейского служения» некоторые следы латинского учения о времени преложения Св. Даров — «хлебопоклонной ереси»⁷. Им были внесены в «Чиновник» 1675 г., в основу которого было положено описание порядка патриаршей литургии в Константинополе — «Толкование (ἑρρηγεία) Божественных литургии, егда священнодействует архиерей по чину и обычаю восточных Церкви» патриарха Афанасия Пателара⁸ с изменениями, вызванными московской богослужебной практикой, из латинствующего Киевского Служ-

¹ Рукопись автора, собравшего большой материал в дополнение к изданию: Орлов М. И., прот. Литургия св. Василия Великого. СПб., 1909. Кн. приан, архим. Евхаристия. Париж, 1927, с. 275—276.

² В толковании на 19-е правило Лаодикийского Собора: «Когда нерея совершает литургию св. Василия Великого, то во время пресуществления и освящения Таин ему не должно говорить: «Преложив Духом Твоим Святым», ибо это есть приставка некоего неученого и дерзкого, который, вооружась, по-видимому, против латинян, взял эти слова из литургии Златоустаго и вставил их в литургию св. Василия. Между тем, слов этих ни в древних списках, насколько мы исследовали, не обретается, ни по словосочинению им нет здесь места». (Πηδάλιον Афины. Изд. 2, с. 249). Эта цитата с греческим подлинником у Мальцева А. Liturgikon. Berlin, 1902, с. 131—132, прим., ср. примечание на с. 64 *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, Афины, 1927.

³ «Тупоумная греческая приставка...: nominativus (ὑπεβαλώ) после длиннейшего infinitivus (ἑλθεῖν) cum accusativo (πνεῦμα). Такая конструкция — просто клевета на Василия Великого и его афинское образование». Заметки по поводу текста литургии св. Василия Великого. (Письмо архиеп. Антонию). ХЧ, 1914, III, с. 286, и отдельно.

⁴ Критика книги Т. И. Филиппова «Современные церковные вопросы» (СПб., 1882) — «Прибавления ТСО», 1883, III, с. 678—710.

⁵ О нем, напр., Браунловский С. Чудовский инок Евфимий как справщик. ЧОЛДП, 1890, II, с. 463—470; Флоровский А. Чудовский инок Евфимий — один из последних поборников «греческого учения» в Москве в конце XVII в. Slavia, XIX (1949), с. 1—2, 100—152.

⁶ Подробнее: Карабинов И. Св. Чаша на литургии Преждеосвященных Даров. ХЧ, 1915, VI, с. 729—753; VII—VIII, с. 953—964. Ср. Andrien Michel. *Immixtio et consecratio. La consécration par contact dans les documents liturgiques du moyen âge.* (Bibliothèque de l'Institut de droit canonique de l'Université de Strasbourg, t. 2). Paris, 1924, VIII + 268 стр.

⁷ Напр., Миркович Гр. О времени пресуществления Св. Даров. Спор, бывший в Москве во второй половине XVII в. (Опыт историч. исследования). Вильна, 1886.

⁸ Ильминский Я. Святитель Афанасий III, патриарх Константинопольский, Пателарий. Историко-биографическое исследование. Киев, 1915.

жебника 1639 г. указания о возложении епископом омофора перед установительными словами¹ и поклонах хора после них².

Справщики конца XVII в. не всегда до конца согласовывали свои изменения текста. Так, например, справщики Устава 1682 г., порвав связь с традицией Греческой Церкви, сохранившейся до настоящего времени³, и с древнерусской практикой, произвольно перенесли празднование Сретения Господня на неделю Сыропустную, если оно приходится в понедельник первой седмицы Св. Четыредесятницы (как было, например, в 1915 г., когда православные и старообрядцы праздновали в разные дни), но забыли исключить из того же Устава указание на возможное предпразднство в неделю Сыропустную. Правда, в следующем издании Типикона 1695 г. и это указание было опущено, но оно сохранилось в Триодях до наших дней⁴.

Прекращение справки в конце XVII в. создало неподвижность текста богослужебных книг. Развитие богослужебного обряда на Руси, особенно в последние дни Страстной седмицы (вынос Плащаницы на вечерне Великого Пятка, крестный ход с ней на утрени Великой Субботы, внесение ее в алтарь), не нашло отражения ни в современном Типиконе, ни в Триоди и вызывает местные особенности в отправлении этих обрядов и произвол в ущерб благолепию богослужебного единообразия⁵.

Современный русский Типикон, за исключением небольшого количества строк, является перепечаткой издания 1695 г. и не имеет памятней многих русских святых⁶, службы которым вообще с большим трудом

¹ По «Толкованию» Афанасия, омофор возлагается после возгласов перед призыванием Святого Духа.

² В литургии Иоанна Златоуста: «Глаголет архиерей: Примите ядите... Лик творит поклон, поя: Аминь... И показуя архиерей ко св. Потиру, глаголет: Пийте от нея вси... Лик поклоняющийся поет». В «Толковании» поклонов нет. Подробнее о составлении «Чиновика»: Дмитриевский А. А. Отзыв о сочинении М. И. Орлова «Литургия св. Василия Великого», СПб., 1909, с. 182—193; Ильминский. *Op. cit.*, с. 154; Карабниев. *Op. cit.*, XЧ, 1915, VII—VIII, с. 957—960.

³ Напр., *Τυπικὸν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας*. Афины (s. a.), с. 180.

⁴ Напр., киевское издание Триоди 1907 г. Подробнее: Архим. Никанор (Кудрявцев) (1884—1929, кандидат богословия МДА, вып. 1909 г., настоятель Никольского Единоверческого монастыря, заведывавший Хлудовской библиотекой). Вопрос о праздновании Сретения Господня в Великий пост по литургическим данным прошлого и современным. ТКДА, 1915, V, с. 109—124.

⁵ Напр., Булгаков С. Настольная книга для священно-церковнослужителей. Изд. 3, Киев, 1913, с. 609—610, 620. Ср., напр., практику выноса плащаницы в Великий Пятков, если в этот день празднуется Благовещение. Дмитриевский А. XЧ, 1888, IX—X, с. 561—570.

⁶ 4.IX — иконе Б. М. «Неопалимая Купина». 4.IX — свят. Иоасафу Белгородскому. 12.IX — преп. Симеону Верхотурскому. 24.IX — преп. Никандру Псковскому. 25.IX — преп. Евфросинию Полоцкой. 15.X — свят. Иоанну Суздальскому. 20.X — прав. Артемию Веркольскому. 27.XI — блгв. князю Андрею Смоленскому. 6.XI — святой Герману Казанскому. 7.XI — преп. Кириллу Новозерскому. 9.XI — иконе Б. М. «Скоропослушница». 11.XI — преп. Мартирию Зеленецкому. 11.XI — великомуч. Мине. 9.XII — иконе Б. М. «Нечаянная Радость». 27.V — преп. Ферапонтю Можайскому. 7.IV — преп. Даниилу Переяславскому. 2.I — прав. Иулиани Лазаревской. 8.I — свяченномуч. Исидору и иже с ним. 13.I — преп. Елеазару Анзерскому. 17.I — преп. Антонию Дымскому. 23.I — преп. Геннадию Костромскому. 25.I — иконе Б. М. «Утоли моя печали». 25.I — свят. Моисею Новгородскому. 28.I — преп. Ефрему Новоторжскому. 14.II — разноап. Кириллу, учителю Словенскому. 4.III — блгв. князю Даниилу Московскому. 6.III — муч. Авраамии Болгарскому. 14.III — иконе Б. М. Феодоровской. 6.IV — свят. Мефодию Моравскому. 14.IV — Литовским мученикам: Антонию, Иоанну и Евстафию. 5.V — преп. Иакову Железоборовскому. 7.V — иконе Б. М. Любечской. 7.V — преп. Нилу Сорскому. 15.V — преп. Корнилию Палеостровскому. 5.VI — преп. Вассану и Ионе Пертоминским. 5.VI — блгв. князю Феодору Новгородскому. 6.VI — преп. Пансию Угличскому. 8.VI — свят. Феодору Ростовскому. 11.VI — преп. Аркадию Новоторжскому. 12.VI — преп. Арсению Коневскому. 12.VI — преп. Анне Кашинской. 14.VI — преп. Мефодию Пешношскому. 16.VI — преп. Тихону Луховскому. 18.VI — иконе Б. М. Боголюбской. 30.VI — преп. Петру, царевичу Ордынскому. 2.VII — иконе Б. М. Ахтырской. 6.VII — прав. Иулиани Ольшанской. 7.VII — преп. Евдокии-Евфросинии. 10.VII — иконе Б. М. Коневской. 14.VII — преп. Стефану Махрищскому. 21.VII — преп. Авраамии Городецкому. 27.VII — блж. Николаю Кочанову. 28.VII — свят. Питириму

попадают в богослужебные миинеи. Большая часть их напечатана отдельными изданиями. Ни в Типиконе, ни в других богослужебных книгах нет, конечно, указаний на весьма распространенную в России, но неизвестную православному Востоку¹ практику чтения акафистов. количество которых прогрессивно росло в XIX и XX веках², и пассий³. Со стороны высшей церковной власти богослужебное употребление акафистов никакими другими распоряжениями не регулировалось, кроме разрешения их к печатанию. Отношение же к ним многих деятелей и иерархов было резко отрицательным⁴, так как некоторых беспокоило вытеснение современными акафистами произведений древней церковной гимнографии⁵, другие же указывали на дефекты большей части акафистов со стороны их содержания и стиля⁶.

Не отражая изменений, происшедших в богослужебной практике, Типикон сохранил довольно много указаний, утративших в настоящее время всякое практическое значение, не говоря уже о некоторых совершенно темных для понимания местах, требующих комментария ученых литургистов⁷.

Проф. литургики МДА И. Д. Мансветов в своей пионерской работе по истории Типикона в 1885 г., не касаясь радикального вопроса о

Гамбовскому, 30.VII — преп. Герману Соловецкому. 8.VIII — иконе Б. М. Толгской. 8.VIII — преп. Зосиме и Савватию Соловецким. 22.VIII — иконе Б. М. Грузинской.

¹ Напр., архим. Антонин (Капустин) (1817—1894) в докладе обер-прокурору А. П. Толстому. Архим. Киприан О. Антонин Капустин — архимандрит и начальник Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Белград, 1934, с. 99.

² Попов А. Православные русские акафисты, изданные с благословения Св. Синода. Казань, 1903 г. Дополнительно: рукопись автора.

³ О двух их типах и истории см. Галкин М., свящ. Пассии. «Приходский священник», 1913, II, с. 255—261. Иадор, иером. Чинопоследование «пассии». Киев, 1909. Голубев С. Т. Когда и кем введены в южнорусскую обрядность пассии? Киевские иерарх. ведомости, 1874, № 7, с. 161—165. Чин киевской «пассии», по распоряжению архим. Иоасафа Кроковского, был напечатан в приложении к Цветной Триоди 1702 г.

⁴ Напр., когда в 1867 г. под Преображение в Успенском соборе Троице-Сергиевой Лавры наместник архим. Антоний читал акафист Спасителю, то Нил, архиеп. Ярославский, с возмущением заметил гр. М. И. Толстому: «Вы описываете все древности зог опишите новости, чтобы все знали, что в Лавре вместо кафизм воспевают акафист. Много смелости, чтобы не сказать дерзости, а к чему это?» Прот. А. Беляев Проф. Моск. дух. академии П. С. Казанский и его переписка с архиеп. Костромским Платоном. БВ, 1912, IX, с. 170.

⁵ «Народ, без дальнейшего рассуждения, привлекаясь новым и необыкновенным, прилепляется к употреблению сих акафистов с охлаждением к древнецерковному общему чину богослужения». Митр. Киевский Евгений (Болховитинов). Котович А. Духовная цензура в России (1795—1855). СПб., 1909, с. 57. «У нас есть страсть писать акафисты, а нет охоты хорошо читать каноны. Если читались бы хорошо составленные каноны, то сего достаточно было бы для возбуждения духа молитвенного. Посмотришь на древних отцов наших... А нельзя сказать, чтобы древние не умели молиться, не умели прославлять подвиги святых». Прот. А. В. Горский в письме к проф. С. К. Смирнову. У Троицы в Академии. Сергиев Посад, 1915, с. 473.

⁶ «Всем новым творцам акафистов надобно пожелать, чтобы их акафисты были произведением духа, а не литературы, чтобы они читающего возводили бы к созерцанию, или погружали в умиление, и питали назидательностью, а не осыпали градом хвалебных слов, с напряженным усилением отовсюду собранных». Митр. Московский Филарет в письме А. Н. Муравьеву № 338. Письма митр. Филарета А. Н. Муравьеву (1832—1867). Киев, 1869.

«Я прочитал это творение (акафист свят. Тихону Задонскому, составленный воронежской комиссией), или, точнее сказать, пустословие учителей, не умеющих отличить акафиста от молитвы, не знающих церковнославянского языка и вообразивших св. Тихона, яко бога всемогущего». Порфирий (Успенский), еп. Цигиринский. Сырсу П. Описание бумаг епископа Порфирия Успенского, пожертвованных им в Имп. Академию Наук по завещанию. (Прил. к 64 тому «Записок Имп. Академии Наук» № 9). СПб., 1891. Об этом же акафисте митр. Филарет отзывался: «Думается, что лучше не спешить сорвать незрелый плод, а подождать зрелого». Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского. Т. V, ч. 1. М., 1887, с. 248.

⁷ О недостатках современного Типикона см. Мансветов И. Церковный Устав (Типик), его образование и судьба в греческой и русской Церкви. М., 1885, с. 341—349. Рецензия Дмитриевского А. на этот труд Мансветова в ХЧ, 1888, IX—X, с. 570—573). Ср. Фоменко К. И. Какая пища в Церковном Уставе о посте именована стариды, армеа, комбоста и фаво слано? «Церк. вестник», 1905, № 13, с. 555—556.

реформе Устава, перечисляет его дефекты, неточности и противоречия. «Чтобы исправить их, следует вновь пересмотреть текст дисциплинарных статей, сличить их между собой и уладить противоречия. Далее следует строже определить объем извлечений из тактикона и восстановить их правильное чтение согласно с подлинником. Это, конечно, нисколько не исключает тех изменений в тексте, которые оказались бы необходимыми для соглашения никоновых правил с указаниями Иерусалимского устава и других источников. Для достижения точной редакции этих статей необходимо принять во внимание как старославянский перевод тактикона, так и древние списки уставов, куда вошли эти извлечения. Греческие меры, технические названия предметов стола и одежд, местно-греческие бытовые и литургические термины должны быть объяснены на полях или в подстрочных примечаниях и, где можно, заменены соответствующими, более понятными, выражениями из языка общецерковного и местно-русского. Наши справщики обращали внимание на эту сторону дела, но не довели задачи до конца, ограничившись полумерами. В таком положении начатого, но не оконченного, остается дело до сих пор, и теперешний печатный типик не удовлетворяет ни верному изданию подлинного текста этих статей, ни общедоступному вразумительному их изложению»¹. «Можем высказать пожелание, чтобы текст церковных песней в уставе был подвергнут строгому пересмотру, сверен с греческими источниками и в случае необходимости исправлен»².

Главным печальным недостатком оставленных нам справщиками XVII в. богослужебных книг является не всегда удовлетворительный перевод греческих текстов, иногда ошибочный, иногда весьма темный, неудобопонимаемый³. Особенно последний дефект наблюдается в переводах гимнографических текстов некоторых канонов, например, на Господские праздники.

«Эти ошибки и погрешности произошли или от неправильного перевода греческих глагольных, именных и вообще грамматических форм, или от неисключенного подбора неподходящих значений греческих слов, в частности, от смешения одних слов с другими, сходными в орфографии и произношении, но отличными по значению, частью от неправильного, ошибочного чтения греческих слов и, наконец, от опечаток. Кроме того, ... встречается не мало устаревших славянских слов и речений, или непонятных в настоящее время, или имеющих совершенно другое значение. Все эти и подобные недостатки означенных книг не только затрудняют пользование ими, но, при неопытности употребления этого материала могут привести к несогласным с православным учением выводам»⁴. Такую характеристику богослужебного текста дает официальная докладная записка незадолго до революции. Почти одновременно с этим документом на ту же тему, но более страстно и со скорбью, высказывается издатель-переводчик «Молитв и песнопений православного молитвослова» Н. Нахимов, сторонник сохранения славянского языка. «Все... отрицательные свойства церковно-славянского текста наших молитв и песнопений привели к тому, что самые

¹ Мансветов. *Op. cit.*, с. 350.

² *Ibid.*, с. 365.

³ Интересен список темных, непонятных мест в «Молитвослове» киевского издания 1850 г., объяснения которых у архиепископа Иннокентия просил вел. князь Константин Николаевич в письме из Венеции от 17(29) января 1852 г. Востоков Н. М. Иннокентий, архиеп. Херсонский и Таврический. «Русская старина», 1879, IV, с. 691—695. Примеры неудобовразумительных мест — в отзыве еп. Нижегородского Назария. Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Т. II, СПб., 1906, с. 459—460.

⁴ Об издательском Совете при Св. Синоде. «Церковные ведомости», 1913, №№ 18—19, приб. 797. Примеры неправильного перевода, напр., у Голубинского Е. О реформе в быте Русской Церкви (ЧОИДР, 1913, кн. 3). М., 1913, с. 124.

молитвы и песнопения, даже многие из обыденных и, на первый взгляд, простых, непонятны не только народу, но и духовным лицам, как это ясно показывают издаваемые последними учебники, толковые молитвословы... А ведь эти издания принадлежат обыкновенно лицам незаурядным.

Есть очень большое число песнопений, смысл которых улавливается лишь в общих чертах, в частности же толкуется каждым по-своему и иногда весьма превратно. «Жезаны и жеможаху», к сожалению, взяты из жизни, а не кощунственно измышлены. Мы сами были свидетелями, как одна очень благочестивая, церковно и светски образованная дама выражала скорбное недоумение, почему ее больное и слабое «телесе» именуется «лютым» и на него призывается «Божие озлобление»... Создается положение... поистине ужасное, и длится оно у нас, все усиливаясь, страшно сказать, уже десятый век. Высший образованный класс давно охладел к церковной поэзии, и не по безверию, в чем его огульно укоряют, а по непониманию ее; за ним в том же направлении, и очень быстро, идет народная масса»¹.

Сокрушался о темноте и трудности для понимания богослужебного текста святитель Феофан Затворник († 1894). Так, например, он писал духовному писателю Н. В. Елагину 3 января 1882 г.: «...Ушинский пишет, что в числе побуждений к отпадению в штунду совратившиеся выставляют, между прочим, то, что у нас в церкви ничего не поймешь, что читают и поют. И это не по дурному исполнению, а потому, что само читаемое — темно. Он пишет, что поставлен в тупик, когда ему читали какой-то тропарь или стихирю и просили сказать мысль. Ничего не могу сказать: очень темно. Из Питера писали мне две барыни то же об этом: у Пашкова все понятно, у нас — ничего. Ничего — много, а что много непонятного — справедливо. Предержавшей власти следует об этом позаботиться... и уяснить богослужебные книги... оставляя, однако, язык славянский... Книги богослужебные по своему назначению должны быть изменяемы. Наши иерархи не скажут от неясности, потому что не слышат... Заставили бы их прочитать службы, хоть бы на Богоявление»².

Через три месяца еп. Феофан снова возвращается к этой теме в письме к Елагину от 18 апреля. «Богослужебные книги надо вновь перевести, чтобы все было понятно... Кто только станет вчитываться или вслушиваться, непременно кончает вопросом: да что ж это такое?... Архиереи и иереи не все слышат, что читается и поется. Потому не знают, какой мрак в книгах, и это не по чьему другому, как по причине отжившего век перевода»³. Еп. Феофан повторяет свои мысли в письме к Первухину от 1 октября 1884 г. в связи с появившимся переводом канонов еп. Августина. «Что же касается до лучшего перевода богослужебных книг, то об этом я так думаю: наши богослужебные книги — неоцененное сокровище молитвы, догматствования православного и нравочения. Потому их надлежит блюсти и соблюдать в том же духе, как есть. Но перевод их следует улучшить — или снова перевести, не на русский, а на славянский же, только чтобы изложение было понятно. В этом роде перевод уже начат в «Душеполезном чтении»... Чтобы из-за этого вышло что раскольническое, нечего бояться. Прошло время»⁴.

Торжества в память 900-летия крещения Руси служили хорошим поводом к новому переводу, по мнению еп. Феофана (письмо Елагину

¹ Нахимов Н. Молитвы и песнопения православного молитвослова (для мирян) с переводом на русский язык, объяснениями и примечаниями. СПб., 1912, с. 338—339.

² Собрание писем святителя Феофана. Вып. VII. М., 1901, с. 155—156. Цитируется по статье проф. И. Королькова. Преподосвященный Феофан, б. епископ владимирский и полковник С. А. Первухин в их взаимной переписке. ТКДА. 1915. VI. с. 302—304.

³ Ibid., с. 302.

⁴ Ibid., с. 300—301.

ог 1 июня 1887 г.): «К юбилею приготовить одну какую-нибудь, например, Октоих или Цветник, Минею праздничную или еще что. Ныне — завтра надо же это сделать. Почему не приурочить этого к такому событию?» Еще через два года святитель возвращается к тому же вопросу (письмо от 16 августа 1889 г.): «Для начала определения переводить богослужебные книги достаточно одного напоминания о необходимости сего, потому что все знают и чувствуют сию необходимость. Не достает толчка»¹.

Указанные общезвестные недостатки богослужебных книг, оставленных нам справщиками второй половины XVII в., и необходимость их исправления почти не интересовали русскую церковную иерархию в XVIII в. и первой половине XIX в. или же в лучшем случае в силу общего церковно-политического курса (например, в протасовскую эпоху) не встречали с ее стороны никакого другого к себе отношения, кроме вынужденного молчания. «Усвоенная церковной властью и односторонне понятая обязанность прежде всего охранять неприкосновенность церковно-богослужебных книг заставила ее довольно равнодушно отклониться к вопросу, насколько понятен для верующих самый текст»².

Конечно, могут быть указаны некоторые факты заботы Св. Синода о богослужебном тексте, но они имели весьма второстепенное значение. Например, при Петре Великом, когда были еще живы некоторые справщики конца XVII в., обнаружилось расхождение между текстами книг московского и киевского издания. Из Синодального Архива за 1724—1725 гг.³ видно, что справщики Московского Печатного Двора: монах Феолог, Алексей Барсов, Андрей Иванов, Иоанн Максимович и Иоасаф Кречетовский занимались сличением текстов Троицы Цветной этих изданий и обнаружили различия, весьма несущественные. Например: «Что Тя наречем, о Обрадованная» (Киевская) — «Что Тя наречем, о Благодатная» (Московская). «Людие превозносите Господа во вся веки» (Киевская) — «Людие превозносите во вся веки» (Московская).

В 1744 г., обнаружив в литургиях Василия Великого и Иоанна Златоуста «некия с греческими служебниками несогласия», Синод определил 3 декабря⁴: «Служебники с греческими освидетельствовать и исправить и представить Св. Прав. Синоду, по обыкновению Синодальному члену — Симону, архимандриту Ипацкому».

Однако, когда Синоду была представлена «особливая выписка тем несходствам, какие оказались в Служебнике Московской печати сравнительно с греческим оригиналом», то он определением от 4 марта 1770 г. отказался произвести более радикальную справу Служебника и постановил: «Служебник, дабы от исправления ево не воспоследовало каковых-либо сумнительных толкований, печатать против прежнего»⁵.

Но одновременно Синод определил: «Объявленные в донесении Московской Синодальной Конторы и в приложенной выписке оказавшиеся в печатаемых в Московской типографии книгах месячных Миней и Ирмологиях некоторые речи, с греческими несходные, также и в Часословах учебных и в святцах неисправности по мнению Синодальной Конторы исправить»⁶.

¹ «Церковный вестник», 1900, № 34, с. 1032

² Котович А. *Op. cit.*, с. 216.

³ Дело 49. 1 февраля 1724 г.; 415. 7 апреля 1725 г. Описание документов и дел Архива Св. Синода, IV (1724). СПб., 1880, столб. 54—55.

⁴ Дело Архива Св. Синода за 1743 г. от 16 мая за № 26. Никольский А. Иеромонах Софроний (Младенович), игумен Московского Знаменского монастыря. Очерки из истории перевода и исправления богослужебных книг и святоотеческих творений. Сборник в честь академика А. И. Соболевского.

⁵ Дело Архива Св. Синода за 1769 г. от 30 декабря за № 31. Никольский *Op. cit.*, с. 149

⁶ *Ibid.*, с. 148—149

Архиепископ Филарет (Гумилевский) в «Обзоре духовной русской литературы»¹ придает большое значение трудам иеромонаха Софрония (Младеновича)² по исправлению Триоди Постной, однако они состояли, главным образом, в исправлении типографских ошибок.

В январе 1769 г. иеромонах Софроний, по приезде в Россию в 1759 г. исполнявший разные переводческие работы по поручению Синода³, доносил Синоду о «деле, до Церкви Св. касающемся». «А понеже мне не нарочно случилось читать некоторые места в Триоди Постной на славянском языке и усмотреть некоторыя несходства с греческим оригиналом, как в приобщенном при сем реестре можно увидеть, из чего можно заключить, что и в этой книге и в минеях месячных немало несходств, поправки требующих, найдется, не прикажет ли Св. Синод все церковныя каноническия книги мне единому в свободное от положенной на меня должности время пересмотря выписку несходных речений чинить и через два месяца при рапортах Св. Синоду представлять»⁴. Синод определением от 4 февраля 1769 г. ограничил этот предложенный Младеновичем проект систематического пересмотра всех богослужебных книг проверкой текста Триоди Постной: «Иеромонаху Софронию на первый случай... Триодь Постную... с греческим оригиналом освидетельствовать и, какие несходства окажутся, учиня выписку прислать в Св. Синод». Это поручение иером. Софроний выполнил в несколько месяцев. Сравнив Триодь 1715 г. с греческим подлинником. печатным и рукописью (?), кроме паримийных чтений, он 22 июня представил «выписку несходств». Синодальное определение состоялось лишь 1 марта 1770 г. Рассмотрение всего материала и исправление «в чем следует» передавалось еп. Тверскому Гавриилу (Петрову)⁵, исполнявшему и другие поручения Синода по исправлению богослужебных чинов⁶. Только через 4 года — 20 июня 1774 г. — Гавриил, тогда уже архиеп. С.-Петербургский, смог доложить Синоду, что он рассмотрел «выписку на Постную Триодь о оказавшихся с греческим оригиналом несходствах... и оказавшиеся достойными поправления слова во оной выписке отметил, и сверх того, по записанному в Журнале Св. Синода мая 21 дня сего года приказанию и в самой печатной Постной Триоди против тех отметок все те слова... исправил». Сравнивая выписку с Триодью 1704 г., он обнаружил, что «многие исправления» Младеновича касаются вкрадшихся в новые издания типографских ошибок, «которые смысл стихов потемнили». Эти ошибки побудили

¹ «Он много занимался исправлением церковных книг и проверял по подлинникам две триоди». Кн. 2 (1720—1758). СПб., 1861, с. 58.

² Серб, уроженца «города венгерского». Неофит (Новый Сад) († 1781). Русск биограф. словарь, XIII, с. 165—166. Никольский А. Ор. cit., с. 119—157. Андреев В. (А.). Сербский иеромонах Софроний Младенович в России 1721—1760—1781. М., 1912 (90 стр.). Ср. Серб Софроний Младенович и его деятельность в России. Протокол 112 заседания Славянской Комиссии Императ. Московского Археологического Общества. Древности. Труды Славянской Комиссии Имп. Моск. Археол. Общества. Т. V, М., 1911, с. 59—60.

³ Напр., в 1760 г. он перевел с новогреческого «Толкование Божественной литургии» — *Κατήχησις ἱερῶν*, но Синод по отзыву синодального переводчика Григория Полтавки не разрешил напечатать. Никольский. Ор. cit., с. 122.

⁴ Дело Архива Св. Синода от 28 января 1769 г. за № 30. Никольский. Ор. cit., с. 133.

⁵ О нем, напр., Титлинов Б. Гавриил (Петров), митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский (1730—1801). Его жизнь и деятельность. Пгр., 1916 (1197 стр.)

⁶ Напр., новое последование в неделю Православия 1767 г. Титлинов. Ор. cit., с. 267. Никольский К. Анафематствование, совершаемое в первую неделю Великого поста. СПб., 1879, с. 36—52. Опись дел и документов Архива Св. Синода 1749 г. Дело 206/20. Полное собрание приказов и распоряжений (далее: ПСПиР) Царствование Екатерины II. I, № 333. В 1783 г. — «Чин благословения отрѣков, в училище учения священным писаниям идушим». ПСПиР. Царствование Екатерины II II, № 1093.

В 1798 г. митр. Гавриил исправил молебное пение о болящих. Титлинов. Ор. cit., с. 1145. ПСПиР. Царствование Павла I. (1915), № 234, с. 223—224.

Синод вынести следующее постановление: «А как усмотрены... многие погрешности против издания 1704 г., то дабы и в протчих книгах разных погрешностей остаться навсегда не могло, другие книги при первом получении посланного по сему указа печатания с оригиналами печатными около 1700 г. свести, и есть-ли где сыщутся погрешности, оныя исправить, а буде о чем окажется сумнительство, о том представить Св. Синоду с мнением»¹. Исправленную же митр. Гавриилом Триодь «хранить в Синодальном Архиве» до нового ее издания. Вероятно, исправления Младеновича вошли в Триодь Московского издания 1777 г.²

Архиепископ Филарет приписывал Софронию исправление и Триоди Цветной, однако занимавшийся его литературной деятельностью А. Никольский не нашел никаких следов в Синодальном Архиве³.

К этому же времени относится и весьма неудачное, хотя и весьма понятное, постановление Синода от 28 октября 1769 г. о замене в Триоди древнего паримийного текста текстом Елизаветинской «новоисправленной» Библии 1751 г.: «Означенныя имеющияся в Триоди Постной в паримиях против Библии несогласия в той Триоди исправить в сходственность с новоисправленной Библиею, а когда оныя Триоди впредь будут печататься, тогда в оных печатать против тогоже, как что во оных печатных библиях положено»⁴.

Типичным для отношения высшей церковной иерархии к делу исправления богослужебных книг в середине XIX в. являются взгляды великого Московского митрополита Филарета. С ними нас знакомит письмо московского протоиерея Александра Невоструева от 8 июня 1849 г.⁵ к брату Капитону Ивановичу, обесмертившему свое имя «Описанием славянских рукописей Московской Синодальной Библиотеки». Митрополит Филарет, «напуганный прицепками бестолковой старины еще при первом издании Катихизиса, а также при издании русского перевода Псалтири и Нового Завета, стал слишком осторожен или даже робок и начал глядеть сквозь пальцы на все нелепости наших богослужебных книг». Митрополит, проводя охранительно-консервативную церковную политику, весьма неохотно соглашался, что в Служебнике встречаются грубые ошибки («стало быть, ты критикуешь нынешний Служебник»), и неправильная расстановка знаков препинания... «Человек, славящийся необыкновенною пронизательностью, подобно слабоумным раскольникам, кои говорили, что православные молятся духу лукавому, читал в молитве при крещении: «Ниже да снидет с крещаемым, молимся тебе, дух лукавый»...⁶ В этом письме А. Невоструев приводит и другой пример грубой ошибки в Служебнике: «Ихже мольбы, Благоутробне, прими, Христе мой, и свету Сына Твоего содейлай служителя»⁷. Невоструев в отзыве о старообрядческих раскольничьих книгах⁸ указал митрополиту на эти ошибки.

«Против этой заметки он сделал грозную ноту и при возвращении мне этой тетради, считая меня пойманным в нелепости, с торжеством победителя начал было изводить меня в позор, т. е. триумфовать, или, лучше, издеваться надо мною. «Что это написал ты? Ты находишь у Христа Сына и делаешь его служителем света, т. е. огнепоклонником». Когда же Невоструев объяснил, что он указал именно на эту ошибку.

¹ Дело Архива Св. Синода 1766 г. от 27 марта за № 16. Никольский. Ор. cit., с. 134.

² Никольский. Ор. cit., с. 135.

³ Ibid., с. 148.

⁴ Дело Архива Св. Синода от 3 марта 1748 г. за № 7. Никольский. Ор. cit., с. 146—148.

⁵ У Троицы в Академии, с. 317—319, прим. 3.

⁶ В современном Тренике: «Молимся Тебе, Господи..., ниже да снидет с крещаемым дух лукавый».

⁷ В исправленном Служебнике: «и сыном света содейлай Твоего служителя».

⁸ Ср. «Православное обозрение», 1874 г., с. 520—521.

митрополит возразил: «Стало быть, ты критикуешь нынешний Служебник». Невоструев ответил, что «желал бы читать это место исправнее». «Для этого стоит только поставить комму, поставленную после слова «Твоего», на другое место и подразумевать «мене», — сказал митрополит.

В 60-х годах некоторые богослужебные тексты переводил с греческого московский протоперей Василий Петрович Нечаев (архиепископ Виссарион)¹, но и ему пришлось тоже испытать крайне сдержанное отношение митр. Филарета к этим его трудам.

Так, он с тревогой пишет своему учителю и вдохновителю прот. А. Горскому 5 апреля 1861 г.², жалуясь, что в библиотеке Московской семинарии не оказалось богослужебных книг в новогреческом переводе преп. Никодима Святогорца — *Νικόδημος Ἀγιορείτης Ἐφοροβόγιος* (Венеция, 1836), прибавляя, что «там нет ни одной греческой богослужебной книги»...³ «Переведенную мною с греческого службу в неделю Ваий я недели две тому представил» митрополиту, «и до сих пор не имею ответа. Из перевода службы в Благовещение Владыка разрешил напечатать самую малую часть⁴ и в записке ко мне заметил, что остальное по однообразию было бы утомительно для читателя. Вероятно, такая же судьба постигнет мой перевод вербной службы».

Впрочем, она была напечатана в «Душеполезном чтении»⁵.

Через несколько дней (10 апреля 1861 г.) В. П. Нечаев просит Горского прислать «Никодимов новогреческий перевод известной Триоди — для соображений с ним моего перевода в праздник Пятидесятницы. Владыка разрешил нам кое-что напечатать из стихир в неделю Ваий⁶, а об остальных справедливо отзывался, что оне и однообразны и не точно соображены с Евангельским повествованием»⁷.

Просимую книгу Никодима «Толкование на каноны»⁸ Печаев получил от Горского, но «не мог сделать употребления, потому что мы», вероятно, по требованию митрополита, «отложили на неопределенное время печатание переводов с греческого церковных песнопений» (письмо от 10 октября 1861 г.)⁹.

Впрочем, в последние годы своей жизни митр. Филарет, вероятно, смелее стал думать об исправлении богослужебных книг. После его кончины (1867) «у него остались два месяца служебной миней на греческом языке, взятых у нас для исправления некоторых мест в наших

¹ (1822—1905). 3-й магистр XVI курса (1844—1848) МДА, издатель «Душеполезного чтения» (1860—1889). ПБЭ, III, с. 513—517. Смирнов С. К. История Московской духовной академии до ее преобразования (1814—1870). М., 1879. Журнал МДА за 1894 г., с. 110—113. Корсунский И. Н. Преосвященный Виссарион, еп. Костромской. М., 1898. Романов Д., свящ. Преосв. Виссарион... как церковный проповедник и духовный писатель. «Душеполезное чтение», 1906, IV, с. 7—34.

² Корсунский. *Op. cit.*, с. 25—26.

³ Вообще, как ни странно, но «у нас на Руси достать греческую богослужебную книгу — это все равно, что найти клад. Даже выписать книгу из-за границы трудно: книгопродавец не знает, куда обратиться. Библиотеки, даже крупные, не держат этих книг; нет их и в библиотеках духовных семинарий, где, по действию какого-то злого рока, полки библиотеки гнутся не под книгами Романа Сладкопевца, Космы Майюмского, Иоанна Дамаскина и т. д., а под учебными изданиями Геродота, Гомера, Ксенофонта» (П. Мирношицкий. «Церковные ведомости», 1913, № 2, прим. 93). Эти строки были написаны в 1913 г. А что было раньше?

⁴ «Душеполезное чтение», 1861, I, с. 338—347 (напечатаны тропарь, кондак, несколько стихир, ирмосы).

⁵ *Ibid.*, с. 523—532.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Корсунский. *Op. cit.*, с. 26—27.

⁸ Единственное из всех толкований канонов «афонской школы» — на Воздвижение в русском переводе проф. И. Корсунского — увидело свет в 1899 г. Никодим. Толкование канона на Воздвижение. М., 1899. 127 стр.

⁹ Корсунский. Преосв. Виссарион... с. 28—29.

богослужебных книгах», сообщает проф. Казанский своему брату 4 декабря 1867 г.¹

При всей своей осторожности в отношении sprawy и изъяснительных переводов богослужебных текстов на русский язык митр. Филарет сам перевел на русский язык акафист Пресвятой Богородице со следующим примечанием: «Некоторые церковные песнопения, првосходные глубиною и полнотою духовного разума, заключенного в кратких изречениях, по сему самому не для всех удобовразумительны, а также и по древности языка. Посему деланы уже были опыты переложения таковых песнопений на русское наречие... Некоторые изъявили желание иметь русское переложение и акафиста Пресвятой Богородице, как пособие для удобнейшего уразумения онаго»².

Надо сказать, что еще прот. А. Невоструев отмечал, что «наш премудрый архипастырь иногда бывает, как говорят светские, непослователен или неверен сам себе: что себе позволяет, то в других охуждает, критикуя даже собственные мысли, слова и выражения, встречаемые у других. Сие мог бы я подтвердить множеством доказательств»³.

Митрополиту Филарету принадлежат и другие опыты, впрочем, неопубликованные, переложений гимнографических текстов на русский язык. Так, например, в бумагах прот. А. Невоструева сохранилось переложение кондака Преображению (20 августа 1866 г.):

«Преобразился днесь Ты на горе, Христе,
И славу там Твои ученики узрели,
Дабы, когда Тебя увидят на Кресте,
Страдание вольное Твое уразумели
И проповедали вселенной до конца,
Что Ты — Сияние Отца»⁴.

Несмотря на сдержанное отношение церковной власти к справе богослужебных книг, труды некоторых переводчиков вышли из печатного станка в частном порядке. Прежде всего, надо указать на появление в духовных журналах в первой половине XIX в. русских переводов канонов, наиболее трудных для понимания в их церковнославянской оболочке.

Инициатива возникла в С.-Петербургской духовной академии и принадлежала архиеп. Херсонскому Иннокентию (Борисову) († 1857), занимавшему в 1825—1830 гг. должность инспектора академии. Он вдохновил бакалавра греческого языка Михаила Измайловича Богословского⁵, впоследствии протопресвитера Большого Московского Успенского собора и члена Московской синодальной конторы. Богословскому принадлежат переводы праздничных канонов на русский язык, появившиеся на страницах «Христианского чтения» в 1831—1837 гг.:

Беляев. Op. cit., с. II. Сергиев Посад, 1916, с. 177.

¹ Акафист был напечатан в «Прибавлениях к Творениям святых отцов», XIV. После смерти митр. Филарета издавался вместе с русским переводом Великого канона протопр. М. Богословского в 1875, 1885 и 1888 гг. и перепечатан прот. Мальцевым в *Andachtsbuch der Orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*. Berlin, 1895, с. 352—387.

² В письме к брату Капитону Ивановичу от 8 июня 1849 г. У Троицы в Академии. М., 1914, с. 319, прим.

³ Боголюбский М., свящ. Об ученых трудах покойного протоиерея А. И. Невоструева. «Православное обозрение», 1874, VII, с. 124.

⁴ (1807—1884), 1-й магистр IX курса (1827—1831) СПбДА. Родосский А. С. Словарь, с. 48—51. Марков В., прот. Настоятели Московского Большого Успенского собора. ВВ, 1912, IV, с. 773—784. ПБЭ, II, с. 822—824. Языков Д. Д. Обзор жизни и трудов покойных русских писателей. выш. 4, СПб., 1888, с. 28—31. Венгеров С. А. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых. Т. IV, с. 183—185.

св. Андрея Критского Великий канон¹, св. Космы Манюмского каноны на Воздвижение², на Рождество Христово³, на Богоявление⁴, на Сретение⁵, в неделю Цветоносия⁶, в Великий Четверг⁷, Трипеснец утрени Великого Пятка⁸, в Великую Субботу⁹ на Успение¹⁰, преп. Иоанна Дамаскина каноны: на Рождество Христово¹¹, на Богоявление¹², на Пятидесятницу¹³, на Успение¹⁴. Богословский перевел еще канон Феофана, митр. Никейского, на Благовещение¹⁵ и антифоны — степенны всех 8 гласов¹⁶.

Вместе с Богословским трудился и бакалавр греческого языка и патристики Иоанн Дмитриевич Колоколов¹⁷, впоследствии настоятель Исаакиевского собора. Ему принадлежат переводы канонов преп. Иоанна Дамаскина на Св. Пасху¹⁸ и Преображение¹⁹.

Лет через 20 труд перевода Богословского и Колоколова был повторен профессором греческого языка той же академии Евграфом Ивановичем Ловягиным²⁰. Не без затруднений преодолев многие препятствия, исключительно при поддержке митр. Петербургского Никанора и на его средства, он опубликовал свой труд «Богослужбные каноны на греческом, славянском и русском языках в 3 книгах» СПб., 1855—1856²¹.

600 экземпляров этого издания — «явления не бывалого и не имеющего сходства и подобия с каким-нибудь изданием в богословской литературе» (Родосский) — быстро разошлись, показав крайнюю потребность в подобного рода книгах и интерес к ним духовенства и ревнителей — мирян. Потребовались еще издание 2-е в 1861 г.²², исправленное и дополненное «важнейшими разночтениями (вариантами) в греческом тексте», и издание 3-е в 1875 г.²³ Кроме того, были напечатаны отдельно славянский и русский переводы в 1861 г.²⁴ и один русский текст в том же году. Это издание было делом необычным, смелым в ту эпоху. Богослужбные книги были связаны, прикреплены к славянскому языку²⁵. В 1843 г. Синод не разрешил напечатать службы преп. Арсению Коневскому гражданскими буквами, «так как все службы

¹ ХЧ, 1836, I, с. 129—184. Отдельно издан вместе с переводом акафиста Божией Матери митр. Филарета.

² Ibid., 1831, ч. 43, с. 261—263; 1835, II, с. 274—284.

³ Ibid., 1831, ч. 44, с. 252—261.

⁴ Ibid., 1832, ч. 46, с. 38—47.

⁵ Ibid., 1837, I, с. 149—157.

⁶ Ibid., 1834, II, с. 31—38.

⁷ Ibid., 1835, I, с. 278—286.

⁸ Ibid., 1836, I, с. 264—268.

⁹ Ibid., с. 269—279.

¹⁰ Ibid., 1831, III, с. 155—163.

¹¹ Ibid., 1831, ч. 44, с. 262—269.

¹² Ibid., 1832, ч. 45, с. 48—56.

¹³ Ibid., 1831, ч. 42, с. 270—280.

¹⁴ Ibid., 1836, III, с. 147—154.

¹⁵ Ibid., 1833, I, с. 326—338.

¹⁶ Ibid., 1837, II, с. 246—260.

¹⁷ (1799—1869). 10-й магистр IV курса СПбДА (1817—1821). Родосский А. С. Словарь, с. 206—207. Историко-статистические сведения о С.-Петербургской епархии. II, с. 252—269, 273. Венгеров С. А. Источники словаря русских писателей. Т. III, с. 144.

¹⁸ ХЧ, 1831, II, с. 63—69.

¹⁹ Ibid., 1841, III, с. 215—221.

²⁰ (1822—1909). Некролог в ХЧ, 1910, X, с. 1147—1162. Родосский А. С. Словарь, с. 244—246. Отчет СПбДА за 1909 г., с. 5—6.

²¹ Родосский А. С. Полное описание старопечатных и церковнославянских книг вып. 2, № 578, с. 323—324. В первую и вторую книги вошли каноны на Пасху и двенадцатые праздники. Книга третья содержит Великий канон, канон с акафистом: Похвалы и каноны на Страстную седмицу.

²² Родосский. Op. cit., № 610.

²³ Ibid., № 764.

²⁴ Ibid., № 611.

²⁵ Ср. Духовно-цензурный Устав 1828 г., ст. 226

святым угодникам печатались и печатаются церковными буквами». В 1845 г. с трудом был найден для императрицы экземпляр («последний») литургии, напечатанный русскими буквами. Последовательно Петербургский Духовно-цензурный комитет в 1851 г. запретил «Переложение канонов в стихи» свящ. Смольянинова¹.

Труд Ловягина был напечатан исключительно благодаря митр. Никанору, которого многие консерваторы обвиняли в новаторстве. Посылая переводы Ловягина митр. Московскому Филарету, митр. Никанор довольно робко дает апологию напечатания этой книги. «Многие из просвещенных ревнителей и любителей церковных песнопений... нередко изъявляли сожаление, что весьма многие не могут понимать в наших богослужебных книгах по древности славянского языка и получать удовлетворительное изъяснение на неудобовразумительные места от своих священников, даже обучавшихся в академиях»². Митр. Филарет сдержанно относился к труду Ловягина, находя перевод не везде правильным и точным³. Указывали и на другой недостаток перевода — отсутствие у переводчика «поэтического чувства, вследствие чего перевод при своей верности много теряет в своем достоинстве». Так критиковал Ловягина Андрей Николаевич Муравьев, дававший в своих многочисленных трудах переводы богослужебных текстов на русский язык, иногда представляя их на одобрение московскому святителю⁴.

Ловягин имел подражателей. В 60-х годах появились в печати и другие переводы богослужебных текстов. В Москве трудились над ними, как мы видели, протоиерей В. П. Нечаев (архиепископ Виссарион). Некоторые переводы печатались в провинциальных «Епархиальных ведомостях». Например, в Туле преподаватели семинарии переводили службы двенадцатых праздников и публиковали их в местном епархиальном органе. Ректор семинарии архимандрит Андрей⁵ вместе с литургической статьей «Праздник Сретения Господня»⁶ дал перевод службы с греческой Минеи венецианского издания 1843 г. с Ловягинским русским переводом канона⁷.

Профессор словесности, священник тульской Спасо-Преображенской церкви Михаил Васильевич Покровский⁸ перевел службы недели Ваий⁹, на Вознесение, кроме канона¹⁰, на Пятидесятницу¹¹, Рождество Богородицы¹² и Воздвижение¹³.

Учителю гражданской истории Илье Ивановичу Сахарову¹⁴ принадлежит перевод служб на Введение¹⁵ и Рождество Христово¹⁶.

Священник Александр Никанорович Иванов¹⁷, профессор богословия и еврейского языка, написал статью о празднике Благовещения с переводом некоторых текстов¹⁸.

¹ Котович. *Op. cit.*, с. 216—217.

² Савва, архиеп. Хроника моей жизни. Т. II, с. 720—721.

³ Письмо проф. П. Казанского А. И. Бахметевой от 13 апреля 1875 г. *У Троицы Академии*, с. 585.

⁴ (1806—1874). Письма митр. Московского Филарета А. Н. Муравьеву. Киев, 1869.

⁵ (Поспелов). 15-й магистр XIV курса МДА (1840—1844), ректор (1859—1868), епископ Муромский († 1868). Венгеров. *Словарь*, т. I, с. 562. Смирнов. *Op. cit.*, с. 441.

⁶ «Тульские епархиальные ведомости», 1862, № 3, приб., с. 131—140.

⁷ *Ibid.*, с. 141—156. Припев на 9-й песни в двух редакциях: греческой и русской

⁸ 13-й магистр XVIII курса (1848—1852) МДА.

⁹ «Тульские епархиальные ведомости», 1862, № 7, с. 363—372

¹⁰ *Ibid.*, № 10, с. 522—530.

¹¹ *Ibid.*, № 11, с. 586—592.

¹² *Ibid.*, № 17, с. 253—261.

¹³ *Ibid.*, № 18, с. 287—293, № 19, с. 331—336.

¹⁴ Кандидат богословия МДА XV курса (1836—1840). Смирнов. *Op. cit.*, с. 549

¹⁵ «Тульские епархиальные ведомости», 1862, № 22, с. 471—479.

¹⁶ *Ibid.*, № 24, с. 580—589.

¹⁷ 8-й магистр XVI курса (1844—1848) МДА. С 1878 г. — тульский кафедральный протоиерей. Смирнов. *Op. cit.*, с. 477.

¹⁸ «Тульские епархиальные ведомости», 1863, № 1, с. 24—40.

Учитель гражданской истории, священник Петропавловской церкви Александр Ионович Никольский перевел службу на Благовещение¹.

Установить личность переводчика служб на Преображение Господне² и Успенне³ не оказалось возможным.

Переводы служб двенадцатых праздников с греческого на русский язык ректора Подольской семинарии Василия Стахивича Княженского⁴ были напечатаны в «Подольских епархиальных ведомостях».

В 80-х годах над новым славянским переводом трудился Августин (Гуляницкий), епископ Екатеринославский⁵. «Будучи с молодых лет хорошо ознакомлен с церковными книгами, давно начал скорбеть... когда ему приходилось слышать или самому читать в церкви такие выражения, в которых никак нельзя открыть не только логического, но часто и простого грамматического смысла... не говоря о псалмах, не говоря о паримиях... Я имею в виду неясные, неточные, безграмотные выражения в наших молитвах, канонах... Кто, например, сразу откроет подлинный смысл в пресловутой песни «Любити убо нам, яко безбедное страхом», или в этом загадочном: «бращен львов сотренных членовными... имже к нам наслаждается дарований»? Кто сразу поймет, что значит: «возшедша слова от Слова научившися», или: «сушу глубородительную землю солнце нашествова иногда»?⁶

Новые славянские переводы канонов еп. Августина печатались в журнале «Душеполезное чтение». Сначала появился Великий канон⁷. За ним последовали «каноны на Пятидесятницу, на Преображение и на Успенне в новом переводе на церковнославянский язык»⁸, каноны на Рождество Христово⁹, Рождество Пресвятой Богородицы и Воздвижение Креста¹⁰. В 1883 г. были напечатаны каноны на Богоявление, Сретение Господне, Благовещение, неделю Ваий, Страстную седмицу и Пасху¹¹. Наконец, в 1884 г. появился канон на Вознесение¹². В заметке «По поводу перевода одной церковной песни, напечатанного в «Душеполезном чтении» за настоящий год»¹³ справщик защищает свой перевод трудного ирмоса 9-й песни канона Великого Четверга, который был напечатан редактором журнала в переделанном под влиянием толкования митр. Филарета виде. Разные толкования вызывала фраза: «Возшедша слова от Слова научившися» (ἐπιχαρῆζοντά λόγον ἐκ τοῦ Λόγου μαθόντες). Митр. Филарет в письме к Муравьеву переводит: «Из слова поучаясь ведению Бога Слова, обратно к Отцу восшедшего». Таково же исправление редактора журнала. Еп. Августин справедливо настаивает на следующем переводе: «Высочайшее слово (установительные слова) услышавше от Бога Слова»¹⁴.

В содержательной рецензии «По поводу издания «Учебного Октоиха» и «Учебного Часослова» еп. Августин отмечает робкие попытки

¹ «Тульские епархиальные ведомости». 1863, № 6, с. 299—316.

² Ibid., № 15, с. 124—133.

³ Ibid., № 16, с. 181—192.

⁴ († 1862). 4-й магистр XVIII курса (1845—1849) СПбДА. Родосский А. С. Словарь, с. 204. Надеждин Н. П. История СПб. дух. семинарии.

⁵ (1837—1892). Магистр КДА, курса 1859—1863 гг. О нем см. ПБЭ, I, с. 117—119 (о трудах по переводу канонов ни слова). Русск. биограф. словарь, I, с. 29—30

⁶ ТКДА, 1888, № 11, с. 75—76.

⁷ «Душеполезное чтение», 1882, I, с. 232—261.

⁸ Ibid., 1882, II, с. 73—79, 394—409.

⁹ Ibid., 1882, III, с. 427—434.

¹⁰ Ibid., с. 86—100.

¹¹ «Душеполезное чтение», 1883, I, с. 3—10, 182—186, 281—287, 409—447

¹² Ibid., 1884, II, с. 41—48.

¹³ ТКДА, 1883, № 7, с. 515—526.

¹⁴ Ловягин: «Познав пришедшее сюда Слово от Самого Слова (Триодь Постная, 1912) — возвышенному слову от Слова научившися» — следует пониманию еп. Августина.

У Богословского (1835): «Научившись от слова, что сюда восходит Слово, Которое величаем»

исправления текста этих книг со стороны их издателя (Н. И. Ильминского). «Кто может читать легко и с полным пониманием второй канон на Рождество Христово, на Богоявление, на Пятидесятницу?» — повторяет он мысли святителя Феофана Затворника.

Ильминский главным образом исправлял язык, восстанавливая древние грамматические формы. Например, в Октоихе: «носивши, имущи» вместо «носившая, имущая»; «уведевша Господня ученицы» вместо «уведевше Господни ученицы»; «дверем заключенам» вместо «дверем заключенным»; «Мне да будета на послушание Божественни Твои уши» вместо «Мне да будут на послушание Божественная Твоя ушеса»¹.

Другие же поправки (около 50) Ильминского, основанные на слышании текста с греческим подлинником, напечатаны под строкой (на «брезе»); в текст же внесена только одна поправка².

Рецензент приводит еще длинный список мест, ошибочно переведенных, но оставшихся без изменения³, и отмечает неудовлетворительные исправления⁴. Со своей стороны еп. Августин предлагает некоторые принципы исправления богослужебных книг, абсолютно бесспорные.

1. Отказ «от рабского подражания греческому тексту в распорядке слов», что поможет освободить текст от таких переводов, которые для слушателя «составляют истинное мучение», как, например, «Опали струю змиевы главы пещный высокий пламень, юноши носящ благочестивыя утишивый, неудободержимую мглу из греха всю же омывает росю Духа», или: «Чудо ново видев ужасашеся Божественный в тебе воинству, мати, Зосима».

2. Искусственные эллинизмы, не свойственные славянской речи, заменить соответствующими выражениями. Например, вместо «воображается еже по нам от Девы» надо «примлет наш образ от Девы». Нет основания сохранять «дательный самостоятельный» и «винительный с неопределенным наклонением». Например, «рабу прегрешившу, биен бывает Владыко неповинен» можно заменить «за прегрешения раба биен бывает Владыка», или: «прорекл еси Лазареву болезнь к смерти не быти» — «яко Лазарева болезнь несть к смерти».

3. Замена устарелых славянских слов, в настоящее время непонятных или имеющих другое значение, соответствующими другими. Например, выражения: «вресноту», «спяти быша», «свадих», «мсто», «нырише» «ручко» (вместо стамно или сосуд), «усырише плоть», «тленько соблюл еси тело Твое не вкусно», «всехитрецу Слову», «буйство», «донги», «прозябнути», «нграти», «напрасно», «наглый», «нужный», «удобрение», «целование» («целуем Тя песньми со архангелом»; «примши целование, зачат Тя, Превечнаго Бога»), «прельстити» («змий прельсти Еву иногда»), «наг есмь чертога», «обращение червленницы» и т. д.

4. Упрощение славянской грамматики, например, устранение «иже», «яже», «еже» (греческий артикль), двойственного числа.

5. Несмешивание деепричастных форм с причастными и наоборот. Например, «Святини мученицы, иже добре страдавше и венчавшеся» за-

¹ Воскресный Богородичен 2-го гласа: «чистою запечатана и девством хранима» вместо «чистоте запечатанней и девству храниму».

² ТКДА, 1888, № 11, с. 75—103.

³ Напр., «радуйся, раю пишый» — «раю сладости»; «непресекомо Пребожественное существо» — «неделимо»; «вся бо твориши, Христе, токмо еже хотети» — «едином хотением»; «яже о Марии» — «(яже) с Мариею»; «осквернившийся образ в древне вообразив, Божественною добротою смесен» — «осквернившийся образ в прежнее состояние возсздав, Божественной красоте приобщен»; «иже о всех Благой» — «иже ко всем Благой»; «почто мира с милостивыми слезами... растворяете» — «сострадательне слезами растворяете»; «яко трава бо огнем будете изсохше» — «яко бо трава огню будете, изсохше (в старопеч: огни будете, изсохше)».

⁴ «Божия Премудрость... к человеку беседова» — «приблизися» (Ильминский) — «человеком приобщися» (Августин); «причашнися Ева саду, прслушаннаго брашна, сляву введе» — «еже сада прслушаннаго брашна» (Ильминский) — «вкусивши Ева запрещенная едеи, еже от древа, проклятие введе» (Августин).

менить «добре страдавший и венчавшийся», «Сходяй Спас к роду человеческого» — «Сходя Спас к роду...» или «Снисходя Спас...»

6. Улучшение орфографии¹ правильной расстановкой знаков препинания (например, «совершив все упокоение вечное, даровал еси нам всесвятое из мертвых Твое воскресение» — «совершив все, упокоение вечное даровал еси нам — всесвятое из мертвых Твое...»), введением новых знаков — тире и кавычек — и прописных букв не только для собственных имен, но и в случае необходимости уяснения смысла (например, «еже прежде солнца Солнце»; «возшедша слова от Слова научившися»; «Ты даждь ми слово, Отчее Слово»).

«Если бы все намеченные нами исправления и улучшения сделаны были тщательно и умело, тогда... язык славянский перестал бы казаться таким трудным и неудободоступным, каким он теперь представляется многим», — кончает еп. Августин свою рецензию, которую следует изучить и будущим справщикам, так как проблема исправления богослужебных книг является до сего дня актуальной. Многие указанные еп. Августином исправления были сделаны синодальными справщиками начала XX в.

Преподавателю Тобольской духовной семинарии Ивану Федорович Ловягину² принадлежит русский перевод воскресной службы Октоиха «Воскресная служба Октоиха всех восьми гласов или напевов на славянском и русском языках, заключающая в себе песнопения малой вечерни, великой вечерни, полунощницы, утрени и литургии»³.

В конце XIX в. славянский текст Служебника с греческим сравнивал протоиерей русских церквей в Неаполе и Берлине Тарасий Феодорович Серединский⁴, известный описатель латинского богослужения. Плодом этих занятий явилась брошюра «Замечания на чин и текст Божественных литургий св. Иоанна Златоуста, св. Василия Великого и Преждеосвященных Даров». Рига, 1896⁵.

Особенно же исправление богослужебных книг вдохновило одного добровольца — справщика⁶, который в течение двадцати пяти лет один без помощников и сотрудников с исключительной ревностью занимался изучением их текста. Труды этого энтузиаста и бескорыстного труженика, протоиерея Московского Казанского собора Александра Иоанновича Невоструева⁷, сделались известными лишь весьма ограниченному кругу лиц, в то время как его брат, Капитон Иванович, обессмертил свое имя «Описанием славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки».

Невоструев в первый же год священства, читая Великий канон, по хвалы на утрени Великий Субботы и молитвы на вечерне Пятидесят

¹ Ср. статью Н. Романского. Наши богослужебные книги со стороны орфографии. ХЧ, 1907, VII, с. 96—105.

² † 1901 г. в Тобольске (Венгеров).

³ Изд. 1-е; изд. 3-е — СПб., 1910. Ср. его пособие для семинарий «Избранные места из Св. Писания Ветхого и Нового Завета и богослужебных книг. Греческий текст с примечаниями и греко-русским словарем». СПб., 1893 (XVI+233 стр.). Перевод Октоиха Ловягина повлиял на финский перевод свщ. Александра Якубова «Oikeauskoisten katolisen kirkon Sunnuntai — ja Juhlaräivien kirkkoveisuja hartauskirja viidessä osassa I Pysyväiset ja muuttuvaiset veisut sunnuntaijuhlapalveluksessa», Viipuri, 1908, изданный на средства архиепископа Сергия.

⁴ (1822—1897). 11-й магистр XVI курса (1841—1845) СПбДА. О нем см. Родосский. Словарь, с. 435—436. «Рижские епархиальные ведомости», 1896, № 18, с. 794—801; 1897, № 10, с. 514—519 (некролог).

⁵ «Рижские епархиальные ведомости», 1895, № 16, с. 834—840; № 17, с. 905—911; № 20, с. 1052—1056; № 21, с. 1090—1092; № 23, с. 1182—1187; № 24, с. 1246—1258.

⁶ Боголюбский М., свщ. Об ученых трудах покойного протоиерея А. И. Невоструева. «Православное обозрение», 1874, VII, с. 97—124; X, с. 504—521.

⁷ (1806—1872). Магистр VII курса МДА; бакалавр Академии по гражданской истории (1832—1834). Русск. биограф. словарь, XX, с. 180. О его ректорстве в Коллеж.-см. Н. П. Гиляров-Платонов. Из пережитого. Т. I. М., 1886, с. 196. Капительский Д. И. Протоиерей А. И. Невоструев. Некролог. М., 1872.

ницы, «угадал, насколько исправны, или, лучше сказать, неисправны наши богослужебные книги». Это обстоятельство впоследствии «побудило его списать текст всех богослужебных книг с греческим»¹.

Этот многолетний труд над текстом богослужебных книг обнаружил в них большое количество ошибок. В рукописях Невоструева часто встречаются заметки: «неправильно переведено», «неправильное чтение», «неправильные формы». В насыщенном материалом, почерпнутым главным образом из Минеи, ответе (1868 г.) на присланную ему рукопись неизвестного автора, выражавшего легкомысленное «довольство последним (т. е. Никоновым) исправлением книг, как вполне законченным и совершенным», Невоструев дает классификацию неудачных и ошибочных переводов, которые являются причиной непонятности наших богослужебных книг². Он указывает на:

1) странные выражения — «грецизмы», например, «сияние шума» (6 авг., 1 кан., 7 троп., 1 п.), «уразуметь очесы» (*κατανοεῖν* — 2 дек., сед. по 3 п.), «видеть перстом» (*καταβέβη* — 6 окт., хвал. стих. 3), «удавить кровию» (30 окт., «Господи воззвах», славник), «неусыпающая свеща» (22 апр., кан., 5 п., 1 троп.), «студению напаять» (22 апр., кан. 6 п., 2 троп.), «приятное молитвы кадило» (*δευκτον* — удобоприемлемое).

2) Сбивчивое употребление грамматических форм, например, глагольных: «видеша на Фаворе Моисей же и Илия от Девы Отроковицы Бога воплощаема (*παραρρημένον*)» (6 авг., мал. веч., стих. на «и ныне»). «мучитель не возможе твоя крепости (*τύπον*) душевныя расслабити божественною любовию. Спасе, укрепляем (*κρατύνμενο*)» (7 июня, кан., 3 п., 3 троп.).

3) Смещение падежей, например, именительный вместо творительного — «явился еси с Моисеем и Илиєю, и учеников лучшии (*προκρίτοί*)» — (12 авг., веч., стих. 2).

4) Превращение сказуемого в подлежащее, например, «блаженное чрево Твое воистину, носившее Свет мира во чреве носившую» (25 июля, кан., 4 п., 2 троп.) «крепость оскуде исманльтеская: десницы бо оружия крестнаго все ограждение державномудренней царь в своей земли положи» (16 авг., кан., 4 п., 2 троп.).

Невоструев приводит примеры целых тропарей (канонов) с весьма неясным смыслом. Он перечисляет «грехи не только против грамматики, филологии, логики, но и против истории, экзегетики, догматики и т. п., принадлежащие частью самим переводчикам и исправителям, частью писцам или печатникам, при невежестве и неосмотрительности позволявшим себе мудрования»³. Например, «Иже всякое словесное истины от несущих хотением соделавшие трисвятыми гласы поется» (глас 6. понед., 2 канон, 3 п., троп. 1): «Христа родила еси едину носящу яве ипостась сложну Божества и человечества, стекшуюся естественному истинно по соединению» (15 нояб., кан. 8 п., Богород.); «Умерщвления совлекся в жизнь облечеса в раи Адам» (19 февр., кан., 6 п., Богород.); «Славы желаний воистину, еже в человецех высокаго возгнушался еси» вместо «Славы желая истинныя...» (21 марта, кан., 5 п., 1 троп.).

Невоструев приводит случаи ошибочного чтения, например, «злато-
(д)канное питие» (13 нояб., стих на лит. 4) вместо «златовидное» (*χρυσόφης* — вместо *χρυσόφαής*) «историческое кошунство» (16 нояб.) вместо «столческое» (*ιστορικόν* — *στολικόν*); «место священния херувимы превосходящаго» (25 марта, «Господи воззвах», 2 стих.) вместо «на херувимы восходящаго».

¹ Боголюбский. Ор. cit., с. 100

² Ibid., с. 110-116

³ Ibid., с. 112

Можно указать на случаи смешения имен собственных и нарицательных, например: «свобождаете от уз отметающихся Христа, и вся яже обрете чтущия того Бога, всячески начинаше мучити (9 сент., муч. Севериану кан. на повеч., 1 п., 2 троп.) вместо «неистовствовал Лисий против Христа...»¹; «Честными страданиями украшаемь» (24 авг., кан., 6 п., 1 троп.) вместо «Севастию страданиями украшая...»; «Спаситися честную твою днесь память почитающим и от всяческих заступай напастей» (7 сент., муч. Созонту канон, 1 п., 1 троп.) вместо «Спаситися честную твою днесь память почитающим от всяческих Созонте², на пастей».

В других случаях, наоборот, имя нарицательное принимается переводчиками за собственное. Например, 7 июня, кан., 7 п., 3 троп.: «святая ноша» (т. е. мощи — *φόρος ἅγιος*) понято как Форт святой — неизвестный в агнологии святой, и переведено: «соблюд твоя словеса, Форт святой, богоносному Фронтоу отдаде тя» вместо «соблюдая свое слово, ты, святая ноша, отдана была богоносному Фронтоу».

Переводчики не считались с библейскими местами, приводимыми в гимнографических текстах. Например, в службе апостолу — диакону Филиппу (11 октября) крещенный им евнух Ефиопской царицы Кандакии называется «Кандакином досточудным» (стих. на «Господи воззвах» 3), «священнейшим Кандакием» (кан., 4 п., 4 троп., 5 п., 2 троп.).

В Октоихе (нед. 4 гл., 3 кан., 5 п., 3 троп.) читаем: «Младенец бо язву аспидную душегубную испыта рукою» — ср. Ис. 2. 8: «Отроча младо на пещеры аспидов руку возложит».

Иногда в славянском переводе приложено к Божией Матери отнюдь не относящееся в подлиннике ко Христу. Например, 9 сент., 2 кан., 5 п., 2 троп.: «Двоица (Иоаким и Анна) породи престол, иже всех превышши дланию Божественною» вместо «престол державшего вся Божественною дланию»; 16 ноября. Кан., 1 п., Богород.: «Слово Отчее зачала еси безсловесия избавити земныя восхотев». В этом случае Невоструев предполагает типографскую ошибку. Он заключает свой отзыв указанием на то, что «множество ошибок в церковные книги вкралось и вкрадывается вновь от непохвального обычая не прилагать к изданию списка опечаток, отчего в последующих изданиях не только повторяются прежние, но еще прибавляются новые опечатки³. Впрочем, *sa pienti sat*».

Занятия над богослужебным текстом показали протоиерею Невоструеву, что проблема критического текста является еще более сложной, так как и греческие книги, которыми пользовались справщики, далеки от совершенства. Не говоря уже о венечанских изданиях, и исправленные книги XIX в. не лишены недостатков и ошибок, которые могут быть исправлены с помощью лучших списков греческого текста или, в некоторых случаях, славянского перевода. Однако, по вполне понятным причинам, Невоструев не мог заниматься проблемой систематического исправления греческого текста. Для этого у него не было достаточного аппарата. Невоструев обнаружил ошибки и изменения текста в службах русским святым⁴.

¹ Имя *Δουλιχ* переведено «от уз» и изменен смысл всей фразы

² *Σωζών* — Созонте.

³ Из приведенных Невоструевым примеров отметим ошибку в каноне Воздвижения (п. 1, троп. 2): «Возложи Моисей на столпе врачество, тлетвориваго избавление и ядовитаго угрызение» вместо бывшего еще в Минее 1687 г.: «тлетвориваго и ядовитаго угрызения избавление». В Служебнике 1850 г. Московского издания в четвертой утренней молитве читаем: «возставивый к славлюбю (вместо славословню) и мольбе Твоея благодати».

⁴ Например, службы творения свят. Ермогена Московского святителям Казанским Гурию и Варсонофию и Казанской иконе Божией Матери. Бог олюбский. Ор. сн «Православное обозрение», 1874, X, с. 504—521.

В своих трудах Невоструев не имел предшественников, а потому вполне понятны те трудности, с которыми ему приходилось сталкиваться, как пионеру. «Согласитесь, — пишет он, — что круг богослужбных книг с Прологом и Кормчей есть море подлинно великое и пространное... Чтобы переплыть это море только по поверхности, требуется много времени и разных снастей; а углубиться в него не безопасно даже с наилучшими дыхательными органами и снарядами; для избежания же угрожающей опасности нужна крайняя осторожность, рассудительная медлительность, прозорливая сноровка¹. Притом подумайте, что тут потребно особое самоотвержение и некоторого рода убийство ума, отречение от своеобразного или самостоятельного мышления, часто кажущегося здоровым и крепким, даже оставление других более интересных и, по-видимому, более плодотворных, но не совместных с задачей занятий. Чтобы явиться дельным схоластом церковным, надо отказаться от претензии быть или слить в каком-либо роде еkkлезиастом, хотя последний титул гораздо почетнее первого. И опять... какая требуется для надлежащего успеха усидчивость или, лучше, устойчивость (так как я работаю не сидя, а стоя), и при ней какая может образоваться желчь, — тем более эту последнюю могут поддерживать и питать самые неурядицы, часто встречающиеся в наших церковных книгах»².

Но ни все эти трудности, ни сдержанно-холодное отношение митрополита Филарета к делу книжной sprawy, вдохновлявшему Невоструева, о котором он с сокрушением пишет брату³, не могли остановить энтузиаста. Вот что он говорит о себе за четыре года до кончины «Специальность моих занятий с некоторой поры овладела чуть ли не всем моим существом и превратилась в мономанию, поглощающую у меня почти все время, все внимание и все силы. Этою беззаветною преданностью *ideae fixae* объясняется и запоздалый ответ на письмо... Пусть я кажусь до конца жизни моей (как, может быть, казался и доселе), на взгляд некоторых и даже многих, ничего не делающим; лишь бы дал мне Господь, наконец, завершить мое дело. Тогда я мог бы умереть спокойно, почитая свою миссию исполненною. Во всяком случае, смею думать, по смерти моей пред компетентным Судиею окажется, что я в зрелых и преклонных летах не прожил ни одного дня праздно (исключая разве дней болезни), хотя, может быть, это не будет на виду у многих»⁴.

От прот. Невоструева остался огромный архив. В мае 1874 г. с ним познакомился свящ. (прот.) М. Боголюбский. «Оказалось, что... осталась такая масса написанного, что если считать по листам, то нужно считать многими сотнями листов, притом исписанных так, что на целых листах самого мелкого письма не остается места, где бы можно было провести линию, не только что вписать слово, к тому же иногда испи- санных с сокращениями, которые он придумал для себя, и писал он свои заметки по известному вопросу не на определенной для этого тетради, а на всякой бумажке, которая попала ему под руку, будет ли то конверт письма, отношения к нему, указы и т. п. Не мало из этих раздробленных заметок уже переписано им самим, или по его указанию... Но и после переписки он постоянно вносил в рукописи поправки и дополнения»⁵.

Эта «раздробленность», хаотичность и незаконченность записей Невоструева значительно ослабляет их практическое значение. Его исправления ошибочно или неудовлетворительно переведенных мест не

¹ Сказалась филаретовская школа.

² Боголюбский. *Op. cit.*, с. 101—102.

³ У Троицы в Академии, с. 317—319, прим. 3.

⁴ Боголюбский. *Op. cit.*, с. 97.

⁵ *Ibid.*, с. 98.

были им внесены в печатный экземпляр богослужебных книг. Только однажды в указанном уже отзыве на рукопись неизвестного автора он дал систематическую сводку ошибок славянского текста, однако, не указав на погрешности и греческих богослужебных книг. Его рукописи и записи могут служить только материалом для справщиков. Между тем, интересны и ценны методы, указанные им, например, совет обращать внимание на акrostихи — «краегранесия», нарушение которых свидетельствует о поврежденности текста или о перемещении или пропуске тропарей канона.

Ценен незаконченный свод Невоструева, занимающий «не одну сотню листов», — алфавит всех песней (стихир, седальнов, ирмосов, тропарей, канонов и т. д.) богослужебных книг с указанием различных переводов (вариантов) одного и того же текста. Достаточно исправить стихиру или ирмос однажды, и потом внести эти исправления во все места, где встречается этот текст.

Наконец, Невоструеву принадлежит огромный материал для греко-славянского церковно-библейского словаря, который только частично был приведен им в порядок и переписан. «Я озабочен изданием небывалого у нас церковного словаря славяно-греческого в двух частях, из коих в первой должны быть приведены все славянские слова, встречающиеся в церковных книгах богослужебных (с приобщением к ним Пролога и Кормчей), каждое с соответствующими ему греческими, с точным значением по греческому подлиннику и с указанием самых мест (конечно, не везде всех), где они встречаются, а во второй — все собранные в первой греческие слова, каждое со всеми словами славянскими, какими оно выражается в нашем переводе, но уже без цитат»¹ К собиранию материалов для этого грандиозного труда, почти непосильного для одного человека, прот. Невоструев приступил 5 июня 1847 г. Переписка же части труда началась 20 февраля 1871 г. Незадолго до своей кончины, чувствуя необходимость для себя закончить свой огромный труд, он пишет (8 июля 1871 г.): «Не знаю, подвигнется ли это дело при моей жизни настолько, что придется воспользоваться Вашею помощью, или явятся ли, по моей смерти, ревностные труженики, коим может пригодиться Ваша услуга... Знаю только, что дело мое слишком многосложно, и одному человеку, особенно старцу, вовсе не сподручно. Принявшись в нынешнем году собирать материалы для второй... части..., к удивлению своему, я увидел, что несравненно более примыкает слов греческих к славянскому, чем славянских к греческому... Например, более 70 слов греческих переводится словом «вземлю», а одному греческому слову соответствует обыкновенно 5—15 славянских. Упоминаю... для того, чтобы дать Вам понятие о многосложности труда моего. Заметьте притом, что каждое греческое слово обставлено у меня — считая вообще и кругло — целым десятком цитат. Примите во внимание и то, что многие греческие слова, отдельно взятые, имеют не одно значение, а все в совокупности не менее 10 и даже 15 разных значений, довольно резко отличающихся, по коим нужно группировать цитаты, теперь без логического порядка разбросанные по разным местам при самых словах. Из этого примера видите, что требуется не менее 70 толковников для чистой рациональной отделки предположенного мною словаря»². Невоструеву удалось при вторичной переписке славянской части словаря дойти только до буквы Д, причем им были оставлены пробелы, которые предполагал заполнить впоследствии. Греческая же часть словаря была переписана старцем-тружеником, «хотя и без строгого алфавитного порядка». В нее вошло 16 258 слов, биб-

¹ Боголюбовский. Орс. с. 116—117.

² Ibid., с. 118—119.

лейских и богослужебных, и 337 слов библейских (предисловие к книге Сираха и 4-й книге Маккавейской).

Смерть Невоструева прервала его жизненный труд. Продолжателей не нашлось. Словарь остался в незаконченном виде, и его постигла печальная судьба. Через два года после смерти Невоструева (в 1874 г.) изучавший его словарь прот. Боголюбский с огорчением отмечал, что «написаны эти тетради (славянской части)... по местам так тесно и мелко, что разобрать можно только с трудом (я могу разбирать только через увеличительное стекло). Неясность рукописи зависит и от того, что тетради... изветшали, замазались, да и чернила уже выцвели»¹.

Священник Григорий Дьяченко, собирая материал для своего словаря в конце прошлого столетия, пользовался в Московской епархиальной библиотеке и словарем Невоструева, авторство которого он ошибочно приписывал знаменитому брату протоиерея — Капитону Ивановичу². Дьяченко нашел, что этот словарь, «вследствие влияния времени и прежнего его небрежного хранения, пришел в такое плачевное состояние, что только при сильно увеличивающей лупе и крайнем напряжении зрения можно прочесть некоторые слова»³. Так постепенно погибал двадцатипятилетний колоссальный труд вдохновенного добровольца — справщика. В настоящее время архив Невоструева находится в Государственной Ленинской Библиотеке⁴.

После смерти Невоструева делались попытки добиться издания его словаря, но инициаторы потерпели неудачу. Было начато дело об его издании на средства Св. Синода⁵, однако Духовно-учебный Комитет не нашел возможным дать на это согласие, ссылаясь на отзыв проф. Е. Ловягина, нашедшего словарь «не вполне исправленным и недоконченным, а потому неудобным для издания». Архиепископ Тверской Савва ходатайствовал перед Синодом о денежном вознаграждении вдовы покойного, которая соглашалась передать словарь в собственность Синода.

Попытка склонить Московское Общество любителей духовного просвещения к напечатанию этого словаря протоиереем Московского Казанского собора и членом Московской Духовной Консистории Димитрием Иоанновичем Кастальским⁶ тоже не увенчалась успехом. Он выступил с докладом о словаре⁷ на распорядительном собрании Общества в 1881 г., но предложение его было отклонено за отсутствием средств⁸.

Прот. Невоструев не был теоретиком — кабинетным ученым. Он пастырски ревновал, чтобы церковный народ и особенно дети поняли

¹ Ibid., с. 119.

² Как ни странно, но такую же ошибку делает ученый, профессор Московской Дух. Акад. М. Д. Муретов в сборнике «Памяти почивших наставников». Сергиев Посад, с. 262.

³ Дьяченко Г. Полный церковнославянский словарь. М., 1899, с. XXVI прим. 39.

⁴ Коншина Е. Н. и Швабе Н. К. Краткий указатель архивных фондов отдела рукописей Государственной ордена Ленина Библиотеки СССР. М., 1948, с. 129. «Архив 500 л. из собрания фондов Епарх. Дома. Работы по сличению текста переводов: паремий, псалтири и других книг Свящ. Писания. Словарь речений из богослужебных книг».

⁵ Подробности у архиеп. Саввы. Ор. cit., г. VII, с. 72, 91, 105, 144, 158—160, 225

⁶ (1821—1891). Магистр МДА XIV курса (1840—1844), бакалавр греческого языка КазДА (1844—1848), автор книги «О богослужении». М., 1874, 1880, 1891. Языков Ор. cit., вып. 12, с. 66—67. Венгеров. Источники... т. III, с. 26. Смирнов. Ор. cit., с. 462.

⁷ Вероятно, он был напечатан в «Чтениях Общества». — «О церковно-библейском словаре прот. А. И. Невоструева». 1881, кн. 6, и «Образцы из славяно-греческого и греко-славянского словаря прот. А. И. Невоструева». 1881, кн. 8.

⁸ Извеков Н. Исторический очерк полувековой жизни и деятельности МОЛДП. М., 1913, с. 61.

красоты и глубокое содержание литургических текстов. С этой целью «воцерковления» и литургического просвещения верующих он переложил в стихи, не всегда удачные, ирмосы праздничных канонов¹, тропари и кондаки, предполагая их издать для народа, для крестьянских детей, обучающихся грамоте. Однако этот замысел не был осуществлен². Вероятно, решающее значение имело отрицательное отношение митрополита Филарета. Этим же обстоятельством можно объяснить отсутствие печатных трудов у московского труженика-литургиста. Он скорбел, что богослужебными книгами мало кто интересуется, и вместе со своим последователем прот. М. С. Боголюбским много думал о том, как сделать их доступными для частных лиц. Необходимо снизить их довольно высокую цену, а для этого сократить их объем путем исключения повторяющихся текстов, иногда довольно больших (на пример, канонов, стихир и седальнов в дни попразднства, крестобогородичнов и богородичнов — седальнов), и тех чиннов, которые имеются в других богослужебных книгах (например, чины водоосвящения)³. Из миней можно исключить службы тем русским святым, которые не совершаются повсеместно, предоставив церкви и монастырям право печатания служб и акафистов почитаемым святым. Вообще, следует обратить внимание на возможно более широкое распространение богослужебных книг. Эти мысли прот. Невоструева являются особенно актуальными и в настоящее время, когда богослужебные книги стали большой редкостью.

С трудами и замыслами прот. Невоструева познакомил церковное общество, к сожалению, весьма ограниченный его круг — московское духовенство — единомысленный с ним настоятель московской Зачатьевской церкви протонерей Михаил Симонович Боголюбский⁴, брат архиепископа Платона и проф. П. С. Казанского. Он напечатал в «Православном обозрении» статью «Об ученых трудах покойного протоиерея А. И. Невоструева»⁵, в которой дополнил и уточнил текстуально-критический метод Невоструева⁶. Занятия над богослужебными книгами вдохновили Боголюбского на доклад, произведший большое впечатление, в Обществе любителей духовного просвещения 17 сентября 1870 г. — «Несколько замечаний о славянском тексте Псалтири»⁷.

Надо заметить, что это Общество вообще проявило большой интерес к проблеме sprawy богослужебного текста. Так, например, в заседании 15 января 1875 г. обсуждалась статья Лукьянова «О невразумительности для народа славянского церковно-богослужебного языка и о мерах к устранению оной»⁸. Занималось оно и уяснением смысла выражений: «от очес призора»⁹ (15 февраля 1879 г.) и «прилог силы хваления трисвятаго не прияша» (2 стихира на литии среды 6-й недели

¹ Например, ирмос 1 п. 1 кан. Преображения:

«Сонмы израильтян, чудно прошедши невлажной стопой
Влажную Чермного моря глубь, вражых же всадников в ней
Всех потопленными видя, торжественно в радости пели:
Господу нашему песнь воспоем: Он прославился дивно».

² Боголюбский. *Op. cit.*, с. 123—124.

³ *Ibid.*, с. 121—123.

⁴ († 1902). 5-й магистр МДА XVI курса (1844—1848), историк Московской епархии, председатель Общества любителей духовного просвещения (1894—1902). См. Извеков Н. *Op. cit.*, с. 25—27; Смирнов В. *Op. cit.*, с. 556.

⁵ «Православное обозрение», 1874. VII, с. 97—124; X, с. 504—521.

⁶ *Ibid.*, с. 102—109.

⁷ Извеков, *Op. cit.*, с. 26, 44. Другой его доклад 18 сентября 1897 г. в Обществе любителей духовного просвещения: «О предполагаемом опыте исследования древности христианских богослужебных песнопений». Извеков В. *Op. cit.*, с. 76.

⁸ Извеков В. *Op. cit.*, с. 54.

⁹ *Ibid.*, с. 58.

по Пасхе) (15 мая 1879 г.)¹, и вообще рассуждало о богослужебных книгах (15 июля 1887 г.)².

Осуществляя мысль Невоструева об издании книг, облегчающих ознакомление с гимнографическими текстами церковного общества и народа, прот. Боголюбский перевел службы Страстной седмицы (1875 г.) и Великого поста³, а также тропари и кондаки Романа Сладкопевца.

В 1869 (76) г.⁴ преемник митрополита Филарета — митрополит Московский Инокентий (Вениаминов) († 1879) образовал в Москве Комитет из ученых представителей духовенства под председательством настоятеля Покровского, Василия Блаженного, собора протоиерея Николая Иоанновича Надеждина⁵ для исправления текста богослужебных книг «по поводу усмотренных в них грубых опечаток и неудобопонятных речений»⁶. В состав этого комитета входили, между прочим, протоиерей Николай Николаевич Световидов-Платонов⁷ и протоиерей Сергей Сергеевич Модестов⁸.

От этого дела исправления богослужебных книг была устранена академическая профессура, может быть, потому, что инициатива sprawy исходила из среды ученого духовенства. Проф. М. Д. Муретов в биографии⁹ ректора МДА протоиерея Сергея Константиновича Смирнова вспоминает, как он свой академический курс новозаветного греческого языка заканчивал чтением «О греческом богослужебном языке», в котором приводил многочисленные примеры неправильного перевода и неисправностей славянского текста. Муретов с горечью добавляет: «Обида чувствуется за академическую науку при мысли, что еще в 70—80-х годах прошлого столетия дело (исправления) могло быть сделано уже и притом не какими-нибудь случайными и к науке мало преданосновенными людьми, а лицами с высоким научным цензом и специалистами по библейскому, отеческому и богослужебному языку»¹⁰.

Московский Комитет занялся исправлением Требника и Служебника. Над справой последнего трудился сам председатель. Труды Московского Комитета были переданы Синодом для рассмотрения особой комиссией, учрежденной в 1881 г., под председательством члена Синода

¹ Ibidem.

² Ibid., с. 64—65.

³ Стихиры великопостных служб с переводом на русский язык, указанием чтения и кратким изложением содержания их. М., 1876, с. 267. (Изд. 2-е; изд. 3-е — 1897) (Ср. письмо брата прот. Боголюбского — проф. П. С. Казанского от 31 марта 1876 г.) А. Н. Бахметевой: «Ныне отпечатаны службы и на весь Великий пост. Перевод сделал Михаил Симонович». У Троицы в Академии, с. 587.

⁴ В 1876 г. — у архиеп. Саввы. *Op. cit.*; в 1869 г. — «Церковные ведомости», 1913, № 18—19, с. 798.

⁵ (1813—1890). Магистр (курса 1832—1836) МДА. О нем: Русский биограф. словарь, XX, с. 34. Добролюбов П. В. и Яхонтов С. Д. Библиографический словарь писателей, ученых и художников (преимущественно) Рязанской губ. Рязань, 1910, с. 158. (1814—1891); Венгеров. Источники, т. IV, с. 477. «Московские епарх. ведомости», 1886, №№ 181, 235, 236; 1890, № 361 (некролог), 1891, № 4. От него остались «автобиографические записки», частью опубликованные в сборнике «У Троицы в Академии» («Из записок московского протоиерея Н. П. Надеждина», с. 42—79), и «Дневник» за 1841—1863 и 1866—1890 гг. («Столетие Московской 1-й гимназии» с. 329—330).

⁶ Архиеп. Савва. *Op. cit.*, VII, с. 45—46.

⁷ (1831—1897). 1-й магистр XX курса (1852—1856) МДА; законоучитель и в 70-х годах священник Благовещенской (на Тверской ул.) церкви, впоследствии протопресвитер Московского Непского собора. О нем см.: У Троицы в Академии, с. 225—226.

⁸ (1832—1914). Магистр XX курса (1852—1856) МДА, настоятель Ермолаевской церкви на Б. Садовой ул., церкви. «Моск. епарх. ведомости», 1914, № 9, с. 189—191. У Троицы в Академии, с. 112—130.

⁹ Муретов М. Д. в сборнике «Памяти почивших наставников». Сергиев Посад 1915, с. 139—259.

¹⁰ Муретов. *Op. cit.*, с. 162—164.

архиепископа Кишиневского Сергия (Ляиндевского), который сам не особенно вдохновлялся исправлением текста.

Осенью 1883 г. его сменил архиепископ Тверской Савва. Он председательствовал в Комиссии до ноября 1885 г., когда был уволен в свою епархию¹. После него комиссия «продолжала существовать»... но председателя не назначили, и «таким образом остались члены без головы»².

Членами комиссии Синодом были назначены три петербургских протоиерея: 1) протоиерей Николай Иоаннович Розанов, ректор С.-Петербургской духовной семинарии³, впоследствии настоятель Воскресенского Смольного собора; 2) протоиерей Василий Иаковлевич Михайловский, настоятель Спасо-Бочаринской и Вознесенской церквей, духовный писатель и законоучитель, автор словарей, руководств, учебников и популярных книг по литургии⁴, и 3) протоиерей Петр Алексадрович Лебедев, законоучитель Пажеского корпуса, член Учебного Комитета при Св. Синоде, духовный композитор⁵. Архиеп. Савва отмечает, что члены комиссии «занимались с любовью и усердием, пользуясь как греческими книгами, так и старопечатными славянскими изданиями».

Комиссия, заседавшая раз в неделю до осени 1885 г., просмотрела тексты Четвероевангелия, Служебника и половины Требника, поступившие из Москвы. Подробных сведений о занятиях комиссии не имеется, так как она работала почти секретно. Вероятно, она удовлетворилась сравнительно незначительными поправками, например, «Ты бо единокмо без греха» вместо «Ты бо един кроме греха»⁶.

В 1887 г. труды комиссии «были рассмотрены Св. Синодом в особых заседаниях и приняты с некоторыми изменениями, существенных между которыми нет»⁷. Исправленный Служебник собирались печатать⁸, но был ли он напечатан — сказать трудно.

Несмотря на осторожность комиссии, уже самое ее существование встретило тревогу, оппозицию и крайнюю настороженность среди иерархов и консервативной части верующих. Характерным является, например, письмо смотрителя Куманинской богадельни в Москве Матвея Ивановича Соколова своему хорошему знакомому, председа-

¹ Некоторые сведения о комиссии — у архиеп. Саввы. *Op. cit.*, т. VII, с. 45—46, 56, 66, 71, 77, 103; т. VIII, с. 229.

² Письмо А. В. Гаврилова архиеп. Савве от 12 апреля 1886 г. Архиеп. Савва *Op. cit.*, т. VIII, с. 35; ср. с. 45.

³ (1831—1911). 7-й магистр XX курса (1853—1857) СПбДА. Родосский. Словарь, с. 408; «Церковный вестник», 1911, № 41, с. 1294—1295; № 42, с. 1812—1814. Прот. П. Левашев. Редкий пример пастырского служения. «Церковные ведомости», 1913, № 5, приб., с. 249—254. Прот. С. А. Архангелов. Наше пастырство. Памяти прот. Н. И. Розанова. СПб., 1912.

⁴ (1834—1910). 5-й магистр XXIII курса (1855—1859) СПбДА. Родосский. Словарь, с. 275—276. Венгеров. Источники... т. IV, с. 351—352. ПБЭ, III, с. 952—954. Статьи: а) Нынешние несториане, их учение и богослужение. «Духовный вестник», 1864, XII, с. 499—537; 1865, I, с. 26—39; II, с. 121—156 (составлена по книге *Vadger. The nestorians and their ritual*); б) Богослужение в первом христианском веке *Ibid.*, 1866, I, с. 6—23; II, с. 160—198. Руководство к изучению Церковного Устава в вопросах и ответах (4 изд.). Учение о православном богослужении (8 изд. с 1864 г.) Словарь православного церковно-богослужебного языка и священных обрядов (2 изд.) Прот. Михайловский много поработал для ознакомления православного народа с богослужением. Список его популярных книжек, например, в «Каталоге духовных и др. книг магазина И. Л. Тузова на 1915 г.», с. 165—166. С целью литургического просвещения народа он начал издавать в 1870 г. «Воскресные листки».

⁵ († 1900). 2-й магистр XXIV курса (1857—1861) СПбДА. Родосский. Словарь, с. 233—234.

⁶ Аметов Д. К вопросу о замене богослужебного церковнославянского языка русским. «Миссионерское обозрение», 1911, № 11, с. 15—16.

⁷ Письмо обер-секретаря Синода Барсова от 18 февраля 1887 г. Архиеп. Савва *Op. cit.*, т. VIII, с. 239.

⁸ Письмо прот. В. Михайловского от 3 сентября 1888 г. *Ibid.*, с. 502.

телю комиссии архиеп. Савве: «А что это еще у Вас за комиссия по пересмотру богослужебных книг? Как бы она не имела последствием еще какого-нибудь раскола?»¹ Резко высказывался видный член Синода — С.-Петербургский митрополит Исидор: «Не ломайте без нужды принятого текста; если вы слишком будете изменять его, я первый буду Вашим противником»². Выступил против «комиссии поновителей и искажителей церковных текстов» и видный церковный деятель Николай Иванович Ильминский³, директор Казанской учительской семинарии, переводчик богослужебных книг на татарский язык, составитель учебных Часослова, Октоиха и Псалтири. Он, узнав «под большим секретом» от первого председателя комиссии архиеп. Сергия об ее образовании и предстоящем пересмотре Псалтири и Евангелия, был этим очень обеспокоен. Когда же появилась «статейка иеромонаха Филарета»⁴, то у Ильминского «уже накопилось в душе столько мыслей и разного материала по отношению к славянскому языку и церковным текстам, что он, прицепившись к этой статейке, выгрузил, так сказать, все, что было у него на душе, но выгрузил с некоторым огорчением и почти ожесточением»⁵. Он напечатал в количестве 300 экземпляров брошюру, датированную 22 июля 1882 г., «Размышления о сравнительном достоинстве, в отношении языка, разновременных редакций церковно-славянского перевода Псалтири и Евангелия» (Казань, 1882, 92 стр.)⁶, причем на обложке было указано, что «напечатано в самом ограниченном числе экземпляров — не для публики». Статья получила одобрение председателя комиссии.

Архиеп. Сергей (Ляпидевский) надеялся, что она «может охладить излишний жар ревнителей поновления церковного языка»⁷. Ильминский на целом ряде примеров показывает превосходство в смысле точности во многих случаях старого перевода перед поновленным в XVII в. и решительно высказывается против поновления перевода и его приближения к русскому разговорному языку. «Священное и религиозное значение имеет для русского человека и славянский язык, который мы постоянно слышим в церкви и на котором мы обикли молиться. Вот почему неприятно слушать, когда иногда иные употребляют славянские слова и обороты в русской речи и праздно болтуют. Полагаю, что русскому человеку так же страшно и несимпатично было бы слушать богослужение на русском языке, как страшно было бы смотреть, если бы священник стал совершать литургию, вместо церковной ризы, в обыкновенной одежде мирянина...»⁸ «Это должен быть чистый славянский язык и правильный, одним словом, древний»⁹. Конечно, для объяснения богослужебных книг можно пользоваться в качестве пособия русским переводом, но у Ильминского был свой план воспитания церковного общества: «Оставив церковно-богослужебные книги status quo, теперь же издать древнеславянский текст по крайней мере Псалтири и Евангелия, а затем постепенно издавать древнейший текст других... богослужебных книг. Вчитавшись в них, мы приобретем вкус к древнеславянскому языку и полюбим его; и мы все: и русские, и славяне, и православные, и старообрядцы — соеди-

¹ Архиеп. Савва. *Op. cit.*, т. VII, с. 115.

² Проф. В. Певницкий. О церковно-богослужебном языке. «Церковные ведомости», 1908, № 28, с. 1316.

³ 1821—1891.

⁴ «Несколько слов о стихе «Господи, прибежище был еси нам в род и род» (к вразумленно глаголемых старообрядцев)». «Душеполезное чтение», 1882. IV

⁵ Архиеп. Савва. *Op. cit.*, т. VII, с. 93.

⁶ Изд. 2-е вышло в 1886 г.

⁷ Архиеп. Савва. *Op. cit.*, т. VIII, с. 94.

⁸ Архиеп. Савва. *Op. cit.*, т. VII, с. 84.

⁹ *Ibid.*, с. 84—85.

нимся в одном тексте, созданном трудами препр. Кирилла и Мефодия»¹.

Эти взгляды Ильминского нашли практическое применение в изданных им учебных Октоихе и Часослове. Вместо приближения славянского языка к современной русской речи, Ильминский в сделанных им исправлениях текста следовал законам старой славянской грамматики², за что его и порицал в своей рецензии на эти книги еп. Августин³, настаивавший на «поновлении» языка богослужебных книг.

К началу XX в. вопрос об исправлении богослужебных книг настолько стал актуальным, что о нем заговорил открыто и епископат. до сих пор больше молчавший. Из изданных в 1906 г. «Отзывов епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе»⁴ на запрос обер-прокурора Синода видно, что значительное меньшинство правящих епископов нашло нужным наряду с актуальными вопросами реформы высшего и епархиального церковного управления, суда, прихода, духовно-учебных заведений поднять вопрос о неудовлетворительном состоянии богослужебного текста и непонятности для церковного народа великого сокровища Церкви, находящегося в богослужебных книгах. Для мирян это — «сокровище, сокрытое на селе» (еп. Самарский Константин). «Возвышенное богослужение наше, — пишет архиепископ Ярославский Иаков, — из-за пристрастия к умершему языку превращается в непонятное словоизвержение для поющих, читающих и слушающих... Мудрено ли, что крестьянин иной предпочитает церковной, возвышенной, но непонятной песни неумную, но понятную сектантскую песню, которую он может сам и петь, а образованный по той же причине идет в театр или удовлетворяется домашним пением пошлых, но понятных романсов». Архиеп. Иаков предлагает «обсудить вопрос об исправлении существующих переводов или приступить немедленно к новому переводу на новославянский язык, всем понятный и вразумительный»⁵. Те же самые мысли и пожелания с разными оттенками высказывали и многие другие правящие епископы и созданные некоторыми из них совещания.

В «Отзывах» напечатаны по этому вопросу мнения⁶: 2) Арсения, архиепископа Харьковского (довольно осторожное)⁷, 4) Михаила, епископа Минского⁸, 8) Стефана, епископа Могилевского⁹, 11) Анастасия, архиеп. Воронежского (соображения Особого совещания)¹⁰, 12) Серафима, еп. Полоцкого¹¹, 20) Георгия, еп. Астраханского¹², 21) Иоанникия, еп. Архангельского¹³, 23) Константина, еп. Самарского¹⁴, 24) Кириона, еп. Полоцкого¹⁵, 25) Тихона, архиеп. Алеутского и Северо-Американского (впоследствии Патриарха Московского)¹⁶

¹ Архиеп. Савва. *Op. cit.*, г. VII, с. 92.

² Например, замена полных окончаний краткими, причастных форм дескриптивиями; введение вновь двойственного числа.

³ ТКДА, 1889, № 11, с. 75—103.

⁴ Т. I и III, прибавления. СПб., 1906. Сначала печатались в «Церковных ведомостях» за 1906 г.

⁵ Отзывы, прибавление 257. «Церковные ведомости», 1906, № 45, с. 2938.

⁶ Некоторые мнения приведены в статье П. М. Зернова «Реформа Русской Церкви и дореволюционный епископат». «Путь», Париж, 1934, № 45, с. 10—13.

⁷ Отзывы, I: 21—41; «Церковные ведомости», 1906, № 2, с. 64.

⁸ Отзывы, I: 40—41; «Церковные ведомости», 1906, № 3, с. 117—118.

⁹ «Желательно издание толкового богослужения». Отзывы, I: с. 109—101; «Церковные ведомости», 1906, № 5, с. 231.

¹⁰ Отзывы, I: 147; «Церковные ведомости», 1906, № 6, с. 278.

¹¹ Отзывы, I: 176—177; «Церковные ведомости», 1906, № 7, с. 325.

¹² Отзывы, I: 322—323; «Церковные ведомости», 1906, № 10, с. 502.

¹³ Отзывы, I: 335—336, 371—372, 405.

¹⁴ *Ibid.*, I: 140.

¹⁵ *Ibid.*, I: 529; «Церковные ведомости», 1906, № 12, с. 62.

¹⁶ Отзывы, I: 537.

26) Афанасия, архиепископа Донского¹, 28) Гурия, еп. Симбирского², 30) Флавиана, митр. Киевского (доклад епархиального миссионера Н. Белогорского)³, 34) Гурия, архиеп. Новгородского (комиссия по проекту церковных реформ, им созданная, под председательством еп. Феодосия (Кирилловского))⁴, 36) Тихона, еп. Иркутского⁵, 39) Представленные Евлогием, еп. Холмским, заключения учрежденной архиеп. Варшавским Иеронимом комиссии⁶, 40) Агафангела, архиеп. Рижского⁷, 41) Иоанна, еп. Полтавского⁸, 42) комиссии, созданной еп. Пермским Никанором⁹, 44) Назария, еп. Нижегородского¹⁰, 49) Владимира, еп. Екатеринбургского¹¹, 50) Петра, еп. Смоленского¹², 56) Олонечкой Духовной Консистории за болезнью и смертью еп. Олонечкого Анастасия¹³, 65) причта Выборгского кафедрального собора¹⁴ по предложению архиеп. Финляндского Сергия, не входившего в оценку пожеланий¹⁵, 66) 4-й комиссии представителей Енисейской епархии (сам еп. Евфимий высказался против)¹⁶, 69) Аркадия, еп. Рязанского¹⁷, 73) Накова, еп. Ярославского¹⁸.

Раздавались и отдельные голоса за постепенное введение в богослужение русского языка. Например: 1) кишиневские епархиальные миссионеры (приложение к отзыву Владимира, еп. Кишиневского) предлагают поставить на Соборе вопрос «о возможности допустить совершенно церковного богослужения... на русском языке, понятном для всех русско-подданных великороссов, малороссов и белоруссов»¹⁹, 2) Тихон, еп. Иркутский²⁰, 3) Иоанникий, еп. Архангельский²¹, 4) комиссия, учрежденная архиеп. Варшавским Иеронимом (чтение Псалтири на русском языке)²².

Почти все епископы, высказавшиеся за исправление богослужебного текста, одновременно выражали пожелание о необходимости пересмотра с целью ликвидации его расхождения с практикой — путем его разумного сокращения и приближения к нуждам и возможностям приходских храмов, сохраняя для монастырей и соборных храмов современный Типикон. Они указывали, что и в Древней Церкви были два типа богослужений: для мирских храмов и иноческих обителей. Пересмотр Типикона способствовал бы прекращению произвола, иногда весьма соблазнительного и литургически безграмотного, в совершении богослужения. Об этом произволе резко говорит еп. Волынский Антоний (Храповицкий) в своем «Отзыве»: «Как изменить теперешний неразумный порядок вещей, когда не от священника и

¹ Ibid., I: 545.

² Ibid., II: 20; «Церковные ведомости», 1906, № 13—14, с. 700.

³ «Чего мы должны желать для Православной Церкви, ввиду изменившегося положения сектантства и иноверия?» Отзывы, II: 116—117.

⁴ Ibid., II: 205; «Церковные ведомости», 1906, № 15, с. 811.

⁵ Отзывы, II: 245—246.

⁶ Ibid., II: 287—288; «Церковные ведомости», 1906, № 17, с. 1007.

⁷ Отзывы, II: 316; «Церковные ведомости», № 17, с. 1015—1016.

⁸ Отзывы, II: 336—337; «Церковные ведомости», № 18, с. 1080—1081.

⁹ Отзывы, II: 395.

¹⁰ Наиболее подробное. Ibid., II: 459—462.

¹¹ Мимоходом. Ibid., III: 30.

¹² Ibid., III: 43.

¹³ Ibid., III: 212; «Церковные ведомости», № 38, с. 2610.

¹⁴ Составленного в 1906 г. из прот. М. Казанского (члена Предсоборного Присутствия), Н. Никольского, П. Забелина, М. Успенского, Н. Васильева.

¹⁵ Отзывы, III: 443.

¹⁶ По докладу А. Г. Смирнова. Ibid., III: 498; «Церковные ведомости», № 42, с. 2810.

¹⁷ Отзывы, III: 583, 591; «Церковные ведомости», № 42, с. 2814.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Отзывы, I: 203.

²⁰ Отзывы, II: 245—246.

²¹ Отзывы, I: 335—336.

²² Отзывы, II: 287.

даже не от псаломщика, а от наемного разночинца светского звания. совершенно невежественного и часто безобразного, зависит состав каждого праздничного богослужения, из коего почти ничего не остается, а все пропускается в пользу двух-трех отвратительных концертов. не положенных по уставу»¹.

Пересмотр Типикона является неотложной задачей, по мнению: 1) Арсения, архиеп. Харьковского², 4) Михаила, еп. Минского³, 11) Анастасия, архиеп. Воронежского, и созданного им особого совещания⁴, 14) Владимира, еп. Кишиневского, и кишиневских миссионеров⁵, 20) Георгия, еп. Астраханского⁶, 21) Иоанникия, еп. Архангельского⁷, духовенства 3-го округа Онежского уезда⁸ (Архангельской епархии) и 5-го округа Шенкурского уезда⁹, 23) Константина, еп. Самарского¹⁰, 24) Кириона, еп. Полоцкого¹¹, 36) Тихона, еп. Иркутского¹², 39) комиссии, учрежденной архиеп. Варшавским Иеронимом¹³, 40) Агафангела, еп. Рижского¹⁴, 41) Иоанна, еп. Полтавского¹⁵, 42) комиссии, назначенной еп. Пермским Никанором¹⁶, 44) Назария, еп. Нижегородского¹⁷, 45) Евлогия, еп. Холмского¹⁸, 50) Петра, еп. Смоленского¹⁹, 56) Олонецкой Духовной Консистории за смертью правящего епископа²⁰, 65) причта Выборгского кафедрального собора²¹, 66) 4-й комиссии представителей Енисейской епархии²², 78) Евсевия, еп. Владивостокского²³, 79) Иакова, архиеп. Ярославского²⁴.

Добавим, что за гласное чтение тайных молитв на литургии, хотя бы некоторых, высказались: 21) Иоанникий, еп. Архангельский²⁵, 25) Тихон, архиеп. Алеутский и Северо-Американский (впоследствии Патриарх Московский)²⁶, 44) Назарий, еп. Нижегородский²⁷, 56) Оло-

¹ Отзывы, I: 134.

² Ibid., I: 21.

³ «Настойт существенная нужда сократить чины богослужений, но с тем, чтобы сокращенное читалось и пелось полностью по уставу (сокращенному), истово, чинно» Ibid., I: 41—42.

⁴ Ibid., I: 147.

⁵ Ibid., I: 203.

⁶ Ibid., I: 324.

⁷ Ibid., I: 336—337, 372.

⁸ Ibid., I: 398—399.

⁹ Ibid., I: 403—404.

¹⁰ Ibid., I: 441.

¹¹ Ibid., I: 529.

¹² Ibid., II: 246.

¹³ Ibid., II: 287.

¹⁴ Ibid., II: 315.

¹⁵ Ibid., II: 333—334, 335—336.

¹⁶ Ibid., II: 395.

¹⁷ Ibid., II: 458.

¹⁸ Осторожное: «Быть может, было бы целесообразнее, оставив неприкосновенных: уставное совершение богослужения в монастырях, для мирян в приходских церквах разрешить некоторое сокращение богослужебного чина, но с тем, чтобы это сокращение было строго и точно нормировано». Ibid., II: 489—490.

¹⁹ Отзывы, III: 43—44.

²⁰ Ibid., III: 212. Особое мнение члена комиссии, ректора семинарии архим. Фаддея (с 1908 г. еп. Владимиро-Вольнского, постриженника и ученика митр. Антония (Храповицкого), против сокращенного издания богослужебных книг: «Зачем опустошать богатую сокровищницу высокой духовной поэзии, накопившуюся в течение веков от грядов знаменитых в Церкви мужей?» Ibidem.

²¹ Ibid., III: 444.

²² Ibid., III: 497—498 (доклад А. Г. Смирнова).

²³ Ibid., прибавление 202.

²⁴ Ibid., прибавления 256—257: «Об ограничении произвола в совершении служб церковных».

²⁵ Ibid., I: 337.

²⁶ Ibid., I: 537.

²⁷ Ibid., II: 461.

нецкая Духовная Консистория¹, 65) причт Выборгского кафедрального собора², 71) епархиальный съезд псковского духовенства³.

Предсоборное Присутствие, созванное в марте 1906 г. для подготовки к Всероссийскому Собору, и его отделы⁴ занимались главным образом вопросами реформы высшего и епархиального управления прихода, церковного суда, духовно-учебных заведений и восстановления автокефалии Грузинской Церкви. Только VI отдел Присутствия, образованный для обсуждения проблем внутренней миссии, отношения к единоверию, старообрядчеству, сектантству и некоторых актуальных вопросов, например, молитвы за усопших инославных христиан, коснулся исправления богослужебных книг и реформы Типикона. В первом же заседании (13 января 1906 г.) Отдел под председательством еп. Вольнского Антония (Храповицкого), состоявший главным образом из профессоров — расколоведов и миссионеров, отклонил от себя обсуждение вопросов веры (например, о соединении старокатоликов с Православной Церковью) и богослужения, признав, однако, их актуальность. Отдел «не может принять их своему обсуждению, по причине отсутствия в распоряжении VI Отдела достаточных научных сил и материалов». «Ввиду важности и сложности вопросов... их касаться не следует, отложив разрешение их до завершения переустройства церковного управления»⁵.

Вполне последовательно Отдел VI в совместном заседании с Отделом VII отстранил от себя обсуждение предложенного Сергием, архиепископом Финляндским и Выборгским, доклада о Константинопольском Типиконе и о возможности его введения в практику приходских церквей в России. «Признавая, с одной стороны, узаконенные сокращения богослужения более разумными, нежели произвольно допускаемые священником (бесспорная истина! — Б. С.), а с другой, — принимая во внимание, что все-таки попытка сокращений может производить соблазн и смущение в верующей душе, представить настоящее сообщение, не подлежащее принципиальному обсуждению настоящего собрания, на усмотрение Св. Синода»⁶.

Совместное заседание VI и VII Отделов отклонило «предложение» пастырского собрания духовенства Финляндской епархии 19 и 20 декабря 1905 г. в гор. Сердоболе, представленное Финляндским архиепископом Сергием Предсоборному Присутствию, «о чтении за литургией вслух Евхаристической молитвы»⁷.

В том же заседании VI и VII Отделов, обсуждая «меры к устранению небрежного отношения к установлениям церковным», «полагали бы просить Собор предписать приходскому духовенству: а) не вставлять в положенные по уставу богослужения ничего лишнего, б) не допускать в нем никаких произвольных выдумок и затей, в) не делать... таких сокращений, при которых красота Господня праздника совершенно исчезла бы и служба одного дня была бы похожа на службу другого, г) особенно наблюдать, чтобы в праздничных службах не пропускалось то, что относится собственно к празднику (стихиры, ирмосы, кондаки, тропари)»⁸. На это постановление Отделов, безусловно, повлияли их председатели — архиепископы Сергей и Антоний.

¹ Ibid., III: 212.

² Ibid., III: 444.

³ Ibid., прибавление 6.

⁴ Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. Т. I—IV. СПб., 1906. Суетов Ф. О высочайше учрежденном при Св. Синоде Особом Присутствии для рассмотрения вопросов, подлежащих рассмотрению Всероссийского Собора. «Ученые записки Имп. Юрьевского университета», 1912, № 1, с. 1—100.

⁵ Журналы и протоколы, II, с. 218.

⁶ Ibid., с. 301—302.

⁷ Ibid., с. 243.

⁸ Ibid., с. 241—242.

Мнение епископата о необходимости исправления богослужебных книг, высказанное в «Отзывах», разделялось большей частью духовенства, как это видно из резолюций епархиальных и других церковных съездов. Так, например, на IV Всероссийском миссионерском съезде в 1908 г. 25 июля была принята резолюция по докладу организационной комиссии «о неотложной нужде исправлений в церковном богослужении», о желательности «нового перевода церковно-богослужебных книг на упрощенный, более близкий к русской речи, славянский язык»¹.

В периодической печати проблема исправления богослужебных книг находит в начале XX в. оживленный отклик. Так, высказывается мысль, иногда в решительной, резкой форме, о необходимости воцерковления русского языка — языка Пушкина, о введении его в богослужение. Это радикальное разрешение проблемы, на практике далеко не легкое, встретило многих противников. Не будем говорить уже о столпе политического и церковного консерватизма — обер-прокуроре Св. Синода К. П. Победоносцеве, который решительно возражал против мнения о непонятности церковнославянского языка, а мысль о переводе богослужения на русский язык считал легкомысленной, бесцельной и опасной для единства Церкви, просто «революцией»². Сторонникам воцерковления русского языка указывали на достаточность поновления славянского языка и нового, более понятного перевода. Отметим в этом обмене мнений о богослужебном языке, например, статьи свящ. Д. В. Силына³ «Печальное недоразумение по вопросу о церковно-богослужебном языке»⁴ и проф. Киевской Духовной Академии В. Ф. Певницкого «О церковно-богослужебном языке»⁵, полемику между Н. Покровским и свящ. А. Лиховицким в «Церковном вестнике» в 1906 г.⁶, статьи свящ. К. Стефановича «Богослужебный язык»⁷, свящ. Самуилова «О богослужении на русском языке» (в целях миссионерских)⁸, свящ. Д. Ахматова⁹ «К вопросу о замене богослужебного церковнославянского языка русским»¹⁰ и работу Г. А. Соколова «В защиту церковнославянского языка» (Астрахань, 1910).

В то же время для мирян в качестве пособий к пониманию богослужения и литургических текстов появляются сборники молитв и гимнографических творений с переводом на русский язык. Например, Ушаков А. Н. «Сборник служб, молитв и песнопений, употребляемых при богослужениях в Православной Церкви, заключающий в себе всенощное бдение... литургию св. Иоанна Златоустого, службы двенадцатых праздников, песнопения: великопостные, пасхальные... с объяснением непонятных слов и оборотов речи на русском языке» (изд. 3-е, дополн. СПб..

¹ «Церковные ведомости», 1908, № 35, приб., с. 1681.

² О реформе в нашем богослужении. СПб., 1906. Была напечатана в «Страшике», 1906, XI.

³ Кандидат богословия МДА выпуска 1897 г., ректор Самарской Дух. семинарии (1917).

⁴ «Богословский вестник», 1910, VII—VIII, с. 493—504; XI, с. 446—466; XII, с. 658—679.

⁵ «Церковные ведомости», 1908, № 26, с. 1217—1219; № 27, с. 1268—1273; № 28, с. 1315—1318; № 30, с. 1410—1412.

⁶ Свящ. А. Лиховицкий. О богослужебном языке Русской Православной Церкви. «Церковный вестник», № 13, с. 391—396. Н. Покровский. Статья под тем же заглавием, «Церковный вестник», № 15, с. 461—464; № 16, с. 492—496. Лиховицкий. По поводу критики г. Н. Покровского, № 29, с. 938—942; № 30, с. 976—979; № 31, с. 1008—1011; № 32, с. 1041—1043; № 33, с. 1073—1075; № 34, с. 1109—1112. Покровский. По поводу рассуждений о Лиховицкого, № 37, с. 1196—1202.

⁷ «Церковный вестник», 1905, № 45, с. 1421—1422.

⁸ «Миссионерское обозрение», 1907, № 9, с. 1339—1342.

⁹ Кандидат богословия СПбДА вып. 1912 г.; инспектор классов Симбирского епарх. училища (с 1914 г.).

¹⁰ «Миссионерское обозрение», 1911, № 1, с. 13—29.

1904)¹; Успенский В., прот.² «Сборник церковных песнопений с переводом их на русский язык (изд. 3-е, М., 1911)³; Нахимов Н. «Молитвы и песнопения православного молитвослова (для мирян) с переводом на русский язык, объяснениями и примечаниями» (СПб., 1912)⁴. Мирянин (чиновник) — любитель, близко стоявший к трудам Синодальной комиссии по исправлению богослужебных книг⁵, он пользовался помощью архиеп. Антония (Храповицкого) и особенно архиеп. (впоследствии патриарха) Сергия, председателя Комиссии. Среди массы лежащих на нем важнейших обязанностей он находил время просматривать корректурные листы слово за словом, исписывая их массой замечаний и ссылок на параллельные места, и все это с поразительным знанием не только самих церковных песнопений, но и греческого языка, со всеми приемами настоящего ученого, но вместе с тем и с осязательною любовью.

Нахимов, в основу своего сборника положив изданный Синодом молитвослов (для мирян), значительно «расширил его содержание, так что в книге было собрано более 900 молитв и церковных песнопений». Нахимов переводил их на русский язык с греческого подлинника не всегда удачно. Из пособий, которыми он пользовался, он отмечает два: 1) Розов Н. «Греко-славянская хрестоматия. Пособие при изучении греческого языка в духовных училищах и семинариях»⁶, 2) «Драгоценная книжка» Н. Фоккова «К чтению церковно-греческого текста»⁷. «Последней мы многим обязаны. Конечно, — прибавляет Нахимов, — ни той, ни другой никто у нас не пользуется; они выдержали только по одному изданию и теперь представляют библиографическую редкость»⁸.

Возникшая между Нахимовым и Порфирием Петровичем Мироносицким⁹ оживленная полемика на страницах «Церковных ведомостей»¹⁰ показывала те трудности понимания и исправления богослужебного текста, с которыми приходится иметь дело справщику, а также и переложения его на русский язык. Например, предметом полемики были 8-й песни трипеснца Великого Пятка¹¹, стихира (1-я) на хвалитех утрени Великой Субботы — «Слава Твоему смотрению, имже совершив все упокоение вечное, даровал еси нам, Боже, всесвятое из мертвых

¹ 288 + 8 стр.

² Ключарь Верхо-Спасского придворного собора в Москве.

³ Изд. 2-е, Минск, 1909. 237 + XIII стр.

⁴ 359 стр.

⁵ Корректуру славянского текста принял на себя член этой Комиссии П. Ф. Гудилевский.

⁶ СПб., 1893. 465 стр. Рецензия А. Бронзова. «Странник», 1893. VI—VII, с. 369—374.

⁷ Киев, 1886. VII + 260 стр.

⁸ Op. cit., с. 341.

⁹ Магистр богословия КазДА, известный деятель по народному образованию Синодального ведомства, редактор журнал «Народное образование» и синодальной газеты «Приходский листок» (с 1914 г.).

¹⁰ П. Мироносицкий. Явное и сокровенное в богослужебных песнопениях. Записка по поводу книги Н. Нахимова. «Церковные ведомости», 1913, № 2, с. 90—99; № 3, с. 142—149.

Н. Нахимов. Мой ответ на критику г. Мироносицкого. Ibid., № 12, с. 572—588.

Мироносицкий. Несколько примечаний к антикритике Нахимова. Ibid., № 14, с. 687.

Нахимов. К истолкованию некоторых священных церковнославянских текстов. «Церковные ведомости», 1911, № 51—52, с. 2287—2291.

Мироносицкий. Тропарь. 4-й песни Пасхального канона (по поводу предложенного г. Н. Нахимовым перевода тропаря). «Церковные ведомости», 1912, № 3, с. 113—117.

Нахимов. Третье прошение великой ектении (по поводу исследования г. П. Пальмова (Н. Н. Пальмов — проф. КДА по кафедре церковной археологии. О нем выше): «К изъяснению третьего прошения великой ектении». Киев, 1911). «Церковные ведомости», 1911, № 22, с. 945—952 (о всемирном единстве).

¹¹ «Столб злобы богопротивныя божественнии отроцы обличаши...» — «Святые отроцы подвергли бесчестию столб с мерзким истуканом» (Нахимов).

Твое воскресение»¹, ирмос 1-й песни Космина канона на Воздвижение, в котором «риторическое искусство автора доведено до апогея» (Мироносицкий)², ирмос 6-й песни 1-го канона на Успение³ и, конечно, рождественский задостойник «Люблти убо нам», не говоря уже о других словах и выражениях. Нахимову принадлежит и русский перевод с примечаниями некоторых праздничных канонов, опубликованный в ежемесячном приложении к «Церковным ведомостям» — «Приходском чтении». Например, 1-й канон на Рождество Христова⁴ и канон на Богоявление Господне⁵. Его критик — П. П. Мироносицкий — составил богословский и филологический комментарий к гимнографическим текстам Св. Пасхи⁶ и Пятидесятницы с переводом их на русский язык⁷. Он же перевел на русский язык и образцы древнецерковной гимнографии — полные кондаки преп. Романа Сладкопевца⁸ на Св. Пасху⁹, неделю Ваий¹⁰, Вознесение Господне¹¹, Пятидесятницу¹² и Рождество Христово¹³.

Кедров Н. И.¹⁴ перевел на русский язык некоторые богослужения в своих изданиях: «Последование святых и спасительных Страстей Господа нашего Иисуса Христа, сиречь последование утрени во святой и Великий Пяток» (М., 1908), «Непорочны, похвалы и канон во святую и Великую Субботу на утрени» (М., 1905), «Канон великий, творение Андрея Критского, Иерусалимского, чтмый в первую неделю поста» (М., 1915).

Отметим еще переводческие опыты автора распространенного учебника греческого языка Михаила Григорьевского: 1) «Ирмосы воскресные 8-ми гласов, двенадцатых праздников, а также Великого Четвертка и Великой Субботы. Славянский текст с русским переводом» (СПб., 1900); 2) «Некоторые песнопения из служб воскресных, на дни первой недели Великого поста и Страстной, на Святую Пасху, на двенадцатые праздники и на дни общечтимых святых. Славянский текст с русским переложением» (Почаев, 1909).

¹ «Слава Промыслу Твоему, в котором Ты, предавшись полному субботнему покою, даровал нам на веки всесвятое Твое из мертвых воскресение» (Нахимов). «Слава Твоему смотрению, которым Ты, совершив все, даровал нам вечное субботство — Своим из мертвых всесвятое воскресение» (Мироносицкий).

² «Моисей, начертав железом продольную (линию) креста, разделил Черное море так что Израиль пошел по нему пешком, ударив же по морю поперек, против фараоновых колесниц, он изобразил непобедимое оружие и вновь соединил море. Поэтому запоем Христу Богу нашему, ибо Он прославился» (Нахимов). «Моисей, начертав крест: вдоль, железом рассек Черное море для Израиля перехода: то же море, наоборот, для колесниц фараона он, плеснув руками, соединил, нарисав непобедимое оружие и поперек...» (Мироносицкий).

³ «Грозившая гибелью опасность в море, внутрь рожденного в морской пучине кита, была Твоего тридневного погребения прообразом, который явил Иона; ибо, спасенный невредимым, каким был поглощен, пророк воскликнул...» (Нахимов). «Напрасен лучинородный китов внутренний огонь, некое предвидображение Твоего тридневного погребения: в нем Иона явлен првозвестником, ибо сохраненный таким, как был поглощен, он, невредимый, зывал...» (Мироносицкий).

⁴ «Приходское чтение», 1911, № 21, с. 461—466.

⁵ Ibid., 1912, № 22, с. 493.

⁶ Толковое богослужение. Вып. 1. Воскресения день. Пасха — Христос Избавитель и песнопения пасхальной утрени. (Приложение к «Церковным ведомостям» за 1913 г.)

⁷ Тайна Пресвятой Троицы и Утешитель — Дух Святой в песнопениях недели Пятидесятной. (Приложение к «Церковным ведомостям», 1913, № 21).

⁸ Ср. П. Цветков (проф. МДА). Песни св. Романа Сладкопевца на Страстную седмицу в русском переводе (стихотворном). М., 1900. 212 стр. Ср. отзыв проф. М. Д. Муретова. «Журналы МДА за 1902», с. 12—48 и отдельно.

⁹ «Приходское чтение», 1913, № 38, с. 1054—1089.

¹⁰ На славянском языке. Ibid., 1914, № 50, с. 1493—1497.

¹¹ Ibid., 1914, № 2, с. 49—56.

¹² Ibid., 1914, № 3, с. 81—86.

¹³ Ibid., 1912, № 33, с. 885.

¹⁴ В 1910 г. он прочитал в Моск. Обществе Любителей Духовного Просвещения доклад: «Замечания и соображения о реформе богослужебного славянского языка в Православной Русской Церкви» (ЧО.ЛДП. 1910. V—VI, с. 288).

Над исправлением богослужебного текста трудился и Михаил Добродрагов: 1) «Опыт исправления церковно-славянского языка в Великом каноне»¹ и 2) в канонах на Рождество Христово, Богоявление и Пятидесятницу².

Перевод гимнографических текстов дан в замечательной эртологической энциклопедии, ожидающей своего продолжателя, киевского литургиста — проф. КДА Михаила Николаевича Скабаллановича³ «Христианские праздники. Всестороннее освещение каждого из великих праздников со всем его богослужением» (изд. киевского журнала «Проповеднический листок»). Эта, к сожалению, незаконченная серия стала выходить с 1915 г. и до революции успело выйти 6 выпусков, именно: книга 1. Рождество Богородицы; книга 2. Воздвижение Честнаго Креста; книга 3. Введение во храм Пресвятой Богородицы; книга 4. Рождество Христово; книга 5. Пятидесятница; книга 6. Успение Пресвятой Богородицы. Эти книжки Скабаллановича для литургиста дают несравненно более ценный и богатый материал, чем выходившая в начале столетия серия праздничных богослужебных сборников Московской Синодальной типографии, в которых имеются объяснения и переводы трудных мест богослужебных текстов⁴.

Необходимо указать еще на одну серию дешевых книжек для церковного народа, изданную С.-Петербургским Епархиальным Миссионерским Советом: «Слово Жизни в богослужебных песнопениях Православной Церкви, избранных для общенародного пения», тоже с объяснениями трудных мест. Особенно интересны выпуски III, IV и V⁵.

Что касается литургийного текста, то русский перевод его дан, например, в книге одесского протоиерея С. Петровского «Порядок совершения святой и божественной литургии св. Иоанна Златоуста. Опыт перевода с церковно-славянского языка на язык русский» (Одесса, 1908, 134 стр.)⁶.

Для лиц, интересующихся проблемой текста Служебника, и справок полезны, например, первое критическое издание литургии св. Василия Великого, к сожалению, далекое от полноты, прот. М. И. Орлова «Литургия св. Василия Великого» (СПб., 1909)⁷, библиографическая заметка московского прот.-профессора Василия Михайловича Мегалова «Различения в греческом и славянском служебнике»⁸.

Таким образом, в начале XX в. исправление богослужебного текста стало актуальным. Возродилась синодальная Комиссия по исправлению богослужебных книг, созданная в 1881 г., но деятельность ее совершенно

¹ «Вера и разум», 1907, IX, с. 285—295.

² Ibid., 1903, II, с. 109—126; III, с. 47—60; 1905, VIII, с. 431—448.

³ О нем, например, см. «Извлечения из протоколов Совета КДА за 1906—1907», с. 56—59.

⁴ Например, «Рождество Христово. Служба на праздник Рождество, еже по плоти Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, с приложением мнивых сказаний, избранных статей, объяснительных примечаний и нотных песнопений» (М., 1906, 223 стр.) Другие сборники: «Благовещение» (1902); «Вход Господень во Иерусалим» (1903); «Успение» (1906); «Обрезание» (1907); «Воздвижение» (1907); «Введение» (1907); «Преображение» (1909); «У Гроба Спасителя» (1909).

⁵ Вып. III. Утренняя Великой Пятницы и Великой Субботы. В изд. 2-м прибавлена и вечерняя Великого Пятка. Вып. IV. Богородичные двенадцатые праздники (СПб., 1913, 230 стр.). Вып. V. Служба на дни двенадцатых праздников Господских (СПб., 1913). [Вып. I. Стихиры, тропари, кондаки, ирмосы и другие тексты воскресной и праздничных служб. Молитвы. Вып. II. Акафисты на каждый день седмицы (тоже с объяснением трудных мест). СПб., 1912].

⁶ В основу перевода положен Служебник 1887 г. См. рецензию проф. А. Бронзова «Церковные ведомости», 1907, № 47, с. 2101—2102.

⁷ Ср. отзыв А. Дмитриевского в «Сборнике Отчетов о премиях и наградах, приружаемых Имп. Академией Наук» IV за 1909 г. СПб., 1912.

⁸ Автор пользуется одесским изданием (1911 г.) греческого Евхология «Ἐυχολόγιον Λειτουργικόν». См. ЧОЛДП, 1917, I—III, с. 37—48.

заглохла в конце 80-х годов. Непосредственный толчок к книжной справе, о котором пророчествовал святитель Феофан Затворник, был дан настоятелем петербургского Казанского собора прот. Димитрием Тимофеевичем Мегорским¹.

Для него необходимость исправления богослужебного текста стала совершенно очевидной. В 1904 г. он поместил в «Православном русском слове» статью «Нужда исправления наших церковнославянских богослужебных книг»². Пользуясь печатной Триодью Постной, над которой он добровольно трудился в течение долгого времени, слыхая ее с греческим текстом, он показал, что в наших богослужебных книгах «немало погрешностей и, прежде всего, опечаток, не случайных, а таких, которые не должны бы иметь места и тем не менее получили, так сказать, права гражданства, повторяются из года в год и переходят, переносятся из одного издания в другое». Прот. Мегорский вдохновенно призывал к исправлению книг, убеждая, что «протоиереи и священники XX века должны выполнить то, что совсем было не под силу современникам Максима Грека, должны исправить и доделать то, чего не доделали и в чем погрешили никоновские справщики»³.

Свои труды по сличению Триодей прот. Мегорский в 1903 г. представил митрополиту Петербургскому Антонию (Вадковскому), который и внес их на рассмотрение Св. Синода. Было постановлено образовать специальную комиссию и передать ей рукописи Мегорского⁴.

Однако окончательно Комиссия по исправлению богослужебных книг организовалась в 1907 г.

Согласно неопубликованному в «Церковных ведомостях», так как справа и труды Комиссии не были предметом гласности, о чем не без сарказма писали старообрядческие полемисты⁵, определению Св. Синода от 15 февраля—2 марта 1907 г. в состав⁶ Комиссии вошли под председательством Сергея, архиепископа Финляндского и Выборгского⁷, следующие лица: 1) энтузиаст и инициатор sprawy—протоиерей Димитрий Тимофеевич Мегорский, принимавший ревностное участие в работах Комиссии буквально до своей смерти (он скончался через четверть часа после ее последнего заседания)⁸; 2) профессор СПбДА Евраф Иванович Ловягин⁹, известный переводчик канонов в 50-х годах, который, впрочем, по старости (ему было 85 лет) не принял особого

¹ (1841—1909). Магистр XXVII курса (1863—1867) СПбДА. О нем: Родосский. Словарь, с. 264—269. «Церковный вестник», 1909, № 7, с. 218. Некролог (принадлежащий прот. А. Надеждину) «Памяти прот. Д. Т. Мегорского». «Церковные ведомости», 1909, № 30, с. 1397—1401.

² №№ 2, 6, 9 и отдельно 1904. Здравомыслов К. Я. Записки Академии Наук по историко-филологическому отделению, т. X, прим. 2, с. 69.

³ Цитируется по «Церковному вестнику», 1904, № 41, с. 1303.

⁴ «Церковные ведомости», 1909, № 30, с. 1400. Дело о рукописях прот. Д. Мегорского, содержащих замечания по сличению славянского и греческого текстов книги Триодь Постная. Начато в 1911 г. по I столу VI отделения. ХЧ, 1911, V, с. 647—648, примеч.

⁵ Например, Сенатов В. (Г.) Новая церковно-книжная реформа. «Слово Церкви», 1915, № 19, с. 443—445.

⁶ Официальная записка «Об издательском Совете». «Церковные ведомости», 1913, №№ 18—19, прил., с. 798.

⁷ Старагородский (1867—1944), Патриарх Московский и всея Руси, большой знаток и любитель богослужебных книг (личные воспоминания автора), ежедневно вычитывавший службы по ним, творец многих акафистов, например, преп. Сергию и Герману, Валаамским чудотворцам (1907), иконе Божией Матери «Умиление», напечатанного в «Сергиевских листках», Париж, 1933, № 7 (69), с. 15—20. О нем см. Патриарх Сергий и его духовное наследство, изд. Московской Патриархии, 1947. Митр. Елсвфериий. Неделя в Патриархии (впечатления и наблюдения от поездки в Москву). Париж, 1933, с. 82.

⁸ Здравомыслов. Op. cit., с. 69.

⁹ (1822—1909).

частия; 3) профессор СПбДА Николай Никанорович Глубоковский¹ (с 14 марта 1907 г.); 4) справщик С.-Петербургской Синодальной типографии Николай Фавстович Гуриловский².

После смерти Мегорского и Ловягина в 1909 г. их заменили начальник архива и библиотеки Св. Синода Константин Яковлевич Здравомыслов³, библиотечарь рукописного отделения Имп. публичной библиотеки Хрисанф Мефодьевич Лопарев⁴ и профессор литургики СПбДА Иван Алексеевич Карабинов⁵.

В работах Комиссии принимали участие известные ученые слависты и византологи академики Алексей Иванович Соболевский⁶ и Василий Васильевич Латышев⁷, бывший духовный цензор епископ Сарапульский Мефодий (Великанов)⁸, профессор СПбДА Иван Евсеевич Евсеев⁹, Дмитрий Иванович Абрамович¹⁰ и Владимир Николаевич Бенешевич¹¹,

¹ (1863—1937). О нем см., например, 35-летие ученой деятельности проф. Н. Н. Глубоковского. София, 1925, особенно с. 57; Цоневски П. К. Тридесет години Духовната Академия в «Годишник на Духовната Академия св. Климент Охридски», т. V (XXXI), София, 1956, с. 493—494, 516—519.

² Действительный студент СПбДА ХI курса (1884—1888), член Учебного Комитета при Св. Синоде (с 1914 г.), принимавший деятельное участие в издании новой богослужебной книги, содержащей 16 служб чудотворным иконам Божией Матери и святым, главным образом, русским в 1909 г. (изд. 2-е с оглавлением) «Миня дополнителна». Об этой книге и ее источниках — его статья в «Церковных ведомостях», 1909, № 51—52, приб., с. 2441—2447. Он же составил и сборник «Молитвы Господу Богу, Пресвятой Богородице и святым угодникам Божиим, чтимые на молебнах и пнях покроводаниях» (Пгр., 1915, 232 л., см. Пятидесятилетие высочайше утвержденной Комиссии по разбору и описанию Архива Св. Синода (1865—1915). Историческая записка. Пгр., 1915, с. 452), по количеству материала в несколько раз превосходящий первый опыт такого сборника молитв, крайне необходимого при совершении молебнов в домах верующих. — труд настоятеля С.-Петербургского Адмиралтейского собора прот. Алексея Андреевича Ставровского (кандидат богословия ХХХIV курса СПбДА (1857—1861)). Родосекий. Словарь, с. 476—477. Ставровский А. С.-Петербургский собор во имя свят. Спиридона. СПб., 1906, с. 257—260. «Полный сборник молитв Спасителю, Пресвятой Троице, Божией Матери и святым угодникам Божиим, чтимых пред святыми иконами на молебнах и всенощных бдениях». СПб., 1909.

³ О нем см. Пятидесятилетие..., с. 270—277. Его статья «О пересмотре текста священных и богослужебных книг» в «Церковных ведомостях», 1906, № 11, приб., с. 589—591.

⁴ (1862—1918). О нем см., например, Имп. Московское Археологическое Общество в первое 50-летие его существования (1864—1914), т. II. М., 1915, с. 208—210. Некролог («Припоминания») В. Н. Срезневского. «Русский исторический журнал», 1918, V, с. 327—342.

⁵ Специалист по Триоди Постной, магистерская диссертация «Постная Триодь. Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов» (СПб., 1910). Ее дополнение «К истории исправления Триоди Постной при патр. Никоне». ХЧ, 1911, V—VI, с. 627—643.

⁶ (1856—1930). Пятидесятилетие..., с. 242—247. Материалы для биографического словаря действительных членов Академии Наук, II. Пгр., 1917, с. 157—170. Известия АН СССР, 1930, с. 24—31 и дополнение к ним: Перетц В. Н. Список научных трудов... за 1914—1929 гг.

⁷ (1855—1921). Материалы..., I, Пгр., 1915, с. 413—430. 2 некролога в «Византийском вестнике», XXIV, с. 105—130. Памяти В. В. Латышева. «Известия АН СССР», 1926, с. 677—684.

⁸ (1852—1914). Кандидат Московского университета по историко-филологическому факультету. Некролог. «Церковные ведомости», 1914, № 6, приб., с. 364; ср. «Церковные ведомости», 1909, № 16, приб. с. 715.

⁹ (1868—1921). Профессор по кафедре русского и церковнославянского языков с палеографией, член-корреспондент АН (с 1914 г.), инициатор и вдохновитель комиссии по научному изданию славянской Библии. Пятидесятилетие..., с. 330—332.

¹⁰ (1873—1955). Профессор СПбДА, Вильнюсского (Вилеаского) университета, опекун Софийского собрания рукописей академической библиотеки, член-корреспондент АН СССР. Некролог И. П. Еремина в «Трудах Отдела древнерусской литературы Института русской литературы», XI, Лгр., 1955, с. 506—510. «Известия АН СССР», 1921, с. 63—64.

¹¹ О нем см. Записка об ученых трудах В. Н. Бенешевича. «Известия АН СССР», 1924, с. 536—538.

заведующий богословским отделением имп. публичной библиотеки Афанасий Иванович Пападопуло-Керамевс¹ и известный литургист Алексей Афанасьевич Дмитриевский².

Обязанности секретаря последовательно исполняли обер-секретарь Синода Георгий Никанорович Левицкий³, секретарь Московской Синодальной канцелярии Владимир Фотиевич Трелин⁴ и Николай Леонидович Верзин⁵.

Предварительные труды прот. Мегорского над Постной Триодью определили ту книгу, с которой начала справу эта высококвалифицированная Синодальная Комиссия. К сожалению, о ее занятиях мы имеем очень мало сведений, и то большей частью случайных, так как архив Св. Синода является пока недоступным. Известно, например, что деятельность Комиссии за 1907—1908 гг. была одобрена Синодом, который в декабре 1908 г. определил: «Принятые комиссией общие начала исправления славянского текста (книга — Триодь Постная) одобрить и благословить ее продолжать свою работу в том же направлении»⁶, но «руководственные указания, преподанные Св. Синодом комиссии» (определение от 11—18 декабря 1908 г. № 8969), не были опубликованы. Имеются сведения, что членом комиссии — проф. И. Е. Евсеевым, большим специалистом по истории славяно-русской Библии, был поднят важный вопрос о замене Елизаветинского библейского текста паремий современной Триоди, введенного в эту книгу определением Синода от 28 октября 1763 г.⁷, древним — паремийным. Однако Синод 30 апреля 1909 г. за № 3788 в ответ на запрос комиссии определил, что «не находит достаточных оснований к замене принятого ныне в Триоди Постной паремийного текста древней редакцией его»⁸.

Небезынтересны подробности последнего заседания Комиссии с участием ее инициатора — прот. Д. Мегорского. В январе 1909 г. она перешла к справе синаксарей, многие места которых чрезвычайно трудны для понимания в их славянской словесной оболочке. 27 января Комиссия занималась синаксарем субботы мясопустной, в котором, между прочим, говорится о «похищенных внезапной смертью» и отмечается, что «сообразно образу жизни каждого, воля Божия назначает время и род смерти». Участники заседания вспоминали, как прот. Мегорский назвал пустым наивное рассуждение синаксаря о сохранении сердца умершего до 40 дня⁹ и не без усмешки говорил о том, что его сердце стало бы разрушаться лишь весной, если бы он умер зимой. Вернувшись домой с заседания, прот. Мегорский сразу же (в 10 ч. 30 м. вечера) скончался от паралича сердца¹⁰.

Недолго поработал в Комиссии инициатор справы, но дело было сдвинуто с мертвой точки, и Комиссия продолжала исправление Триоди Постной. Вероятно, ее трудами вызваны некоторые статьи в офици-

¹ (1855-56 — 1912). О нем, например, Дмитриевский, А. И. Пападопуло-Керамевс и его сотрудничество в научных изданиях Палестинского Общества. СИППО. 1913, (XXIV), с. 374—388, 492—523. Лопарев Хр. А. И. Пападопуло-Керамевс. ВВ. 1912, (XIX), отд. 2. с. 182—212. Некролог. «Церковный вестник», 1912, № 49, с. 1563—1565.

² (1856—1929). Профессор литургики Киевской Духовной Академии. Секретарь Имп. Прав. Палест. Общества.

³ Кандидат богословия СПбДА, вып. 1890 г. В 1918 г. — начальник II Отдела канцелярии Священного Синода.

⁴ Кандидат богословия МДА, вып. 1888 (?) г. Секретарь I экспедиции Московской Духовной Консистории (1916).

⁵ Кандидат богословия СПбДА, вып. 1906 (?) г. Помощник столоначальника Хоз. Управления при Св. Синоде (1916).

⁶ «Церковные ведомости», 1909, № 30, приб., с. 1400.

⁷ Подробнее: Никольский А. Софроний Младенович... с. 146—148.

⁸ ХЧ, 1911, V, с. 647—648, прим.

⁹ «Четырдесятини же, яко и самое сердце тогда погибает».

¹⁰ «Церковные ведомости», 1909, № 30, приб., с. 1401.

альном органе — «Церковные ведомости», например, А. Зверева¹ «Две возможные поправки в церковно-славянском переводе «похвал», поемых на утрени Великой Субботы»² и церковного публициста А. Папкова «Об исправлении перевода богослужебных книг и о преобразованиях в наших богослужебных чинопоследованиях»³.

Пока Комиссия продолжала работать в тишине, не предавая гласности своих трудов, управляющий Московской Синодальной типографией Сергей Дмитриевич Войт, в 1907 г. высказывавшийся против книжной sprawy⁴ из-за опасения нового раскола, в 1909 г. представил Синоду проект об учреждении «на старом Печатном Дворе при Московской Синодальной типографии особого Комитета для пересмотра книг богослужебных, библейских и других». «Цель этого пересмотра заключается в том, чтобы привести к единообразию тексты различных изданий книг богослужебных и библейских... и произвести в них необходимые улучшения на основании древних памятников, старопечатных книг и новейших трудов по изучению церковно-библейской истории и археологии, а также согласно научным требованиям логики и филологии (§ 2)». Этот проект⁵, по которому все дело sprawy богослужебных книг фактически было бы передано в ведение Управляющего Московской Синодальной типографией, не был одобрен Синодом, ввиду существования уже Комиссии по исправлению текста. Впрочем, через несколько лет Синод определением от 26 марта — 4 апреля 1913 г. за № 2660 образовал при Синоде Издательский Совет⁶. § 6 «Положения» о нем, касающийся исправления богослужебных книг, почти дословно повторяет проект Войта.

Плодами деятельности Комиссии по исправлению богослужебных книг явились исправленные издания «Триодиона сиесть Трипеснца», в 1912 г. и «Пентикостариона»⁷ в 1913 г. Новый исправленный текст Триоди вошел и в «Службы на каждый день Страстной седмицы» (I—II, 1913).

В следующем году Синод разрешил Комиссии начать печатание в исправленном виде 1-й части «Октоиха» (гласы 1—4) под редакцией архиепископа Финляндского и Выборгского Сергия⁸.

Патриархом Сергием лично были исправлены каноны на Рождество Христово, Крещение Господне и праздник трех Вселенских Святителей, читавшиеся в Выборге в Крестовой церкви архиерейского дома и кафедральном соборе⁹.

¹ Не Александр ли Михайлович, секретарь I экспедиции СПб. Духовной Консистории, кандидат богословия МДА, вып. 1874 (?) г.?

² Именно 43-й похвалы I статьи и 28-й похвалы II статьи. «Церковные ведомости», 1907, № 14, с. 645—648.

³ «Церковные ведомости», 1907, № 37, с. 1580—1582; № 38, с. 1634—1638.

⁴ «Вопрос об исправлении... книг богослужебных... едва ли удобно поднимать в теперешнее время, когда наблюдается такое сильное падение религиозности, когда шатание умов достигло до высшего напряжения. Если в такое время начать исправление привычных текстов, может получиться в виде неожиданного результата появления второго раскола, который уже нельзя будет прекратить средствами, применявшимися в старину» «Об Издательском Совете». «Церковные ведомости», 1913, № 18—19, приб., с. 799—800.

⁵ «Церковные ведомости», 1913, № 18—19, с. 272—275.

⁶ О составе Издательского Совета см. «Церковные ведомости», 1913, № 48, приб. с. 2253. Председателем был назначен архиепископ Никон, бывший Вологодский.

⁷ Экземпляр старого «Пентикостариона» с чернильными и карандашными исправлениями и пометками с привлечением греческого текста, находившийся в пользовании Комиссии, хранился у автора этих строк до 1940 г., когда он погиб вместе с исправленной Триодью, к величайшему сожалению, в Выборге во время войны.

Особенно большому исправлению подверглись синаксари и каноны Пятидесятницы.

⁸ «Церковные ведомости», 1914, № 17, приб., с. 820; «Церковная правда», 1914, № 11, с. 347.

⁹ Воспоминания автора. Первые два канона у него имеются.

По сведениям епископа Гурья (Егорова), Комиссией был исправлен и издан Канонник¹.

Вероятно, по представлению Комиссии Синод утвердил исправленный текст «Чина Божественной Литургии Преждеосвященных Даров» и постановил ввести его в полный служебник², но это определение по какой-то причине не было проведено в жизнь, так как текст Служебника 1917 г. не отличается от прежних изданий. К сожалению, невозможно сказать, какие исправления были произведены, была ли изменена, например, статья «Изъявление о неких исправлениях в служении преждеосвященной литургии», и насколько повлияла на справу вызванная ею актовая речь члена Комиссии проф. И. А. Карабинова «Св. Чаша на литургии Преждеосвященных Даров»³. Можно, однако, предполагать, что отношение к ней членов Синода было скорее отрицательным, так как она не была прочитана Карабиновым на акте в Петроградской Духовной Академии, а его речь была о Студийском Уставе⁴, тоже на актуальную тему.

В начале революции Синод одобрил представление Комиссии об изменениях в богослужебных книгах, вызванных политическими событиями⁵. К сожалению, изданные по благословию Св. Синода исправленные издания богослужебных книг, особенно Триоди Постной и Пентикостариона, распространялись довольно медленно, встречая во многих местах (например, в Валаамском монастыре) оппозицию. Исправленный текст прмосов почти нигде не привился, так как певчие пользовались старыми нотными книгами. Эти новые издания не получили оценки и в духовной литературе со стороны заинтересованных лиц, будучи почти замолчаны. Профессор литургики Киевской Духовной Академии свящ. В. Прилуцкий прочитал в 1914 г. в Церковно-историческом и археологическом обществе при Академии доклад «О новоисправленной Постной Триоди»⁶, но он не был напечатан.

Старообрядцы подвергли и этот новоисправленный текст резкой критике, защищая превосходство носифовского текста перед ним, не говоря уже о никоновском⁷: «При Никоне текст был передан безрассудно, а теперешние «исправители» внесли еще большую путаницу и бесполовину»⁸. Даже в тех случаях, когда справщики вернулись к носифовскому тексту, критиков не удовлетворяет вполне естественная перестановка слов, облегчающая понимание текста. Например, в стихире недели Мытаря и фарисея: 1) носифовский текст: «и долу влекущих злых стремлений уклонимся», 2) никонов текст: «и долеревностных злобы стремлений уклонимся»; 3) новый синодальный: «уклонимся от стремлений долувлекущих злобы». Еще пример. 1) Иосифов: «сокрушенный образ обновляя благодатью», 2) Никонов: «сокрушенный образ обновляя благодатью», 3) новый синодальный: «благодатью обновляя сокрушенный образ».

Крайняя осторожность, с которой Синод подходил к книжной справе богослужебных книг, сказалась и в его отношении к неотложному

¹ Еп. Гурий (Егоров). Патриарх Сергей как богослов. Патриарх Сергей и его духовное наследство, с. 132.

² «Исковские епарх. ведомости», 1915, № 5, с. 118.

³ ХЧ, 1915, VI, с. 729—753; VII—VIII, с. 953—964. Впрочем, старообрядческий критик говорит о переработке литургии Преждеосвященных Даров. Сенатов В. «Слово Церкви», 1915, № 19, с. 443.

⁴ Студийский Типик в связи с вопросом о реформе нашего богослужебного устава. ХЧ, 1915, IX, с. 1051—1062.

⁵ «Церковные ведомости», 1917.

⁶ Отчет Общества за 1914 г. (в приложении к ТКДА, 1915, V), с. 11.

⁷ См., напр., Сенатов В. Новая церковно-книжная реформа. «Слово Церкви», 1915, № 19, с. 443—445, и Характер новой книжной реформы. «Слово Церкви», 1915, № 29, с. 657—659.

⁸ «Слово Церкви», № 29, с. 659.

делу регламентирования богослужения в приходских храмах, о котором было так много написано в духовных журналах и «Отзывах епархиальных архиереев».

Протопресвитер армии и флота Г. Шавельский в своих «Воспоминаниях» рассказывает, как во время войны 1914—1917 гг. ему не удалось склонить первенствующего члена Синода — митрополита Владимира на утверждение Синодом порядка совершения богослужения, толково сокращенного, для армии и флота. «Что Вы, что Вы! — вскрикнул митрополит. — Вы хотите, чтобы на нас обрушились старообрядцы и наши ревнители уставных служб и начали обвинять нас Бог весть в чем. Я решительно протестую против такого предложения». «Я, Владыка, ничего нового не вношу: сокращения, везде и всюду, не исключая и монастырей, делались и делаются, только чаще всего делаются без смысла, безобразно, являясь соблазном для многих; я считаю необходимым положить конец этому соблазну, искажающему часто наше богослужение до неузнаваемости. Что же, Вы стоите за то, чтобы безобразие оставалось безобразным?» «Делайте, что хотите, от своего имени и под своей ответственностью, а Синод не может решиться на такой шаг». — ответил митрополит. «Значит, Вы позволяете мне самостоятельно разрешить этот вопрос?» — спросил я. «Это Ваше дело», — ответил митрополит.

Протопресвитер провел свой проект через государя и оповестил об этом подчиненное ему духовенство, «включив потом высочайше одобренный порядок служб в изданную им для священников инструкцию»¹ Синодальная Комиссия не имела времени заняться Типиконом. Однако в связи с многочисленными пожеланиями, как мы видели, замены его образцовым Уставом, который служил бы фактическим руководством для всех приходских храмов, интересно познакомиться с взглядами председателя Комиссии — архиеп. Сергия. Еще в 1906 г. им был сделан в соединенных заседаниях VI и VII отделов Предсоборного Присутствия (17 и 27 мая) доклад² об особенностях Типикона Великой Константинопольской Церкви (Τυπικὸν Ἐκκλησιαστικὸν κατὰ τὴν τάξιν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας), составленного протопсалтом Константином и одобренного к употреблению в приходских церквях в 1851 г.³ Архиеп. Сергий, указав на то, что этот Устав в изменяемых и неизменяемых частях богослужения, за некоторыми исключениями, почти совпадает с нашим Типиконом, обращает внимание на основную особенность этого Устава — практичность, «стремление, так сказать, сконцентрировать богослужение, т. е. приурочить, по возможности, все наиболее торжественные священнодействия к одной какой-нибудь службе и даже к одному ее моменту, для чего допускаются иногда значительные отступления от обычного расположения служб. «Устав не знает всенощных бдений. За вечерней молится только ревнитель из мирян. Лития совершается утром перед шестопсалмием. Евангелие на воскресной утрени, не имеющей полиелейя, читается после Песни Богородицы перед великим славословием, за которым следует Литургия (сугубая и просительная ектения гайно вычитываются во время великого славословия). На утрени Великой Субботы «похвалы» выпеваются после 9-й песни канона перед малой ектенией (17-я же кафизма и 12 из 15 паримий вечерни Великой Субботы вычитываются до утрени). «Такая концентрация богослужения, несомненно, удачно примиряет два противоположных течения в церковном обществе. Ревнители могут прийти на все службы и услы-

¹ Шавельский Г. Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота. Т. 1. Нью-Йорк, 1954, с. 465—467.

² Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. II, с. 301—302.

³ Архиеп. Сергий пользовался афинским изданием 1864 года. Особенности см. в кн. Дьяченко С. М. Толковый Типикон. Вып. 1. Киев, 1910, с. 192—191.

шать ее во всей полноте. Тот же, кто не имеет сил или времени на это, может придти только утром и даже ко второй половине утрени и все-таки не лишится участия в наиболее умилительных и назидательных священнодействиях». Сам Патриарх Сергей, очевидно, находил, что «введение у нас Константинопольского Устава», с которым он познакомился на практике во время своего пребывания в Афинах в 1894—1895 гг., «даст нам богослужение, сокращенное по известной норме, и тем положит конец соблазняющим многих произвольным сокращениям»¹.

Патриарх Сергей, предлагая введение для приходских храмов особого Типикона, сам был сторонником и любителем уставного богослужения, о котором ревновал не только в монастырях, но и в своей Крестовой церкви, и в кафедральном соборе г. Выборга², где уже на рубеже XIX—XX вв. были введены продолжительные уставные богослужения архиеп. Николаем (Налимовым)³.

Патриарх Сергей вместе с митр. Антонием (Храповицким)⁴ и епископами — их постриженниками и учениками возродил в России в начале XX в. среди духовенства и мирян интерес и любовь к уставному богослужению, к поэтическим красотам и богословию церковной гимнографии, к литургическому богословию.

Необходимо отметить вклад в этот литургический ренессанс и киевской группы энтузиастов — литургистов: еп. Гавриила (Чепура)⁵, профессоров Киевской Духовной Академии Михаила Николаевича Скабаллановича и протоиерея Василия Дмитриевича Прилуцкого. Им принадлежит инициатива совершения 10 ноября 1912 г. в Свято-Духовской церкви Киевского Братского монастыря уставной так называемый «идеальной» всенощной⁶, которой нигде не служили в России после XVII в. В богослужении участвовали студенты: священник Захария Саплин⁷ и иеродиакон Нектарий (Травинский)⁸, а в организации хорового пения потрудился Иван Аркадьевич Лаговский⁹.

Нашлись подражатели. В 1915 г. «уставную» всенощную отслужили в храме Владимирской Духовной Семинарии¹⁰, ректором которой был архим. Павел (Борисовский)¹¹.

Киевская всенощная вызвала к себе большой интерес со стороны

¹ Добавим, что желательным было бы принять некоторые особенности Константинопольского Устава, например, пение особых антифонов на литургии в Богородичные двенадцатые праздники, замена «Честнейшей» припевами 9-й песни канона Богородичных праздников и в воскресный день, перенесение отдания недели о Слепом (с предпраздником Вознесения) на вторник 6-й седмицы по Пасхе, перенесение Благовещения с Великого Пятка на Неделю Пасхи, сохранение согласно древней русской практике празднования Сретения и в понедельник 1-й седмицы Св. Четырдесятиницы.

² Воспоминания автора.

³ (1852—1914). «Церковные ведомости», 1914, № 29, с. 1310—1312; «Владимирские епарх. ведомости», 1914, № 30, с. 555—563; 1914, № 31, с. 571—583.

⁴ (1863—1936). См., напр., Никон (Рклицкий), еп. Жизнеописание блаженнейшего Антония, митрополита Киевского и Галицкого. Т. I, Нью-Йорк, 1956, с. 183, 188—189 г. II, Нью-Йорк, 1957, с. 11, 63—65, 72—75. Иоанн (Максимович), архиеп. Шанхайский. Высокопреосв. Антоний, архиеп. Харьковский и Ахтырский. «Православный путь» (церк.-философ. ежегодник). Jordanville, 1950, с. 3—4.

⁵ Канд. богословия КДА вып. 1896 г. (1874 — год смерти неизвестен). Характеристика у архим. Киприана (Керна). Тема о человеке и современности. «Православная мысль», Париж, 1948, VI, с. 125—126.

⁶ Описана: «Из академической жизни». ТКДА, 1912, XII, с. 673—677. И подробнее: Скабалланович М. Толковый Типикон. вып. 2. Киев, 1913, с. 330—336.

⁷ Кандидат богословия КДА, вып. 1913 г.

⁸ Кандидат богословия КДА, вып. 1915 г. Епископ Яранский, викарий Вятской епархии (1927).

⁹ Кандидат богословия КДА. вып. 1913 г.; преподаватель Ветхого Завета в Правосл. Богосл. Институте в Париже (1928—1931), руководитель литургических кружков в Париже и Прибалтике; автор многих статей по литургическому богословию в «Сергиевских Листках» и «Вестнике Русского Христианского Студенческого Движения».

¹⁰ «Тверские епарх. ведомости», 1915 г., № 26, с. 412—413.

¹¹ Кандидат богословия МДА, вып. 1892 г.

местной церковной интеллигенции, но одновременно показала невозможность ее регулярного служения не только в приходских храмах, но и в кафедральных соборах и даже монастырях.

Литургический ренессанс в начале XX в. вместе с евхаристическим возрождением явился главным средством врачевания небрежного, по временам жутко-кошунственного отношения к богослужению в духовно-учебных заведениях¹.

Этот ренессанс дал отпор проектам литургических «реформ» воспитанных этой школой «реформатствующих нереев», после революции поднявших пресвитерианско-обновленческое, живоцерковное движение. Крайности их «богослужебной реформы», провалившейся благодаря сопротивлению церковного народа, показал в своих импровизированных богослужениях епископ [впоследствии митр. (?)] Антонин (Грановский)².

Теперь необходимо отметить одну литургическую тему, поставленную в духовной литературе в начале XX в. и вызванную неподвижностью Типикона и состава богослужебных миней с конца XVII века. Эта проблема касалась более интенсивного употребления в богослужении в монастырях и приходских храмах служб русским святым, из которых лишь немногим современный Типикон определяет общецерковное празднование; большинству же оно совершается только «в обители святого» или «идеже храм»³. Был поднят вопрос о том, чтобы в случае совпадения двух памятей — русского и древнего восточного святого — предпочтение отдавалось бы русскому.

Еще в конце XIX в. прокурор Московской Синодальной Конторы и управляющий Синодальной типографией Андрей Николаевич Шишков⁴ ревновал о службах русским святым. «Когда я занимал должность в типографии, то усиленно хлопотал об отдачи чести и значения русским святым, поставив на второй план иностранных (?) и, хотя одно время дело и пошло было в ход, и нам удалось напечатать праздничную минею отчасти в этом духе, но затем все разбилось о холодность и несочувствие митрополита Палладия, между тем, за сентябрь уже был составлен образцовый текст. Есть же у сербов «Сербляк», содержащий службы одним сербским святым; даже сами греки меньшее число дней празднуют святым греческим в сравнении с нами; в Афинской же церкви тоже свои особые минеи, более сокращенные, чем у нас. Греческое нам всегда дороже, более любо, чем свое»⁵, — прибавляет этот русский церковный «патриот».

Такой же точки зрения придерживается и «учрежденная архиепископом Варшавским и Привисленским Иеронимом комиссия по разработке вопросов, подлежащих обсуждению поместного Собора» в 1905 г. «Признавая, что празднование памятей русских святых угодников повсеместно весьма назидательно и благотворно для оживления самосознания народа русского, следовало бы издать распоряжение, чтобы по всем церквям праздновали памяти русских святых в те числа, в которых они положены по верному месяцеслову русских святых, изданному Св. Синодом в 1904 году»⁶.

¹ Напр., Глубоковский Н. По вопросам духовной школы (средней и высшей) и об учебном комитете при Св. Синоде, СПб., 1907.

² Магистер богословия.

³ Напр., на Валааме преп. Сергий Радонежскому и преп. Арсению Коневскому (основателю современного монастыря) полагается только полнеиелей.

⁴ (1821—1909), по мнению архиеп. Саввы, «отличавшийся наружной набожностью, хотя в душевности далеко не внутренним благочестием». Архиеп. Савва. Очерк жизни, т. VIII, с. 303.

⁵ Касаткин В. В., прот. Андрей Николаевич Шишков (биографический очерк). Владимир, 1909, с. 40.

⁶ Отданы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. СПб., 1905, с. II, с. 237.

Почти одновременно появляется статья А. Воскресенского «Вопрос великой важности» (о замене служб святым Восточной Церкви службами отечественным святым)¹. Через 8 лет тот же автор, на этот раз уже «Павло-Обнорский чернец Алексий», опубликовал на страницах распространенного монашеского двухнедельника, издававшегося в Почаеве архим. Виталием, «Русский Инок» «Открытое письмо преподобным аввам обителей, возлюбленнейшим отцам и братьям о Христе»², в котором призывал... урегулировать вопрос о праздновании дней памяти русских святых. «Отчего бы не заменить служб святых Восточных Церквей службами родственных нам угодников Божиих, оставив в неприкосновенности службы только тем угодникам, которые имеют вселенское значение?... Вопрос этот, быть может, несколько преждевременный, чрез несколько десятилетий сам собою станет на очереди и потребует безотлагательного решения. Если же переработка состава служебных миней признана будет преждевременною и невозможною, отчего бы не учредить... хотя бы один день памяти всех святых, во благодати в России просиявших, составив для сего дня и соответствующую службу»³. Пример должны показать монастыри. Они «прежде всецерковного суждения и решения могли бы ввести в круг своих богослужений отправление празднований нашим отечественным святым, в виде подготовительной меры».

Призыв встретил сочувственные отклики со стороны читателей⁴. Например, «камышевец» пером Амвросий предлагает ходатайствовать через архиеп. Антония (Храповицкого) перед Св. Синодом «об обязательном и повсеместном отпращивании богослужений русским святым»⁵. Редакция журнала со своей стороны предложила анкету, но почему-то в скором времени поднятая тема исчезла совершенно со страниц журнала. Вероятно, крайности высказанных мнений не встретили сочувствия архиеп. Антония, который прекратил обсуждение проекта, придерживаясь «вселенских» взглядов архиеп. Финляндского Сергия. Последний же в своей Крестовой церкви в Выборге всегда давал регенту и уставщику перед службами указания, чтобы подпелейная служба русского святого обязательно соединялась с первой службой дня, указанной в Минее. Например, 25 сентября — преп. Сергию и преп. Евфросинию; 5 июля — преп. Сергию и преп. Афанасию; 19 июля — преп. Серафиму и преп. Макрине; 24 июля — св. муч. Борису и Глебу и муч. Христине⁶.

Мысль же об установлении общего празднования всем русским святым, восстанавливающая древнюю практику Российской Церкви, была осуществлена Священным Собором 1917—1918 гг.⁷ Он установил праздник «всем святым, в земли Российской просиявшим» в первое воскресенье Петрова поста⁸. Была написана специальная служба, до известной степени компиляция из служб русским святым, архиеп. Кишиневским и Хотинским Анастасием. В связи с этим определенном Священного Собора находится и передача им 6 (19) апреля 1918 г. на рассмотрение Высшего Церковного Управления доклада Отдела о богослужении, проповедничестве и храме, выработанного в заседаниях 20—29 марта, о желательном внесении в православный церковный календарь на 1919 год всех памятей русским святым⁹.

¹ «Душеполезное чтение», 1904. VIII, с. 653—659.

² *Ibid.*, 1912, № 2, с. 35—42.

³ *Ibid.*, с. 39, 41, 42.

⁴ *Ibid.*, № 7, с. 29—32.

⁵ *Ibid.*, № 11, с. 60—61.

⁶ Воспоминания автора.

⁷ Определение Собора от 13 (26) августа 1918 г.

⁸ Ср. в эту неделю святогорский праздник всем преподобным Афонским (служба и хвалительное слово преп. Никодима Святогорца).

⁹ «Церковные ведомости», 1918, № 17—18 приб., с. 577—578.

На Священном Соборе 1917—1918 гг. были подняты вопросы об исправлении богослужебных книг, о богослужебном языке, о реформе Типикона и календаря, которые оживленно обсуждались в период подготовки к Собору в разных церковных периодических изданиях, в сущности повторяя мысли и аргументы, уже раньше высказанные на эти темы. На Соборе был образован особый отдел «о богослужении, проповедничестве и церковном искусстве» под председательством архиеп. Волынского и Житомирского Евлогия (Георгиевского). Этот отдел, один из самых больших на Соборе, был разбит на подотделы. Один из них под председательством еп. Оренбургского Мефодия (Герасимова)¹ занялся вопросом исправления богослужебного текста. Сразу же подвергся обсуждению вопрос: следует ли сохранить для богослужения славянский текст или перевести все богослужение на русский язык? Многие члены Собора принципиально высказывались за необходимость введения богослужения на русском языке. Эту точку зрения особенно горячо отстаивали многие украинские члены Собора, ревновавшие о немедленном введении в богослужебное употребление украинского языка.

Однако большинство членов отдела защищало сохранение церковнославянского языка с упрощением его и с исправлением непонятных и неправильно переведенных выражений, допуская, впрочем, частичное употребление и русского языка, например, для чтения Священного Писания.

В прениях указывалось на необходимость издания богослужебных пособий — общедоступных переводов богослужения на русский язык — для домашнего употребления. Эти мысли развивались, например, в докладе члена Собора от Вологодской епархии В. К. Лебедева², профессора Киевской Духовной Академии П. П. Кудрявцева и председателя подотдела еп. Мефодия³.

Отдел отверг богослужение на русском и украинском языках. В общем собрании Собора этот вопрос не обсуждался, хотя и поступали вести из Киева о начатом украинскими националистами поспешном переводе богослужения, вводимого явочным порядком, на украинский язык.

Митрополит Евлогий вспоминает, что самый факт обсуждения в отделе вопроса о русском языке вызывал нарекания. «Один из епископов упрекнул меня за обедом в общежитии, что я якобы в угоду украинцам допустил обсуждение, которое он считал недопустимым»⁴.

Отдел богослужения занимался и проблемой Типикона и разумного сокращения богослужения без ущерба для церковной гимнографии, украшающей службу праздников. Отдел при участии членов Собора — литургистов, например, проф. СПбДА Ивана Алексеевича Карабинова, проф. КДА протонерея Василия Прилуцкого, проф. Петроградского университета Бориса Александровича Тураева⁵, выработал три типа богослужения: 1) для монастырей и соборов, 2) для приходских храмов — сокращенное, 3) для домовых церквей (при учебных заведениях, приютах, больницах, богадельнях — еще более сокращенное). Этот проект был внесен в Соборный Совет для передачи его общему собра-

¹ (1856—1925), кандидат богословия КДА, вып. 1892 г., миссионер. Автор большой статьи «О богослужебном языке Церкви в связи с другими сопряженными вопросами церковной реформы». «Оренбургские епархиальные ведомости», 1915, №№ 19—36.

² Вероятно, смотрителя Вологодского духовного училища, магистра богословия (1890 г.).

³ Запись прений в подотделе и докладов отдельных членов дана в неоконченной статье свящ. П. Ильинского «Вопрос о богослужении на Церковном Соборе». «Архангельские епарх. ведомости», 1917, № 23, с. 521—524; № 24, с. 551—555; 1918, № 4, с. 4.

⁴ Митр. Евлогий. Путь моей жизни. Париж, 1947, с. 297—298

⁵ († 1920).

нию Собора. Однако председатель Совета — митрополит (впоследствии Патриарх) Тихон не дал ходу проекту. «опасаясь нареканий, главным образом, со стороны старообрядцев. С ними... наметились пути сближения, и намерение Собора изменить церковный устав могло встретить с их стороны энергичный отпор: за устав они готовы умереть»¹. Во всяком случае, навряд ли Собор имел бы время обсудить реформу Типикона. Один только большой доклад отдела о проповедничестве был рассмотрен и одобрен Собором².

Согласно «определению Священного Собора о круге дел, подлежащих ведению органов Высшего Церковного Управления», за Священным Синодом были оставлены, вполне естественно, «дела иерархического — пастырского характера из области богослужения:

1) охранение текста богослужебных книг, наблюдение за его исполнением и переводом и, с одобрения Церковного Собора, благословение на печатание вновь составленных или переизданных отдельных служб, чинов и молитвословий;

2) дела, касающиеся богослужебного чина»³.

¹ Митр. Евлогий. *Op. cit.*, с. 297.

² Деяния Священного Собора 38 («Всеросс. Церковно-общественный вестник», 1917, № 1, с. 169 и 1918, «Церковные ведомости», 1918, № 1, с. 3—8), 40 («Церковные ведомости» 1918, № 2, с. 62—68).

³ Напр., «Церковные ведомости», 1918, № 9—10, с. 57. Ср.: в заседании Собора 25 ноября 1917 г. (деяние 52) эта статья по докладу отдела о Высшем Церковном Управлении была принята в такой редакции: «охранение... и издание их с одобрения Церковного Собора, благословение на печатание... дела по обрядовой стороне богослужения и таинств» «Церковные ведомости», 1918, № 13—14, приб., с. 434.

Проф. И. В. ПОПОВ

СВ. ИЛАРИЙ, ЕПИСКОП ПИКТАВИЙСКИЙ*

**УЧЕНИЕ ИЛАРИЯ В СОЧИНЕНИЯХ, НАПИСАННЫХ
ВО ВРЕМЯ ССЫЛКИ И ПОСЛЕ НЕЕ**

Основы христианской веры

В начале своего сочинения о Троице Иларий начертывает путь, которым человек приходит к признанию истины христианства. Свои мысли он развивает в этом отделе, служащем общим введением ко всему сочинению, в личной форме. Есть ли это действительно ход его личного религиозного развития, в результате которого он обрел непоколебимую уверенность в Божественном достоинстве и спасительности Евангелия, или это была только литературная форма, избранная для более живого выражения мысли,— установить это с непререкаемой достоверностью невозможно, а для выяснения учения Илария и излишне, так как и при том и при другом решении вопроса содержание этого вступления в одинаковой степени характерно для Илария.

Отличительной чертой взглядов Илария на основы религиозной веры служит их волюнтаристический характер. Человеческая природа наделена известными врожденными ей потребностями. Из этих потребностей инстинктивно возникают известные теоретические положения, отвечающие им и указывающие человеку путь к их удовлетворению, утоляющие жажду его нравственного существа, дающие успокоение беспокойным исканиям его сердца. В этой главной мысли слышится отражение учения Цицерона о врожденности религиозных идей и своеобразное развитие учения Тертуллиана о человеческой душе, христианской по природе.

Обозревая задачи, свойственные человеку и священные, которые или подсказываются ему самой природой, или извлекаются из учения мудрецов, он старается установить, что, по общему мнению, является полезным и желательным для жизни. Таковым и ныне и всегда прежде признавались досуг и богатство в их соединении. Досуг без богатства и богатство без досуга составляют скорее зло, чем добро жизни. Спокойная жизнь без средств является своего рода изгнанием из самой жизни, а обеспеченная, но беспокойная жизнь делает нас тем более несчастными, чем менее достойно сознаем мы отсутствие тех благ, которых более всего ищем и которыми особенно хотим наслаждаться. Но поиски досуга и изобилия нисколько не возвышают человека над животными, которые в лесах и на тучных пастбищах находят все необходимое для жизни без всякого труда (De Tr. I, 1). Но многие из смертных, побуждаемые самой природой, отказываются сами от этого скотского образа жизни и порицают его в других, считая недостойным для человека думать, что он рожден для служения чреву и бездельности, а не для прекрасных дел и искусств, и что жизнь его пропадает без всякой пользы для вечности. Они посвящают себя некоторым до-

* Продолжение. Начало в сборнике 4.

бродетелям терпения, воздержания, довольства в делах и в учении, потому что полагают добрую жизнь в том, чтобы хорошо поступать и мыслить. Вместе с этим они убеждены в том, что жизнь эта не могла быть дана благим Богом для смерти, а приятнейшее чувство жизни отравлено тягчайшим страхом уничтожения (ib. I, 2). Это учение прекрасно, но недостаточно. Дух человеческий стремится не только делать то, не делать чего было бы преступно и полно скорбей, но познать Бога, Подателя всех благ, Которому мы всем обязаны, в служении Которому мы облагораживаем себя, на помощь Которого в бедствиях этой жизни мы возлагаем всю надежду. К познанию и постижению Бога наш дух воспламеняется в страстных порывах (ibid. 3).

Но мнение людей о Боге разнообразно. Одни, признавая многих богов, разделяют их на мужских и женских, приписывая им рождение, и на больших и малых, считая их различными по силе; другие совсем отрицают бытие Божественного начала и почитают только природу с ее случайными движениями; третьи, признавая соответственно общему мнению бытие единого Бога, отрицают Его заботы о мире; четвертые поклоняются изображениям человека и животных, заключая Отца бесконечности в тесные пределы этих изображений. Их нельзя признать учителями истины уже потому, что они не согласны между собою и взаимно опровергают друг друга.

Приведенный в беспокойство этими противоречиями, дух человеческий ищет правильного пути к Богу и убеждается, что Существо, имеющее бытие от Себя Самого, может быть только единым, что вне Его не может быть ничего лучшего, что всемогущество и вечность исключают различие силы и последовательность моментов прежде и после, что в Боге должны быть почитаемы вечность и могущество (ib. I, 4). Этому наилучшим образом соответствует определение Божественного существа, данное Самим Богом Моисею: «Я есмь Сущий» (Исх. 3, 14). Действительно, ничто не соответствует так существу Божию, как бытие, так как бытие исключает как начало, так и конец (ib. I, 5). Пророки говорят о Нем: «Кто держит небеса дланию и землю горстью?» (Ис. 40, 12). И в другом месте: «Небо — престол Мой и земля подножие ног Моих. Какой дом построила Мне или какое место будет покоя Моего? Разве не рука Моя соделала это?» (Ис. 66, 1—2). Таким образом небо, заключенное в ладони Его, служит для Него престолом и земля, содержащая горстью, — подножием ног Его. Это сказано для того, чтобы не представлять Бога сидящим на троне и подобие восседающего и протяженного тела, но чтобы показать, что Бог находится и в мире и вне мира, обнимая его собою и пронизывая его изнутри. И дух человека радуется, слыша, что нет места без Бога и нет места, которое не было бы в Боге (ib. I, 6), что в Творце и Родителе начинается эта бесконечность неизмеримой вечности, но эту бесконечность он стремится представить себе в виде некоторого, постигаемого умом украшения. В этом на помощь ему приходит то же Писание. «От величия дел и красоты творений созерцается Создатель родов», — говорит оно (Прем. Сол. 13, 5). Творец великого Сам должен быть величайшим и Создатель красивого — Сам прекрасным. Прекрасно небо, воздух, земля, моря и вся вселенная, которую греки за ее красоту называют космосом. Человек воспринимает эту красоту благодаря какому-то инстинкту природы, подобно некоторым птицам и животным, также ощущающих ее инстинктивно и выражающих это в радостных криках. И хотя чувство красоты мира невыразимо в словах, тем не менее само чувство подсказывает нам, что Господа этой красоты необходимо мыслить прекраснее всего прекрасного (ib. I, 7). Успокаиваясь на этом благочестивом мнении о Боге и в созерцании красоты Его, дух человеческий понимает, что почитать такое величие он может только признанием непостижимости Его для мысли и доступности только вере (ib. I, 8). Во всем этом скрывается еще

естественное чувство, говорящее, что благочестивое исповедание питается надеждою нетленного блаженства, которое служит наградою за святое понятие о Боге и добрые нравы, так как они не имели бы никакого плода, если бы смерть уничтожила всякое чувство. Далее разум убеждает, что было бы недостойно Бога даровать человеку жизнь и снабдить его разумом для того только, чтобы жизнь имела конец, а смерть продолжалась вечно (ib. I, 9). Охваченный естественной боязнью отчасти за себя самого, отчасти за целостность своего тела, человек находит успокоение в Евангелии, которое говорит ему о Слове Божием, Боге от Бога, от века пребывающем в Боге и наконец ставшем плотью, чтобы дать тем, которые Его приемлют, власть соделаться чадами Божиими, чтобы чрез Слово Божие, ставшее плотью, плоть возвысилась до Слова Божия (ib. I, 10—11). Мысль человеческая с радостью принимает это учение, обещающее ей восхождение к Богу чрез плоть, призывающее ее к новому рождению, предоставляющее ему возможность по своей воле за заслугу веры достигнуть небесного возрождения. В нем она видит заботу о себе своего Творца и Родителя и убеждается, что не будет обращена в ничто тем, кто вызвал ее из небытия к этой жизни (ib. I, 12). Все это наполняет дух наш чувством безопасности и успокоения за свое будущее, так что он до такой степени перестает бояться смерти, что видит в ней начало вечной жизни, а в настоящей телесной жизни он не ощущает уже ни ее тяжести, ни ее страданий, видя в них то же, что для детей — грамота, для больных — лечение, для потерпевших кораблекрушение — плавание, для юношей — дисциплина, для будущих полководцев — военная служба, т. е. страдание в настоящем, подготовляющее награду вечного бессмертия (ib. I, 14). Таким образом, основой веры в истинность Евангелия служат глубочайшие потребности человеческой природы, ее инстинктивные стремления, осознаваемые в теоретических положениях, естественно возникающих в уме под их тайным воздействием или открываемых Богом. Это — инстинктивное сознание высоты своей природы, бытия безусловного начала, красоты природы, стремление к бессмертию и смутная уверенность в нем. Руководимый этими врожденными побуждениями, ум человеческий с радостью принимает доктрины, которые им соответствуют, находя их отчасти в произведениях человеческой мудрости, отчасти в Откровении Божиим.

Если признание истины зависит от глубоких врожденных потребностей человеческой природы, то и, наоборот, сопротивление истине происходит под влиянием страстей и порочного направления воли. Отсюда именно и вытекает разнообразие мнений и споры. «Не подлежит сомнению, — говорит Иларий, — что каждое слово человеческой речи всегда подвергалось оспариванию, так как при неодинаковости стремлений воли неодинаково у людей и направление умов». Обыкновенно не воля подчиняется истине, а, наоборот, воля стремится подчинить себе истину. Мы стремимся обосновать то, чего хотим, и приспособить учение к целям своих стремлений (De Tr. X, 1—3). Так, например, созерцая мир, всякий чувствует присутствие в нем Бога, но то, что от нас требует в данном случае необходимость истины, то заставляет отрицать услужением порокам (In Ps. 52, 2). Много людей, прославляющих Бога, исходя из познания мира, но мало желающих верить в то, что Бог будет их Судней. Отсюда они или отрицают Провидение или для успокоения совести дурно живущих проповедуют уничтожение человека по телу и душе (In Ps. 144, 4). Воля до такой степени упорно стремится к самоутверждению, что не только колеблет все основания, не позволяющие сомневаться в бытии и свойствах Божиих, но если бы могла, то произвела бы потрясение всей природы: изменила бы правильность течения солнца и звезд, чередование прилива и отлива в океане, задержала бы течение источников, изменила бы естественное направление рек и поколебала бы основания земли (De Tr. III, 21).

Онтология Илария

Общие метафизические представления Илария носят на себе печать стоической философии. Нет оснований предполагать его самостоятельного изучения этой философии и сознательного намерения использовать ее для выяснения богословских вопросов. Гораздо естественнее допустить влияние на язык и образ мыслей Илария стоицизма через известные посредства, главным образом чрез Тертуллиана, к которому Иларий особенно близок в своих метафизических представлениях и терминологии.

Всякая вещь представляет собою известную реальность, известное, строго определенное бытие (*res, esse*). Вещи противоплагаются ее функции, которые не имеют самостоятельного бытия, как, например, речь или звук, издаваемый человеком¹.

В самой вещи различается некоторая как бы внутренняя основа ее, чрез которую она существует, и ее основные свойства, качества и силы. Первая — основа вещи, благодаря которой вещь существует не в чем-либо другом, но в себе самой (*id quod maneat in sese subsistat*), — есть субстанция². А качественная определенность вещи, ее силы и свойства, называются *qualitates, conditiones, proprietates*, из которых вещь складывается³. Принадлежит, однако, известной обособленной вещи, эти свойства не представляют собою чего-либо строго индивидуального, потому что каждая вещь является представительницей известного типа или рода бытия. Поэтому эти свойства отличаются как *naturalis proprietates* или *genuina proprietates*⁴. Субстанция с ее свойствами родового характера называется *natura, genus*. *Natura* и *genus* не есть поэтому отвлеченные понятия, служащие обобщением основных свойств определенного класса вещей, но отдельные, самостоятельно существующие вещи, поскольку каждая из них служит носительницей свойств, присущих другим вещам одного с ней рода или класса.

Таким образом, термины *essentia, substantia, natura, genus* обозначают одну и ту же конкретную вещь, но с ее разных сторон. Это — *essentia*, поскольку она всегда и неизменно существует в своей качественной определенности, но она же и субстанция, поскольку существует не в качестве свойства в чем-либо другом, но существует в себе самой как отдельная самостоятельная вещь. Наконец, она есть природа и род, поскольку в своей качественной определенности представляет собою определенный тип или род бытия⁵.

Так как четыре перечисленных термина обозначают одну и ту же вещь с разных ее сторон, то отсюда возникает возможность при неточном слововыражении употреблять один вместо другого. И, действительно, иногда Иларий называет субстанцией не самую основу бытия вещи, а ее качественную определенность. Так, Иларий говорит иногда о будущем обращении тел праведников *in substantiam animae, in povam coelestemque substantiam* (In Matth. X, 19, V, 12). Но в другом месте он

¹ Verbum sonus vocis est, et enuntiatio negotiorum, et elocutio cogitationum... Verbum hoc (Verbum Dei) res est, non sonus; natura, non sermo; Deus, non inanitas est (De Tr., II, 15).

² Quae idcirco etiam substantia est, quia res quae est, necesse est subsistat in sese (De Synod., 12).

³ De Tr., VII, 39. In Ps. 2, 41.

⁴ Naturalis generis proprietates (De Tr., VII, 11). Genuina proprietates (De Synod., 57)

⁵ Essentia est res quae est, vel ex quibus est, et quae in eo quod maneat subsistit. Dicitur autem essentia, et natura, et genus, et substantia uniuscujusque rei poterit... Quae idcirco etiam substantia, est, quia res quae est, necesse est subsistat in sese; quidquid autem subsistit, sine dubio in genere vel natura vel substantia maneat. Cum ergo essentiam dicimus significare naturam vel genus vel substantiam, intelligimus ejus rei quae in his omnibus semper esse subsistat (De Synod., 12).

поясняет, что понимает не изменение субстанции, а изменение ее качества (In Ps. 2, 41). С другой стороны, под природой и родом Иларий часто понимает не отдельную вещь, как носительницу свойств известного класса вещей, а совокупность общих свойств этого класса вещей, как некоторую реальность, воплощаемую в отдельных вещах того же класса.

Совершенно в духе стоической философии Иларий видит в качественной определенности вещи ее силы. Качество вещи или ее свойство не есть нечто бездеятельное, содержимое вещью, а есть именно действие вещи. Но сила проявляется в действии, и обнаружение ее в деятельности Иларий называет словом *potestas* (De Tr. IX, 52), а общий характер обнаружения сил, свойственных субстанции, в действиях — честью (*honor*) или достоинством (*dignitas*) природы¹.

Характерно для Илария, как и вообще для западных писателей, то, что он не полагает реального различия между субстанцией как внутренней основой вещи и ее силами. Субстанция не есть нечто реально существующее вне своей качественной определенности, как некоторый бескачественный носитель свойств и сил. Субстанция и есть совокупность этих качеств и сил и при устранении этих сил и качеств не получается никакого неразложимого остатка. О различии между носителем и свойствами вещи у Илария нет ни малейшего упоминания.

Но содержание вещи не исчерпывается ее общими родовыми чертами, в силу которых она представляет собою известный тип бытия. Ей принадлежит еще известное индивидуальное бытие, в силу которого она является одним из представителей общего родового бытия. Принципом индивидуации вещей служит их временно-пространственная обособленность, происходящая путем рождения или как бы рождения вещей одной от другой. Общая родовая природа вещей не существует отдельно от них в виде какой-то реальности, по причастию которой вещи получают свою родовую определенность, как это мыслили платоники. Она существует в вещах, обособляющихся путем рождения. Таким образом, дерево, рождающееся от дерева и путем рождения обособляющееся от него, или пламя, загорающееся от другого пламени, есть индивидуальная вещь. Но ветвь дерева или теплота, распространяемая огнем, — не отдельные вещи, потому что не обособлены, а находятся в дереве или огне². Необходимо отметить, что для обозначения индивидуальной, обособленной вещи у Илария нет особого термина, а потому он пользуется теми же терминами *substantia* и *natura*, но с пояснительными замечаниями, не указывающими на их индивидуальное значение. Например: «*Natae et gignentis essentiae*» (De Syn. 16), «*generante naturam sumpsit genita natura*» (ib. 17), «*auctoritate naturae Patris*» (De Tr. IX, 53; XI, 12), «*innascibilis natura, substantia, virtus*» (De Tr. IV, 37), «*unigenita natura*» (ib. IX, 53).

Гносеология Илария

Сколько-нибудь подробного развития учения о сущности познания в сочинениях Илария нет, но есть несколько характерных выражений, ука-

¹ Interrogo, utrum id ipsum sit honor, quod voluntas; cum voluntas motus mentis sit, at vero honor naturae aut species aut dignitas (De Tr., VIII, 12). Numquam diversitas rerum, nisi et in honore diverso est. Res enim eadem venerationis ejusdem sunt (ib., XII, 7).

² Rivum fons effundat ab origine, aut ramum arbor teneat in caudice, aut calorem ignis emittat in spatium. Haec enim ab se inseparabili protensione manent potius detenta, quam sibi sunt: dum et calor in igne est, et in arbore ramus est, et rivus in fonte est. Et haec ipsa res sola sibi est potius, quam res ex re substituta est: quia non aliud arbor quam ramus, neque ignis quam calor, neque fons possit esse quam rivus (De Tr., IX, 37).

зывающих на то, что его смутные представления в этом вопросе имеют стоическую форму, полученную, может быть, от Тертуллиана. Эти выражения отличаются сенсуалистическим характером. Познание Иларий называет чувством. Чувство присуще человеку всегда как способность, но эта способность не всегда находится в деятельном состоянии. Для возбуждения ее и деятельности необходимо воздействие на чувство внешнего предмета. Глаза действуют под влиянием света, уши — под влиянием звука, обоняние — под влиянием запахов (De Tr. II, 35). Поэтому в познании не может быть того, что недоступно чувству. Ничто не становится достоянием чувства, если не подлежит чувствам. Поэтому человеком постигаются лишь те естественные причины, которые доступны зрению, осязанию и другим чувствам, и то, что по своему происхождению позднее самого чувства (De Tr. XI, 46).

Состояния своего чувства человек выражает в слове, а потому слово дает нам понятие о состоянии чувства другого человека. «Слова выражают чувство, чувство есть движение разума, следовательно, из слов мы заключаем о чувстве» (ib. V, 7). Полемика с армянами давала Иринею более поводов говорить о значении имен. Конечно, и об этом у него нет специального трактата, нет и такого углубления в предмет, как у Евномия, Василия Великого и Григория Богослова, тем не менее его взгляд выражен довольно ясно. Он различает две категории имен: имена, обозначающие природу вещи, и имена относительные.

Первые точно выражают свойство обозначаемой ими природы. Поэтому имя соответствует объективной истине вещи. Огонь обозначает истинный огонь, т. е. огонь со всеми его объективными свойствами. Если же огонь утрачивает эти свойства и перестает быть истинным огнем, то он не может быть и назван огнем (ib. V, 14)¹. Содержанием имени природы служат не индивидуальные, а родовые черты предметов, что вытекает из онтологических свойств природы, которая есть нечто общее для предметов того же рода. Поэтому название огня обозначает истину каждого огня того же рода. «Чем, спрашиваю,— говорит Иларий,— истина того же рода отличается от истины того же рода?» (ib. V, 14). И, наоборот, где обозначается чужой род, там не может быть истины того же рода. Например, если бы имя ангел было бы именем природы, то в тех изречениях Писания, где Сын Божий называется ангелом, была бы дана мысль об Его низшей природе и отрицалось бы Его истинное Божество. Которое делает Его реальностью того же рода, что и Отец² (ib. V, 11). Итак, где одно имя, там один и род, а где различен род, там различно и имя. Так как натура в сочинениях Илария имеет родовое значение, то об отношении имени к натуре можно сказать то же, что сказано и об отношении его к натуре: для вещей одной природы существует и одно имя, как для вещей разной природы — разные имена. «Имя, обозначающее какую-нибудь вещь, указывает и на другую вещь того же рода: и уже это не две вещи, а одна вещь того же рода». Так, например, Сын Божий есть Бог, как показывает самое это Имя. Но то же Имя обозначает и Отца. Но одно имя для того и другого не допускает числения двух богов, «потому что Бог — одно Имя для одной и безразличной природы» (ib. VII, 13). Таким образом, если имя для двух вещей одно и то же, то и природа этих вещей одна и та же³. Во взгляде на природные имена между Иларием, с одной стороны, и Василием Великим и Григорием Нисским, с другой, нужно отметить то существенное различие, что у каппадокийцев имя

¹ Non enim verbi hujus apprehendo rationem, si dicatur mihi, ignis est, sed non est verus ignis (ib., V, 14).

² Ubi nuncupatio est generis alieni, ibi existimatur veritas ejusdem generis non inesse (ib., V, 11).

³ Aut quae in utroque naturae diversitas est, ubi ejusdem naturae unum atque idem nomen est? (ib., V, 20).

понимается как обозначение отличительных особенностей предмета, его индивидуальных черт, а у Илария оно признается обозначением родовых свойств предметов¹.

Имена второй категории обозначают не природу вещи, а ее действие или отношение. Так, например, имя ангел не есть обозначение природы этого существа, а только его служения. Пророк говорит о Боге, что Он творит ангелами Своими духов и слугами Своими пламенеющий огонь (Пс. 103, 4). В этом случае духи и пламенеющий огонь являются именами природы, а ангелы и слуги наименованием служения (ib. V, 11). Относительное значение имени всегда отмечается каким-нибудь пояснительным замечанием, в силу которого оно не может быть принято за имя природы. Так, например, в Писании говорится: «Я дал тебя в боги фараону» (Исх. 7, 1), «Я сказал: вы боги» (Пс. 81, 6). Моисей не просто бог, но бог в отношении к фараону, как носитель Божественной силы, которого фараон и боялся и умолял, и таким он был по отношению к фараону не сам по себе, но был ему дан. Во втором же изречении слова «Я сказал» указывают на то, что имя бога употреблено по произволению говорящего, но не есть естественное имя рода (De Tr. VII, 9—10).

Изложенная теория имен имеет нечто общее с учением Тертуллиана об именах Божиих, из которых одни, как имя Бог, обозначают природу воли и имеют вечное и непреходящее значение, а другие служат выражением отношения Бога к вне Его находящейся действительности и прилагаются к Богу только с известного времени, как, например, имена: Господь, Творец, Судья.

Учение о богопознании

Познание Бога есть частный вид познавательной деятельности человека. К мысли о существовании Бога человек приходит, созерцая окружающую его природу и самого себя и всюду находя для себя непостижимые тайны. «Кто, созерцая мир,—восклицает Иларий,—не чувствует, что Бог существует!» (In Ps. 52, 2; 65, 10). Эта мысль даже по самой форме выражения очень близка к учению Цицерона в его De nat. deor. II. При виде неба с его непостижимыми явлениями, движения светила и перемены времен года ум человеческий приходит в изумление и ощущает во всем этом Бога. Море с его неизмеримостью и с неизвестностью происхождения и движения воды внушает мысль о Боге. Земля, которая силою таинственных причин принимает посеянное, принятое разлагает, разложившееся оживляет, оживленное умножает, превышает постижение чувства, но именно это незнание и ведет к познанию бытия Творца, создавшего все это для нашей пользы. «Не зная самого себя,—продолжает Иларий,—я чувствую, что тем более удивляюсь Тебе, что не знаю себя, потому что я, и не понимая, чувствую движение, разум, жизнь моей рассуждающей мысли и, чувствуя, обязан этим Тебе. Который даровал мне, кроме понимания естественного начала, восприятие восхищающей природы» (De Tr. XII, 53). Созерцание природы и ее тайн не только внушает мысль о существовании Бога, но и дает некоторое понятие о Нем, так как мысль невольно приводит к убеждению, что в Творце должно быть более того, что отражается в Его творениях, как что если мир прекрасен, то Создатель его должен быть прекраснее прекрасного (De Tr. I, 7).

Но доступное естественным человеческим силам познание Бога очень несовершенно и ограничено, вследствие различия по природе и по ме-

¹ Следует, однако, отметить, что этот взгляд не выдерживается Иларием последовательно. Так, он называет имя Первой Ипостаси Св. Троицы — Отец, что служит не родовым свойством Его, а отличительной особенностью (De Tr., III, 17. In Ps. 137, 7. De Tr., II, 6).

гафизическим свойствам познающего субъекта и объекта познания. Объем и совершенство познания определяются границами природы познающего. «Человек в своем познании не может простирается за пределы чувства, отмеренного ему природой»¹. Ограниченность его природы, прежде всего, выражается в том, что он имеет бытие от другого, а не от себя самого, причем природа, полученная им чрез творение, не одинакова с природой Творца. Как тварь, человек не имеет совершенств Творца, а несовершенное не может постигать Совершенного. Даже себя человек не постигнет, потому что, будучи создан Богом, он в Нем только и мог бы познать самого себя. Насколько слаб человек силою происхождения, настолько же слаб и по своему познанию (*Quam infirmum subsistendi est virtute, tam sensus sit*)². Далее, несовершенство человека, как твари, состоит в ограниченности его природы, которая не может расширяться до познания бесконечного во времени и пространстве Божества, не может обнять Его мыслью. Бог не заключается в пространстве, но обнимает его, поэтому, сколько бы мысль ни простиралась в пространство, она никогда не может достигнуть пределов Божества, но всегда находит Его пред собою. Бог вне времени, Он прежде век, потому что время от Него получило начало. Пробегая мысленно века, ум человека всегда имеет пред собою Бога, и если ему не хватит даже чисел для исчисления времен, то вечное бытие Бога все же не будет иметь конца³. Время не превышает человеческого познания, поэтому о какой бы вещи мы ни подумали, ее возникновению всегда предшествует время, но в Боге — все прежде времени, и этого наш ум постигнуть не может (*De Tr. XII, 27*). Таким образом, «природа, ограниченная и бессильная, посредством познавательной деятельности не может постигнуть тайну природы бесконечной и могущественной» (*ib. IX, 72*). Наконец, различие между познающим и познаваемым, составляющее препятствие для богопознания, состоит в телесности человеческой природы и ее чувства и бестелесности Бога. «Человеческая слабость сама по себе не приобретает познания небесного, и само чувство обличенных в тело не приемлет для себя знания вещей невидимых» (*ib. IV, 14*). Инертность тела, сообщающая чувственный характер познанию, погружает человека в глубину неведения⁴.

Из непознаваемости Бога вытекает Его неизреченность. Слова человеческого языка теснее понятий, а потому, если познание Бога недоступно уму, то тем более превышает оно средства выражения мыслей «Для меня,— говорит Иларий,— познающего Бога одним почитанием Его, кажется нечестивым... воображать, что можно изъяснить природу, которая выходит за пределы постижения человеческого чувства, словами, значение которых обыкновенно теснее, нежели понятия» (*De Tr. XI, 44*). Изложив кратко учение о свойствах Божественной природы, Иларий прибавляет: «Так я скорее думаю, чем выражаю словами, потому что от меня не укрывается, что для выражения Его свойств речь человеческая недостаточна». И далее он приводит примеры. Бога нужно мыслить невидимым, непостижимым, вечным. О Нем должно думать.

¹ *Caeterum ulterius sensum suum quam sibi constituta sit natura non tendens* (*D. Tr., III, 24*).

² *Non enim concipiunt imperfecta perfectum, neque quod ex alio subsistit, absolute vel auctoris sui potest intelligentiam obtinere, vel propriam: se quidem in eo tantum quod est sentiens... Motum enim suum non sibi debet, sed auctori: et idcirco id, quod in aliud ex auctore subsistit, imperfectum sibi est, dum constat aliunde* (*ib., III, 24*).

³ *Infinitus, quia non ipse in aliquo, sed intra eum omnia; semper extra locum, quia non continetur; semper ante aevum, quia tempus ab eo est. Curre sensu si quid ei putas ultimum esse, eum semper invenies: quia cum semper intendas, semper est quod intendas... Iterum revolve tempora, esse semper invenies: et cum calculi numerus in sermone deleverit, Deo tamen semper esse non deficit* (*De Tr., II, 6; XII, 24*).

⁴ *Vita sensusque hominum in errore ac potius nocte inscientiae manent, dum carnali infecta contagio in profundo ignorantiae per gravitatem naturae, cui admixta est, detinetur* (*In Ps. 118, 14, 1*).

что Он существует в Себе Самом, от Себя Самого и чрез Себя Самого, что Он невидим, необъятен, бессмертен. Но все эти наименования не более, как выражения нашего почитания, некоторый намек на действительные свойства Бога. Когда мы слышим, что Бог в Себе Самом, это для нас совершенно непонятно, потому что ничто не может в одно и то же время и заключать и заключаться в себе. Если Бог существует от Себя и чрез Себя, то опять никто не бывает для себя и дарителем и даром. Если говорят, что Он бессмертен, то, значит, вне Его есть смерть, которой Он не подлежит. Если Его называют Невидимым, то этим утверждают, что Ему недостает чего-то для того, чтобы быть видимым. Таким образом, какие бы слова мы ни употребляли, они недостаточны для того, чтобы изобразить Бога во всем Его величии. «Совершенное знание состоит в том,—заключает свою мысль Иларий,—чтобы знать, что Бог, хотя и не познаваем, но не выразим. Должно в Него верить, Его познавать, поклоняться Ему и в этом служении изрекать Его» (De Tr. II, 7). Если все это нужно сказать о несовершенстве человеческого языка, не стоящего даже на высоте ограниченного познания сотворенного существа, то тем более недостаточны и не соответствуют высоте и достоинству бесконечного Духа аналогии и сравнения, заимствованные из области конечного, материального и видимого, к которым приходится прибегать в рассуждениях о Боге ради слабости человеческой мысли, для которой с таким трудом дается познание всего невидимого, бестелесного, духовного. Иларий сам считал себя вынужденным неоднократно прибегать к таким примерам и сравнениям, но он много раз предупреждает своих читателей об их относительном значении (De Tr. I, 19; IV, 2; VI, 9; VII, 28, 30).

Итак, природа человека такова, что она своими собственными силами не может возвыситься до познания Бога. Отсюда — необходимость Откровения. Нужно учиться от Самого Бога тому, что должно думать о Нем. Ни мирское образование, ни безупречность жизни недостаточны для познания Бога. Моисей, усыновленный дочерью фараона и воспитанный во всей мудрости египетской, не знал Бога отцов, пока в земле Маднамской, пася овец, не увидел несгораемой купины, не услышал из нее голоса Бога, пока не спросил Его имени и не познал Его из откровения. «Поэтому о Боге нужно говорить только то, что Сам Он сказал о Себе для нашего наставления» (De Tr. V, 21). Раз мы не можем постигать Бога своими силами, то мы должны верить тому, что Сам Бог говорит нам о Себе. Что-нибудь одно: или мы наподобие язычников должны отрицать Бога, если не одобряем Его свидетельства о Себе, или же, веря в Бога, не должны думать о Нем иначе, чем Он Сам о Себе засвидетельствовал (ib. IV, 14).

Между недостаточным человеческим познанием и откровением бесконечной силы в словах Бога о Себе Самом, естественно, возникает конфликт и противоречие, при котором то, что с точки зрения естественно-го познания кажется безумием, в действительности есть Божественная мудрость, а безумием оказывается то именно, что человеку кажется мудростью. Мы уже говорили, что познание человека несовершенно потому, что он существо, сотворенное из ничего и потому слабое, и что эта слабость в такой же степени свойственна его познанию, в какой и всей его природе. Мысля в границах своего ничтожества, человек все измеряет своею собственною слабостью и бессилием, а потому ему представляется невозможным все то, что действительно невозможно для его слабых сил, и то только считает он истинным, что понимает, измеряя своей слабостью. Проявления же Божественного всемогущества, о котором свидетельствует Сам Бог, кажутся ему невозможными, и проповедь о них он считает безумием. В действительности же безумием является — не допускать возможности того, что превышает человеческие силы, а то, о чем свидетельствует Бог, есть Божия Сила и Премудрость.

Таким образом, слово о Кресте, «которое для погибающих есть безумие, для спасаемых есть сила Божия, потому что они ничего не меряют бес-силнем своего естественного познания, но о действии Божественного могущества судят по неограниченности небесной Силы» (ib. III, 24—25). Чтобы воспринять Божественную мудрость, необходимо сознать свое безумие, т. е. ограниченность человеческого познания, не полагать меры для могущества Божия, не ограничивать естественными законами действий Господа природы и верить тому, что открывает нам Бог о Себе Самом (ib. III, 26).

В проявлениях всемогущества Божия, которые смущают человеческую слабость, есть, однако, элемент познаваемого, понятного и элемент непознаваемого, недоступного пониманию. Понятен здесь факт, непонятна причина, понятно действие, непонятен способ его произведения, понятно что́, непонятно как. Нет ничего непонятного в самом событии явления воскресшего Христа ученикам при затворенных дверях комнаты, где они находились, но непонятно, каким образом материальное тело Христа, действительность которого была установлена прикосновением Фомы, могло проникнуть в замкнутое пространство: стены ли утратили в этот момент свою твердость и непроницаемость, тело ли Христа, обращенное в ничто вне стен, было воссоздано внутри,— это остается недоступным нашему пониманию (ib. III, 20). То же нужно сказать о чудесах претворения воды в вино и умножении хлебов в пустыне. Наливавшие в кувшины воду видели, что это — вода. Наполнявшие из них чаши видели, что это — вино, ощущали его вкус и запах. Но никто не может понять, каким образом совершенно было это новое творение не из ничего, но из одного в другое (ib. III, 5—6). Точно так же, когда Бог свидетельствует о рождении от Него Сына, мы понимаем, что такое рождение, но недоступно уму и слову, каким образом рождение могло быть вне времени, без отделения или протяжения (ib. III, 18).

Так как в Божественных свидетельствах есть много непонятного для человека, то эти свидетельства нужно принимать верою на основании авторитета Говорящего¹. Слова Бога о Себе Самом нужно принимать в том именно смысле, который они имеют, хотя бы содержание их было для нас непонятно и казалось нам невозможным. Давать словам в этом случае другой смысл, принимать их в метафорическом значении, чтобы таким образом устранить то, что содержится в них для нас непонятного, и подменить более доступным нашей слабости, значило бы брать на себя дерзость исправления изречений Бога о Себе Самом (De Tr. VI, 16—17; VII, 38; IX, 40). Поэтому в слове Божиим нужно принимать верою то, что кажется непонятным для разума. Если человек стремится понять больше, чем Сам Бог благоволил ему открыть, то впадает в заблуждения и теряет доступное для его познания, подобно тому как человек, не довольствующийся созерцанием рассеянного света и, желая большего, устремляющий взоры на самое солнце, лишается зрения и способности видеть то, что его не удовлетворяло (ib. X, 53). Принятие на веру открываемого Богом имеет заслугу послушания (*fides habet obedientiae meritum*) (In Ps. 118, 10, 12). Человеческая слабость возвышается до познания небесного только в том случае, если Бог дает ей дар познания (In Ps. 118, 12, 1). И этот дар понимания, усвоенного предварительно верою, дается Богом за заслугу веры (De Tr. XI, 23).

Влияние восточных источников на догматические воззрения Илария

Мы видели, с какими догматическими воззрениями приехал Иларий на Восток. Мы знаем из его биографии, что по приезде в ссылку он вра-

¹ Ut ad rationem dicti ea tantum sufficiat auctoritas, quod a Deo dictum sit (ib. III, 1).

шался в среде консервативно настроенных епископов Востока, которые, с одной стороны, решительно отрицали арианскую доктрину, с другой, — видели в Никейском исповедании новшество, опасное по своим монархианским тенденциям, и никак не соглашались принять *ὁμοούσιος*, который казался им выраженным отождествления Отца и Сына. Вращаясь в этой среде, он познакомился ближе как с арианским учением, так и с воззрениями православных противников Никейского символа. Письменным источником, по которому Иларий познакомился с учением ариан, служило письмо Ария к еп. Александру Александрийскому, посланное из Никомидии еще раньше Никомидийского Собора. Иларий дважды приводит этот документ (De Tr. IV, 12—13 и VI, 5—6). Литературными представителями этого направления были Григорий Чудотворец и Мефодий Патарский.

Но их литературная деятельность относилась ко времени, предшествующему возникновению арианства и арианским спорам, а потому и сочинения их не могли быть сильно распространены и иметь большое значение даже в среде восточных богословов, их духовных потомков и последователей, потому что и для них они были значительно устаревшими. Поэтому записанным выраженным их догматическим воззрениям было только символическое изложение веры, провозглашенное ими на многочисленных соборах этой эпохи, созывавшихся по различным поводам.

Мы не имеем данных для утверждения, что все они были известны Иларию. Но, несомненно, ему были известны и произвели на него вполне благоприятное впечатление своим по существу православным духом три формулы: (вторая) Антиохийского Собора 341 г., Филиппопольского Собора 347 г. и Сирмийского Собора против Фотина 351 г. Эти три формулы он цитирует и подвергает анализу в своем сочинении «De Synodis» (29—62) для доказательства того, что омниусиане, в пользу соединения с которыми он написал это сочинение, не случайно и не по поводу только сирмийского исповедания 357 года держались в своем вероизложении давней восточной традиции, которую можно проследить по вероопределениям восточных соборов, начиная с Антиохийского 341 г. Конечно, его знание учения о Сыне Божием православных противников Востока не исчерпывалось одними этими письменными документами, но восполнялось изустными беседами с представителями этого направления.

Из этих источников Иларий узнал, почему арианами и православными противниками их и Никейского Собора отвергается основной лозунг никейской веры — *ὁμοούσιος*. Для отрицания *ὁμοούσιος* ими указывалось три основания. Во-первых, этот термин является выражением монархианского слияния Лиц, обозначая, что Сам Отец есть и Сын, т. е. что Он, вселившись в Деву и заимствовав из Нее тело, дал имя Сына Себе в том теле, которое восприял. Во-вторых, они сталкивали этот термин в том смысле, что он обозначает некоторую сущность, предваряющую бытие Отца и Сына, которая, поделенная между Ними и исчерпанная в Них, делает Того и Другого существом одной предшествующей природы и вещи. Они отвергают *ὁμοούσιος* таким образом, и потому, что это выражение не различает Отца от Сына и внушает мысль об Отце, как позднейшей матери, общей Ему с Сыном. Наконец, в-третьих, они отрицают термин *ὁμοούσιος* потому, что по своему смыслу он может обозначать происхождение Сына из разделения Отчей субстанции путем рассеяния ее на две, так что Сын единосущен Отцу в том смысле, что составляет часть, отсеченную от целого, а это противно неизменяемости и неуменьяемости Отца (De Tr. IV, 4). Таковы основания, приводимые арианами против термина *ὁμοούσιος*. Но Иларию было известно, что по тем же основаниям отвергался *ὁμοούσιος* и восточными противниками ариан до омниусиан включительно и что отвергать его их

побуждала, главным образом, боязнь ввести чрез него в церковное исповедание монархианское отождествление Отца и Сына (De Synod., 81)

В своем изложении учения о Троице Иларий, с одной стороны, стремится доказать равенство Отца и Сына по природе против ариан, а с другой стороны, снять с этого учения подозрение в монархианстве. Последняя черта его учения, несомненно, возникла под влиянием опасения восточных консервативных богословов ввести в сознание верующих монархианство чрез принятие Никейской веры. Сочинение о Троице приводит такое впечатление, что его автор, попав в среду православных епископов Востока, заразился от них боязнью монархианства. В развитии этой тенденции Иларий, несомненно, находился под влиянием восточных и, в частности, тех трех вероизложений, которые указаны нами выше и которые он цитирует в сочинении «De Synodis». Мы изложим содержание этих символов для того, чтобы ясно было их отражение в системе тринитарных воззрений Илария.

Все три символа направлены против слияния Лиц Св. Троицы. По замечанию самого Илария, Антиохийское вероизложение 341 г. направлено против монархианских течений, появившихся после Никейского Собора в среде его сторонников. В самом этом Символе в прямой форме эта тенденция выразилась в заключительных словах, в которых отцы Собора, сославшись на крещальную формулу, утверждают, что имена Отца, Сына и Духа имеют действительное, а не переносное значение, и отмечают бытие действительно существующих трех Ипостасей¹. Филиппопольская формула также содержит в себе анафематизм против монархианского понимания Троичности². В особенности же эта антимонархианская тенденция резко выражена в целом ряде анафематизмов Сирмийской формулы 351 г., так как она была направлена против ереси Фотина, которую многие из восточных православных считали логическим последствием учения Никейской веры об единственности³.

Но антимонархианский смысл этих символов сказывается не только в анафематизмах, прямо осуждающих слияние Лиц, но и в их общем содержании. Во всех их ясно обнаруживается стремление характеризовать каждое из Лиц Св. Троицы отчетливыми признаками онтологического и икономического порядка для того, чтобы оттенить их реальное бытие, как отдельных самостоятельных лиц.

Онтологическое отличие Отца от других Лиц, хотя не отмечено в самих символах, но в анафематизмах ясно указывается — в том, что Он есть нерожденный *innascibilis* (Филипп. форм. — De Synod., 34, и в особенности Сирмийские анаф. IV, X, XIV — De Synod., 38) и единое Начало всего существующего (анаф. XXVI, ib.). Но ипостасная особен-

¹ *Juxta quod et Dominus Jesus Christus ordinavit discipulos dicens. Pergite, et docete universas gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti (Matth. XXVIII, 19); manifeste utique Patris vere patris, certumque Filii vere filii et Spiritus sancti vere spiritus sancti; hisque nominibus non simpliciter neque otiose propositis, sed significantibus diligenter propriam uniuscujusque nominatorum substantiam et ordinem et gloriam, ut sint quidem per substantiam tria, per consonantiam vero unum. (De Synod., 29).*

² *Vel eum (Christum) ipsum esse Patrem et Filium et sanctum Spiritum, vel innascibilem filium (ibid., 34).*

³ *Et si quis innascibilem Deum, vel partem ejus, de Maria natum esse audeat dicere: anathema sit (IV). Si quis substantiam Dei dilatari et contrahi dicit: anathema sit (VI). Si quis dilatatam substantiam Dei filium dicat facere: aut latitudinem substantiae ejus, sicuti sibi videtur Filium nominet: anathema sit (VII). Si quis Deum et hominem de Maria natum dicens, Deum innascibilem sic intelligit: anathema sit (X). Si quis Patrem et Filium et Spiritum sanctum unam personam dicat: anathema sit (XVIII). Si quis Spiritum sanctum paracletum dicens, innascibilem Deum dicat: anathema sit (XIX). Si quis, sicuti docuit nos Dominus, non aliam dicat Paracletum a Filio: dixit enim: Et alterum paracletum mittet vobis Pater, quem rogabo ego (Joan. XIV, 16): anathema sit (XX). Si quis Spiritum sanctum partem dicat Patris vel Filii: anathema sit (XXI) (De Synod., 38).*

ность Сына указывается в том, что Он рожден от Отца и есть *Unigenitus* (во всех трех формулах). Онтологическая особенность Духа Святого нигде не указывается. Далее, отличительная особенность Лиц указывается в их деятельности. При этом подчеркивается своеобразное участие Отца и Сына в творении, и это отличие терминологически выражается в формулах *ex quo omnia* для Отца и *per quem omnia* для Сына, а по существу в том, что Отец повелевает, а Сын повинуется (Сирм. анаф. III) и все творит по воле Отца (*ib.* XVI)¹. Таким образом, терминами для выражения онтологических отличий Отца и Сына служат *Inpascibilis* — для Отца и *Unigenitus* — для Сына, а для выражения икономических отличий *ex Quo* — для Отца и *per Quem* — для Сына. В анафематизмах Сирмийского вероопределения канонизированы и библейские доказательства реального бытия Сына до Его воплощения. «Если кто утверждает, что «сотворим человека» (Быт. 1, 26) сказал не Отец Сыну, а Сам Бог, обращаясь к Самому Себе, да будет анафема (XIII). Если кто утверждает, что не Сын был видим Авраамом, но нерожденный Бог или часть Его, да будет анафема (XIV). Если кто утверждает, что не Сын как бы человек боролся с Иаковом, но Бог нерожденный или часть Его, да будет анафема (XV). Если кто «одождил Господь от Господа» (Быт. 19, 24) понимает не в отношении Сына к Отцу, но утверждает, что Сам Бог одождил от Себя, да будет анафема. Ибо одождил Господь Сын от Господа Отца (XVI)». Приведя положительные доказательства в пользу реального бытия Сына до воплощения, анафематизмы устраняют и отрицательную инстанцию, показывая, что те места Св. Писания, которые говорят о Едином Боге, направлены против политеизма и не исключают бытия Сына. «Если кто сказанное: «Я Бог первый и Я Бог последний и кроме Меня нет Бога», сказанное для устранения идолов и богов, которые не суть боги, по-иудейски понимает к устранению Единородного прежде век Бога, анафема да будет» (XXIII). «Если кто, говоря о Едином Боге, не исповедует Христа Богом, прежде век Сыном Божиим, повинующимся Отцу в создании всего, анафема да будет» (анاف. III).

Наряду с ясным выражением ипостасных особенностей Лиц стоит запрещение говорить об Отце и Сыне как двух богах и о Троице Отца, Сына и Духа — трех богах².

Направленные открыто против монархианства, но имеющие задней мыслью отрицание Никейской веры, подозреваемой и истолковываемой в смысле монархианства, три анализируемые вероизложения с наименьшей решительностью отвергают арианское представление о Сыне как творении, происшедшем во времени и обладающем низшей природой по сравнению с Отцом. В этом своем противоарианском аспекте эти вероизложения выдвигают не идею единства Отца и Сына, а идею их равенства по свойствам Божественной природы. И это равенство обусловлено способом происхождения Сына. Отрицается Его происхождение путем

¹ *Credimus... in unum Deum patrem omnipotentem cunctorum que sunt aedificatorem et factorem et provisorum, de quo omnia: et in unum Dominum Jesum Christum Filium ipsius Unigenitum, Deum per quem omnia* (Ant.). *Credimus in unum Deum Patrem omnipotentem, creatorem et factorem universorum, ex quo omnis paternitas in coelis et in terra nominatur. Credimus et in Unigenitum ejus Filium Dominum nostrum Jesum Christum, qui ante omnia saecula ex Patre genitus est, Deum ex Deo, lumen ex lumine, per quem facta sunt omnia* (Philip.). *Credimus in unum Deum patrem omnipotentem, creatorem et conditorem, ex quo omnis paternitas in coelo et in terris nominatur. Et in unicum* (но реч. *Unigenitum*) *ejus Filium Dominum nostrum Jesum Christum, qui ante omnia saecula ex Patre natus est, Deum ex Deo, lumen ex lumine, per quem facta sunt omnia* (Sirm. De Synod., 29, 34, 38).

² *Similiter et eos, qui dicunt tres esse deos... anthematizat sancta et catholica Ecclesia* (Philip. De Synod., 34). *Si quis Patrem et Filium et Spiritum sanctum tres dicat deos: anathema sit* (anath. XXII) (De Synod., 38).

создания¹. Создание точнее определяется как произведение из ничего или из другой какой-либо субстанции, чуждой Отцу². Сын происходит из Бога, а потому имеет природу, одинаковую с Отцом. Это выражено в восточных вероизложениях в описательных формулах, в которых Сыну приписываются те же свойства, что и Отцу. Наиболее полна в этом отношении Антиохийская формула: «И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Его Единородного, Бога, чрез Которого все, Который рожден из Отца, Бога от Бога, Целого от Целого, Единого от Единого, Совершенного от Совершенного, Царя от Царя, Господа от Господа, Слово, Премудрость, Жизнь, Свет истинный, Путь истинный, Воскресение, Пастыря, Дверь, непревратимого и неизменяемого, неизменяемый Образ Божества, сущности, силы и славы, Перворожденный всей твари, который всегда был в начале у Бога, Бог Слово, по сказанному в Евангелии: и Бог был Слово, чрез Которого все сотворено и в котором все состоит» (De Synod. 29)³. В частности, в анафематизмах всех этих вероизложений решительно отвергается происхождение Сына во времени⁴.

Против строго никейских понятий александрийцев направлены замечания вероизложений о рождении Сына по воле Отца. Александрийское учение о рождении Сына по необходимости Божественной природы, выдвинутое для устранения всякой мысли о случайности бытия Сына, в консервативных кругах антиникейской реакции отвергалось, как несоответствующее безусловной свободе Бога. В Филиппопольской и Сирмийской формулах анафематствуется мнение о рождении Сына не по воле Отца⁵.

При равенстве Отца и Сына единство Бога сводится в Сирмийском вероизложении, единственно затрагивающем этот вопрос, к древнему представлению об единоначалии или единству принципа, сосредоточенному во Отце. «Если кто.— читаем мы в анафематизмах Сирмийского вероизложения.— называет Сына нерожденным и безначальным, как бы утверждая, что существует два безначальных, два нерожденных, два нерождаемых (duo innascibilia et duo innata dicens), двух делает богов, да будет анафема. Ибо Глава, т. е. Начало всему— Сын; Глава, т. е. Начало Христа— Бог; ибо таким образом мы сводим все чрез Сына к одному безначальному Началу всего» (анаф. XXVI. De Synod., 38). С этим представлением связан тонкий субординационизм, который, при ясно выраженном равенстве Сына Отцу по существу, не может быть

¹ Et si quis Filium conditionem dicit, quemadmodum unum conditionum; aut natiuitatem, sicut sunt natiuitates; aut factionem, sicut sunt facturae, et non sicut diuinae Scripturae tradiderunt singula quaeque, quae superius dicta sunt... anathema sit (Ant.) Si quis uoluntate Dei, tamquam unum aliquid de creatura, factum dicat Filium: anathema sit (Sirm. anath. XXIV) (De Synod., 30, 38).

² Eos autem, qui dicunt de non exstantibus esse filium Dei, uel ex alia substantia, et non ex Deo... alienos nouit sancta et catholica Ecclesia (Philip.). Eos autem qui dicunt: De nullis exstantibus Filius, uel de altera substantia, et non ex Deo... alienos scit sancta et catholica Ecclesia (Sirm. anath. 1) (De Synod., 34, 38).

³ Credimus et in Unigenitum ejus Filium Dominum nostrum Jesum Christum, qui ante omnia saecula ex Patre genitus est, Deum ex Deo, lumen ex lumine, per quem facta sunt omnia quae in coelis et quae in terra, uisibilia et inuisibilia: qui est uerbum, et sapientia, et uirtus, et uita, et lumen uerum (Philip. De Synod., 34). Буквально то же повторено в Сирмийской формуле (De Synod., 38).

⁴ Qui dicunt... quod erat aliquando tempus aut saeculum quando non erat, alienos nouit sancta et catholica Ecclesia. Similiter et eos, qui dicunt... Christum non esse Deum ex ante saecula (Philip. De Synod., 34). Et si quis... docet, dicens aut tempus, aut spatium, aut saeculum, aut esse aut fuisse prius, quam generatus Filius: anathema sit (Ant. De Synod., 30). Eos autem qui dicunt... quod erat tempus uel saeculum quando non erat: alienos scit sancta et catholica Ecclesia (Sirm. anath. I. De Synod., 38).

⁵ Similiter et eos, qui dicunt... uel quod neque consilio neque uoluntate Pater genuerit Filium: anathematizat sancta et catholica Ecclesia (Philip. De Synod., 34). Si quis nolente Patre natum dicat Filium: anathema sit. Non enim nolente Patre coactus Pater, uel naturali necessitate ductus, cum nollet genuit Filium: sed mox uoluit, sine tempore et impassibiliter ex se eum genitum demonstrauit (Sirm. anath. XXV. De Synod., 38).

существенным, а является субординационизмом воли, добровольного подчинения Сына и Его служения Отцу. «Если кто,— говорится в XVII анафематизме Сирмийского веронзложения,— называет Господа и Господа, Отца и Сына (на том основании, что Господь одождал от Господа) двумя богами, да будет анафема. Ибо мы не сравниваем (по-греч. одно слово *συντάξασθαι*) и не уравниваем Сына Отцу, но мыслим Его подчиненным, так как и в Содом нисшел не без воли Отца и одождал не от Себя, а от Господа, т. е. по власти Отца, и сидит одесную не Сам от Себя, но слышит Отца, говорящего: «Седи одесную Меня» (Пс. 109, 1) (анаф. XVII). И в творении мира Сын повиновался Отцу (анаф. III) (De Synod. 38).

Учение о Боге

Как и у других церковных писателей эпохи, предшествующей торжеству новоникейского богословия, в сочинениях Илария учение о Боге не выделяется из троничной схемы, как учение о свойствах Божественной природы, общей всем трем Лицам Божества, а связано с Ипостасью Бога Отца. Учение о Боге и Его свойствах у него есть учение о Боге Отце и атрибутах Его Божественной природы. Терминологически это выражается в том, что во всех случаях, где упоминается о Боге без специального пояснения относительно подразумеваемой здесь Ипостаси, разумеется не Божественная природа вообще, но именно Бог Отец и свойства Его природы¹.

Основная черта, выделяющая Бога из числа всех существ, состоит в том, что Он ни от кого не заимствует Своего бытия, но обязан им Самому Себе. Его бытие в Нем Самом, ни откуда не заимствовано. То, что Он есть, Он имеет из Себя Самого и в Себе содержит (De Trin. II, 6). Нет ничего прежде Него, нет ничего отынуду, нет ничего вне Его» (De Trin. XI, 47; In Ps. 63, 9).

Но, подобно Тертуллиану, в личной религиозности Илария имела наибольшее значение и более всего поражала его ум и воображение идея величия Божия, выражающаяся в Его бесконечности по пространству, времени и мощи. Бог «бесконечен, потому что не Сам Он в чем-либо, но все в Нем; всегда вне пространства, потому что в нем не содержится; всегда прежде века, потому что время имеет бытие от Него» (De Trin. II, 6). Пророк говорит: «Велий Господь и хвален zelo и величию Его несть конца» (Пс. 144, 3). «Первая и преимущественная хвала Бога состоит в том, что в Его величии и хвале нет ничего посредственного, ограниченного, конечного. Сила Его не укладывается в наше представление, не содержится в пространстве, не выражается в именах, не подчиняется временам. Узко для этого наше чувство, косен ум, безгласно слово. Его величье не знает границ и безграничное величье не допускает мысли о каком-либо измерении» (In Ps. 144, 6)².

Бесконечность Бога по пространству выражается в Его вездеприсутствии. Формулой для выражения этой идеи служит выражение, обычное в первоначальной христианской литературе и само по себе имеющее пространственный характер: Бог все объемлет, но Сам ничем не объемлем; Он содержит в Себе мир и Сам проникает его внутренне. Он «весь все содержит в Себе и вне Себя, бесконечный, Он не отсутствует во всем и все не несодержится в Нем бесконечном... Нет места без Бога и нет места, которое не в Боге. Он на небе, в преисподней, за пределами моря. Присутствует внутри, объемлет совне. Таким образом,

¹ De Trinitate. VI, 13, 14, 19; VIII, 26, 27, 33; IX, 10, 19, 60; XI, 33, 42; XII, 6. Deus invisibilis, ineffabilis, infinitus... habet... naturae suae nomen in Patre (De Tr. II, 6). Deus — nomen innascibilis virtutis (De Tr., VII, 27).

² Paternae maiestatis (In Ps. 67, 37; 131, 22; 141, 6). Magnitudinis infinitae est. (In Ps. 144, 12).

содержа содержится Сам не в чем-либо, но во всем» (De Tr. I, 6). «Все в Боге, а Бог Сам в Себе» (ibid. II, 31). «Он вне всего и во всем, содержащий вселенную и никем не содержимый» (ibid. III, 2). Подобно тому, как душа, имея преимущественное седалище в теле, присутствует во всех его членах, так Бог везде присутствует Своими силами, и ничто не остается без Бога (In Ps. 118, 19, 8; 138, 16; 124, 6; 135, 11).

Но идея безусловной простоты Бога вносит поправку к этому, в некотором смысле пространственному представлению о вездеприсутствии Бога. Так как Бог прост и не состоит из частей, то Он присутствует везде не по частям, а целостно. Нет различия между субстанцией Бога и ее силами, а потому Бог Сам присутствует там, где действуют Его силы, и значит присутствует не частями, а целостно. «Бог, живое действие безграничной силы, которое везде присутствует и нигде не отсутствует, всего Себя проявляет чрез Свои силы и показывает, что Его силы суть не иное что-либо, как Он Сам, чтобы там, где присутствуют Его силы, разумелся Он Сам. Ибо не по образу тел, присутствуя в одном месте, не присутствует везде, но чрез Свои силы не перестает находиться везде. Его силы суть не иное что, как Сам Он» (De Tr. VIII, 24). Исходя отсюда, Иларий часто говорит, что Бог везде присутствует весь (totus) целостно. «Бог не содержится в телесных местах и безмерность Божественной силы не стесняется границами и местами. Он присутствует везде и везде находится весь» (In Ps. 118, 19, 24). «Не далеко отстоит Тот, Кто силою Своей природы и Сам всегда повсюду присутствует и весь всегда и повсюду есть» (In Ps. 144, 21). Также бесконечен Бог по времени. Пробегая мыслью прошедшие времена, мы всегда находим Бога, и хотя нам не хватит чисел для их исчисления, но вечное бытие Бога не истощится (De Tr. II, 6).

Но в особенности выделяется в религиозном созерцании Илария представление о Боге как бесконечной Силе. Касаясь природы и свойств Бога, он ни о чем не упоминает так часто, как об Его бесконечной мощи. Подобными выражениями пестрят его сочинения. Бог — это Бесконечность вечной власти (De Tr. I, 13), нерожденная Власть вечной силы (ibid. IV, 9)¹. Бесконечная сила Бога выражается в Его всемогуществе, которое свойственно только Богу, потому что лишь одна совершенная сила ни в чем не встречает препятствия делать, что хочет. Для Того, от Кого все, нет трудности ни в чем (In Ps. 134, 10).

Из бесконечности Бога по времени, пространству и мощи вытекает ряд предикатов, которые с логической необходимостью мыслятся в понятии Божества.

Из бесконечности во времени Иларий выводит предикат бытия, который является исключительной принадлежностью Божественной природы. Определение ее, как бытия, дано Самим Богом и вызывает удивление своею точностью. «Понятно, что более всего свойственно Богу бытие, ибо то, что есть, не относится к имеющему когда-либо конец или начало, но то, что вечно в свойстве нетленного блаженства, не могло не быть в прошедшем и не может не быть в будущем, потому что

¹ In Deo autem nihil nisi aeternum potensque esse venerandum (De Tr., I, 4). Omnem terrenae mentis amplexum potestas aeternae infinitatis excedat (ibid., I, 13). Infinitae aeternitatis operatio infinitam metiendi exigat opinionem (ibid., I, 13). Una potestas ex qua omnia (ibid., II, 1). Confiteries in Eo (Deo Patre) aeternae virtutis innascibilem potestatem (ibid., IV, 9). Aeternae videlicet et indemutabilis virtutis infinitatem in eo, quod ante et postea Deus praeter se sit nullus, ostendens (ibid., IV, 36). Deo tamen Filio a Patre, id est, ipso innascibilis virtutis suae nomine, nuncupato (ibid., IV, 37). Vivens igitur Deus, et aeterna naturae viventis potestas est (ibid., VII, 27). Deus autem immensae virtutis vivens potestas (ibid., VIII, 24). Perfecta aeternaque virtutis bonitas (In Ps. 2, 18). Naturae potentis virtus (In Ps. 57, 2). Aeternae virtutis Deum... indefinitae ut essentiae, ita et virtutis (In Ps. 63, 9). Non concluditur ergo aedificiorum domibus infinitus Deus, nec locis in aliquo continetur virtus immensa (In Ps. 126, 6). Divinae virtutis immensitas (In Ps. 118, 19, 8).

все Божественное не знает ни уничтожения, ни начала. И так как вечность Бога ни в чем не имеет недостатка, то Он достойным образом, свидетельствуя о своей нетленной вечности, открыл только то, что Он есть» (De Tr. I, 5). «Когда наша мысль направляется назад и постоянно обращается к познанию Того, Кто есть, то всегда прежде ее оказывается Тот, Кто есть, так как то, что есть бесконечного в Боге, постоянно ускользает от нашей мысли, несущейся назад в бесконечность, так что ранее того, что свойственно Богу, т. е. Его вечного бытия, мысль, обращенная назад, ничего не воспринимает, потому что к познанию Бога в вечном поступательном движении ничего не находит, кроме Его вечного бытия» (De Tr. XII, 24; ср. In Ps. 138, 32).

Далее, свойством вечности обусловлена неизменяемость Бога. Как вечный, Бог не подлежит ни возрастанию, ни умалению, ни ухудшению, ни улучшению. «Бог неизменяем и вечность не подвергается ни ухудшению, ни исправлению, ни развитию, ни ущербу» (De Tr. III, 13). Если бы для Бога было возможно развитие и улучшение, то Он никогда не мог бы достигнуть полноты бытия, так как природа, подлежащая развитию, никогда не может достигнуть такого совершенства, при котором не было бы места для дальнейшего совершенствования. А то, что пребывает в совершенной полноте и всегда существует, не может стать еще полнее, потому что совершенная полнота исключает возможность прибавления еще более совершенной полноты» (De Tr. XI, 44). «Блаженный и совершенный Бог не нуждается в усовершенствовании, потому что у Него нет ни в чем недостатка. Он есть, потому что то, что Он есть, ни от чего не заимствовано. Он существует в Себе, с Собою, от Себя, Своей Себе, и Сам для Себя все, свободен от всякого изменения новизны» (In Ps. II, 13). Неизменяемость природы Божества обуславливает собою и неизменяемость всех актов Божественной жизни. Бог не переходит от молчания к речи, от отдыха к делу, от безразличия к воле (De Tr. IX, 72). Благодать Божия — в противоположность благодати человеческой, уступающей гневу, страху, зависти и боязни, — совершенна и неизменяема (In Ps. LII, 11). Писание употребляет часто прошедшее время о событиях, имеющих наступить, потому что в неизменяемом Уме Бога будущее есть уже совершившееся (In Ps. 138, 41).

Из самобытности Бога, Его всемогущества и вечности вытекает признание Его единства. «Божественное и вечное едино и безразлично, ибо То, Что является виновником Своего Собственного бытия, естественно не оставит вне Себя ничего такого, что было бы лучше Его, а также всемогущество и вечность могут принадлежать только одному, потому что ни с всемогуществом не согласуется степень силы и слабости, ни с вечностью — прежде или после. В Боге же должны быть почитаемы вечность и могущество» (De Tr. I, 4).

Вечность Бога обуславливает и Его простоту. Бог не состоит «из внутренних и внешних частей, сходящихся наподобие членов», из которых составляется тело (De Tr. XII, 8), потому что все сложное не может быть вечным, так как сложное имеет начало, из которого образует тело, чтобы пребывать»¹. Исходя, таким образом, из понятия вечности Бога, нельзя, прежде всего, допустить внешней сложности Его существа. Именно этот аргумент Иларий высказывает против антропоморфитов, которые представляли Бога человекообразным на основании свидетельства книги Бытия о создании человека по образу Божию (In Ps. 129, 4). Бог не имеет тела, состоящего из различных членов, из которых каждый выполняет ему только свойственные функции. Правда, Писание упоминает о телесных членах Бога, но эти изречения не должно

¹ Quidquid autem compositum est, necesse est non fuerit aeternum: quia compositio habet initium, quo corporatur ut maneat (In Ps. 129, 4).

понимать в буквальном смысле. Они служат образным обозначением духовных сил Божества. «Сила Божия, сама себе равная и безразличная, имеет имена деятельностей и членов», так что очи обозначают силу, которой Он видит, уши — силу, которой слышит, руки — силу, которой творит, ноги — силу, чрез которую везде присутствует (In Ps. 129, 3; De Tr. XII, 9).

Отрицая внешнюю телесную сложность в Боге, Иларий не допускает в Нем и внутренней, метафизической сложности. Восточная схема, разработанная каппадокийцами и после них получившая всеобщее признание в Греческой Церкви, состоящая в признании реального различия между сущностью Бога и Его силами и действиями, совершенно ему чужда. Наследник западной традиции, берущей свое начало от Иринея, отождествлявшего силы Божественной природы с самой ее сущностью и признававшего тождественность самих этих сил между собою, он предваряет своим учением о простоте Божественной природы учение, подробнее развитое бл. Августином и благодаря его авторитету навсегда утвердившееся в Западной Церкви. Для обозначения различия между Божественной природой и ее свойствами или силами у Илария нет даже специальных философских терминов, вроде восточных *ουσία, δύναμις* и *ἐνέργεια*. Чтобы различить вещь и ее свойства, он пользуется выражениями: *natura et res natura*¹, т. е. вещь и ее принадлежность. Отсюда различие *ipse et sua* (ibid. VIII, 24) или *ipse, qui habeat et quod ab eo habetur* (ibid. VIII, 43).

В отношении к Богу он отождествляет *natura et res naturae, qui habet et quod habetur*. «Бог,— говорит Иларий,— живая Мощь неизмеримой силы, которая везде присутствует и нигде не отсутствует, обнаруживает всего Себя чрез Своя и дает понять, что Своя суть не что иное, как Сам Он, чтобы знали, что где находится Своя, там находится и Он Сам. Но не должно думать, что Он наподобие тела, находясь в одном месте, не присутствует всюду, так как чрез Своя Он не перестает присутствовать во всех вещах, а что Его, то есть не что иное, как Он Сам» (De Tr. VIII, 24). «Бог не есть нечто сложное по подобию человека, чтобы в Нем иным было бы то, что у Него имеется, и иным Сам тот, кто имеет. Наоборот, все, что есть, есть жизнь, т. е. природа совершенная, целая и бесконечная, которая состоит из различных частей, но Сама живущая чрез Свое Целое (*vivens ipsa per totum*)» (ibid. VIII, 43). «Возвещая нам славу блаженного и совершенного Божества, показывает, что Бога нужно познавать в том, что Ему принадлежит (*quod sua sunt*),— в силе, вечности, провидении, мощи,— не полагая, однако, что Бог, так как это имеет, есть как бы нечто сверх этого, но думая, что в том, что Он имеет, обозначается в некоторой доступной нашему познанию степени Он Сам» (ibid. IX, 31). Простота Божественной природы состоит, по учению Илария, не только в тождестве носителя и свойств, но и в тождестве самих свойств или Божественных сил. «Все, что в Боге, едино: что есть дух, то есть свет и сила и жизнь, и что есть жизнь, то есть свет, сила и дух»². Та же мысль выражается в словах, почти буквально совпадающих с формулой простоты Бога у Иринея. «Бог, Который везде и во всем, весь слышит, весь видит, весь действует, весь ходит... Значит, Сила Божия, равная и безразличная, получает име-

¹ Non idem est enim natura, quod naturae res: sicuti non idem est homo, et quod hominis est, nec idem est ignis, et quod ignis ipsius est: et secundum hoc non idem est Deus, et quod Dei est (De Tr., VIII, 22).

² Non enim ex compositis atque inanimis Deus, qui vita est, subsistit: neque qui virtus est, ex infirmis continetur: neque qui lux est ex obscuris coaptatur: neque qui Spiritus est, ex disparibus formabilis est. Totum in eo quod est, unum est: ut quod Spiritus est, et lux et virtus et vita sit: et quod vita est, et lux et virtus et Spiritus sit (De Tr., VII, 27).

на действий и членов», так что сила, которой видит, называется глазами и т. д. ¹.

Природу Бога — бесконечную, непространственную, бестелесную, простую — Иларий называет духом. «Бог — Дух, — говорит он, — и Дух не описуем, не содержим; силою Своей природы Он везде и нигде не отсутствует, весь во всем изобилует» (De Tr. II, 31). Дух — это «невидимая, неизмеримая, в себе самой пребывающая и вечная природа» (In Ps. 129, 3) ². Таким образом, называя Бога Духом, Иларий понимает под этим наименованием Божественную природу со всеми отличительными ее свойствами.

Учение о Троице

При всей незаконченности учения Илария о трех Божественных Ипостасях, тринитарная форма его не подлежит сомнению, так как исходным пунктом его учения служит крещальная формула. Заканчивая ее кратким толкованием свои комментарии на Евангелие Матфея, он начинает им свое большое сочинение о Троице. Для верующих, говорит он, совершенно достаточно слов Господа, переданных евангелистом со всею силою заключающейся в них истины: «Шедше убо научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, учаще их блюсти вся, елика заповедах вам» (Мф. 28, 19—20). «Чего недостает в них, — продолжает он, — относительно таинства спасения человека? Или что в них недоговоренного или неясного? Полно все, как происходящее от полного, и как от совершенного — совершенно. Ибо они обнимают и значение слов, и действие предметов, и порядок повелений, и понятие природы. Крестить повелел во имя Отца и Сына и Святого Духа, т. е. во исповедание Виновника, Единородного и Дара. Виновник всего один, так как один Бог Отец, из Которого все, и один Единородный Господь наш Иисус Христос, чрез Которого все, и один Дух Святой — Дар во всех. Таким образом, все расположено соответственно своим силам и заслугам, одна власть, из которой все, одна Отрасль, чрез которую все, одно даяние совершенной надежды. И не усматривается никакого недостатка в столь великой полноте, в которой находится в Отце, Сыне и Духе Святом бесконечность в вечном, вид в образе, употребление в даянии» (De Tr. II, 1). Но если для верующих вполне достаточно этой сжатой формулы учения о Св. Троице, то, ввиду его искажения еретиками, необходимо ее подробное истолкование и обоснование, что и ставит для себя задачей Иларий (ibid. II, 2—3). II, действительно, трактат Илария о Троице является обширным истолкованием приведенных выше слов, кратко объясняющих значение и содержание крещальной формулы. Исходной точкой в учении о Троице Илария служит откровение, данное в словах Господа о крещении, точно так же и разъяснение этого учения отличается чисто библейским характером. Не прибегая ни к каким философским теориям в духе неоплатонизма александрийцев или Тертуллиана и Иринея, он стремится выяснить, как онтологическую, так и икономическую сущность троического самооткровения Божества единственно на основании анализа и сопоставления библейских данных. В этом отношении его учение по своему общему характеру приближается к системе Иринея.

¹ Deus autem, qui et ubique et in omnibus est, totus audit, totus videt, totus efficit, totus incedit... Virtus ergo Dei, quae aequalis et indiscreta est, officiorum ac membrorum habet nomina... (In Ps. 129, 3). Cum in Deo non sint corporalia, sed absoluta; aequae particulata, sed tota et universa; non vivificata, sed viva; totus vivens, et unum totus Deus est, dum non ex portione compositus est, sed ex simplicitate perfectus est (De Tr., IX, 61).

² Deus Spiritus est, invisibilis scilicet et immensa atque intra se manens et aeternae naturae (In Ps. 129, 3). Namque idcirco dictum existimo in utroque Spiritus Dei... ne loci Deus manens, nusquam alibi exstare videretur a sese (De Tr., VIII, 24).

Учение о Боге Отце

Учение о Боге Отце как отдельной Ипостаси Св. Троицы вне свойств Его божественной природы, о которых было сказано в предшествующем отделе, сводится к указанию Его личных свойств, которыми Он, будучи отдельным Лицом, отличается от других Лиц Св. Троицы. Отличительной особенностью Отца служит то, что Он есть безначальное Начало всего. При этом безначальность понимается не в отрицательном смысле, а в смысле бесконечности Божественного содержания.

Отличительная особенность Отца состоит в том, что Он ни откуда не почерпает Своего бытия, но имеет его от Себя и в Себе¹. Отцу свойственно быть вечным без рождения и в противоположность Сыну, вечно существующему чрез рождение². От Сына Отец отличается только нерожденностью³. В Отце исповедуется «нерожденная власть вечной силы», как Ему только свойственная особенность⁴. Отсюда постоянным наименованием Бога Отца в сочинениях Илария является *innascibilis Deus*⁵. Другую стороной безначальности Отца, как Его отличительного свойства, служит Его первопричинное отношение ко всякому другому бытию. Отец — это *Deus, ex quo omnia* (De Tr. IV, 15, 16, 36, 37, 38). И в частности, Он есть *Винновник (Auctor) Сына*⁶, *Причина Его бытия*⁷.

¹ *Caeterum ejus esse in sese est, non aliunde quod est sumens, sed id quod est, ex se atque in se obtinens* (De Tr., II, 6).

² *Deo Patri proprium est sine nativitate, ita et Filio debitum est per nativitatem semper esse* (ibid., XII, 32).

³ *Non differt praeter originis causam ab innascibilitate nativitas* (De Synod., 33) *Deus innascibilis abnegatur, Patre a Filio non naturae nomine, quia nec diversitate substantiae, sed sola innascibilitatis auctoritate discreto* (ibid., 47, cp. 60).

⁴ *Igitur id, quod Deo Patri proprium est, proprium ei ac secretum relinquamus, contententes in eo aeternae virtutis innascibilem potestatem* (De Tr., IV, 9). *Unum Deum esse ex quo omnia, unam virtutem innascibilem, et unam hanc esse sine initio potestatem* (ibid., IV, 15).

⁵ *Innascibilis, ingenuus, innatus* (De Tr., II, 6, 8, 10, 11, 16; III, 3, 4; IV, 6, 9, 15, 35, 37, 41; V, 11; VII, 11; VIII, 12; IX, 31, 61; X, 6; XI, 5. De Synod., 20, 26, 40, 42, 45, 47, 60. In Ps. 122, 3, 7; 131, 22; 134, 8).

⁶ *Cum enim innascibilis Deus ad perfectam divinae beatitudinis nativitatem Unigenito Deo auctor sit* (De Tr., IX, 31). *Et aliud est sine auctore esse semper aeternum aliud quod Patri, id est, auctori est coaeternum* (De Tr., XII, 21).

⁷ *Nasci cum causam nativitatis ostendat, non disproficit tamen in genere auctoris existere* (De Tr., XI, 11). *Et ex causa licet perfecta atque indemutabili nascentis, necesse est ex causa in causae ipsius proprietate nascatur* (De Tr., XII, 8). *Quia ei is qui est, ad id quod est, causa est* (ibid., XII, 17). *Qui ex eo qui est natus est, intelligi non potest ex eo quod non fuit natus esse* (ibidem).

Слово *causa* употребляется Иларием в тройном значении и обозначает у него: *causa efficiens, causa finalis* (In Ps. Proleg. 18; De Tr., XI, 28) и *causa materialis* (De Tr., XII, 16). Отец называется у Илария в смысле *causa efficiens* Винновником Сына (*auctor*), а в смысле *causa materialis* — Причиной Его. Это особенно ясно видно из того места, где, противопоставляя происхождение Сына созданию твари, он говорит, что тварь имеет начало в отношении времени и причины; в отношении времени потому, что ее некогда не было, в отношении причины потому, что она произошла не из какой-нибудь предсуществующей материи, а из ничего (De Tr., XII, 16). И затем он продолжает о Сыне: *Deinde qui ex eo qui est natus est, intelligi non potest ex eo quod non fuit natus esse: quia ei is qui est, ad id quod est, causa est; non etiam id quod non est, origo nascendi est. Ergo cui neque in tempore est, ut aliquando non fuerit; neque in Patre, id est, auctore est, ut subsistat ex nullis: non reliquit id de se occasionis, ut aut ex nihilo natus sit, aut non fuerit antequam nasceretur* (ibid., XII, 17). В этих параграфах (XII, 16—17) *ex Patre* и *ex causa* противопоставляется *ex nihilo*. *Causa materialis* в этом случае понимается не в смысле телесного материала, а в смысле духовной природы Бога. Происходя из нее, как своей *causa materialis*, Сын сохраняет в Себе все ее свойства, полное подобие ей. *Ex spiritu enim spiritus nascens, licet de proprietate spiritus, per quam et ipse spiritus est, nascatur: non tamen ante ei praeter quam perfectam atque indemutabiliun causarum ad id quod nascitur causa est. Et ex causa licet perfecta atque indemutabili nascens, necesse est ex causa in causae ipsius proprietate nascatur* (De Tr., XII, 8). *Deum autem nasci non est aliud, quam in ea natura esse quae Deus est: quia nasci cum causam nativitatis ostendat, non disproficit tamen in genere auctoris existere. Quod autem non disproficit in genere, debet quidem auctori causam nativitatis suae, naturam tamen ex se non amisit auctoris: quia nativitas Dei neque aliunde, neque aliud est* (De Tr., XI, 11).

Личная особенность Нерожденного быть Началом, Виновником или Причиной бытия Сына выражается в Его имени Отец. Это имя, неизвестное в Ветхом Завете, было открыто лишь Иисусом Христом. «Явих имя Твое человеком» (Ин. 17, 6). Какое же это имя? Не имя Бога, которое было известно до пришествия Христа даже язычникам, но имя Отца (De Tr. III, 17; ср. V, 27. In Ps. 137, 7). Ипостасное свойство Нерожденного Бога, выражаемое именем Отца, вытекая из Его нерожденности, есть Отчество абсолютное, ни откуда не заимствованное. «Он имеет имя Своей природы в Отце, но есть только Отец, ибо не имеет отынуду то, что Он Отец. Сам нерожденный, вечный, имеющий всегда в Себе Самом, чтобы быть вечно»¹. Это место поясняется в XII книге. Человек тоже может быть отцом, но он не только отец, потому что, рождаясь от родителей, он сначала бывает сыном и, только достигнув юношеского возраста, становится отцом, причем самую возможность быть отцом он получает отвне, от родителей. Но нерожденный Бог есть только Отец, потому что никогда не был в Свою очередь сыном и ни от кого не получил этого свойства, но как нерожденный имеет его от Себя (De Tr. XII, 23).

Бытие Второй Ипостаси

Противомонархианские тенденции, навеянные впечатлениями, которые Иларий пережил при своем обращении с восточными, выразились прежде всего в том, что он посвящает целую книгу своего сочинения «De Trinitate» доказательству действительного бытия Второй Божественной Ипостаси наряду с Богом Нерожденным. Притом способ этого доказательства настолько близок к посвященным этому предмету анафематизмам Сирмийского собора (XIII—XVII, XXIII) (De Syn., 38), что получается такое впечатление, как будто они были взяты Иларием темой или конспектом для подробного развития в IV книге «De Trinitate». Мы показали, что в этих анафематизмах реальное бытие Второй Ипостаси утверждается, с одной стороны, на ветхозаветных епифаниях, а с другой стороны, анафематствуется такое толкование ветхозаветных изречений о единстве Бога, которое исключает предвечное бытие Ипостаси. Совершенно так же располагается библейский материал в IV книге «De Trinitate»: сначала бытие Второй Ипостаси доказывается историей творения мира и богоявлениями ветхозаветным праведникам (пп. 16—32), а затем истолковываются в противомонархианском духе те изречения из книг Моисея и пророков, в которых говорится, по-видимому, о едином и единственном Боге (пп. 33—42). Совпадение это нам кажется не случайным. Перейдем к содержанию той и другой части.

Для доказательства бытия двух Божественных Лиц Иларий подвергает анализу повествование книги Бытия о создании мира. Тот самый Моисей, который сказал: «Слыши, Израиль, Господь Бог твой един», в своем шестодневе говорит о Боге: «И сказал Бог: да будет твердь, ...и сотворил Бог твердь» (Быт. 1, 7). В этих словах указан Бог ex quo и Бог per quem. Иначе этого места истолковать невозможно. Нельзя утверждать, что Бог сказавший не есть Бог Отец, потому что о Нем написано: «Он сказал, и было, Он повелел, и создано» (Пс. 148, 5). Нельзя думать, что слово Отца было обращено к природе имеющих быть созданными вещей, потому что этой природы еще не существовало, так как все создано Богом из ничего (2 Мак. 7, 28). Значит, Он обращался к Тому Богу, Который сотворил твердь. Кто же Этот Бог, исполняющий повеление Отца? На это отвечает евангелие Иоанна, которое говорит о

¹ Habet tamen, ...naturae suae nomen in Patre: sed Pater tantum est. Non enim hu mano modo habet aliunde quod Pater est. Ipse ingenuus, aeternus, habens in se semper ut semper sit (De Tr., II, 6).

Слове: «Вся Тем быша» (1, 3). Так различается Бог повелевающий и Бог исполняющий, Бог и Mediator между Ним и имеющими быть созданными вещами (De Tr. IV, 16). О Боге повелевающим и исполняющим еще яснее говорится в повествовании о создании человека: «И сказал Бог: Сотворим человека по образу Нашему и по подобию...» (Быт. 1, 26—27). Из этого видно, что Отец не был одиноким, потому что говорит во множественном числе: сотворим и по образу Нашему. Затем Моисей прибавляет: «И сотворил Бог человека, по образу Божию сотворил Его» (1, 27), указывая этим Творящего, сотворенное и образец. Сотворен человек, сотворил Бог Слово, а того, кого сотворил, сотворил по образу Бога. Если бы Сотворивший был одинок, то сказал бы: по образу Своему. Конечно, ссылка на историю творения в доказательство бытия Второй Ипостаси не была чужда и западной литературе. Ее мы встречаем у Иринея (De haer. III, 8; IV, 75), у Тертуллиана (Adv. Prae. 12) и у Ипполита (Contra Noeto). Но следует отметить, что Иларий посвящает здесь четыре параграфа (IV, 17—20) в доказательство того, что Бог не мог сказать, обращаясь к Себе Самому: Сотворим человека,— как будто имея в виду XIII анафематизм Сирмийского собора¹.

От повествования о создании мира Иларий переходит к ветхозаветным богоявлениям и останавливается, прежде всего, на откровении Агари и Аврааму о происхождении их рода от Измаила. «И сказал Ангел Господень Агари: ...умножая, умножу семя твое и не будет исчисляемо по множеству». И далее: «И нарекла имя Господа, Который говорил с нею: Ты Бог призревший меня» (Быт. 16, 10, 13). Здесь Говорящий дважды называется Ангелом Господним, но говорит не так, как подобает ангелу, а с Божественною властью: «Умножая, умножу семя твое». А далее Ангел, Который говорил, как Бог, уже прямо называется Господом и Богом. Таким образом, здесь речь идет о Сыне, Которого пророк называет Ангелом великого Совета (Ис. 9, 6). Это подтверждает дальнейшее богоявление Аврааму: «И сказал Бог Аврааму... об Измаиле Я услышал тебя и благословил его и весьма умножу его: двенадцать народов родит и сделаю его народом великим» (Быт. 17, 20). То, что прежде говорил Ангел Господень, теперь говорит Аврааму Бог. А чтобы не было сомнения, что это одно и то же Лицо, сказано: «благословил» и «умножу»: первое — в прошедшем времени, потому что благословение было дано в беседе с Агарью, а второе — в будущем, потому что и Аврааму Бог говорил об Измаиле впервые (De Tr. IV, 24, 26).

К Аврааму приходят три странника, и хотя патриарх видит пред собою трех мужей, однако поклоняется только одному и одного называет Господом (Быт. 18, 2—3), провидя в этом тайну будущего воплощения. Об этом именно явлении Своем Аврааму говорит Христос в Евангелии: «Авраам, отец ваш, рад был увидеть день Мой, и увидел и возрадовался» (Ин. 8, 56). Но этот муж, признанный Авраамом за Господа, обещал ему явиться снова год спустя. Писание говорит об исполнении этого обещания: «Господь посетил Сарру» (Быт. 21, 1). И далее: «И сотворил Бог Сарре, как говорил» (ibid.). Таким образом, один из трех мужей, явившихся Аврааму, есть Господь и Бог. Из трех явившихся мужей двое уходят в Содом, но оставшийся есть Господь и Бог. И не только Господь и Бог, но и Судья. Авраам обращается к Нему, как судящему всю землю, с молитвой не погубить праведных вместе с нечестивыми (Быт. 18, 25) (ibid. IV, 27).

Но чтобы нельзя было подумать, что в Лице одного Авраам воздавал Божеское поклонение всем трем, Писание рассказывает о встрече Лотом тех двух странников, которые отошли в Содом ранее: он приветствует их во множественном числе, называя их господами и пригла-

¹ Si quis, faciamus hominem, non Patrem ad Filium dixisse, sed ipsum ad semetipsum dicat Deum locutum: anathema sit (De Synod., 38).

шая в дом свой (Быт. 19, 1—2). Их писание называет ангелами, и поэтому Лот обращается к ним во множественном числе, а когда с ними Бог, Авраам поклоняется одному и одного исповедует Господом (*ibid.* XI, 22). Далее говорится, что озождил Господь от Господа серу и огонь на Содом и Гоморру (Быт. 19, 24). В словах «Господь от Господа» Писание, упоминая о двух, не различает именем природы. В Евангелии об этом сказано: «Отец не судит никого, но весь суд предал Сыну» (Ин. 5, 22; *De Tr.* IV, 29). Бог явился и Иакову в образе мужа и не только явился, но и боролся с Ним. Но это был несомненно Бог, потому что Иаков получил после этого имя Израиль, как видевший Бога (*De Tr.* IV, 31). Убегая от брата, Иаков видел лестницу и Бога, пришедшего к ней (Быт. 28). По этому поводу позднее Бог повелел ему поселиться в Вефиле и воздвигнуть там жертвенник Богу, явившемуся ему, когда он бежал от брата (Быт. 35, 1). «Бог требует почитания для Бога и требует с обозначением другого Лица: «который, говорит, явился тебе, когда ты бежал», чтобы не произошло смешения Лиц. Значит, Бог, который говорит, и Бог, о котором говорит» (*De Tr.* IV, 30). Явление Бога Моисею в пылающей купине также указывает на бытие Второго Лица. Явился Моисею Ангел Господень (Исх. 3, 2). Но из купины призывает к себе Моисея Господь, а когда Моисей подходит, Господь говорит ему: «Я — Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова» (ст. 6). «Кто называется Ангелом Господним, Тот показывается не Себе принадлежащим и не уединенным, потому что Он Ангел Бога, а когда называется Господом и Богом, то возвещается в достоинстве Своей природы и Имени» (*De Tr.* IV, 32).

О бытии Второго Лица говорит и псалом в словах: «Помазал Тебя, Боже, Бог Твой» (Пс. 44, 8). В них различается «Твой» и «Тебя», Помазующий и Помазуемый, Тот, к Которому обращается речь, и Тот, о Ком говорится. В этом показано различие Лиц, а в наименовании Бога и Бога — безразличие природы (*De Tr.* IV, 31; *ср. Tertul. Adv. Prae.* 13).

Изложенное доказательство бытия Второго Лица в сочинениях Илария второй половины IV в. производит впечатление чего-то уже устаревшего и отжившего. На те же самые места книги Бытия ссылались и Иустин Мученик и Тертуллиан. Но едва ли Иларий руководился их сочинениями. Однако эта аргументация находилась еще в силе в консервативных кругах Востока, как это видно из Сирмийских анафематизмов. Естественнее поэтому предположить, что только что изложенное было навеяно восточными впечатлениями.

Далее Иларий переходит к таким изречениям Писания, в которых говорится об Едином Боге, чтобы показать, что они не исключают бытия Второго Лица.

Моисей говорит от лица Бога Отца: «Слыши, Израиль, Господь Бог твой Один» (Втор. 6, 4). Это было сказано, чтобы положить предел языческим наклонностям Израиля, вынесшего из Египта привычку поклоняться идолам. По существу же это означает, что Нерожденный Бог, из Которого все, действительно Один и этого никто не оспаривает (*De Tr.* IV, 15)¹. Но и от Лица Сына тот же Моисей говорит: «Видите, видите, Я есмь Господь и нет Бога, кроме Меня» (Втор. 32, 39). Из дальнейших слов видно, что речь идет об Единородном: «радуйтесь с Ним небеса и да поклонятся Ему все сыны Божии; радуйтесь языки с наро-

¹ Нужно отметить совпадение во взгляде на цель, с которой были произнесены эти слова Моисеем — борьбу с идолопоклонством, — между Иларием и толкованием восточных. XXIII анафематизм Сирмийского собора гласит: «Si quis, quod dictum est: Ego Deus primus, et Ego Deus novissimus, et praeter me non est Deus (Ис. 44, 6), ad destructionem idolorum dictum et eorum qui non sunt dii, in destructionem unigeniti ante saecula Dei judaice intelligat; anathema sit (De Synod., 38). Moyses namque, vel potius Deus per Moysen, populo et in Aegypto et in deserto idolis et deorum, ut putabant, religionibus occupato, hoc constituit principale mandatum, ut unum Deum crederet: et vere ac merito constituit (*De Tr.*, IV, 15).

дом Его и да прославят Его все ангелы» (ibid., ст. 43). Таким образом, «поклоняем должен быть от сынов Божиих Бог, Который есть и Сын Божий, и прославляем должен быть ангелами Бог, Который есть, но Бог, Который есть и Ангел Бога — Бог». Моисей говорит и о Боге Нерожденном, что Он один Бог и нет кроме Него, и об Единородном, что Он один только и кроме Него нет. И, действительно, и Тот и Другой один, потому что нет другого Нерожденного Бога, нет и другого Единородного (ibid. IV, 39).

Пророк Исаия говорит: «Будьте Мне свидетели, и Я свидетель, говорит Господь Бог, и Отрок Мой, Которого Я избрал, чтобы вы знали и веровали, и разумели, что это Я и ранее Меня не было другого Бога и после Меня не будет» (Ис. 43, 10), но этими словами не исключается бытие Бога Сына. Пророк говорит от Лица Бога Отца. Свидетелем того, что прежде Него не было Бога и после Него не будет, Бог поставляет не Себя только, но и Отрока, Которого избрал. Одно и то же свидетельство двух, что ранее Него не было Бога, ибо из Него все (ex quo omnia), и после Него не будет, но не было из Него, ибо был даже Отрок, говорящий это в свидетельстве Отца. Таким образом, Отрока Своего Бог помещает как в свидетельстве Своем, так и в имени (ibid. IV, 36).

Пророк Осия говорит: «Не приложу отселе миловать дом Израилев, но противляясь противиться буду им; а сынов Иуды помилую и спасу их в Господе Боге их» (Ос. 1, 6—7). В этих словах Отец называет Богом Сына, в Котором избрал нас ранее времен вечных (Еф. 1, 4). Сын называется *Богом их*, потому что для Нерожденного Бога, вечного, без начала, из Которого все, нет Бога и потому Сын — не Его Бог, а наш, а для Сына Отец — Бог, потому что Он из Него родился, а для нас и Отец Бог и Сын Бог. Но Отец называет Сына Богом, именем Своей нерожденной силы (ibid. IV, 37).

У пророка Исаии Бог, из Которого все, говорит, что поставит праведного Царя, возвратит из плена, и затем, обращаясь к этому Царю, продолжает: «Мужни знаменитые к Тебе придут и будут Твоими рабами, и последуют Тебе в оковах, и поклонятся Тебе и помолятся к Тебе, потому что в Тебе Бог и нет Бога, кроме Тебя» (Ис. 45, 14). Ясно, что здесь говорится о Боге *рег quiet*. Он есть Бог, и нет кроме Него. Это соответствует словам апостола: «Един Господь наш Иисус Христос, чрез Которого все» (1 Кор. 8, 6), а так как Он один, то нет другого, кроме Него (ibid. IV, 38—39). «Итак, Бог в Боге, и в Ком Бог, Тот Бог. Каким же образом нет Бога, кроме Него, если в Нем Бог?» Этим исключается единичность Бога. «В Тебе» обозначает Лицо, к Которому обращена речь, а слова «в Тебе Бог» обозначают не одного Того, к Кому обращена речь, но и Того, Кто в нем пребывает, Обитающего и в Ком обитает (ibid. IV, 40) ¹.

Пророк Варух говорит: «Этот Бог наш и да не примышляется другой к Нему». Из дальнейших слов видно, что здесь разумеется Сын Божий, «Который нашел великий путь знания и дал его Иакову, отроку Своему. После этого был видим на земле и обращался с людьми» (Вар. 3, 36—38). На земле был видим и обращался с людьми Сын, потому что Отца «никто никогда не видел, кроме Единородного Сына, Который в лоне Отца» (ibid. I, 18) ². Но не противоречит ли это словам Второзакония об Отце: «Слыши, Израиль, Господь Бог твой Один» (Втор. 6, 4)? Речь идет о Сыне, и другой к Нему не примышляется, потому что Он один только Посредник Бога и человек, один только рожденный из

¹ В доказательство бытия Сына слова эти с таким же толкованием приводит Тертуллиан (Adv. Prax. 13).

² Тертуллиан в доказательство бытия Второго Лица ссылается на невидимость Отца и видимость Сына (Adv. Marc. II, 27; Adv. Prax. 14).

Бога в Бога. «Ибо одному Единородному Богу это свойственно и один только Он рожден из Бога в этом особливом блаженстве Своих сил» (ibid. IV, 42).

В изложенном проявляются, прежде всего, антимонархианские тенденции Илария. Что касается самого доказательства бытия Второго Лица, то оно ведется по методу и при посредстве материалов прежнего субординацианского богословия, в частности Тертуллиана, из которого почти к каждому библейскому факту, на который ссылается Иларий, можно провести параллель. Но велико здесь сходство и с догматикой восточных. Это, во-первых, боязнь монархианства, а, во-вторых, совпадения в материалах и методе, поскольку то и другое отразилось в восточных символах. В консервативных кругах Востока, вероятно, еще живо сохранялись традиции старого богословия, доказывавшего действительное бытие Сына на основании икономического принципа. Эти восточные традиции, не утратившие еще здесь своей силы, и побудили его извлечь из тертуллиановского арсенала оружие борьбы против монархианства, которое было в ходу и на Востоке.

Ипостасные свойства Сына

В учении об ипостасных свойствах Сына Иларий соединяет две точки зрения — онтологическую и икономическую. Особенность Второй Ипостаси состоит, во-первых, в рождении от Отца и, во-вторых, в том, что Сын есть Принцип откровения Отца в творении мира и спасении. Он есть *Filius Dei* и *Deus per quem omnia*. В наименовании Сыном дана первая отличительная черта Второго Лица, как одного Единородного, одного Первородного (De Tr. II, 1). Поэтому самый факт рождения, *nativitas Filii*, есть доказательство и выражение Его ипостасного бытия, Его существования, как Второго Лица. Отсюда Иларий иногда употребляет термин *Nativitas*, как выражение противоположное *unitas*¹. Как нерожденность свойственна только Отцу, так наименование Единородного не допускает соучастника в этом свойстве Сына. Как, кроме нерожденного Отца, нет другого нерожденного Бога, так, кроме Единородного Бога, нет другого Единородного Бога. Итак, Тот и Другой один и единственный по свойству, т. е. нерожденности их рождения². Но, с другой стороны, ипостасной особенностью Сына Иларий называет Его деятельность в творении, промышленности и спасении, в которой Он является Посредником между Богом и миром. «Один Посредник между Богом и человеком, Бог и Человек, Посредник и в даровании закона и в приятии тела. И другого подле Него не мыслится. Ибо один Этот Рожденный из Бога в Бога, чрез Которого создано было все на небе и на земле, чрез Которого сотворены времена и века, так как все, что существует, имеет быть от Его деятельности. Итак, Он один, заключивший завет с Авраамом, говоривший с Моисеем, свидетельствующий Израилю, пребывающий в пророках, рожденный от Духа Святого чрез Деву, пригвоздивший к древу страдания противные и враждебные нам силы, упразднивший смерть в преисподней, утвердивший воскресением веру нашей надежды, упразднивший тленность человеческой плоти славою Своего тела. Подле Этого не мыслится других, потому что это

¹ *Sacramentum et unitatis et nativitatis doceri (De Tr., IX, 20). Atque ita inter Patrem et Filium et nativitatis et unitatis demonstrata natura est (ibid., IX, 50). Ad demonstrationem vero nativitatis plerumque demonstratio est adhibita personae... (ibid., IX, 74).*

² *Est enim Unigenitus Deus: neque consortem Unigenili nomen admittit (sicuti non recipit innascibilis, in eo tantum quod est innascibilis participem); est enim unus ab uno. Neque praeter innascibilem Deum innascibilis Deus alius est, neque praeter Unigenitum Deum Unigenitus Deus quisquam est. Uterque itaque unus et solus est, proprietate videlicet in unoquoque et innascibilitatis et originis (De Tr., IV, 33). Filium, si potes, a Patre absque nativitatis tantum confessa veritate discerne (ibid., VII, 31).*

свойственно одному Единородному Богу и один только Он рожден от Бога в этом особенном блаженстве Своих сил» (De Tr. IV, 42).

Рассматривая подробнее онтологические и икономические свойства Сына, мы убеждаемся, что восточное богословие оказало наибольшее влияние на представления Илария о рождении Сына. Что же касается второй отличительной черты Второго Лица, Его заместительной деятельности в мире, то в этом Иларий и на Востоке не пошел далее Тертуллиана.

Рождение Сына от Отца

Учение о рождении Сына от Отца направлено против арианства и в своем целом является опровержением арианского учения о сотворении Сына во времени и об усыновлении Богом этого тварного существа, наподобие того, как и верующие возводятся Им в достоинство сынов Божиих. Исходя отсюда, Иларий доказывает истинное Сыновство Христа данными Св. Писания.

Истинное Сыновство Христа, Сыновство по природе, Ему исключительно свойственное и не имеющее ничего общего с усыновлением праведников, доказывается свидетельством Отца о Сыне, свидетельство Христа о Себе Самом как действительном Сыне Божием, свидетельством о Его Сыновстве апостолов, неверующих иудеев, сотника, демонов.

Первое свидетельство Отца о действительном Сыновстве Христа было дано в Крещении Господа. Недостаточно было чудес, сопровождавших рождение Христа, но потребовалось еще свидетельство Отца, возгласившего с неба: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, о Нем же благоволших» (Мф. 3, 17)¹. Но есть сыны Божии по усыновлению. Таков Израиль, о котором сказано: «Сыны родих и превознесох» (Ис. 1, 2). Но в голосе Отца Христос, как Сын в исключительном, Ему только свойственном смысле, выделяется из числа всех сынов по усыновлению посредством местоименной указательного и притяжательного. Ни об одном из сынов по усыновлению Бог не говорит: «Сей есть Сын Мой», а говорит так только о Христе. Местоимением «Сей» Христос выделяется из числа всех сынов в несобственном смысле, а местоимением «Мой» указывается на исключительную принадлежность Его Отцу (De Tr. VI, 23). Второе подобное же свидетельство было дано Отцом в Преображении пред столпами Церкви — апостолами Петром, Иаковом и Иоанном: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, Того послушайте» (Мф. 17, 5). Посредством «Сей» и «Мой» показано, что именно Этот есть Собственный Сын Того, Который называет Его таким образом (*adest tamen auctoritatis paternae professio, et Filius hic per proprietatem significantis ostenditur*). Но, сверх того, словами «Того послушайте» Отец подтвердил свидетельство Христа о Себе Самом как истинном Сыне Божием (*ibid.* VI, 24). К свидетельству Отца об истинном Сыновстве Христа Иларий возвращается в последней книге своего сочинения «De Trinitate». Ко времени ее составления или ему было кем-нибудь указано или он сам натолкнулся на одно место Писания, которое, по-видимому, лишило силы его мнение о значении и смысле местоимений в свидетельстве Отца о Сыне. Это слова в кн. Исход: «Мой первородный Сын Израиль» (4, 22). В этих словах разумеется усыновление и к усыновляемому прилагается местоимение «Мой», указывающее на собственность, как и в свидетельстве о Сыне Божием.

Эту отрицательную инстанцию Иларий устраняет посредством нескольких соображений. Усыновляемые не рождаются сынами, но стано-

¹ Самый текст исправлен по греческой редакции Евангелия Матфея. В комментарии на Евангелие Матфея он читается: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, Аз люблю Его».

вятся ими после рождения. Так, мы бываем сначала сынами тела, но потом становимся сынами чрез Духа сыноположения (Еф. 2, 3). Бог сначала избрал Себе народ, потом родил (1 Петр. 2, 9). Израиль, названный первородным сыном, тоже не рожден сыном, а соделан им, потому что о нем сказано: «Народу, который родится, которого создал Господь» (Пс. 26, 32). Он сначала был создан, потом избран из числа прочих языческих народов, чтобы быть первым усыновленным Богу. Но Сын Божий не был сначала чем-либо другим прежде, чем стать Сыном, но был рожден Сыном. Кроме того, Иларий отмечает и различие в употреблении притяжательного местоимения в двух сравниваемых местах Писания. В первом случае говорится: «Сын Мой возлюбленный», во втором: «Сын перворожденный Мой». В первом случае «Мой» относится к Сыну, во втором — к перворожденному, чем обозначается в первом случае принадлежность Сына, во втором — принадлежность первозданного из язычников (*ibid.* XII, 13—15).

Свидетельству Отца о Христе соответствуют свидетельства Христа о Себе Самом как Сыне Божием. Вследствие восприятия человеческой природы со всеми ее слабостями Христос часто употребляет о Себе уничижительные выражения, например: «Отче, прослави Мя» (Ин. 17, 5), «Узрите Сына Человеческого» (Мф. 26, 64), «Отец больше Меня» (Ин. 14, 28), «Ныне душа Моя возмутися» (Ин. 12, 27), «Боже Мой, Боже Мой, вскую Мя оставил еси» (Мф. 27, 46). В этих выражениях обнаруживается смирение Христа. Поэтому мы не имеем никакого основания считать Его свидетельства о Своем истинном Сыновстве проявлением высокомерной притязательности. Но Христос называет Бога Отцом Своим: «Всякое растение, которое не насадил Отец Мой, искоренится» (Мф. 15, 13) или «Дом Отца Моего вы сделали домом торговли» (Ин. 2, 16). С другой стороны, Себя Самого Он называет Сыном Божиим: «Не послал Бог Сына Своего в этот мир, чтобы судить мир, но чтобы чрез Него был спасен мир» (Ин. 3, 17) и «Веруешь ли в Сына Божия?» (Ин. 9, 35). И в словах Христа местоимения «Мой» и «Свой» в приложении к Отцу указывают на принадлежность Сына Отцу как именно Его Сына. И этому свидетельству должно верить, потому что так повелел голос Отца с неба: «Того послушайте» (*ibid.* VI, 25). Что Христос разумел в этих словах Свое исключительное Сыновство по природе, видно из тех свойств, которые Он Себе приписывает. Он говорит: «Вся мне предана суть Отцем Моим и никтоже знает Сына, токмо Отец, ни Отца кто знает, токмо Сын, и ему же аще волит Сын открыти». Если Сын так же непознаваем, как и Отец, если Ему предано все, а все не допускает никакого изъятия, если самые имена указывают на природу, то, несомненно, Христос свидетельствует о Своем истинном, природном Сыновстве. Наконец, Христос говорит о Себе: «Ни Меня не знаете, ни откуда Я не знаете (*sic!*), ибо Я не от Себя пришел, но истинен Тот, Кто послал Меня, Которого вы не знаете, но Я знаю Его, потому что исшел от Него и Он послал Меня» (Ин. 7, 28—29). В этих словах дано исповедание истинного Сыновства Христа по природе. Христос говорит, что, в противоположность фарисеям, Он знает Пославшего Его, потому что от Него исшел. Если здесь разумеется творение, то оно приложимо и ко всем. И все в этом смысле от Бога. Почему же не все, а только Христос знает Его в силу того, что от Него исшел? Очевидно, исключительное знание Отца основывается на исключительном способе происхождения Сына путем естественного рождения (*ibid.* VI, 28). Далее, если Христос говорит, что Его слушатели не знают, «откуда Он», то этим опять указывает на необыкновенный способ Его происхождения, потому что происхождение из ничего путем сотворения факт всеобщий, не содержит в себе ничего неизвестного (*ibid.* VI, 29).

Изречения Христа о Своем Сыновстве были поняты апостолами не в смысле усыновления, а в смысле действительного рождения Сына от

Отца. Таково именно исповедание Петра: «Ты Христос, Сын Бога живаго» (Мф. 16, 16). За это исповедание Христос ублажает Петра, говорит, что оно открыто ему не плотью и кровью, но Отцом Небесным, и на камне этого исповедания основывает Церковь Свою. Так велико было значение этого исповедания. Если бы апостол Петр назвал Христа Сыном Божиим в том смысле, в каком дана власть всякому стать сыном Божиим, через таинство возрождения, то что было бы в этом исповедании необыкновенного? Сыновство по усыновлению есть истина общеизвестная, а потому для ее исповедания не было надобности в нарочитом откровении со стороны Отца и в самом исповедании не было бы никакой заслуги, достойной ублажения. Таким образом, высота исповедания Петра, засвидетельствованная Господом, показывает, что Апостол, называя Его Христом и Сыном Бога живаго, разумел под этим выражением действительное Его рождение от Отца по природе (ibid. VI, 36).

Апостол Иоанн говорит: «Бога никто никогда не видел, кроме Его Единородного Сына, Который в лоне Отца» (Ин. 1, 18). «Вера в природу казалась апостолу недостаточно выраженной в наименовании Сына, если бы к Нему не было присоединено свойство принадлежности чрез обозначение исключительности. Ибо, присоединив к «Сыну» наименование Единородного, он совершенно устранил подозрение усыновления, так как природа Единородного ручается за истинность имени» (ibid. VI, 39), т. е. так как усыновленных сынов много, то единственный сын не может обозначать сына по усыновлению. Апостол Иоанн говорит: «Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всяк верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3, 16). В этих словах истинное Сыновство Христа выражено не только в наименовании Единородного, но и в самой мысли, которая заключается в них. Апостол доказывает силу любви Божией к миру, что Он не пощадил Своего Единородного Сына. Если Христос есть Сын Отца по природе, то в Его предании действительно выражается величие любви Божией к миру, но если бы Бог предал для спасения тварей одну из тварей, то в этом не было бы никакого свидетельства о неизмеримости Его любви к человеку (ibid. VI, 41).

Апостол Павел в ясных выражениях говорит об усыновлении верующих чрез Духа Святого (Рим. 8, 14—15), но совершенно иначе говорит он о Сыновстве Господа Иисуса Христа. Посредством местоимений притяжательных он указывает на природную принадлежность Его Отцу. «Мы примирились с Богом смертью Сына Его» (Рим. 5, 10), «Бог послал Сына Своего в подобии плоти греха» (Рим. 8, 3), «Вереи Бог. Которым вы призваны в общение с Сыном Его Иисусом Христом» (1 Кор. 1, 9) — вот его изречения о Христе. «Сын Свой. Сын Его, а не усыновление Его, не создание Его. Имя выражает природу, принадлежность свидетельствует об истине имени». «Не знаю,— продолжает Иларий,— что еще можно прибавить для показания природы истинного Сына» (ibid. VI, 44). Хотя между выражениями «Своим» и «Собственным» нет большой разницы, однако апостол Павел для показания истинного Сыновства Христа называет Его не только Своим Богу Отцу, но и Собственным. «Бог не пощадил Собственного Сына, но предал Его за всех нас» (Рим. 8, 32), — говорит Апостол. Правда, в латинском переводе вместо «Собственного» стоит просто «Своего», но в греческом тексте это место читается: «Ὁς γὰρ τῶν ἰδίων τῶν ἑφ' ἡμᾶς ἐφείλετο» (ib. VI, 45).

Об истинном Сыновстве Христа свидетельствуют неверующие иудеи, как это видно из слов первосвященника на суде. Обращаясь ко Христу, он предлагает Ему вопрос: «Ты ли Христос, Сын Благословенного?» (Мр. 14, 61). Из этого видна вера первосвященника в то, что Христос должен быть Сыном Благословенного; он не верил только в то, что Иисус, Который стоит пред ним, есть именно Христос и действительный

Сын Бога. И самое осуждение Христа на смерть было вызвано именно тем, что «Он сделал Себя Сыном Божиим» (ibid. VI, 50). Даже язычник, сотник римской когорты, стоявший при кресте, пораженный чудесными явлениями в момент смерти Распятого, засвидетельствовал истину имени Сына в словах: «Воистину Божий Сын бе Сей» (Мф. 27, 54).

Наконец, демоны, вынуждаемые силою Христа покидать тела людей, в которых долго обитали, против своей воли, преодолеваемые самой истинной свидетельствовали о Христе как «Сыне Бога Всевышнего» (Лк. 8, 28).

Итак, ипостасным свойством Слова Божия служит Его истинное Сыновство, действительное рождение от Отца, Сыну только свойственный образ происхождения от Бога, в силу Которого Он именуется Единородным, единственным Сыном Божиим¹. Поэтому постоянным термином для обозначения Второго Лица Св. Троицы у Илария служит *Unigenitus* или *Unigenitus Deus*². В этом Иларий удивительным образом совпадает с Григорием Нисским. Если принять в соображение тот факт, что в комментарии на Евангелие Матфея этого термина не встречается, а также совпадение Илария в термине «*Unigenitus Deus*» с Григорием Нисским, который был носителем восточной консервативной традиции, если, наконец, обратить внимание на то, что термин этот постоянно встречается в символах восточных консервативных кругов, в среде которых вращался Иларий в ссылке, то естественно будет признать, что Иларий сделал его своим излюбленным выражением под влиянием восточного богословия.

Учение об истинном рождении Сына

Много раз Иларий повторяет, что акт Божественного рождения непостижим для человеческого ума и невыразим для человеческого языка (De Tr. II, 9, 13; III, 17, 18). И он действительно не пытается дать философского раскрытия и обоснования этой идеи. Он ограничивается выяснением его исключительно на основании данных Откровения. Как самый факт рождения Сына, так и образ рождения засвидетельствованы Самим Богом прямо или косвенно. На основании изречений Писания о рождении Сына можно составить некоторое доступное для слабого человеческого ума понятие об этом акте. На основании других изречений, в которых дается понятие о свойствах Божественной природы, естественно исключаются такие представления о рождении, которые не соответствуют величию Нерожденного.

Акт рождения существенным образом отличается от творения. Творение (*creatio*), или, как часто называет его Иларий, начало (*coepit esse*)³, состоит в том, что субстанция или природа, из которой создается вещь, чужда природе творящего. Бог создает вещи или из ничего или из вещи, ранее созданной из ничего, как из воды животных или из неодушевленного живое, а рождение есть изведение рождаемого из собст-

¹ Sed neque esse ut caetera jussus est: namque Unigenitus ex uno est (De Tr. II, 8). Naturae lides non satis explicata videbatur ex nomine Filii, nisi proprietatis extrinsecus virtus per exceptionis significantiam adderetur. Praeter Filium enim, et unigenitum cognominans, suspicionem penitus adoptionis exsecuit: cum veritatem nominis, unigeniti natura praestaret (ibid., VI, 39) Deus diligens mundum, Filium non adoptivum, sed suum, sed unigenitum dedit. Hic proprietatis est, nativitas est, veritas est: non creatio, non adoptio est, non falsitas est (ibid., VI, 40).

² De Trin., II, 1, 8, 11; III, 3, 4; 18; IV, 41, 42; V, 11, 33, 34, 35, 36, 37, 39; VI, 6, 12, 13; IX, 31, 14, 18, 19, 21, 39, 40; VII, 11, 22, 26; 11, 20; X, 67; XII, 32, 67, 68, 69, 70; VIII, 12; XI, 5, 20; In Ps. 53, 8; 56, 5; 65, 13; 122, 2, 7; 131, 8, 9, 22; 134, 8; 138, 1; 52, 6. De Synod., 15, 20, 40, 60.

³ Под *coepit esse* Иларий разумеет начало во времени, а потому творение и начало в его сознании являются понятиями равнозначными (De Tr., VI, 14). Non ut esset coepit (Filius) ex nihilo, sed exiit a manente: et exiisse significationem habet nativitatis, non habet inchoationis (ibid., VI, 35; XII, 16--17).

венной природы родителя¹. Если всякая тварь создается из несущего, то рождается из существа своих родителей. Рождение есть акт передачи своей природы рожденному родителем. Каковы бы ни были формы рождения в области ли Божественного или сотворенного, но это остается существенным и неизменным, всеобщим содержанием понятия рождения. Таким образом, если Слово Божие называется в Писании Сыном Божиим по природе, то это значит, что Он произошел не из ничего, не из какой-либо субстанции, чуждой Богу, но из природы Бога Отца², из того, что было в Боге, что составляло Его природу. Часто Иларий говорит, что Сын рожден из того, что было в Отце. Это выражение не следует понимать в смысле хронологическом, потому что он решительно восстает против арианского учения о рождении Сына во времени, а потому подобные выражения следует понимать в смысле логического предшествования, хотя сам Иларий нигде не делает разграничения этих двух точек зрения. Отец, говорит Иларий, непостижимо и неизреченно, ранее всякого времени и веков родил Единородного из того, что было в Нем нерожденного, по благодати и силе Своей даруя порождению Своему все, что есть Бог, и, таким образом, произошел от Нерожденного, совершенного, вечного Отца Единородный, совершенный и вечный Сын³. Сын Божий называется Словом, Премудростью, Силой Божией, потому что Он рожден из этих свойств Отца для ипостасного бытия⁴. Таким образом, рожденное не имеет ничего от Себя, но все получает от Родителя⁵.

Итак, Божественное рождение есть сообщение Отцом Своей природы Сыну. Но самый акт следует понимать соответственно свойствам Божественной природы. Поэтому Божественное рождение не имеет ничего пространственного, ничего материального. Побуждением к раскрытию этой мысли для Илария послужила полемика с арианством, тесно связанная с исповеданием Ария и его сторонников, изложенным в их письме к Александру Александрийскому. В этом документе еретики стараются скомпрометировать православное учение об истинном и природном рождении от Отца его мнимым сходством с эманационной системой Валентина и материалистическими представлениями ма-

¹ Hinc ille omnis aestus et furor est, ut in Filio Dei non nativitas sit, sed creatio, ut non naturae suae originem subsistens teneat, sed alienam a Deo de non exstantibus sumat (De Tr., VII, 14) Deum autem nasci non est aliud, quam in ea natura esse qua Deus est: quia nasci cum causam nativitatis ostendat, non disproficit tamen in genere auctoris existere... nativitas Dei neque aliunde, neque aliud est. Quae si aliunde est, nativitas non est (XI, 11), cp. V, 37; VI, 14; VI, 35; VIII, 18; XII, 16—17. De Synod. 17).

² Non ex aliqua subjacente materia, quia per Filium omnia, non ex nihilo, quia ex se Filium (ibid., III, 3). Non aliunde, quia nihil ante quam Filius: non ex nihilo, quia ex Deo Filium (ibid., III, 4).

³ De Tr., III, 3. Verae fidei professio est, ita Deum ex Deo natum ut lumen ex lumine, quod sine detrimento suo naturam suam praestat ex sese, ut det quod habet et quod dederit habeat, nascaturque quod sit: cum non aliud, quam quod est, natum sit, et nativitas acceperit quod erat; nec ademerit, quod accepit (ibid., VI, 12). Deus, qui ex Deo natus est, non utique natus ex nihilo est, neque de non exstantibus natus est: sed nativitatis suae viventem habuit naturam. Nec idem Deus, qui erat; sed Deus ex Deo, qui erat, natus est: et nativitas habuit originis suae in ipsa sua nativitate naturam... Non enim qui manebat Deus, sed ex manente Deo Deus natus est, tenens in se naturam gignentis in nativitate naturae... Non ergo, qui erat natus est; sed his atque in his, quae Dei erant, Deus natus exstitit (ibid., VI, 13). Si igitur ex Deo natus est, manentis naturae confitenda nativitas est, non ut Deus qui erat nasceretur, sed ut ex Deo, qui erat Dei nativitas intelligeretur (ibid., VI, 14. Cp. IX, 30; XI, 11).

⁴ Verbi enim appellatio in Dei Filio de sacramento nativitatis est, sicuti sapientiae et virtutis est nomen: quae cum in Deum Filium eum substantia verae nativitatis existerint, Deo tamen, ut sua propria, quamvis ex eo in Deum sint nata, non desunt (ibid., VII, 11).

⁵ Neque nativitas aliquid possit habere, nisi datum sit (ibid., VII, 20). Naturalis igitur Filio Dei et congenita omnis potestas est: quae cum data sit, non alienat eum per id ad auctore, quia data est; cum quod sit auctoris, hoc datum sit, dare scilicet vitam aeternam (ibid., IX, 31).

нихеев. «Не так, как Валентин.— писали они,— Рожденного объявлял истечением Отца и не как Манихей представлял Рожденного частью одной субстанции Отца» (ibid. VI, 5). В противоположность арианам Иларий доказывает, что учение Православной Церкви не имеет ничего общего ни с идеей эманации гностиков, ни с материалистическим учением манихеев. Но его возражения арианам устраняют в равной степени и материалистическое учение Тертуллиана, хотя Иларий и не упоминает о нем и, может быть, вовсе не имеет его в виду. Говоря о рождении Сына, Иларий исключает все человекообразные представления об этом акте. Рождение Сына не есть отделение или отсечение части субстанции Отца для образования из нее Сына, потому что Бог неизменяем, бесстрастен, бестелесен, безусловно прост и чужд как внешней, так и внутренней сложности¹. Но Иларий не только отрицает отделение части Божественного существа для Сына, но устраняет и мысль о Сыне, как неотделимой части субстанции Отца, простершейся при рождении Сына. И здесь его выражения производят такое впечатление, как будто они направлены специально против учения Тертуллиана, потому что он говорит здесь даже его языком. Тертуллиан формулировал свое учение о Сыне как отдельной части Отчей субстанции, ответвившейся от целого, в словах: «Pater tota Substantia est, Filius vero Dei derivatio totius et portio». «Не чрез отсечение или протяжение или ответвление Бог из Бога, но из силы природы в ту же природу происходит чрез рождение» (ibid. V, 37). Очевидно, это заблуждение всегда предносилось ему. Поэтому он часто предупреждает читателя от такого представления о рождении².

Из неделимости Отца в акте рождения вытекают два следствия. В отношении к Отцу то, что рождение Сына ничего не отнимает у Него. Рождая Сына без отсечения отделения, Он ничего не лишается, «потому что без ущерба для Себя сообщает Свою природу из Себя, чтобы дать, что имеет, и иметь то, что дал, и рождается то, что есть, потому что рождено не иное что, как то, что есть, и рождение приемлет то, что было, чего не отняло то, что прияло» (ibid. VI, 12)³. Сын есть Слово, Премудрость и Сила Божия. «Хотя эти свойства осуществились в Боге Сыне вместе с субстанцией истинного рождения, не отсутствуют, однако, в Боге, как Ему собственные, хотя из Него рождены в Бога, потому что, как часто было говорено, мы проповедуем в Сыне не тайну отделения, а рождения. Он был не отделением несовершенным, а совершенным порождением, потому что рождение не есть умаление родителя, а приобретение рожденного» (ibid. VII, 11, ср. VI, 9, 10).

В отношении к Сыну из неделимости Отца и рождения без отсечения вытекает то, что путем рождения Он получает от Отца не часть Его природы, а всю природу. Сын рождается от Отца как Целый Бог из Целого Бога⁴. Отец есть всецелый Отец. Это имя не допускает частичности, так чтобы Он был в известной части Отцом, а в другой не был Им. Он есть Отец в той всеобщности, которая в Нем. Бог прост и несложен. «Бог весь живой и как весь Бог един, потому что не из

¹ Non est abscissio, aut divisio: impassibilis est enim ille, qui genuit (De Tr., II, 8). Non ut partum, quia nihil in Deo demutabile aut vacuum est; non partem sui vel divisam vel discissam vel extensam, quia impassibilis et incorporeus Deus est (ib. III, 3).

² Non enim per deseccionem aut protensionem aut derivationem ex Deo Deus est, sed ex virtute naturae in naturam eandem nativitate subsistit (ibid., V, 37). Nam Deum nemo noscit, nisi confiteatur et Patrem patrem Unigeniti Filii, et Filium non de portione, aut dilatatione, aut emissione; sed ex eo natum inenarrabiliter, incomprehensibiliter, ut Filium a Patre (ibid., III, 17).

³ Perfectus... a perfecto est: quia qui habet omnia, dedit omnia. Neque existimandus est non dedisse, quia habeat; vel non habere, quia dederit (ibid., II, 8).

⁴ Ecclesiae fides damnat. Nescit enim in Filio portionem: sed scit Deum totum ex Deo totum (ibid., VI, 10).

частей слагается, но совершен в Своей простоте и потому необходимо, чтобы, поскольку Он Отец, Он был всем тем, что ему принадлежит, Отцом Тому, Кого из Себя родил, так как Совершенным Отцом Его делает совершенное рождение Сына из всего Его Существа» (ibid. IX, 61). В Сыне не часть Отца, а весь Отец, как об этом свидетельствует Сам Сын: «Все, что имеет Отец, Мое» (Ин. 16, 15), «Вся Моя Твоя суть и Твоя Моя» (Ин. 17, 10), «Все, что имеет Отец, дал Сыну». Свидетельствует и апостол в словах: «В Нем обитает вся полнота Божества телесне» (Кол. 2, 9) (De Trin. II, 8). «Если бы в Сыне чего-нибудь не доставало, по сравнению с Отцом, то это не была бы уже полнота Божества, обитающая в Нем» (ibid. III, 17)¹. Рождение указывает только на причину бытия, но не лишает совершенства родителя².

Итак, акт рождения Сына не имеет ничего пространственного и телесного и состоит в том, что Отец без отделения или отсечения, Сам оставаясь целым и ничего не теряя, сообщает всю Свою природу Сыну.

С такою же решимостью говорит Иларий и о независимости акта Божественного рождения и от времени. Сын рождается от Отца прежде всякого времени и века и не было времени, когда Он не существовал бы. В этом пункте первоначальные тертуллиановские воззрения Илария потерпели наибольшее изменение под влиянием знакомства с восточным богословием и ересями, распространенными на Востоке. Излагая догматическое содержание комментариев Илария на Евангелие Матфея, мы показали, что в представлении о рождении Сына он был очень близок к Тертуллиану, различал в бытии Слова Божия два момента: вечное пребывание Его в Боге, в силу которого и Ему принадлежит предикат вечности, и Его рождение от Бога, которое противопоставляется Его вечности. В сочинении «De Trinitate» Иларий решительно высказывается против такого понимания, хотя имеет в виду не собственное учение, высказанное ранее, и не учение Тертуллиана, а учение эвониотов. Но, вероятно, знакомство с монархианством эвониотов и побудило его глубже вдуматься в этот вопрос и внести поправки к своим прежним воззрениям. И, видимо, что вопрос о вечном рождении Сына прояснился в его сознании не без большого труда. Хотя уже в самом начале «De Trinitate» он решен был для него в смысле вечного бытия Слова как отдельной личности, но здесь же Иларий говорит о необыкновенной трудности в решении этого вопроса и ограничивается самыми общими соображениями, отложив подробное обсуждение идеи вечного бытия Сына до последней книги своего трактата написанной, без сомнения, уже в конце времени своей ссылки.

По поводу эвониотов Иларий решительно высказывается против учения о бытии Слова Божия в Боге в качестве Его безличного свойства. «Ты говоришь,— обращается он к эвониту,— Слово есть звук голоса, возвешение дел, выражение помышлений. Оно было у Бога. в начале было, потому что Слово размышления вечно, раз вечен размышляющий...» В этих словах вечность Сына понимается в том же смысле, в каком понимал его и Иларий в комментариях на Евангелие Матфея. Но здесь Иларий выступает со следующим возражением против него. Слово по природе Своей имеет сначала только потенциальное бытие и потом уже получает бытие реальное, когда бывает слышимо. Слова говорящих не существуют, пока не сказаны, и после того, как сказаны, их нет, даже в течение самого разговора слова, произнесенные вначале, не существуют уже в конце речи. О Слове же Божиим сказано, что Оно было в начале, а это означает: и не прежде времени

¹ Ex iis ergo, quae in Patre, sunt ea in quibus est Filius, id est, ex toto Patre totus Filius natus est, ...non in parte, quia plenitudo deitatis in Filio; neque in aliquibus, quia in omnibus (ibid., III, 4).

² Nasci cum causam nativitatis ostendat, non disproficit tamen in genere auctoris existere (ibid., XI, 11).

и не после него, и не в самом времени¹. То, что дано в словах «в начале было», яснее высказывается в дальнейшем: «И Слово было у Бога». Не сказано «в Боге», но «у Бога», чтобы не понимать под Словом слова скрытого размышления. То, что было в начале, было не в другом, но вместе с другим. Наконец, обозначается сущность и имя: «И Бог дал Слово. Да не будет речи о звуке голоса и выражении помышлений. Слово это есть вещь (*res*), а не звук, природа, а не речь, Бог, а не пустота» (*ibid.* II, 15). Точно так же, когда Христос называется Божией Силой и Премудростью, то под этими выражениями понимаются не внутренние движения Божественного Духа, но «Природа, обладающая чрез рождение истинной субстанцией»².

Едиnorodный Сын Божий, как Слово Божие, есть и был у Бога не со временами, но прежде времен, не в каком-либо времени, но прежде всех. Ибо Он был, когда созданы были времена, так как Он сотворил их. Значит был всегда. Не ограничен во времени, не подлежит численности, но через Него происхождение всего, что и существует и может существовать, а Сам Он, вследствие рождения Своей бесконечной вечности, но рожденный от вечности, пребывает в бытии (*In Ps.* II, 23).

Уже из изложенной критики эвонионитского учения видно, что главным основанием для признания вечного бытия Сына как Личности для Илария служила первая глава Евангелия Иоанна. В положительном раскрытии этой идеи он также опирается на пролог к Евангелию Иоанна. О Сыне Божием сказано, что Он «был в начале», а о мире в Писании читаем: «В начале сотворил Бог небо и землю». То, что было в начале, не содержится во времени, а что создано в начале, то имеет свое происхождение во времени³. Далее евангелист говорит, что все чрез Него создано и ничто не создано без Него. А если от Него все и без Него ничто, то от Него и время, а Сам Он вне времени, но в вечности (*ibid.* II, 17).

Второе доказательство предвечного рождения Сына выводится из понятия вечности Бога как Отца. Бог вечен, Бог Отец вечен в Своем Отчестве, а следовательно, вечно существовал и Сын. Признавать Сына рожденным во времени значит и Отца мыслить подчиненным времени (*quia nefas esset, si Pater esset in tempore: in tempore autem esset, si Filius tempori subderetur* (*De Synod.* 26)). Это доказательство можно бы было признать плодом влияния на Илария восточных оригенистов, если бы кратко та же мысль не была высказана им в комментарии на Евангелие Матфея (XVI, 4).

Отец и Сын — понятия соотносительные. Поэтому вечное бытие Отца предполагает вечное бытие Сына и наоборот. «Где Отец есть Виновник,— говорит Иларий,— там есть рождение, и где Виновник вечен,— там и вечность рождения, потому что как рождение от Виновника, так от вечного Виновника вечно рождение... Если рожденное от вечного Виновника не вечно, то и Отец не будет вечным Виновником. Поэтому сколько недостает до вечности рожденному от вечного Отца, столько же, без сомнения, будет недоставать и Виновнику» (*ibid.* XII, 21). Человек не существовал прежде рождения, потому что рождается от того, кто сам никогда не существовал. Человек рождает-

¹ Sicut Christus sapientia et virtus Dei est, non ille, ut intelligi solet, internae potestatis aus sensus efficax motus: sed natura tenens per nativitatem substantiae veritatem, his internarum rerum significata nominibus est (*ibid.*, VII, 11).

² Sermo in natura habet ut esse possit, sequens autem ei est ut fuerit; est vero tantum cum auditur. Et quomodo «in principio erat», quod neque ante tempus, neque post tempus est? Et nescio an vel ipso esse possit in tempore: loquentium enim sermo neque est ante quam loquantur et cum locuti erunt non erit; in eo autem ipso quod loquuntur, dum finiunt, jam non erit id unde coeperunt (*De Tr.*, II, 15).

³ Fit ergo in principio quod creatur, et aetate continens quod in principio continetur ut fieret... «erat» enim quod est, neque in tempore aliquo concluditur ut coeperit, quod erat potius «in principio», quam fiebat (*De Tr.*, II, 13).

ся во времени, переживает время детства и отрочества и, только достигнув юношеского возраста, становится отцом. Он не всегда отец, а потому не всегда и рождает, а где всегда Отец, там всегда и Сын. Если Отцу свойственно всегда быть Отцом, то и Сыну должно быть свойственно всегда быть Сыном (*ibid.* XII, 23; ср. XII, 32. *De Synod.* 25). В этом доказательстве вечного бытия Сына остается, однако, необоснованной его главная посылка: почему предикат Отчества должно мыслить как вечное свойство Отца? Ориген выводил это положение из идеи неизменяемости Бога. У Илария этой мысли не встречается. Не встречается и других прямых доказательств, а замыкается даже круг в доказательстве: предвечное рождение Сына он выводит из вечного бытия Бога Отца, а в опровержение ариан, которые и утверждали, что Бог не всегда был Отцом, но некогда был только Богом, но не Отцом, он доказывает вечное Отчество Бога вечным Сыновством Христа. Ариане, считая благочестивым исповедовать Отца вечным Богом, но не вечным Отцом, тем самым как бы обвиняют в нечестии апостола Павла, который говорит о рождении Сына прежде времен вечных, и Саму Премудрость, свидетельствующую о Себе, что Она была с Отцом, когда уготовлялось небо (*ibid.* XII, 33—34).

Наконец, вечное бытие Сына выводится из того, что Он, согласно Писанию, есть совершенный Образ Бога невидимого и, в силу истинной полноты Божества в Нем, во всем равен Отцу, а следовательно, и в вечном бытии, которое свойственно только Богу (*ibid.* XII, 24; *De Synod.* 25).

Изложенными основаниями Иларий пользуется и для критики арианских силлогизмов, направленных против идеи предвечного рождения Сына. Исходя из понятия рождения, они изобрели ряд силлогизмов, которые в конце концов приводили к заключению, что Сына не было прежде, чем Он не родился. «Причина рождения,— рассуждали они,— состоит в том, чтобы было то, чего прежде не было. Если Сын рожден, то начал быть, если начал быть, то не был, если не был, то нельзя утверждать, что был» (*ibid.* XII, 18). Если отрицается то, что Сына не было до рождения, то остается признать, что рожден тот, кто был (*ibid.* XII, 29). Отсюда вывод: Сын не был прежде чем родился, потому что не нуждался в рождении Тот, Кто был (*ibid.* XII, 18). Против этих силлогизмов Иларий замечает, что православная вера, признавая вечность Сына, никогда не утверждает, что рожден Тот, Кто был. «Неужели,— говорит он,— быть прежде времен вечных обозначает то же, что быть рожденным Тому, Кто был? Потому что родиться Тому, Кто был, значит не родиться, но измениться рождаясь» (*ibid.* XII, 30). В своем доказательстве совместности понятий рождения и вечного бытия Иларий не обнаруживает ясного понимания различия хронологической и логической точек зрения в вопросе об обусловленности бытия, с такою ясностью разграниченных впоследствии бл. Августином. Но самая мысль о возможности обусловленности бытия вне времени, при которой виновнику или причине бытия может быть приписываемо только логическое первенство, предносилась его сознанию. Самые слова православного исповедания показывают, говорит Иларий, что мы не проповедуем, что Сын не рожден. «Ибо не одно и то же быть не рожденным и родиться, потому что последнее от вечного, а первое ни от кого. И одно быть всегда вечным без виновника, а другое быть совечным Отцу, т. е. Виновнику, потому что, где Отец есть Виновник, там и рождение, а где Виновник вечен, там и вечность рождения» (*ibid.* XII, 2). «Быть от Отца обозначает рождение, быть всегда от Того, Кто существует, всегда есть вечность, но вечность не от Себя, а от вечного, из вечного же не что иное, как вечное...» (*ibid.* XII, 25). Таким образом, Сын обязан Своим бытием Отцу, но Самый акт, чрез который Сын получает бытие от Отца, лежит вне времени или прежде времен вечных.

Поэтому о Сыне нельзя сказать: ни «раньше, чем родился», ни «некогда не был», потому что в этих выражениях допускается круг, поскольку временные определения относятся к тому, что прежде времени. О Единородном Боге, ранее Которого нет времени, нельзя сказать, что «Он некогда не был», потому что «некогда» уже обозначает «прежде», а «не был» указывает на время и таким образом получается, что не время после Него, а Он после времени (*ibid.* XII, 17, 27).

Сознавая всю грубость и несоответствие чувственных аналогий для выяснения свойств и действий Божественной природы и постоянно предупреждая читателей об их недостаточности (*De Tr.* I, 19; 14, 2; VI, 9; VII, 28), он считает, однако, необходимым ими пользоваться, ввиду несовершенства человеческого познания. Для выяснения акта Божественного рождения он пользуется тремя аналогиями, заимствованными из области бытия чувственного и материального. Первая — это аналогия человеческого рождения, которая дана уже в самом откровении. Однако из понятия человеческого рождения нужно исключить все, что есть в нем обусловленного временем или телесного. Человеческое рождение имеет начало в отношении ко времени и в отношении к причине, потому что рождаемое в том и другом отношении не существовало. Всякий рождается после того, как он не был. И хотя сам он рождается от существующего, но и тот, от кого он родился, в свою очередь, не существовал до рождения. Это в отношении времени. То же нужно сказать и в отношении причины¹. Обозревая ретроспективно ряд причин, мы убеждаемся, что ничто не возникает из причины, но создается силой Божией. Ряд предков настоящего человечества начинается Адамом, созданным из земли, которая имеет начало из ничего. Таким образом, человек в последних основаниях имеет начало и в отношении времени и в отношении причины. А Сын Божий рождается прежде времени и из природы Отца, как Своей Причины (*De Trin.* XII, 16). Затем из понятия человеческого рождения нужно исключить все биологические представления — сонте, зачатие, время, требующееся для развития плода, его выход (*partus*) (*De Tr.* VI, 9) из чрева, постепенное возрастание младенца (*ibid.* VI, 35), всякую мысль о неодушевленных элементах, отделяющихся от родителей, из которых развивается плод, и неодушевленных частях тела, которые остаются у каждого после рождения и, вырастая, отсекаются, не причиняя боли, например, ногти на пальцах (*De Tr.* X, 14; *ibid.* VII, 28)². По устранении из понятия человеческого рождения всех перечисленных особенностей его, в нем остается только мысль о передаче природы родителя рожденному. Только этой существенной чертой человеческое рождение и может служить некоторой аналогией для рождения Божественного. Рождающий своей природой живет в рожденном и рожденный имеет в себе природу родителя³. Так как с представлением о рождении тесно связаны временные и пространственные ассоциации, навеянные рождением животных, то

¹ Следует отметить особенность Илария в употреблении термина *causa*. Это слово у него употребляется в смысле субстрата, из которого что-нибудь происходит, и потому *causa* противопоставляется *nihil*. Человек рождается не из причины, потому что чрез ряд предков его возникновение сводится к *nihil*, а Сын Божий из причины, потому что происходит не из ничего, а из вечно пребывающей природы Бога Отца. *Revolve enim omnes originum causas, et intelligentiam in anteriora converte: invenies nihil coepisse per causas, dum omnia per virtutem Dei ad id quod sunt creantur, non etiam nascuntur ex aliquo* (*De Tr.*, XII, 16).

² Признание элементов рождения неодушевленными обусловлено у Илария его креационизмом, представленном о создании Богом души для каждого человека.

³ *Tametsi elementa illa inanima ac turpia, quibus nascendi causae inchoantur, in nominem, alterum effluant, naturae tamen virtute intra se invicem manent: dum et per datam naturae ejusdem originem, nascentem sequitur ille qui gignit; et per acceptam nativitatem, cujus virtus etsi derivetur, non tamen aufertur, in gignente se manet ille, qui nascitur* (*De Tr.*, VII, 28).

Иларий считает очень несовершенным самый термин «рожденне» для обозначения образа бытия Сына и находит, что другие выражения, встречающиеся в Писании, более соответствуют духовности акта Божественного рождения. Это, во-первых, «исшествие». О Своем рождении от Отца Господь говорит: «Я от Бога исшел» (Ин. 8, 42). Исшествие обозначает бестелесное рождение¹. Человеческое рождение состоит в отделении от родителей элементов рождения и в постепенном развитии до полного человека. Сын Божий не рождается в этом смысле, а исходит от Отца, получая от Него не элементы Своего существа, а полноту Отчей природы, не развиваясь постепенно до совершенного Божества, а исходя в полноте и законченности Его². Такое исшествие Сына из Отца, согласно евангельской проповеди, скорее следовало бы признать бытием «Слова в начале у Бога», чем рождением³.

Известного рода уступкой аррианам, которые в своей полемике против церковного учения о рождении Сына постоянно настаивали на несовместимости рождения с бесстрастностью Божественной природы, является не безусловно отрицательное отношение Илария к термину «творение» в отношении к Сыну. И на этом Иларий стоял в прямой зависимости от омиусиан, с которыми сблизился во время ссылки. Камнем преткновения, доставлявшим большие затруднения православным полемистам против арриан, служила VIII гл. Притч., ст. 22—25, где Премудрость Божия говорит о Себе: «Господь созда Мя в начале путей Своих» (22 ст.), но несколько дальше Она же говорит: «Прежде всех холмов родил Мя» (25 ст.). В одном и том же месте строго различаются понятия рождения и творения, но о происхождении Премудрости поставлено два совершенно противоположных выражения — создание и рождение. Отсюда при объяснении этого места можно было или отнести эти выражения к различным природам Христа — рождение к Его Божественной природе, а создание — к человеческой, как и поступает Иларий и другие православные экзегеты, — или, относя их к одной Божественной природе, одно из этих выражений признавать за прямое, а другое за метафорическое, причем в последнем случае возможны тоже два толкования. Ариане прямым выражением считали: «Господь созда Мя», а выражение «родил Мя» — метафорическим. Омиусиане же считали прямым выражением «родил Мя», а выражение «созда Мя» лишь пояснением к «родил Мя», чтобы наименованием акта рождения созданием оттенить бесстрастность рождения Премудрости. В соответствии с этим на Анкирском соборе 358 г. омиусиане внесли в свое вероизложение особый анафематизм, которым осуждается аррианское толкование этого места⁴. Иларий признает толкование омиусиан, хотя «не ученым, но не нечестивым», и полагает, что с известными оговорками рождение Сына можно называть творением. Мало того, он библейское оправдание для этого находит в примере апостола Павла. Последний много раз называет Христа рожденным от Девы Марии, а однажды «бы-

¹ Exisse enim ad incorporalis nativitatis retulit nomen (ibid., VI, 30). Quod a Deo exisset, profectum nativitatis ex incorporali Deo sub exitionis significatione testatur (ibid., IX, 30).

² Non enim per consuetudinem humani partus Deus ex Deo nascitur, neque per elementa originis nostrae ut homo ex homine propellitur. Integra illa et perfecta est incontaminata nativitas est, cujus a Deo exitio potius quam partus est. Est enim unus ex uno. Non est portio, non est defectio, non est deminutio, non derivatio, non protensio non passio; sed viventis naturae ex vivente nativitas est (De Tr., VI, 35).

³ Secundum evangelicam praedicationem cognoscitur Unigenitus Deus Verbum magis jam in principio apud Deum esse, quam nasci (De Synod., 24).

⁴ Si quis «condidit» vel «creavit me» (Prov., VIII, 22) et «genuit me» (ibid., 25), ab eodem audiens, hoc «genuit me» non tam ex similitudine essentiae intelligat, sed idem esse dicat «genuit me», et «condidit me»: quasi non dicens Filium de Deo perfectum ex duobus nominibus significatum Filium (sed per duo nomina, hoc est, «condidit me», et «genuit», conditionem tantummodo dicens, et nequaquam Filium); sicut tradidit Sapientia ex duobus primum intellectum: anathema sit (De Synod., 16).

ваемым от жены» (Гал. 4, 4). Он не отрицает этим действительность рождения Христа от Девы, но названием создания оттенял исключительный способ Его рождения. Как действительно получивший плоть от Марии, Христос назван рожденным от Нее, а как рожденный без участия мужа, созданным (ib. XII, 50). По поводу же анафематизма Анкирского собора Иларий пишет галльским епископам, что творение нужно соединять с рождением, как пояснение вопроса в смысле его бестрастности. «Премудрость, Которая называет Себя созданной (ст. 22), а ниже рожденной (ст. 25), относит творение к неизменяемой природе родителя, которая, вне образа и обыкновения человеческого рождения, создала из Себя Самой то, что родила. Ибо дело творящего чуждо страсти, смещения или родов»¹. «Так как Сын Божий рожден не по подобию телесных родов, но рожден, как совершенный Бог из совершенного Бога, то Премудрость называет Себя созданием, исключая из Своего рождения все свойства телесной страдательности» (De Synod. 17). Таким образом, акт рождения есть своего рода творение, отличающееся от творения мира тем, что Сын создается не из ничего, а из природы Отца.

Другой аналогией Божественного рождения служит происхождение огня от огня через некоторое как бы рождение. Хотя есть в огне сияние света, естественная теплота, способность сжигать, волнующаяся подвижность, однако все это — огонь, все это — одна природа. Но слабость его в том, что он существует и живет благодаря матери и вместе с той, посредством которой жил, исчезает. Когда от одного огня зажигается другой, то не происходит отделения или отсечения или уменьшения первого огня, и однако второй огонь имеет природу первого огня, рождаясь как свет от света (De Trin. VII, 29).

Наконец, своеобразной аналогией рождения для Илария служит чудо умножения хлебов в пустыне. В этой аналогии отмечается момент рождения Сына без отделения части Отчей сущности. Если бы мы присутствовали во время преломления хлебов для насыщения пяти тысяч мужей, то могли бы видеть, как одна рука преломляющего все время отламывала куски от хлеба, а другая держала целый хлеб, не уменьшающийся вследствие преломления (De Trin. III, 6).

Причина рождения Сына

В доникейской церковной литературе было всеобщим учение о рождении Сына по воле Отца. Это учение могло иметь субординационский смысл, потому что движение воли не имеет характера необходимости: оно акциденциально и условно. Если Сын рождается по воле Отца, то условность движения воли распространяется и на Его бытие: Его могло бы не быть, если бы этого не восхотел Бог. Ариане, в сознании которых впервые с полной ясностью обособились понятия Божества и твари, воспользовались широко распространенным учением о рождении Сына по воле Отца для доказательства условности Его бытия и Его гварной природы. В противоположность арианам, Афанасий, согласуясь с ними в признании происхождения по воле Бога признаком твари, отверг учение о рождении Сына по воле Отца. Рождение Сына, в отличие от творения мира, обусловлено не волей Отца, а самой Его природой, как природой Его обусловлено то, что Он благ, всемогущ, бестелесен, а вследствие этого бытие Сына необходимо и безусловно. Выдвигая Сына из ряда творений и внушая мысль об Его подлинном Божестве, эта идея для многих казалась соблазнительной, так как видимо противоречила понятию о свободе Бога. Если Отец рождает

¹ Creationem quoquo etsi indocte, tamen non impie, ad generationis fidem proficere oportere existimare debuerat (De Tr., XII, 50).

Сына по Своей природе без участия воли, то отсюда можно заключить, что Он подчинен некоторой необходимости. Такое возражение действительно выставлялось против этого учения и ставило александрийцев в довольно затруднительное положение.

Иларий в этом пункте своей догматики не выходит из границ доиконской литературы и подобно доарипанским писателям не видит, какие неблагоприятные выводы могут быть сделаны в отношении Божества Сына из признания рождения Его по воле Отца. Мысль о рождении Сына по природе Отца, хотя и не была ему совершенно чужда, но во всяком случае не была им продумана и осознана со стороны своего значения и логических выводов. В его сочинениях есть два места, в которых в очень краткой форме как будто дана мысль о рождении Сына по природе Отца. В одном месте он говорит о происхождении Сына *mysterio et potestate naturae* (De Tr. V, 37), в другом он говорит о тайне субстанции Отца и о силе Его природы как основах бытия Сына¹. Наоборот, представление о рождении Сына по воле Отца является в религиозном сознании Илария постоянным и продуманным и встречается на протяжении всех его сочинений. В комментариях на Евангелие Матфея он говорит о рождении Сына по воле Того, в силе и власти Которого было, чтобы Он родился². «Сын рожден... — говорит Иларий в начале сочинения «De Trinitate», — как восхотел Тот, Кто мог, как знает Тот, Кто родил»³. Когда Иларий говорит о проявлении всемогущества Отца в рождении Сына и указывает побуждение к этому проявлению всемогущества в независимой благодати Бога, то в этом само собой предполагается рождение Сына по воле Отца⁴. Наконец, противопоставляя Божественное рождение человеческому, он отмечает то различие между ними, что человеческое рождение происходит по необходимым законам чревоношения, а рождение Божественное чуждо естественной необходимости и есть дело Божественной свободы⁵. Хотя эти рассуждения не имеют в виду непосредственно учения о рождении Сына по необходимости Божественной природы, однако самое понятие о свободе Бога, содержащееся в них, показывает, что это учение должно бы было вызвать со стороны Илария подобное же возражение.

Ближе ознакомился Иларий с этим вопросом и более углубился в него при составлении своего сочинения «De Synodis», анализируя вероопределения Филиппопольского Собора 347 г. и Сирмийского Собора 351 г. против Фотина. Здесь он различает происхождение по сущности и происхождение по воле, но соединяет то и другое в акте Божественного рождения. В этом он почти сходится с Афанасием Великим. Выдвинув учение о рождении Сына по природе и встретившись с возражением, что это учение подчиняет Отца необходимости, Афанасий разъяснил, что необходимость природы он не противопоставляет воле Божией, так как Отец рождает Сына, хотя по природе, как по природе благ

¹ *Cognovi tecum illic Deum, non alterum in natura, sed in sacramento substantiae tuae unum. Cognovi te in Deo Deum, non ex permutatione confusum, sed ex virtute naturae* (ibid., VI, 19).

² *Nasci autem eum voluntas ejus fuit, cujus in virtute ac potestate inerat ut nasceretur* (In Matth. XVI, 4).

³ *Ut voluit qui potuit, ut scit qui genuit* (De Tr., III, 4).

⁴ *Omnipotentem te scio, nec consciae tibi tantum atque ipsi Unigenito tuo nativitatibus inenarrandae exspecto rationem. Impossibile enim tibi nihil est, et genitum a te filium omnipotentiae tuae virtute non ambigo. Ambigens enim, jam omnipotentem te negabo. Bonum te etiam ex nativitate mea didici: atque ob id non invidum te honorum tuorum in Unigeniti tui nativitate esse confido. Credo enim, quod quae tua sunt, ejus sint...* (De Tr., VI, 21).

⁵ *Cum extra naturalium necessitatum causam liber atque absolutus, naturae totius dominus manens, proprietatem nativitatis Unigeniti sui ex indemutabilis naturae suae virtute significet... Proprietas autem humanarum necessitatum intra causas uteri continetur. Sed Deo non ex partibus perfecto, sed indemutabili per spiritum, quia Deus spiritus est, non est internarum causarum naturalis necessitas* (De Tr., XII, 8).

и милосерд, но не против воли, так как рождение Сына, как и обладание этими свойствами, составляет и предмет Его желаний. По поводу заключительных слов анафематизма Филиппопольского Собора Иларий пишет: «Рождения же в Нем (в Сыне) потому совершенна природа, что, родившись из сущности Бога, Он рождается также согласно Его намерению и воле. Абсолютное совершенство сущности Бога, рожденной из сущности Бога, происходит из воли и намерения, а не из страсти телесной природы» (De Synod., 37). По поводу 24-го анафематизма Сирмийского Собора, которым осуждается учение о создании Сына по воле, как одного из творений, Иларий пишет: «Всем тварям субстанцию дает воля Божия, а Сыну дало природу совершенное рождение из бесстрастной и нерожденной субстанции, потому что все создано таким, каким восхотел Бог, а Сын, рожденный от Бога, существует таким, каким и Бог. И не неподобную Себе произвела натура натуру, но Рожденный из сущности Божией обнаруживает соответственно рождению сущность природы, а не воли, как твари» (De Synod., 58). В приведенных словах Иларий различает рождение по природе и творение по воле и сводит различие того и другого не к безусловности и условности бытия, как у Афанасия, а к подобию: созданное по воле обладает такой субстанцией, какую восхотел дать ему Бог, а рожденный из сущности может обладать только сущностью рождения. Здесь необходимость заключается не в самом рождении Сына, а в том, что Сын не мог родиться неподобным Отцу. По поводу следующего, 25-го анафематизма Сирмийского Собора, которым осуждаются утверждающие, что Сын рожден Отцом по неволе, вынужденный естественной необходимостью, Иларий, соглашаясь с ним и примиряя 24-й и 25-й анафематизмы, говорит, что Сын рожден не по воле только, но и по природе. «Сына рождает не воля только, ни сущность, изменившаяся и вынужденная к тому велением естественного закона..., но прежде всех времен Отец из сущности Своей природы, бесстрастно желая, дал Сыну сущность естественного рождения» (De Synod., 59)¹.

Обозревая все сказанное Иларием о рождении Сына, как онтологическом свойстве Его Ипостаси, мы уже теперь можем составить довольно определенное понятие об этом акте Божественной жизни. Иларий отрицает отделение части Отчей субстанции при рождении Сына. Сын рождается от Отца как целый из целого. При этом Иларий не говорит нигде о неотделимости Рожденного от Родителя. Он не употребляет аналогий света и сияния, источника и ручья, корня и ствола, даже относится к ним отрицательно. Его аналогиями являются огонь, зажженный от огня, хлеб, преломленный от хлеба, причем последний остается целым. Из всего этого ясно, что рождение Сына мыслится как удвоение Отца. От века Отец рождает Сына в полноте Своей природы, и Сын стал существовать не в Нем, а у Него при Нем, как отдельное Лицо той же природы. Яснее мы убедимся в этом при дальнейшем изложении учения Илария об ипостасных свойствах Сына икономического характера.

Сын как Исполнитель роли Отца в мировой жизни

Доникейские церковные писатели, представителем которых на Западe был Тертуллиан, в своей борьбе против монархианства в его модалистической форме, с целью доказать отдельное ипостасное бытие Логоса, указывали как на свойство, отличающее Его от Отца, на Его гворческую и промыслительную деятельность в мире, изображали Его

¹ Cum non ex voluntate, ut cartera, Filius subsistere doceretur, ne secundum voluntatem tantum, non etiam secundum naturam haberet essentiam... Nec voluntas sola genuit Filium, nec demutata aut coacta imperio naturalis legis essentia est... Ante tempora omnia Pater ex naturae suae essentia, impassibiliter volens, Filio dedit naturalis natiuitatis essentiam (De Synod., 59).

метафизическим Посредником между Богом Отцом и миром. Философской предпосылкой для них служила идея величия Бога Отца, который в силу этого не может снисходить до непосредственного творения и промышленности, не может являться в ничтожных пространствах земли, не может быть видим без ущерба разумными тварями. Поэтому для действия в мире и для общения Бога с разумными тварями необходим посредник, в котором величие и свет Божества являлись бы в смягченном виде. Отсюда вытекал субординационизм, учение о неполном Божестве Сына. В этих понятиях дано резкое разграничение двух Лиц против монархиан: Отца, по величю Своей природы невидимого и не соприкасающегося с миром, и Сына, не имеющего полноты Отчего Божества и потому создающего мир и управляющего им, по повелению Отца, как Его наместник и викарий на земле. Таким образом, ипостасное свойство Сына указывалось ими главным образом в его творческой и промыслительной деятельности.

Никейская вера в лице Афанасия Александрийского отвергла всякий субординационизм и устранила философскую предпосылку доникейской полемики против монархианства о невозможности непосредственной деятельности Отца в мире. Лишенная двух этих элементов, вся аргументация доникейцев в их борьбе с монархианством бледнела и теряла силу и значение. Поэтому в сочинениях никейцев центр тяжести об особом Лице Логоса переносится на Его онтологические свойства, рождение от Отца, а Его икономическая деятельность уже не выдвигается для доказательства реального бытия Его Ипостаси и весь библейский материал, собранный для этой цели доникейскими писателями, у них остается неиспользованным, а творческая промыслительная и искупительная деятельность Слова Божия выступает уже в совершенно ином философском освещении. Сын действует в мире потому, что Он есть актуальная сторона Божества, а Отец — потенциальная, потому что Он относится к Отцу, как энергия к потенции (*ἐνέργεια—δύναμις*), как сияние к свету, как мышление к уму. В этой концепции дана идея неотделимости Сына от Отца и истинной Божественности Его природы. Но первая черта, подчеркивающая единство и нераздельность Сына с Отцом, давала арианам повод обвинять их учение в слиянии Лиц и в савеллианстве.

Арианство, возникшее из динамической формы монархианства Антиохийской школы, сохраняло ясные следы своего происхождения в своих первоначальных формах, в которых оно и было, главным образом, известно Иларию, и, исходя отсюда, направляло острие своей критики против никейской веры. Послание к Александру Александрийскому, в опровержение которого и написан трактат Илария о Троице, начинается исповеданием единства Бога на основании Закона и Евангелия, в которых сказано: «Слыши, Израиль, Господь Бог Твой един есть» (Втср. 6, 4; Мр. 12, 29). «Мы знаем единого Бога, единого несозданного, единого вечного, единого безначального, единого имеющего бессмертие, единого всеблагого, единого сильного» (De Tr. IV, 17). Единство Бога, по мнению ариан, исключает бытие другого божественного лица, равного по своим свойствам Отцу, а потому Сын не мог быть Богом, а есть тварь. Поэтому допускающий бытие Сына как Бога, равного Отцу, этим самым или идет против авторитета Закона и Евангелия, отрицая единого Бога и признавая двух Богов, или, если не отрицает единства Бога, то признает Отца и Сына различными только по имени и владеет в савеллианство. Трудность опровержения арианства Иларий указывает именно в том, что православный полемист не может ни отвергнуть монархианскую предпосылку ариан, ни признать ее: отринув ее, он впадет бы в явное противоречие с Законом и Евангелием, а, согласившись с ней, должен или отказаться от учения об истинном Божестве Сына, или признать Отца и Сына различными только по имени и впасть в савел-

рианство (De Tr. V, 1)¹. Никейцы не отрицали единства Бога и не отказывались от идеи истинного Божества Сына, а потому обвинялись арианами в савеллианстве. Их философская концепция об отношении Сына к Отцу, как энергии и потенции, и отсутствие терминов для выражения реальности бытия Сына давали еще более поводов к этому обвинению. Последнее и в консервативных кругах Востока возбуждало против никейцев подозрение в савеллианстве, боязнь которого только и удерживала их от принятия никейской веры. Вращаясь в кругу консервативных богословов Восточной Церкви во время своего изгнания. Иларий сам проникся этой боязнью савеллианства — и по существу и по практическим потребностям полемики с арианами. По существу он видел в савеллианстве нечестие, которого всеми силами надо избегать, а полемические задачи побуждали его как можно убедительнее снять с православного учения о Божестве Сына обвинение в савеллианстве. Как же выполнил он эту задачу?

Для опровержения монархианства ариан Иларий воспользовался методом и материалом доникейских полемистов против модалистов, но внес в их аргументацию и существенное изменение соответственно идее полного и совершенного Божества Сына, устранив все следы субординационизма.

Как на доказательстве бытия Сына он подробно останавливается на икономических свойствах Сына, Его творческой, промыслительной и икупительной деятельности, приводя из Ветхого и Нового Заветов места, в которых наряду с Богом Отцом упоминается другой Бог, действующий в мире по повелению Бога Отца и обладающий полнотою Божества.

В начале II-й книги «О Троице», где Иларий говорит о достаточности крещальной формулы для веры и подвергает ее краткому анализу, он указывает ипостасное свойство Сына в Его рождении и посреднической деятельности в мире: «Unus est enim Deus Pater, ex quo omnia; et unus Unigenitus Dominus noster Jesus Christus, per quem omnia... Una potestas ex qua omnia, una progenies per quam omnia» (De Tr. II, 1). В другом месте Иларий формулирует ипостасные свойства Отца и Сына в словах: «Nevit (ecclesia) unum Deum ex quo omnia: novit et unum Dominum nostrum Jesum Christum per quem omnia, unum ex quo, et unum per quem: ab uno universorum originem, per unum cunctorum creationem» (ibid. IV, 6).

Отсюда, как в онтологическом отношении термином для обозначения ипостасных свойств Сына служит «Unigenitus», так в икономическом отношении — «Deus per quem» и «in quo» (De Tr. II, 1, 17; IV, 6, 15, 16, 36, 38; V, 5; In Ps. II, 14). Термины эти заимствованы из Евангелия Иоанна (1, 3) и послания ап. Павла к Колоссянам (1, 16).

Как «Deus per quem omnia», Сын Божий есть Посредник между Богом и миром в творении, даровании закона, в откровении чрез ветхозаветных праведников и в воплощении².

¹ Ita hoc praedicationis suae modo «unus Deus» aut alium excluderet, aut per alium non esset (unus), aut tantum in nominibus unus esset: quia et unitas alium nesciret, et alius non permitteret unitatem, et duo unus esse non posset.

² «Dixit», enim, «et facta sunt», non utique solum voluit, et fecit: «mandavit, et creata sunt», non utique quia complacitum ei est, exstiterunt; ut (ita) Mediatoris officium inter se et ea quae essent creanda cessaret. Dicit ergo fieri Deus ex quo omnia sunt, et facit Deus per quem omnia (De Tr., IV, 16). Arguet te plane, arguet ille toto legis volumine, quam manu Mediatoris per angelos dispositam suscepit (ibid., V, 23). Hac ipsa psalmi prophetia per angelos potius legem in manu Mediatoris esse dispositam (Ps. 67, 17). Oblitus es Mediatoris dispensationem, et in ea partum, cunas, aetatem, passionem, crucem, mortem? (De Tr., IX, 51). Sit nobis ille et frater et particeps... secundum quod Mediator Dei atque hominum homo Jesus Christus est (De Tr., XI, 20). Per id enim erit omnia in omnibus Deus, quia secundum dispensationem ex Deo et homine hominum Deique Mediator, habens in se ex dispensatione quod carnis est, adepturus in

В творческой деятельности Логоса уже дана мысль о существовании двух лиц — Действующего и Содействующего. Слова евангелиста Иоанна «вся тем быша» Иларий относит к Сыну, а слова «и без Него ничтоже бысть, еже бысть» — к Отцу. «Ты,— обращается Иларий по поводу этих слов к евангелисту,— назвал Виновника, исповедав Содейственного. Если без Него ничто, то ясно, что Он не один, потому что один есть Тот, чрез Которого, и другой Тот, без Которого. Тем и другим различается обозначение Содействующего и Действующего» (De Tr. II, 18).

Творчество, как икономическое свойство Слова, стоит в тесной связи с Его онтологическим отличием. Основанием для этой мысли служат слова ап. Павла: «Им создано было все — видимое и невидимое: престолы, господства, начала, власти — все чрез Него и в Нем» (Кол. I, 16). Мир создается Отцом сначала в Сыне, потом Сын создает то, что было создано в Нем. «Что было сотворено в Нем, то создано чрез Него, потому что все в Нем и чрез Него сотворено». Когда же и как мир создан был в Нем? На это дает ответ пролог Евангелия Иоанна в редакции тогдашнего латинского перевода: «Все было Им, и без Него не было ничем. Что было в Нем, то было жизнью». В Слове мир создан чрез рождение, ибо, рождая Сына и передавая Ему целую природу. Отец вместе с ней передает Ему и весь план творения мира, но этот план, как и все в Сыне, был жизнью, следовательно, мир идеально в Нем уже был создан и существовал. «В Нем все создано,— пишет Иларий,— потому что Он родился как Бог Творец. И без Него ничего не было сотворено, что было сотворено в Нем, потому что рождающийся Бог был жизнью» (De Tr. II, 20). «Все творится в Нем и чрез Него. Хотя все творится в Нем, разумей, что все творит в Нем Тот, Чей Он Образ. Хотя все, что в Нем творится, творится чрез Него же Самого, однако в Образе, именно как в образе, познай природу Того, Чей Он Образ» (De Tr. VIII, 51). И так как в Нем все сотворено, то Он есть Первороденный всей твари (ibid. VIII, 50)¹. «И в Сыне — жизнь, так что хотя Он рожден от Отца, однако пребывает в той же жизни, какой живет и Отец. Ибо и в Нем содержались начала всех вещей, которые потом были сотворены. И когда все было совершено чрез Него, Отец, созерцая в Нем все, услаждался» (In Ps. 91, 8). Итак, план мира, от века предначертанный в Уме Отца (De Tr. XII, 40), вместе с Его природой передан Им Сыну чрез рождение, и это есть создание мира в Сыне.

Но чрез Сына создается реальный мир, соответственно присущему Ему миру идеальному. И создание реального мира происходит не без участия Отца, и это участие выражается в инициативе, воле, мановении, повелении. «Все сотворенное и на небе и на земле пребывает и состоится мановением Бога Отца (ex nutu Dei Patris), и хотя все — чрез Сына, однако все — от Бога. Ибо Сам (Бог) есть Глава и Начало всех и в Нем сокрыто все; хотя потом (Сын) из сокровищ, сокрытых в Нем, осуществил нечто во вне в отдельных видах, по определению вечной власти. Понистине, хотя во всем действует Христос, однако это есть дело Того, Кто действует во Христе» (In Ps. 91, 4). «Что творит Сын, то Он творит служебно, ибо творит не от Себя, но что видит, исходя в Своем служении от образца (данного) не в действовании, а в воле (Отца), ибо делание Отца состоит в изволении» (In Ps. 91, 6). В творении мира проявляют Себя: Бог повелевающий и Бог исполняющий (De Tr. IV, 16). В этом и дано указание на действительное бытие

omnibus ex subiectione quod Dei est, ne ex parte Deus sit, sed Deus totus (ibid. XI, 40).

¹ Primogenitus itaque omnis creaturae est, quia in ipso creata omnia sunt (De Tr. VIII, 50).

двух Лиц во Св. Троице¹. Признавая участие Отца в творении мира, Иларий с решительным отрицанием относится к учению доникейских церковных писателей о невозможности для Отца непосредственного соприкосновения с миром и о рождении Логоса в целях творения и промышленности им,—учению, удержанному арианами. Христос, Премудрость Божия, хотя и называется созданным в начало путей Его, но это не значит, что Он сотворен ради дел, т. е. ради творения вещей, чтобы быть рабом и творцом мира, а не рожден как Господь славы. Чтобы кто-нибудь не понял этих слов Притчей в указанном смысле, в этом же самом месте говорится об Отце, как Творце и Создателе мира, «Так как во всем Писании Господь Иисус Христос имел называться Творцом мира, то теперь, наоборот, Премудрость, чтобы отнять повод к нечестию, исповедает и Отца Создателем мира и о Себе учит, что Она находилась при уготовляющем» (De Tr. XII, 43). Творение мира чрез Сына обусловлено не тем, что Отец по возвышенности природы не может Сам творить, а тем, что в Сыне действует вообще природа Отца по сказанному: «Отец, Который во Мне, Он творит дела Свои» (Ин. 14, 10) и: «Я творю дела Отца» (Ин. 10, 37) (In Ps. 135, 13; ср. Ps. 91, 4). Если в своих представлениях о Сыне, как Творце мира, Иларий отвергает арианское учение о Логосе, как орудии творческой деятельности Отца, для Которого невозможно непосредственное соприкосновение с миром, то ему чуждо и учение александрийцев об Отце, как Бытии потенциальном, и Сыне как актуальной стороне Божества. В учении Илария о творении мира гораздо яснее сказывается тенденция к обособлению двух Лиц Св. Троицы, существующих одно подле другого и действующих в творении совместно, но с разделением функций: Отец создает план творения, изволяет, повелевает, Сын, нося в Себе Самом идеально все вещи, творит их по повелению Отца.

Кроме исполнения воли Отца в творении, ипостасное свойство Сына, как Бога *per quem* и Посредника между Богом и человеком, выражается в Его явлениях в Ветхом Завете. Он является в виде Ангела Агари в пустыне, Аврааму в виде человека (De Tr. IV, 24—27), Он одождал дождь от Господа на Содом (*ibid.* IV, 29), боролся с Иаковом (*ibid.* IV, 30—31), явился Моисею в пылающей купине (*ibid.* IV, 32), говорил в пророках о Своем будущем воплощении (De Tr. XI, 15, 18; In Ps. 67, 9, 17—18)².

Явление Бога Слова в чувственных образах патриархам было образом Его действительного воплощения в будущем. Подобно Тертул-

¹ *Adest Deo genita ante saecula Sapientia. Neque solum adest, sed etiam componit. Est ergo componens apud ipsum. Intellige compositionis vel dispositionis officium. Pater enim in eo quod loquitur, efficit; Filius in eo quod operatur quae fieri sunt dicta, componit. Personarum autem ita facta distinctio est, ut opus referatur ad utrumque. Nam in eo quod dicitur, «Faciamus», et jussio exaequatur, et factum: in eo vero quod scribitur, «Eram apud illum componens» (Prov. VIII, 30), non solitarium se sibi esse in operatione significat (De Tr., IV, 21).*

² *Unus est enim Mediator Dei et hominem, Deus et homo: et in legis latone, et in corporis assumptione mediator. Alius igitur ad eum non deputatur. Unus est enim hic in Deum ex Deo natus, per quem creati sunt omnia in coelo et in terra, per quem tempora et saecula facta sunt. Totum enim quidquid est, ex ejus operatione subsistit. Hic ergo unus est disponens ad Abraham, loquens ad Moysen, testans ad Israel, manens in prophetis, per virginem natus ex Spiritu sancto, adversantes nobis inimicasque virtutes ligno passionis affligens, mortem in inferno perimens, spei nostrae fidem resurrectiones confirmans, corruptionem carnis humanae gloria corporis sui perimens (De Tr., IV, 42). Jam si fidem haereticum destruet, Dei filium semper fuisse cognoscat, nullo a Patre intervallo temporis separatum: ipsum esse Verbum, virtutem, Sapientiam Dei; hunc mundi optitum fuisse, hunc et hominis conditorem; hunc prima mundi crimina diluvio abluisse; hunc Moysi legem dedisse; hunc in prophetis fuisse, et per eos ingentia illa corporatio- nis et passionis suae sacramenta cecinisse; hunc in corpore resurgentem caducae carni claritatem spiritalis gloriae intulisse, et in naturam divinitatis suae terrenaе corruptionis absorbuisse primordia (In Ps. 63, 10).*

лиану¹ и другим апологетам, Иларий видит в этих явлениях антипринцип восприятия плоти. «Таинства Закона,— говорит он,— преобразуют тайну евангельского домостроительства, чтобы патриарх видел и веровал в то, что апостол созерцает и проповедует. Так как Закон есть тень будущего, то вид тени обозначает истину тела. В человеке и созерцается и признается и получает поклонение (*et videtur, et creditur, et adoratur*) Бог, Который по исполнении времен должен был родиться как человек, потому что для видения воспринимается вид прообразуемой истины. Но тогда был только видим Бог в человеке, но не рожден. потом же То, Что было видимо, и родилось. К истине рождения приводит обыкновенность воспринимаемого для созерцания образа внешнего вида. Там воспринимается Богом человек, чтобы быть видимым по немощи нашей природы, здесь ради немощи нашей природы рождается То, Что было видимо. Тень получает (в евангельские времена) тело, вид — истину, видение — природу» (*De Tr. V, 27*). Из приведенных слов можно заключить, что, по мнению Илария, Слово до воплощения принимало только видимость тела, но в действительности он признает те материальные образы, в которых Сын Божий являлся ветхозаветным праведникам действительными материальными вещами, специально для этих явлений создаваемыми и по миновании в них надобности снова разрешаемыми в то, из чего они были созданы. Ради этих материальных предметов, в которых являлась Премудрость, Она и названа созданной в пути Божии². В этом случае Иларий идет по пути, указанному Тертуллианом, который признавал формы являвшихся ангелов действительными телами.

Пользуясь материалами субординацианского богословия для доказательства бытия Второй Ипостаси, Иларий решительно устраняет отсюда весь субординацианский элемент и посвящает всю V-ю главу «*De Trinitate*» доказательству, что Бог, являвшийся в Ветхом Завете, есть истинный Бог. Доказательства эти изложены ниже в параграфе «До-

¹ Tertullianus. Adv. Parx. XVI: Ediscebat autem, ut nobis fidem sterneret, ut facillius crederemus filium Dei descendisse in saeculum, si et retro tale quid gestum cognosceremus.

² Videamus itaque in quas Dei vias, et in quae opera a saeculis creata sit, nata ante saecula ex Deo Sapientia. Vocem deambulantis in paradiso Adam audivit (*Gen III, 8*). Putas ne deambulantis incessum nisi in specie assumptae creationis auditum: ut in aliqua creatione consisteret, qui inambulans fuerit auditus? Non requiro qualis ad Cain et Abel et Noe locutus sit, et benedicens, quoque Enoch qualis adfuerit. Angelus ad Agar loquitur (*Gen. XVI, 9, 13*): et utique idem Deus est. Numquid speciei ejusdem est cum angelus videtur, cujus est in ea natura qua Deus est? Certe species angeli ostenditur, ubi postea Dei natura memoratur. Sed quid de angelo dicam? Homo ad Abraham venit (*Gen. XVIII, 2*). Numquid secundum hominem in creationis istius habitu Christus talis assistit, qualis et Deus est? Sed homo loquitur, et corpore assistit, et cibo alitur: verum tamen Deus adoratur. Certe qui ante angelus, nunc etiam homo est: ne naturalem hanc esse Dei speciem diversitas hujus ipsius assumptae creationis pateretur intelligi. Ades autem ad Jacob etiam usque ad luctae complexum in habitu humano, et manum conserit, et membris nititur, et lateribus inflectitur, et in omni motu nostro incessuque consistit (*Gen. XXXII, 24*). Sed idem postea et Moysi esse ignis ostenditur (*Exodi III, 2*): ut naturae creatae tum potius ad speciem, quam ad substantiam naturae, fidem disceres. Habuit tum in se potestatem conflagrandi, non tamen naturalem suscipiens urendi necessitatem: quia sine rubi damno conflagratio ignis apparuit (*De Tr., XII, 46*). Curre per tempora, et intellige qualis visus sit, vel Jesu Nove nominis sui prophetae, vel Esaiiae etiam cum (*Joan. XII, 41*) evangelico testimonio visum praedicanti, vel Ezechieli usque ad conscientiam resurrectionis assumpto (*Exech. XXXVII*), vel Danieli hominis filium in aeterno saeculorum regno confitenti (*Dan. VII, 13—14*), caeterisque aliis, quibus se in habitu variae creationis ingressit, in vias Dei et in opera Dei, ad cognitionem scilicet Dei et nostrae aeternitatis profectum. Quid hic nunc haec humanae salutis dispensatio tam impiam aeternae nativitatis contumeliam molitur? Creatio ista ea saeculis est: caeterum ante saecula infinita nativitas est. Vim sanens dictis afferre contendit, si Propheta, si Dominus, si Apostolus, si sermo ullus ad divinitatis aeternae nativitatem creaturae retulit nomen. In his enim omnibus Deus, qui ignis consumens est, ita creatus inest, ut creationem ea virtute qua assumpsit absumeret: potens abolere rursus, quod tantum ad causam contemplationis exstiterat (*De Tr., XII, 47*).

казательство истинного Божества Сына на основании данных Ветхого Завета».

Но насколько Иларий был заинтересован в этом, чтобы установить действительное бытие Слова, видно из того, что при доказательстве равенства и единства Отца и Сына он всюду подчеркивает, что и Тот и Другой существуют как отдельные ипостаси¹.

Равенство Отца и Сына по божественной природе

Слово Божие говорит об истинном рождении Сына от Отца. Акт рождения состоит в передаче природы от Рождающего Рождаемому. Таким образом, из действительного рождения Сына вытекает Его равенство Отцу по природе. Идею равенства по природе как необходимый вывод из идеи истинного рождения Иларий ставит исходной точкой для своего учения о равенстве Сына Отцу по природе. «Во-первых,— говорит Иларий, обращаясь к арианам,— я спрашиваю: что нового по природе может принести Сыну рождение, так, чтобы Он не был Богом? Чувство человеческого разума исключает, чтобы нечто в силу рождения было различно от природы своего родителя». Обыденный опыт показывает, что от живых существ рождаются существа того же рода или той же природы. Правда, путем рождения получается нечто новое при смешении двух природ, как это бывает при скрещивании двух различных пород животных. Но и в этом случае природа родителей передается рожденному, и если последнее является чем-то новым по отношению к родителям, то только потому, что получило от того и другого родителя различные свойства их неодинаковой природы, оно совмещает их в себе и, таким образом, становится существом того и другого рода, не будучи ни тем, ни другим. Итак, даже в этих случаях природа рождающих передается рождаемым»². Если в плотском рождении происходит передача свойств рождающего рожденному, то как можно приписывать Сыну Божию как бы выродившуюся природу, когда это не было уже и рождением? И, наоборот, если ариане с таким неистовством отрицают истинное рождение Сына, то лишь для того, чтобы иметь возможность отвергнуть в Нем природу Отца и приписать Ему природу твари, чуждую Отцу (*ibid.* VII, 14). Природа рождения обнимает собою единство имени, природы, силы и исповедания. Без этого нет рождения, потому что оно в силу рождения содержит в себе все это³. Церковь исповедует Христа истинным Богом потому именно, что исповедует Отца единым истинным Богом, потому что Рожденный от истинного Бога не отделен от Родителя в отношении истинности природы⁴. Рожденное равно Родителю, потому что равенство обуславливается только единством природы, получаемой чрез рождение. «Я снова напомню,— говорит Иларий,— что и по суждению евангелиста, и по единодушному согласию рода человеческого, Сын обладает равенством с Отчей природой, а равенство вытекает только из одной и той же

¹ De Tr., II, 18—19; III, 23; V, 8, 11, 37, 39; VII, 18, 19, 22, 25; VIII, 37, 38, 39; IX, 19, 20 адв., 21 кон., 22 кон., 36, 44, 48, 50, X, 8.

² Nisi forte quod ex naturarum diversitate conceptum, novum aliquid in se (et ita sit generis utriusque, quod neutrum sit) veniat in vitam; quod in pecoribus ac bestiis usitatum est. Sed ea ipsa novitas non inest, nisi ex connatis proprietatibus sub diversitate naturae: et diversitatem eorum nativitas non intulit, sed accepit, dum id tenet, quod ex utroque sibi unum est (De Tr., VII, 14).

³ Sed nativitatis id natura non palitur, quae in se et nomen, et naturam, et potentiam, et professionem sola complectitur. Sine his enim nativitas non erit; quia in se haec omnia nascendo continet (*ibid.*, VII, 16).

⁴ Per id enim Christum confessa Deum verum est, quod solum verum Deum confessa sit Patrem. Ita quod solus Deus pater Deus verus est, Deum verum esse confirmat et Christum. Non enim unigenito Deo naturae demutationem naturalis nativitas intulit: nec qui ex subsistente Deo secundum divinae generationis naturam Deus subsistet, ab eo, qui solus verus Deus est, separabilis est veritate naturae (*ibid.*, IX, 36).

природы, потому что рождение не из другого источника имеет то, в чем пребывает, и всякое порождение не чуждо рождающему, так как оно из последнего образуется в то, в чем существует» (ibid. IX, 44) ¹. Исповедуя Христа Сыном Божиим только по имени, в том же смысле, в каком и люди называются сынами Божиими, ариане отрицают не только Сыновство Слова, но и истинное Отчество Того, Кого Писание называет Отцом, потому что Отец не может быть Отцом чуждой для Себя, неподобной Ему субстанции, потому что рождение не допускает различия природы.

Итак, рождение обуславливает родовую, или природную, одинаковость и равенство рожденного с родителем. Эта мысль получила свое выражение в следующих терминах. В Отце и Сыне одна природа ², так как чрез рождение природа Родителя передается Рожденному. Вследствие единства природы Сын есть Бог того же рода, что и Отец, потому что Ему принадлежат все родовые признаки Отчей природы. Он есть *Deus generis* ³. Сравнительно реже употребляется выражение *eiusdem divinitatis* ⁴. Следует отметить очень редкое употребление столь распространенного на Западе и освященного западной традицией тер-

¹ *Dicuntur enim, non etiam sunt, si in his differentis essentiae discreta natura est cum non possit paterni nominis veritas nisi ex naturae suae prole acquiri. Pater enim non potest alienae a se ac dissimilis substantiae pater dici; quia nativitas perfecta non habeat dissidentem originalis substantiae diversitatem (De Synod., 20). Quia nativitas non aliam possit, nisi eam ex qua subsistit, afferre naturam (De Tr., VII, 25).*

² *Non habet ergo nativitas novam externamque naturam (De Tr., VII, 26). Nativitas nec extra naturam eam ex qua manet, et naturam eam in se habet unde subsistit (Ibidem). Unius nominis, atque naturae (ibid., VII, 8). Haec est verae nativitatis intelligentia, et fidei nostrae, quae ex naturae divinae unitate, unius indifferentisque divinitatis veritatem in Patre et Filio confitetur (ibid., VII, 18). Post naturae autem virtutem, naturae per id indissimilis intellige unitatem... (ibid., VII, 21). [Nativitatis hoc sacramentum est, ut Pater et Filius in unitate naturae sunt (ibid. VII, 26). Indissimilis unitate naturae (ibid., VII, 40). Naturae in his unitas (ibid., VIII, 10). Docet Apostolus unitatem esse naturae (ibid., VII, 28)]. Uno eodemque dicto utrumque illum in naturae ejusdem et dignitatis nuncupatione constituit (ibid., IV, 35). Nam discretio tantum personae in «*tes*» et «*tius*» posita est, in nullo tamen naturae distincta confessione (ibidem). Pater et Filius non persona, sed natura unus et verus Deus uterque est (ibid., V, 10). Ut per eandem naturam divinitatis unius unus Deus per id intelligatur, quod in Deum aliter Deus unigenitus non refertur (ibid., V, 35). Secundum naturae unitatem, non secundum personae unionem (ibid., VI, 8). Ut verus Dei Filius Deus non alienae a Patre diversaeque naturae (ibidem). Nativitatis suae viventem habuit naturam (ibid., VI, 13). Et nativitas habuit originis suae in ipsa sua nativitate naturam (ibidem). Hanc igitur in Patre et Filio naturae unitatem (ibidem). Hanc igitur in Patre et Filio naturae unitatem (ibidem). Ut natura in eo divinitatis, per quod Filius est, absoluta sit (ibid., VI, 22). Apostolica fides nunc primum naturam in eo divinitatis agnovit (ibid., VI, 36). Naturae autem veritatem confirmavit in nomine, cum Deum dixit (ibid., V, 11). Quod autem ex vivo vivum naturam est, habet nativitatis profectum sine novitate naturae. Non enim novum est, quod ex vivo generatur in vivum (ibid., VII, 27). Ne non in eo patris naturae veritas maneat (ibid., IX, 24).*

³ *Ita imago est, ut non differat genere (De Tr., VII, 37). Personae tamen tantum distinctione, non generis: Deus enim in eo est: et in quo est Deus. Deus est (ibid., IV, 40). Ut Deus ex Deo unum sint in genere naturae (ibid., VI, 11). Ubi unocupatio est generis alieni, ibi existimatur veritas ejusdem generis non inesse (ibid., V, 11). Non nativitatem admittit, sed naturam non discernit in genere (ibid., VII, 5). Indissimili genere divinitatis, Patrem et Filium esse profitentem (ibid., VII, 8). Neque alterius generis Deus est (ibid., VIII, 41). Non tamen diversitatem generis affert, cum talis data est, qualis et habetur (ibid., VIII, 43). Hic nunc quaero, utrum alterius generis Deus est qui in forma Dei Deus maneat (ibid., VIII, 46). Apostolus... ita Dominum Jesum Christum Deum praedicans, ut neque per alterius generis Deum in deos duos fides apostolica depereat (ibid., VIII, 47). Nec demutationem generis accipit Filius Dei (ibid., IX, 24). Nec differt in genere, qui manentem in se habens, inest in manente (ibid., IX, 69). Ариане учат, что Сын а potestate et veritate Dei patris alienus, aut alterius generis Deus sit (ibid., X, 3). Neque duos deos per diversitatem generis in fide esse (ibid., X, 6). Quia nasci cum causam nativitatis ascendat, non disproficit tamen in genere auctoris existere (ibid., XI, 11); (срав. VIII, 48)*

⁴ *Indissimili genere divinitatis (ibid., VII, 8) Indifferentisque divinitatis veritatem (ibid., VII, 18).*

мина *unius substantiae*¹. Быть может, избежать этого термина его побуждало недоверие, которое господствовало в отношении к нему не только среди ариан², но и среди православных Востока консервативного направления, в среде которых Иларий вращался и которых старался привлечь к соединению с западными. Из единства природы и рода вытекает подобие Сына Отцу по природе, по субстанции или по роду и родовым свойствам. Поэтому Иларий часто говорит о *similitudo Patris et Filii*³, которое, будучи подобием природы, достигает степени равенства, *aequalitatis*. Подобие возможно только между существами одинаковой природы, передаваемой чрез рождение⁴. Кроме приведенных, Иларий употребляет ряд других выражений для обозначения одинаковости природы в Отце и Сыне и их равенства между Собою и подобия. Он часто говорит о рождении Сына из Бога в Бога — *ex Deo in Deum*⁵. Наконец для выражения полного подобия Сына Отцу по Божеству Иларий имеет обыкновение при упоминании о Сыне характеризовать Его теми же признаками, какие служат определением природы Отца⁶.

Доказательство истинного Божества Сына на основании ветхозаветных данных

Ранее было изложено доказательство действительного бытия Второго Лица на основании ветхозаветных данных. В нем было мало оригинального. И по методу, и по материалам оно воспроизводит аргументацию старинного субординацианского богословия, направленную отчасти против иудейского монотеизма (Иустин Мученик), отчасти против христианского монархианства (Тертуллиан, Ипполит, восточные консерваторы). У писателей II и III вв. она была связана с сущест-

¹ *Indifferens divinitatis substantia* (ibid., VIII, 10). *Non enim ex alia substantia, sed ex Deo Deus est* (ibid., IV, 42). *Pater Deus et Filius Deus unum sunt, non unione personae, sed substantiae unitate* «ibidem».

² Иларий приводит критические замечания ариан против этого термина (*De Tr.* IV, 4), но защищает этот термин и считает его очень целесообразным для отражения истины (ibid., IV, 7).

³ *Indissimili genere divinitatis* (ibid., VII, 8). *Naturae per id indissimilis intelligitur unitatem* (ibid., VII, 21). *Indissimilis unitate naturae* (ibid., VII, 40). *Non amittit naturae unitatem similitudinem, quia nec caret virtute naturae* (ibid., VII, 37). *Per naturae unitatem similitudinem Pater per Filium visus sit* (ibid., VII, 38). *Invicem esse sui similes, in eo quod «similitudinem nostram» dicat, ostendit* (ibid., III, 23; IV, 18). *Inseparabiles esse per naturalem similitudinem Patrem et Filium* (ibid., VII, 39). *Dum Deum ex Deo quod in similitudine generis unum sint negare blasphemum est* (ibid.). *Nec contumeliam communicatarum cum eo sedium sentiat, cui ex se genito in naturae similitudine nulla diversitas est* (In Ps. 131, 22). *Et cum ex substantiae similitudine ac proprietate naturae alter in altero sit* (In Ps. 144, 3). Употребление термина в «*De Synodis*», где он убеждает в разъяснении *ὁμοούσιος* принять и *ὁμοουσιότης*, очень частое: *De Synod.* 15, 22, 23, 25, 72, 73, 76, 89, 91.

⁴ *Hinc enim est sola illa quae vere esse possit aequalitas: quia naturae aequalitatem sola possit praestare nativitas* (*De Tr.*, VII, 15). *Sola ei nativitas filii non impie per similitudinem creditur aequalis* (ibid., VII, 26). *Deo autem simile aliquid esse, nisi quod ex se erit, non potest. Non enim aliunde est, quod in omnibus simile est: neque diversitatem duobus admisceri alterius and alterum similitudo permittit* (ibid., III, 23).

⁵ *In Deum ex Deo natus* (ibid., IV, 42). *In Deum ex Deo Deus nascitur, dum nihil in his novum est, nihil alienum* (ibid., VII, 39). *Et idcirco Deus ejus est, quia ex eo natus in Deum est* (ibid., IV, 35). *De natura et in natura Dei ex Deo Deum natum* (ibid., VI, 9). *Unus ex uno est, et Deus natus ex Deo est* (ibidem). *Ex Deo in Deum exstitit* (ibid., VI, 11). *Deum autem nasci non est aliud, quam in ea natura esse, quae Deus est* (ibid., XI, 11. Срав. IX, 58; V, 37; IV, 42; In Ps. 52, 6).

⁶ *Unus ex uno, verus a vero, vivus a vivo, perfectus a perfecto, virtutis virtus, sapientiae sapientiae, gloria gloriae* (*De Tr.*, II, 8). *Progenies a parente, vivus a vivo... perfectus a perfecto, quia totus a toto... incomprehensibilis ab incomprehensibili... invisibilis ab invisibili... Deus a Deo, ab uno ingenito Deo unus unigenitus Deus* (ibid., II, 11). *Perfecti Patris perfectus Filius... Deus a Deo, Spiritus a Spiritu, lumen a lumine... quia ut spiritus Pater, ita et Filius Spiritus; ut Deus Pater, ita et Filius Deus; ut lumen Pater, ita et Filius lumen* (ibid., III, 4). *Deum de Deo, et Spiritum de Spiritu* (ibid. IX, 69).

венным субординационизмом, исходя из того положения, что Отец по величию Своей природы не может ни действовать в творении и промышлении, ни быть видимым, ни являться людям. Все это за Него делает Посредник между Богом и миром — Логос. Которому позволяет это Его умаленная в Божественных свойствах природа. За исключением некоторых обмолвок (Сын — метафизический Посредник между Богом и миром — De Tr. IV, 42. Отец невидим, Сын видим — *ibidem*). Иларию уже в самом доказательстве бытия Второго Лица устранил существенный субординационизм, что, конечно, вполне естественно и понятно, так как он полемизирует в своей догматической системе не только против монархиан, но и против арианства. Однако он этим не ограничился, но пересмотрел весь этот субординацианский материал с целью на основании его доказать истинное Божество Второго Лица. В своем вероизложении ариане называют единым истинным Богом одного Отца, чтобы отрицать истинное Божество Сына, чтобы признавать Его Богом только по имени. Иларию против этого и направил доказательство истинного Божества Сына на основании тех самых ветхозаветных данных, на основании которых утверждается действительное бытие Второго Лица. Иларию посвящает Ему целую V-ю книгу своего трактата «De Trinitate». И в нем он вполне оригинален. Он первый в христианской литературе с такой подробностью пересмотрел весь субординацианский материал, чтобы отвергнуть его субординацианский смысл и из него же извлечь доказательство равенства Отца и Сына.

Метод его прост. Моисей, так решительно выразивший единство Бога в словах: «Слыши, Израиль, Господь Бог твой един» (Втор. 6, 4), однако во всех своих писаниях говорит о Боге и Боге, не называя Их тем не менее двумя Богами, говорит о Боге повелевающем и Боге исполняющем. Но не есть ли этот Бог исполняющий Бог только по имени? Учит ли Моисей видеть в Нем истинного Бога? Но, без сомнения, истина вещи доказывается действительностью ее природы и силы. Если растение имеет все свойства пшеницы, то это и есть истинная пшеница (De Tr. V, 3). Пока вещь сохраняет свойства своего рода, она остается истинною вещью этого рода. Огонь, пока сохраняет свойства огня, остается истинным огнем, а если утрачивает их, то он становится огнем неистинным и совсем перестает быть огнем. «Природа может погибнуть, если она не существует, но не может быть не истинной, если пребывает». Отсюда, если Сын по свойствам и силам Своей природы Бог, то Он есть истинный Бог, а если Он не истинный Бог, то Он вовсе не Бог. Поэтому, если Он по природе не Бог, то Ему не прилично и это имя, а если Ему дается это имя Божественной природы, то в нем не может не быть истины этой природы (*ibid.* V, 14). Таким образом, истинное Божество Сына на основании Ветхого Завета Иларию доказывает, во-первых, тем, что Он именуется Богом, и, во-вторых, тем, что этому наименованию соответствуют приписываемые Ему свойства Божественной природы (*ibid.* V, 3, 14).

Иларию начинает историей творения мира. Творение из ничего есть свойство Божественной природы. Но все создано чрез Сына, а если все чрез Него, и все из ничего, и ничто не чрез Него, то чего же недостает Ему до истины Божества, если в творении проявляется и природа и сила Божества? (*ibid.* V, 4). Частные моменты творения подтверждают этот вывод. «И сказал Бог: да будет твердь, и сотворил Бог твердь» (Быт. 1, 6—7). Здесь дано единство имени, потому что «Бог, Кто сказал, и Бог, Кто сотворил», и одинаковость силы, потому что Сын делает то, что повелевает Отец. «Уравнивается Бог Богу именем, уравнивается истинность истинности делом» (*ibid.* V, 5). «Сотворим человека по образу и подобию Нашему» (Быт. 1, 26). Кто, обращаясь к Другому, говорит Ему: «сотворим», Тот этим показывает, что обращается не к слабому, а к равносильному, к тому, Кто может содействовать в ис-

полнении намерения (ibid. V, 7). Бог говорит Богу: «Сотворим человека по образу Нашему». У Того и Другого образ общий. Таким образом, не отличается имя, не отличается и природа, потому что вид образа, по которому создается человек, один и тот же (ibid. V, 8). «И сотворил Бог человека, по образу Бога сотворил его» (Быт. 1, 27). Какой Бог сотворил? Несомненно, Сын, чрез Которого все. По образу какого Бога? Несомненно, по образу Отца. «Таким образом, если человек создается по образу Отца, то создается и по образу Сына, ибо никто не отрицает, что в обращении к Сыну сказано: по образу Нашему» (ibid. V, 9).

Божественное Лицо, явившееся Агари в пустыне, названо Ангелом Господним, но сама Агарь называет Его Господом и Богом, а из беседы Бога с Авраамом видно, что Агари дал обетование об умножении потомства от Измаила Бог (Быт. 16, 9—10; ср. 17, 19—20). Наименование Ангелом не может быть использовано к умалению природы Явившегося, потому что имя ангела есть имя не природы, а служения, так как «ангел» значит «вестник». Ангелами в Писании называются ветер и пламенеющий огонь (Пс. 103, 4). Имя же природы дано в наименовании Господом и Богом. И этому имени природы соответствует сила природы, потому что Ангел Господень, явившийся Агари, обещал умножить ее потомство, а это не есть дело ангела, а свойственно только творческой природе Бога (ibid. V, 11, 13).

Авраам воздает Божеское поклонение Мужу, прозревая в Нем Бога, Который о Самом Себе говорит ему, что «не невозможен для Него всяк глагол». Но одному только Богу возможен всяк глагол. И если Богу, беседовавшему с Авраамом, возможен всяк глагол, то чего недостает Ему до истинного Божества (ibid. V, 15)?

«Одождил Господь от Господа огонь и серу на Содом». Одождил Господь, Которому Авраам говорит, что Он не погубит праведного и нечестивым, и Которого называет Судящим всю землю. Но сами ариане, перечисляя все свойства, принадлежащие исключительно Богу Отцу, как истинному Богу, называют Его и единым праведным Судьей. Если Господь, одождивший огонь от Господа, есть праведный Судья, судящий землю, то Он есть истинный Бог (ibid. V, 16).

Иаков боролся с Мужем и, победив Его, просил у Него благословения. Хотя чувственными очами он видел пред собою человека, более славного, чем он сам, однако очами веры он усмотрел в Нем Бога. Благословения он мог желать только от истинного и не усыновленного Бога. Значит, Он был для него Богом не из наименования, а из природы (*Deus verus est non ex nuncupatione, sed ex natura*). Он боролся, как Иаков, а после того, как увидел Бога лицом к лицу (Быт. 32, 26—30) и испросил благословения, стал называться Израилем (ibid. V, 19).

Сень закона предображает евангельскую проповедь своими тайнами в сонном видении Иакова, в котором он видел лестницу, простирающуюся до неба, ангелов, нисходящих и восходящих по ней, и вверху ее прикинувшего Бога. Это видение патриарх истолковал как видение Бога, назвав это место домом Божиим и вратами небесными (Быт. 28, 13—17). Много времени спустя Бог сказал ему: «Встань, иди в Вефиль, живи там и соверши там жертвоприношение Богу, Которого ты видел, когда бежал от Исава, брата своего» (Быт. 35, 1). Если евангельская вера чрез Сына восходит к Отцу (Мф. 11, 27; Ин. 14, 6) и не может Бог быть познаваем иначе, как чрез Бога, то можно ли признать не истинным Бога, Который требовал воздания Божеского поклонения Богу, прикинувшему к небесной лестнице? У Того и Другого Бога имя одной и той же природы. «Бог был видим, Бог о виденном Боге говорит. Не может Бог быть познаваем иначе, как чрез Бога, как и почитание Бог не принимает от нас иначе, как чрез Бога» (ibid. V, 20).

В описании откровения Моисею в купине сначала говорится о явлении Ангела Господня, чем показывается не природа явившегося, а слу-

женне. Затем Ангел Господень называет Себя именем природы — Богом Авраама, Исаака и Иакова, а чтобы Его не могли счесть за Бога усыновленного, называет Себя Сущим, чтобы верно понималось, что такое Бог. И нельзя думать, что это был не Сын, а Отец, потому что Христос относит это к Себе. «Если бы вы верили Моисею,— говорил Он,— то может быть поверили бы и Мне, ибо Он писал обо Мне» (Ин. 5, 46; De Tr. V, 22—23).

Доказательства Божества Христа из Нового Завета

Для доказательства равенства Сына Божия по природе с Отцом Иларий считает особенно важным наименование Сына в Писании Образом Отца. При этом он ссылается на три места из Св. Писания. Сам Христос говорит о Себе, что Отец положил на Него Свою печать (Ин. 6, 27) и что видевший Его видел Отца (Ин. 14, 9). Ап. Павел на основании этих мест говорит о Христе, что Он, существуя в образе Божием, не почитал похищением быть равным Богу (Флп. 2, 6). Свойство и назначение печати состоит в том, чтобы совершенным образом отображать в себе то, что на ней оттиснуто. Точно так же и всякий образ, производимый искусством, стремится совершенным образом воспроизвести изображаемый предмет. Но ни обыкновенная печать, ни образы искусства не достигают этой цели, потому что для них необходима материя, служащая носителем отпечатка или образа. А потому бездушное никогда не может быть совершенным образом живого. Но Сын есть живой Образ живого Бога. В Нем нет чуждой материи, и потому Он есть только Образ, содержит в Себе только то, что есть в Первообразе, и не имеет ничего чуждого Ему (*Ut quod signasset Deus, non aliud ex se quam formam Dei signantis efferret*). Сказав сначала о том, что Сын Человеческий дает пищу, пребывающую в жизнь вечную, Христос привел доказательство этому в том, что Он запечатлен Отцом, показывая, что Он содержит в Себе полноту формы запечатленного Бога (De Tr. VII, 37 и VIII, 44). Так как Сын есть живой и совершенный образ Отца, то видевший Его видел Отца. Здесь разумеется не человеческий образ Христа, а Его Божественная природа, воспринимающая человека. «Познанный Сын Божий дает познание и Отца, поскольку Он есть образ, не отличающийся в роде, но свидетельствующий о Родителе» (*ibid.* VII, 37). По апостолу, Он есть Образ Бога Невидимого (Кол. 1, 15). Но видимый человек не может быть образом невидимого Бога, так как бесконечный Бог не может быть представлен описуемым образом (*ibid.* VIII, 48). Ап. Павел, говоря о бытии Сына в образе Бога, прибавляет, что Он не считал похищением быть равным Богу, потому что Он содержит в Себе все, что имеет Бог (*ibid.* VIII, 45).

Из совершенства отображения в Сыне Отца следует полное Их подобие во всех отношениях. «Могуч Отец, но если слаб Сын, то Он уже не образ могучего. Благ Отец, но если Сын пребывает в Божестве другого рода, то природа эта не воспроизводит образа блага. Бестелесен Отец; если Сын по Духу описуем телом, то телесный не есть форма бестелесного. Невыразим Отец; если Сына обнимает форма, то природа выразимая не есть образ невыразимой. Истинный Бог Отец; если Сын не истинный Бог, то ложный не есть образ истинного. Апостол называет Его не отчасти образом и не частичной формой Бога, но образом Бога невидимого и формою Бога. Невозможно было со стороны апостола выразительнее отметить в Сыне Божием природу Божества, как наименованием Его невидимым Образом Бога в отношении того, что есть в Нем невидимого» (De Tr. XI, 5; ср. De Synod. 13, 15 и De Tr. III, 23; V, 8—10).

Переходя к частностям, Иларий доказывает истинность, действительность и подлинность Божества Сына, по его выражению, «из при-

роды и силы» (*veritatem ex natura et ex virtute esse*), т. е. указанием на то, что Ему, по свидетельству Писания, принадлежат свойства и сила Божественной природы, чуждые твари. Свою мысль, или, вернее, метод доказательства он поясняет примером пшеницы. Мы признаем действительной пшеницей растение, которое имеет все свойства и силы пшеницы, которая вырастает в колос, у которого зерно покрыто оболочками, которое обмолачивается, измельчается в муку, обращается в хлеб и принимается в пищу (*De Tr. V, 3*).

На Божественность природы Сына указывает, прежде всего, Его непознаваемость, равная непознаваемости Отца. Сам Христос говорит о Себе: «Вся Мне предана суть Отцем Моим, и никто же знает Сына, токмо Отец, ни Отца кто знает, токмо Сын, и ему же еще волит Сын открыти» (*Мф. 11, 27*). Отец и Сын познаваемы только чрез взаимное свидетельство. Сын так же непознаваем, как и Отец. Все Ему предано, и во всем нет никакого исключения. Если же власть равна, если одинакова тайна познания, то и Сыну принадлежит Божество, как и Отцу (*De Tr. VI, 26; IX, 69*).

Но как в понятии Бога Иларий выделяет главным образом предикаты силы и власти, так и доказательства истинного Божества Сына он видит в проявлениях Его Божественной силы и власти.

Божественная сила Сына Божия проявилась, прежде всего, в создании мира. «Нет сомнения, что все создано Сыном, ибо, по апостолу, все чрез Него и в Нем (*Кол. 1, 16*). Если все чрез Него, и все из ничего, и ничто не чрез Него, спрашиваю: в чем недостает истинности Божества Тому, у Которого не отсутствует ни Божественная природа, ни сила? Ибо Он пользовался силою Своей природы, чтобы и было то, чего не было, и соделалось то, что Ему было угодно» (*De Tr. V, 9; ср. XII, 4, 5*).

Далее, проявлением Божественной силы Сына служит Его всемогущество. Авраам узнал в одном из трех странников Бога, Который Сам о Себе сказал, что для Него не бессильно всякое слово (*Быт. 18, 14*). Так как всемогущество Христа выразилось в Его чудесах, то последние и являются главным доказательством Его Божества. Ап. Фома исповедовал Христа Господом и Богом, когда убедился, что Он действительно воскрес из мертвых, потому что воскреснуть из мертвых своею силою никто не может, кроме Бога (*De Tr. VII, 12*). Господь упрекал Своих учеников за то, что они не познали в Нем Божества Отчей природы, хотя то, что Он делал, свойственно только Богу: ходил по водам, запрещал ветрам, превратил воду в вино, умножал хлебы, изгонял демонов, исцелял болезни, отпускал грехи, возвращал жизнь умершим (*ibid. VII, 36*).

Для доказательства равенства Отца и Сына Иларий особенно подробно останавливается на словах евангелиста Иоанна (5, 16—24), в которых видит указание на единство Их силы и действия. Христос исцелил расслабленного в субботу. За это иудеи искали убить Его. Оправдывая Свои исцеления в субботу, Господь говорит им: «Отец Мой доселе делает, и Я делаю» (ст. 17). В оправдание Своих действий Он сослался на пример Отца. Вместе с этим Он показал, что совершаемое Им должно рассматриваться как дело Отца, действующего в Нем. Иудеи, услышав это, еще более искали убить Его, потому что Он не только нарушил субботу, но и Бога называл Своим Отцом, делая Себя равным Богу (ст. 18). В ответ на это озлобление Христос присоединил: «Истинно, истинно говорю вам, Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца Творящего» (ст. 19). Этим Он указал на Свое рождение от Отца, т. е. на зависимость от Него по рождению. В этих словах содержится та мысль, что способность творить Сын получает не вследствие сообщаемых Ему на каждый случай сил, а обладает ими наперед в Своей природе, полученной от Отца, и созерцает

Отца творящего не в смысле какого-либо телесного примера, как будто бы сначала творил Отец, а потом по Его примеру Сын, а потому, что в полученной от Отца природе Он в Себе Самом видит Отца творящего. Итак, в первом изречении Христос засвидетельствовал об одинаковости Его действий с действиями Отца, а во втором — о том, что силы и образец этих действий Он, в силу рождения, получил от Отца вместе со Своей Божественной природой (De Tr. VII, 16—17). Далее Христос присоединяет: «Все, что творит Отец, то же творит и Сын подобным образом» (ст. 19). «Все» и «то же» указывают на истинность Божественной природы Христа, потому что эти выражения исключают всякое различие в действиях, а одинаковость действий указывает на одинаковость природы. Словом же «подобно» исключается единичность делающего и потому дается намек на рождение Сына от Отца (ibid. VII, 18). За этим следуют слова: «Ибо Отец любит Сына и показывает Ему все, что творит Сам, и покажет Ему дела больше сих, так что вы удивитесь. Ибо как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет» (ст. 20—21). Если в этих словах говорится о том, что Отец все, что творит, показывает Сыну, то в этом не заключается мысли о неведении Сына, потому что Ему уже известно то, что Ему будет показано и что удивит иудеев, т. е. что Сын воскрешает мертвых и живит, как и Отец. Но здесь снова, с одной стороны, сила Сына уравнивается с силой Отца и этим указывается на единство Их неотличимой природы (*Exaequata virtus est per naturae indissimilis unitatem*), а с другой, — на рождение от Отца. «Он говорит, что Ему скорее показаны дела Отца, чем присоединена природа силы для совершения их: так что, по этому учению, показывание есть сама сущность рождения, которой по любви Отца врождено знание Отчих дел, которые Отец хочет совершить чрез Него. Далее, чтобы вследствие слов о показывании не признавалось в Нем различие неведущей природы, Ему хорошо известно то, о чем говорится, что оно должно быть показано. И до такой степени Он предполагает действовать не на основании авторитета примера, что оживляет, кого хочет» (ibid. VII, 19).

Вторым обширным доказательством Божества Сына служат слова евангелиста Иоанна (10, 22—38). В этих словах Христос исповедает как Свое равенство с Отцом, так и Свою зависимость от Него по происхождению или, как выражается Иларий, Свое рождение. Сначала Он свидетельствует о силе Своей природы, говоря об овцах: «Никто не похитит их из руки Моей» (ст. 28). В этом выражается сознание власти и невозмутимой свободы силы. Но чтобы показать, что Он, хотя и обладает Божественной природой, однако получил эту природу от Бога чрез рождение, Он прибавляет: «Что дал Мне Отец (sic!), больше всех» (ст. 29). Он получил от Отца то, что больше всего, но получил это в самом рождении, а не после него, однако получает от Другого. Но чтобы показать, что, получая от Другого, Он получает не иную природу и не иное что-либо, Он говорит: «Никто не может похитить их из руки Отца Моего» (ст. 29). Раньше Христос сказал, что овец никто не похитит из руки Его, теперь говорит, что никто не похитит их из руки Отца. Но одно — рука Сына, получающего от Отца, другое — рука Отца, которая дала Сыну. Каким же образом то, что не похищается из руки Сына, не похищается из руки Отца? Потому что, поясняет Христос, «Я и Отец едино» (ст. 30), т. е. рука Отца есть и рука Сына. «Чтобы из телесного образа могла быть познана сила одной и той же природы, упомянута рука Отца, как рука Сына, потому что природа и сила Отца в Сыне. Наконец, чтобы можно было в тайне рождения познать истину неразличимой природы, сказано: «Аз и Отец едино есма». В последних словах даны имена, природа и рождение; ибо «Аз и Отец» — «имена вещей» (*genum nomina sunt*); «едино» служит исповеданием природы, потому что оба в том, что они суть, не отличаются друг

от друга, а «есма» не допускает отождествления (*ibid.* VII, 25). Услышав это, иудеи схватили камень, чтобы побить Его за богохульство, за то, что, будучи человеком, Он выдавал Себя за Бога. В ответ на возбуждение врагов Христос оправдывает Свое исповедание двумя мыслями. Во-первых, Он указывает на то, что и обыкновенный человек, за которого Его принимают, без богохульства может назвать себя богом, потому что в законе написано: «Я сказал: вы — боги» (ст. 34). Но затем Он показывает, что Себя Он называет Богом не в этом, а в другом смысле, и что, если наименование Бога может быть приложено к тем, к которым было слово Божие, то тем более к Нему, «Которого Отец освятил и послал в мир» и Который говорит: «Я Сын Божий». Освящение же и послание в мир обозначает то же, что и рождение, потому что в этом именно смысле это выражение употребляет ап. Павел в начале послания к Римлянам, говоря об Иисусе Христе: «Который по плоти сделан из семени Давидова, который предназначен Сыном Божиим по духу освящения» (Рим. 1, 3, 4). Итак, первый ответ Христа на обвинение в богохульстве состоит в том, что Он не может быть обвиняем в этом преступлении даже в том случае, если бы, будучи простым человеком, Он назвал Себя Богом, а тем более Он свободен от него как Сын Божий по природе (*ibid.* VII, 24).

Во-вторых, Иисус Христос в доказательство Своего истинного Божества ссылается на Свои дела: «Если Я не творю дел Отца Моего,— говорит Он,— не верьте Мне, а если творю, то, когда вы не верите Мне, верьте делам, чтобы познать и поверить, что Отец во Мне, и Я в Нем» (ст. 37—38). Но сила чуждой природы не может равняться с силою Божией и дела твари не могут быть сравнимы с делами Божиими. Христос же творит дела Отца, и это свидетельствует о Его Божественной природе. «Ибо Сын Божий в силу рождения имеет в Себе все, что принадлежит Богу, и потому дело Сына есть дело Отца, так как рождение, с одной стороны, пребывает не вне той природы, из которой имеет бытие, с другой,— содержит в себе природу, из которой происходит» (*ibid.* VII, 26).

Истинное Божество Сына выражается и в том, что Он есть праведный Судия. Он есть Тот именно Господь, Который одождил огонь и серу от Господа на Содом и Гоморру (Быт. 19, 24). Авраам называет Его праведным Судией (Быт. 18, 25). Но «необходимо праведный Судия есть и истинный Бог». «Отними,— обращается Иларий к арианину,— у Сына, что Он есть Судия, чтобы отрицать, что Он истинный Бог» (*De Tr.* V, 16). Об этом же говорит и Новый Завет: «Отец не судит никого, но весь суд предал Сыну» (Ин. 5, 22). В этих словах указана и природа и рождение, потому что все иметь может только неразличимая природа и рождение не может иметь ничего, кроме данного. Дан же весь суд, потому что животворит, кого хочет. «Из того, что Сам Отец не судит никого, не может быть усматриваемо, что у Него отнят Суд, потому что суд Сына вытекает из суда Отца, ибо от Отца дан Ему всякий суд» (*ibid.* VII, 20).

Наконец, равенство Отца и Сына по природе вытекает из единства их силы и чести, о чем засвидетельствовал Сам Христос в словах «Отец весь суд отдал Сыну, чтобы все чтити Сына, как чтут и Отца Кто не чтит Сына, тот не чтит Отца, пославшего Его» (Ин. 5, 22—23) «Нет различия между вещами, если не отличаются они и в чести. Одинаковым вещам прилично и одинаковое почитание. В противном случае, или высшая честь незаслуженно оказывается низшим или к поношению высших низшее уравнивается с ними в чести. Если Сын тварь и мы оказываем Ему почитание, равное Отцу, то этим наносим оскорбление Ему, воздавая только такую честь, какая прилична твари. Но так как Сын, рожденный от Отца, равен Ему по природе, то уравнивается и в чести» (*De Tr.* XII, 7; ср. VII, 20).

Все изложенные доказательства служат обоснованием истинного Божества и полного равенства по природе Сына Божия с Отцом. Приводя в III-й книге своего трактата «О Троице» — для доказательства ипостасного бытия Сына — все основания, которыми пользовались ранее субординацианские богословы, Иларий в IV-й книге решительно устраняет из них субординацианский смысл, выводя из них именно истинное Божество Сына. Таким образом, в его богословской системе устранены все следы существенного субординационизма. Но в ней последовательно удерживается субординационизм ипостасный. Существенный субординационизм не допускает равенства между Отцом и Сыном по свойствам Их природы, приписывая Сыну не столь полное Божество, как Отцу. Ипостасный субординационизм признает полное равенство и подобие в Отце и Сыне, но отмечает зависимость Сына от Отца по Его бытию, которым Он обязан Отцу, как Своему Родителю. Ипостасный субординационизм не имеет ничего общего с субординационизмом доникейских церковных писателей или субординационизмом ариан. С догматической точки зрения он не может возбуждать никаких возражений и совершенно неизбежен в православном учении о Троице, так как в нем Отец признается Первоисточником всякого бытия — как Божественного, так и тварного. И в силу этого Сын и Дух Святой стоят в зависимости от Отца по Своему происхождению и бытию.

Мысль о зависимости Сына от Отца по бытию, хотя и не чужда была восточному богословию, так как была высказана вскользь Афанасием Александрийским¹, но не получила там большого развития и распространения и не нашла для себя применения в противоярианской полемике. На Западе же она имела большое теоретическое и практическое значение. Насколько известно, она впервые выдвигается в таком своем значении в сочинениях Илария и потом переходит к Амвросию и Августину. Сын подчинен Отцу в двояком отношении: и по Своей человеческой природе, и как Бог, получивший начало от Отца². Нас в данном случае интересует учение Илария о подчинении Сына Отцу по Божеству. Приведем несколько относящихся сюда выражений Илария. «Но, — говорит он, — может быть, подумают, что Сын нуждался в том прославлении, о котором молился (Ин. 17, 1—26) и Он будет признан слабым, так как ожидал прославления от Лучшего (potioris). Но кто же не исповедует лучшим (potiorem) Отца, как Нерожденного сравнительно с Рожденным, как Отца сравнительно с Сыном, как Посылающего сравнительно с Посланным от Него, как Изволяющего сравнительно с Повинующимся? В этом Сам Он будет Свидетелем для нас: «Отец больше Меня» (Ин. 14, 28). Это нужно понимать так, как оно есть, однако нужно остерегаться, чтобы в глазах неопытных честь Отца не ослабляла славу Сына» (De Tr. III, 12). В этих словах не совсем ясно формулирован субординационизм ипостасный. Под ними мог бы подписаться и представитель доникейского субстанциального субординационизма, поскольку именно нерожденность Отца служила для него основанием, как и в словах Илария, а идея равенства Сына с Отцом выражена в них не совсем ясно. Другие выражения Илария гораздо определенной. «Сын не Сам для Себя служит началом и не Сам для Себя, не существуя, произвел рождение из ничего, но, будучи живой природой из живой природы, удерживает у Себя власть природы, исповедуя Виновника природы, чтобы засвидетельствовать и почтение и в почтении благо-

¹ Pater major est Filio, non magnitudine aliqua vel tempore, sed propter generationem ex ipso Patre (Orat. II, cont. Ar., p. 363). См. примеч. «е» к «De Tr.», III, 12).

² Nec tamen se Deo patri non et filii honore et hominis conditione subdente: cum et nativitas omnis se referat ad auctorem, et caro se universa secundum Deum profiteatur infirman (De Tr., IX, 5).

дарность за полученное рождение» (De Tr. IX, 53)¹. «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебе Единого Истинного Бога, и Егоже послал еси Иисус Христа» (Ин. 17, 3). В чем же здесь трудность и из-за чего война слов? Жизнь есть знание истинного Бога, но одним этим не достигается жизнь. Что же с этим связано? «И Егоже послал еси Иисус Христа». Должное почтение воздается Сыном Отцу в словах: «Тебе Единого Истинного Бога». Однако Сын не отделяет Себя от истины Бога (a Dei veritate), когда прибавляет: «и Егоже послал еси Иисус Христа» (ibid. III, 14). По поводу слов пророка Осии (1, 6—7) Иларий говорит: «Для Бога, из Которого все и Который вечен безначально, нет Бога. Для Сына же Отец есть Бог, ибо из Него Он родился как Бог. А для нас и Отец есть Бог и Сын есть Бог» (ibid. IV, 37)². «Отец больше Сына, но как Отец Сына, рождением, а не родом (generatione, по genere), ибо Он — Сын и из Него исшел. И хотя свойство Отчего наименования отличает Его, однако природой Он не отличается, ибо Он рожден от Бога как Бог, не отличаясь от Родителя субстанцией. Итак, Он не может уравниваться с Тем, от Кого происходит. И хотя пребывает Один в Другом через единообразную и подобную славу той же природы, однако кажется, что не может быть уравниваем Тот, Кто рожден, с Тем, из Кого рожден» (In Ps. 138, 17). «Хотя Сын имеет власть положить душу Свою и опять принять ее, однако всегда в сыновней почительности воздает честь Отцу величию, когда молится: «Отче, прослави Меня» (Ин. 17, 5) (In Ps. 141, 6)³. Отец больше Сына, как Источник Его бытия, от Которого Сын зависит по Своему существованию, но как рожденный от Отца и получивший от Него ту же природу, Он равен Отцу по Божественным свойствам данной Ему природы. Это Иларий выражает в словах: «Patrem in eo majorem esse quod pater est, Filium in eo non minorem esse quod filius est» (De Synod. 64). «Major itaque Pater est, dum pater est: sed Filius, dum filius est, minor non est. Nativitas Filii Patrem constituit majorem: minorem vero Filium esse nativitatis natura non patitur. Major Pater est, dum gloriam assumpto homini rogatur ut reddat: Filius minor non est, dum gloriam resumit apud Patrem. Atque ita et sacramentum nativitatis, et dispensatio corporationis impletur. Nam et Pater, dum et Pater est glorificat nunc Filium hominis, major est: et Pater et Filius unum sunt, dum ex Patre natus Filius, post assumptionem terreni corporis glorificatur in Patrem» (De Tr. IX, 56).

Так как Сын происходит от Отца, то все дается Ему Отцом, но дается не существующему уже и не рожденному немощным, а дается Сыну все, принадлежащее Отцу, в Самом рождении с самой природой, так что в Самом рождении Он существует уже как совершенно равный Отцу. Таким образом, ипостасный субординационизм есть не что иное.

¹ Non enim suae originis est Filius, neque nativitatem sibi non exstans ipse conquisivit ex nullo: sed ex vivente natura vivens natura exstans, tenet in se naturae potestatem, professa auctoritate naturae, ut et honorem testetur, et gratiam sumptae nativitatis in honore. Et hoc quidem Parti debitum reddens, ut obedientiam suam mittentis deputet voluntati, non tamen ut naturae unitatem obedientia humilitatis infirmet.

² Et idcirco Deus ejus est, quia ex eo natus in Deum est. Non tamen per id, quod Pater Deus est, non et Filius Deus est: «Unxit» enim «te, Deus, Deus tuus»: designata videlicet et auctoris, et ex eo geniti significatione, uno eodemque dicto utrumque illum in naturae ejusdem et dignitatis nuncupatione constituit (De Tr., IV, 35).

³ Contestatam de se potestatem, per reverentiae honorem, ei cui omnia meminerat confidenda subjecit; non sibi adimens quod similia Patri posset, sed eum per quem similia posset ostendens (In. Ps. 138, 28). Missurus quoque Paracletum, sicuti frequenter spondit, interdum eum et mittendum dixit a Patre, dum omne quod ageret, pie referret solitus ad Patrem (De Synod., 54). Sed pietatis subjectio non est essentiae diminutio, nec religionis officium efficit naturam (De Synod., 51). An et hoc ex ignorantia venit, ut cum caeteris Patri subjectus sit Filius: ut dum cum caeteris subjecitur, non discernatur a caeteris? Cum subjectio Filii naturae pietas sit, subjectio autem caeterorum creationis infirmitas sit (De Synod., 79).

как рождение. Так Отец дал Сыну власть над всякой плотью, родив Его таким же властным, как и Он Сам¹. Сын творит волю Отца, Отец сообщает Сыну знание о дне кончины мира, но Он изъясляет Ему Свою волю не через какое-либо мановенне и сообщает знание не через вопросы и ответы, но вместе с природой, так что воля и знание Отца врождены Сыну². То же говорит Иларий и обо всем, получаемом Сыном от Отца, но замечает, что всегда в Евангелии вместе со свидетельством о получении через рождение делается оговорка и о равенстве получаемого³.

Толкование «уничжительных выражений Писания»

Свое учение о низшей природе Сына Божия ариане основывали на так называемых «уничжительных выражениях Писания». Поэтому в состав антиарианской полемики входило православное истолкование этих текстов. Последние четыре книги своего сочинения «О Троице» Иларий посвящает этому предмету. В начале первой из этих книг он излагает принципы толкования этих мест, отчасти применявшиеся в раннейшей литературе, отчасти впервые применяемые им в соответствии с основными идеями его богословия. Традиционным приемом, которым по примеру Тертуллиана пользовались полемисты против арианства, было истолкование этих выражений в приложении к человечеству Христа. Иларий удерживает этот прием, но пользуется им не слишком часто. Другим приемом, встречающимся впервые в его сочинениях, было истолкование этих текстов с точки зрения ипостасного субординационизма, сущность которого только что нами была изложена по сочинениям Илария.

Когда в Писании говорится о Сыне, как зависимом от Отца или низшем Его по природе, то здесь имеется в виду или зависимость Его по бытию от Отца или Его человеческая природа. Эти два принципа Иларий сам формулировал с совершенною ясностью. Христос — Бог и человек. В Евангелии Он «учит веровать в Себя как Сына Божия и убеждает исповедовать Себя Сыном Человеческим, как человек говоря и де-

¹ Quod si acceptio potestatis, sola est significatio nativitatis, in qua accepit id quod est: non est infirmitati datio deputanda, quae totum hoc nascentem consummat esse quod Deus est. Cum enim innascibilis Deus ad perfectam divinae beatitudinis nativitatem unigenito Deo auctor sit, auctorem nativitatis esse sacramentum paternum est. Caeterum non habet contumeliam, quae se auctoris sui esse imaginem genuina nativitate consummat. Dedisit enim potestatem omnis carnis, et ad id dedisse ut det ei vitam aeternam. habet et in dante quod pater est, et in accipiente quod Deus est: cum et in eo significetur Pater esse, quod dederit: et in eo Filius Deus maneat, quod vitae aeternae danda sumpserit potestatem (De Tr., IX, 31).

² Haec igitur natura (Deus Filius) non eguit vel demutatione, vel interrogatione, vel allocutione, ut post ignorantiam sciat, post silentium interroget, post interrogationem audiat: sed perfecta in sacramento unitatis suae manens, ut habuit de Deo nativitatem ita habuit et universitatem. Universitatem autem habens, non etiam non quae universalitatis sunt tenuit, scientiam scilicet, aut voluntatem: ne quod scit Pater, per interrogationem Filius sciret; vel quod vult Pater, per significationem Filius vellet. Sed cum omnia, quae Patris sunt, sua essent; in ea fuit proprietate naturae, ne aliud aliquid, quam Pater, aut vellet, aut sciret (De Tr., IX, 74).

³ Hinc enim illud est, «Qui me vidit, vidit et Patrem»: sed et illud, «Verba quae loquor, non a me loquor» (Joan. XIV, 9, 10). Nam dum non a se loquitur, auctori eum necesse est debere quod loquitur: sum autem se viso Pater videtur, naturae conscientia est, quae ad demonstrationem in se Dei, non aliena a Deo in Deum nata substiterit. Vel illud, «Pater quod dedit mihi, majus est omnibus» (Joan. X, 29); et rursum, «Ego et Pater unum sumus» (ibid., 30). Nam et datio paterna sumptae nativitatis professio est et quod unum sunt, proprietates ex nativitate naturae est. Vel illud, «Sed iudicium omne dedit Filio, ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem» (Joan. V, 22, 23). Nam dum iudicium datur, nativitas non tacetur: dum vero exaequatur honor, natura retinetur. Vel illud, «Ego in Patre, et Pater in me»; et rursum, «Pater major me est» (Joan. XIV, 11, 28). In eo enim, quod in sese sunt, Dei ex Deo divinitatem cognosce: in eo vero, quod Pater major est, confessionem paternaе auctoritatis intellige (De Tr., XI, 12).

лая все, свойственное Богу и как Бог говоря и делая все, свойственное человеку. Однако в этом двояком способе выражения Он никогда не говорил без обозначения Бога или человека, уча об одном Боге и Отце и исповедуя Себя в природе Единого Бога через истину рождения и, однако, подчиняя Себя Богу Отцу как в достоинстве Сына, так и в положении человека, так как и всякое рождение указывает на виновника и всякая плоть в отношении к Богу исповедует себя слабой» (De Tr. IX, 5).

Кроме этих двух принципов в истолковании «уничжительных изречений Писания», нужно принимать во внимание, к какому моменту в бытии Сына относится то или другое изречение. Согласно общим своим христологическим воззрениям, Иларий различает в бытии Сына три момента: Его существование до воплощения в чистоте Его Божественной природы; Его существование на земле в соединении Божественной природы с человеческой, от рождения от Девы до воскресения, и существование по воскресении в обоженной плоти. Различные изречения Писания относятся к этим трем разным моментам в бытии Логоса, а поэтому при толковании необходимо принимать во внимание, какой момент в каждом имеется в виду¹. Соответственно этому разделению, Иларий подвергает анализу уничтожительные выражения, относящиеся ко времени земной жизни Христа (в IX-й и X-й книгах «De Trinitate»), выражения, относящиеся ко времени прославления Христа (в XI-й книге), а единственное место — Притч. 8, 22—26, относящееся к Логосу до воплощения Его — в XII-й книге. В видах большей систематичности изложения мы начнем его толкованием последнего места.

1. Изречения, относящиеся к домирному бытию Сына Божия

В полемике между православными и арианами первое место занимало толкование слов книги Притчей (8, 22) о Премудрости, под которой та и другая сторона разумела Сына Божия. Ариане полагали, что эти слова служат прямым свидетельством Писания о создании Логоса как орудия творческой деятельности Бога Отца.

Иларий подвергает это место подробному анализу. О происхождении Своем Премудрость говорит в трех выражениях: 1) «Господь создал Меня в начало путей Своих» (ст. 22), 2) «Прежде веков основал Меня» (ст. 23), 3) «Прежде чем сотворил землю, прежде чем воздвиг горы, прежде всех холмов родил Меня» (ст. 25—26). Из трех этих изречений первое действительно обозначает создание Премудрости в пути и дела Господни. Но второе и третье выражения говорят о предвечном рождении Премудрости. Это совершенно ясно в отношении ко второму выражению, потому что в нем говорится об основании Премудрости прежде всех веков, т. е. прежде времени, хотя предвечное рождение и называется здесь основанием. В третьем выражении прямо говорится о рождении Премудрости, но предвечность рождения не ясна, потому что быть рожденным прежде создания земли, гор и холмов не значит еще предшествовать о своем рождении времени, так как созданию земли предшествовало покорение архангелов, которое не было, однако, предвечным (De Tr. XII, 37). Но сопоставляя эти выражения с дальнейшими словами той же священной книги, мы убеждаемся, что они имели в виду предвечное рождение. В дальнейших стихах говорится, что Премудрость была с Отцом, когда Он уготовлял небо и отделял Свое местопребывание, когда укреплял основания земли; Она была при Нем.

¹ Ut cum aliud sit ante hominem Deus, aliud sit homo et Deus, aliud sit post hominem et Deum totus homo totus Deus; non coniundas temporibus et generibus dispensationis sacramentum, cum pro qualitate generum ac naturarum, alium ei in sacramento hominis necesse est sermonem fuisse non nato, alium adhuc morituro, alium jam aeterno. (De Tr., IX, 6).

все приводя в порядок (ст. 26). Основанная прежде век Премудрость находилась при Боге не тогда, когда Он создавал мир, а когда уготовлял его. Уготовление мира нельзя понимать в смысле приготовления элементов, из смешения которых потом был сотворен мир, потому что, по слову пророка, «Словом Господним небеса утвердились и духом уст вся сила их» (Пс. 32, 6), т. е. для создания мира не было надобности в заготовлении материалов, а достаточно было Слова Господня и дыхания уст Его. Следовательно, уготовление мира состояло в предопределении плана творения. Но Бог вечен и неизменяем. В Своем мышлении Он не переходит от состояния покоя к деятельности размышления, не переходит от одной мысли к другой. Таким образом, план создания в целом и подробностях существовал в уме Божиим предвечно. То, что имело быть созданным реально, в уме Божиим уже существовало идеально в неизменяемой вечности Его бытия. При этом-то вечном уготовлении мира Премудрость уже была при Отце, а впоследствии, когда план творения приводился в исполнение, Она тоже была при Отце, приводя все в порядок. Итак, Премудрость рождена прежде земли, гор и холмов, потому что Она была у Бога при их предвечном уготовлении (ibid. XII, 39—40). Итак, в разбираемом месте с совершенной ясностью говорится о предвечном рождении Сына, и эти выражения нельзя понимать в смысле неточного обозначения творения, о котором говорится в первом изречении, потому что создание в пути и дела предполагает творение во времени, а основание прежде век и рождение прежде приготовления предшествует времени. Кроме того, «в то время как рождение существует ранее причины, творение по истине — по причине» (cum nativitas ante causam sit, creatio vere per causam). Здесь разумеется causa finalis, т. е. цель. Когда говорится об основании Премудрости прежде век и пребывании Ее у Бога, то не упоминается о цели, а когда говорится о создании, указывается цель его — в пути и дела. «Прежде уготовления был и прежде век основан Тот, Кто создан в пути и дела Божии» (ibid. XII, 42; ср. XII, 45).

Установивши на основании спорного места предвечное рождение Сына, Иларий переходит к выяснению того, в каком смысле нужно понимать создание Премудрости в пути и дела.

Нельзя понимать это выражение в том смысле, в каком его истолковывают ариане, утверждающие, что Сын Божий создан для того, чтобы быть орудием творения для Бога, Который по величию Своей природы не мог создать мира непосредственно, потому что как раз это место предупреждает такое нечестивое толкование, говоря о творческой деятельности Бога Отца. Здесь говорится, что Премудрость была при Боге, когда Он предуготовлял мир, и приводила все в порядок, когда Бог говорил мир. Сам Отец творит мир идеально и реально, а Сын является лишь Его содейственным (ibid. XII, 43). Цель создания Премудрости была другая, и Она Сама говорит о ней в этом же месте. Она перечисляет Свои ежедневные дела и совершающееся во времени: Ею царствуют цари и могущественные ищут правду, князья совершают великие дела и владыки обладают землей; Она ходит в путях правды и обращается в стезях справедливости и тем, кто Ее любит, Она дарует сокровища вечной жизни (ст. 15—21) (ibid. XII, 44). Цель создания Премудрости состоит в том, чтобы Она была Началом путей, руководящим в справедливости к жизни вечной. Но таким путем и был Тот, Кто сказал о Себе: «Я есмь Путь... никто не приходит к Отцу, как только чрез Меня» (Ин. 14, 6). Премудрость создается, чтобы быть руководительницей к Отцу и вечной жизни. В Своей спасительной деятельности Премудрость, невидимая Сама по Себе, является людям многообразным образом, облекаясь для этого в создаваемые для этого материальные формы. Адам слышал шаги Бога, ходящего в раю; для того, чтобы были слышны Его шаги. Он должен был облечься в какое-либо

творение. В виде какой-нибудь твари Сын Божий беседовал с Каином, Авелем. Ноем, благословил Еноха, как Ангел Он явился Агарн. Он явился Аврааму как действительный человек, который был видим, говорил, принимал пищу, но был поклоняем как Бог. Иакову Он явился до такой степени действительным человеком, что был осязаем, боролся с ним, совершал все движения, свойственные человеку в этом положении. Моисею Он явился в виде огня, который имел способность жечь, но не имел естественной необходимости сжигать (*ibid.* XII, 46). В подобных же, специально для этого созданных материальных формах Он являлся Иисусу Навину (5, 13—15), Исаии (Ин. 12, 41), Иезекиилю (37 гл.), Даниилу (7, 13—14) (*ibid.* XII, 47). Для того Сын Божий и являлся в разнообразных творениях, чтобы люди не считали их природным образом Его Божества (*ibid.* XII, 46). Но все перечисленные формы явления Сына Божия не были простой видимостью, а действительными материальными вещами, которые для этой цели создавались и по минувении надобности уничтожались. «Во всех их Бог, Который есть огонь поядающий, находился в них сотворенным таким образом, что тварь всю же силою слагал с Себя, какою воспринимал ее, потому что мог уничтожить снова то, что существовало только в целях восприятия» (*ibid.* XII, 47). Наконец, Премудрость Божия, рожденная от века, стала созданною в воплощении, восприяв созданного человека. Поэтому ап. Павел называет Сына Божия «бываемым» (*factum*) от жены (Гал. 4, 4) и даже новым человеком, созданным по Богу (Еф. 4, 24). Таким образом, Премудрость Божия называется созданной в начало путей, поскольку воспринимала на Себя созданные формы явления людям, необходимые для того, чтобы служить для них путем к Отцу (*ibid.* XII, 48—49).

II. «Уничжительные выражения Писания» о Христе, относящиеся ко времени Его земной жизни

1. Ариане ссылались в доказательство низшей природы Христа на слова Его в ответ вопрошавшему о пути жизни. На вопрос: «Учитель благий, что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную?» Христос отвечает: «Почему ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог» (Мр. 10, 17—18). По толкованию ариан, Христос отклонил от Себя наименование благого, приличного только Богу, потому, что не признавал Себя Богом. Иларию, напротив, из этих слов извлекает доказательство признания Христом Своей Божественной природы. С вопросом к Нему обратился человек, не веровавший в Его Божество и зидевший в Нем обыкновенного учителя закона, назвав Его таким именем, которое подобает только Богу. В Своем ответе Христос укоряет его за то, что он, считая Его простым человеком, приписывает Ему Божественное свойство. В конце же беседы Он говорит о Себе в таких выражениях, которые показывают, что Он и учитель и благ. «Иди, — говорит Он, — продай, что имеешь, и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небеси; и приходи и следуй за Мною» (ст. 21). Не отклоняет от Себя наименования благодати Тот, Кто обещает сокровище на небеси, и не отказывается от имени учителя, Кто говорит о Себе, как о путеводителе к этому совершенному блаженству (De Tr. IX, 15—17). Что именно так нужно понимать слова Христа, доказывается тем, что Он не отклонил от Себя наименование учителя, когда с ним обращались к Нему верующие в Его Божество. «Вы называете Меня Учителем и Господом, и правильно говорите, ибо Я точно то» (Ин. 13, 13). «И не называйтесь учителями, потому что Учитель ваш — Христос» (Мф. 23, 10). Оттого только Он не принимает имени благого учителя, кто не считал Его ни Господом, ни Христом (De Tr. XI, 18).

2. «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин. 17, 3). По толкованию

ариан, в этих словах Христос, называя Отца единственным истинным Богом, тем самым указывает, что Он не есть Бог.

По своему обыкновению, Иларий истолковывает эти слова не в их изолированности, а в их связи с предыдущим и последующим. Начиная с 14-й главы Евангелия от Иоанна, он отмечает слова, в которых говорится о равенстве Отца и Сына: «Видевший Меня видел Отца» (14, 9); «Разве ты не веришь, что Я в Отце и Отец во Мне? Слова, которые Я говорю вам, говорю не от Себя. Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела» (ст. 10). «Верьте Мне, что Я в Отце и Отец во Мне, а если нет, верьте Мне по самым делам» (ст. 11). На это ученики отвечают Ему: «Теперь видим, что Ты знаешь все и не имеешь нужды, чтобы кто спрашивал Тебя. Посему веруем, что Ты от Бога исшел» (16, 30). По проявлению во Христе Божественных свойств всеведения и знания замысленной сердечных апостолы убеждаются, что Он от Бога исшел. Исшествие же от Бога означает рождение от Отца, потому что в предшествующих строках той же главы Христос отличает Свое исшествие от Отца и пришествие в мир (ст. 27—28). Далее, чтобы показать, что исшествие от Отца есть не отчуждение от Него, а рождение, сохраняющее в Себе природу Отца, Христос прибавляет: «Вот наступает час, и настал уже, когда вы рассеетесь каждый в свою сторону и Меня оставите одного, но Я не один, потому что Отец со Мною» (ст. 32). Отец пребывает в Нем силою и единством природы, говоря и действуя в Нем говорящем и действующем (De Tr. IX, 29—30). После этого Христос говорит: «Отче, пришел час, прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя» (17, 1). В этих словах не содержится указания на Его низшую природу, а, напротив, дается понять, что Сын равен Отцу, так как, получая от Него прославление, Он со Своей стороны прославляет Его. Нет указания на низшую природу Сына и в самом факте получения славы, потому что это получение означает — здесь Иларий пользуется идеей ипостасного субординационизма — не что иное, как рождение. В акте рождения от Отца Он получает Божественную природу Отца со всеми ее свойствами, и в числе их Божественную славу: по бытию Своему Он зависит от Отца, по Своим Божественным свойствам Он совершенно равен Ему (De Tr. IX, 31). За всеми этими изъяснениями Божественной природы Христа следуют, наконец, слова: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (17, 3). Рассматриваемые в связи с предшествующими, они не могут быть понимаемы в арианском смысле. Но и сами по себе они исключают такое толкование. Если при отделении Христа от единого истинного Бога и при исповедании Его одного нет спасения, то невозможно отделять Христа от Отца и в вере (ibid. IX, 32). Во-вторых, в данных словах Христос назван без обычных в Евангелии *conposita et graeposita* — Сын Божий, Сын Человеческий, Хлеб, шедший с небес. Значит, если исповедуемый единый истинный Бог и Иисус Христос даруют вечность, то, без сомнения, Иисус Христос обозначается как Бог, т. е. *graepositus* единый истинный Бог относится и к Нему (ibid. IX, 33). Нельзя утверждать, что «единый» в рассматриваемых словах исключает истинное Божество Христа, потому что ап. Павел называет единым Богом Отца и единым Господом Иисуса Христа (1 Кор. 8, 6). Если наименование Христа единым Господом не исключает того, что и Отец есть Господь, то и, наоборот, наименование Отца единым истинным Богом не исключает того, что и Иисус Христос есть истинный Бог (De Tr. IX, 34, 32)¹. Церковь же, исповедуя Отца

¹ Подробнее толкование этого места из первого послания к Коринфянам содержится в VIII кн., п. 35. У нас оно приводится ниже, при изложении учения Илария о единстве Отца и Сына.

единым истинным Богом, потому именно исповедует истинным Богом и Сына, что Отец через рождение сообщает природу истинного Божества Сыну (*ibid.* IX, 36—37).

3. Ариане в доказательство слабости Сына указывали на те места Евангелия, в которых Христос утверждает, что Он ничего не может творить о Себе. Таких мест три:

а) «Истинно, истинно говорю вам: Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего» (Ин. 5, 19).

Как всегда, Иларий рассматривает повод, по которому были сказаны эти слова, и выясняет смысл их в контексте. По поводу исцеления слепорожденного в субботу иудеи ищут убить Иисуса Христа (Ин. 5, 16). Оправдывая Себя, Христос говорит им: «Отец Мой доселе делает, и Я делаю» (ст. 17). Как в говорящем Сыне говорит Отец и как в Сыне, совершающем дела, совершает их пребывающий в Нем Отец (Ин. 14, 10), так действовал Отец и в акте исцеления слепорожденного в субботу, совершенном Христом. «Доселе делает» и показывает, что Христос разумет под этим частным случаем в Своей деятельности. Но чтобы исключить мысль о тождестве Своем с Отцом, Он прибавляет: «и Я делаю». Эти слова возбудили еще большее негодование иудеев, потому что Он не только нарушал субботу, но и называл Бога Своим Отцом, творя Себя равным Богу. Иудеи верно поняли Христа, сделав заключение от наименования Им Себя Сыном Божиим к равенству с Отцом, потому что всякое рождение есть сообщение рожденному природы родителя (*De Tr.* IX, 43—44). За этим следуют слова: «Не может Сын ничего творить от Себя, если не видит Отца творящего». Они логически связаны с предыдущим. Если Христос делает все властью Отчей природы, находящейся в Нем, так что делаемое Им делает в Нем Отец, то Он не может быть обвиняем в нарушении субботы. Можно ли после этого отождествления деятельности Сына с деятельностью Отца видеть в Нем существо низшей природы, слабое и неравное Отцу? Нельзя, потому что «не может... если не видит», указывает не на слабость природы, а на авторитет, на власть. Видение не сообщает силы, и природа не становится бессильной, если она не творит только потому, что не видит, а видение обозначает только сознание действующей в Себе Отчей природы, которая для Него является как бы образцом, авторитетом, оправданием. Равенство же Отца и Сына по силе непрерываемо засвидетельствовано в непосредственно следующих за этим словах: «Ибо, что творит Он, то и Сын творит также». Сын не отличается от Отца по силе, если творит то же и так же, что творит Отец (*ibid.*, п. 45).

Не трудно видеть, что и в настоящем случае при толковании уничтожительных слов Иларий противопоставляет существенному субординационизму ариан субординационизм ипостасный: как рожденный от Бога, Сын по природе равен Отцу, но как источник Его бытия Отец для Него авторитет, которым Он руководится в Своей деятельности. Отец — Бог повелевающий, Сын — Бог исполняющий.

б) В другом месте Евангелия от Иоанна выражена та же мысль, но в другой форме: «Я ничего не делаю от Себя, но как научил Меня Отец Мой, так и говорю. Пославший Меня со Мною и не оставил Меня одного, ибо Я всегда делаю то, что Ему угодно» (Ин. 8, 28—29). В этих словах заключается видимое противоречие. С одной стороны, Христос ничего не делает, не будучи научаем пребывающим в Нем Отцом, а с другой стороны, Отец пребывает в Нем, потому что Он творит удобное Ему. Соответственно первому, Он ничего не делает о Себе, а соответственно второму. Он делает все о Себе, так как в таком только случае Его действие имеет значение заслуги, за которую в Нем пребывает Отец. И, наоборот, каким образом Отцу угодно делаемое Сыном, если все это делает Он Сам, пребывая в Сыне? «Но в том-то и заключается тайна единства по природе Сына с Отцом, что Он так творит о Себе,

что не творит о Себе, и так не творит о Себе, что творит о Себе». «Не о Себе творит, когда нужно показать, что в Нем пребывает Отец О Себе творит, когда, в силу рождения Сына, творит Сам угодное Богу». Его можно было бы признать слабым, поскольку Он творит не о Себе, если бы о Себе Он не творил угодного Богу (*ibid.* IX 47—48).

с) Третье место, на основании которого Сыну приписывается слабость, читается так: «Все, что дает Мне Отец, ко Мне придет, и приходящего ко Мне не изгоню вон. Ибо Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца» (Ин. 6, 37—38). Из этих слов можно заключить, что Сын творит волю Пославшего по необходимости и что в этом именно состоит Его слабость. Но в этом дано единство Отца и Сына, а чтобы показать самостоятельное бытие Сына, Христос прибавляет: «Всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит ко Мне, не потому, чтобы кто-нибудь видел Отца, кроме Того, Кто от Отца: Он видел Отца. Истинно, истинно говорю вам: кто верует в Меня, тот имеет жизнь вечную» (Ин. 6, 45—47). Ко Христу приходит всякий, слышавший от Отца и научившийся. Но Отца никто не видал и не слышал, кроме Того, Кто от Него, т. е. кроме Христа. Значит, Отец слышит и научается от Него всякий, когда слышит Христа и научается от Него, так как в Его учении и делах показываются свойства Отца, потому что рожденный от Отца Сын совершенным образом отображает свойства Отца. Таким образом, и здесь Сын указывает, с одной стороны, на авторитет Отца, поскольку не изгоняет данных Им и творит волю не Свою, а Пославшего Его, а с другой стороны, на Свое равенство с Отцом, поскольку то, чему Он учит, есть учение Отца (*ibid.* IX, 49).

4. В оправдание своего учения ариане постоянно ссылались на свидетельство Самого Христа, сказавшего: «Отец больше Меня» (Ин. 14, 28).

В опровержение ариан Иларий применяет к истолкованию этих слов двойной принцип: ипостасный субординационизм и отнесение этих слов к человечеству Христа. Восприняв человека, Сын Божий не утратил Своей Божественной природы, но уничижил Себя, сошедшись формы Бога, т. е. Божественной славы, и облекшись в форму раба. Форма раба во время Его земной жизни состояла в человеческом образе, Божественная природа Его обнаруживалась в чудесах, которые Он совершал (*De Tr.* IX, 51—52).

Отец больше Сына по Божеству, потому что Сын не Себе Самому обязан Своим бытием и не Сам Себя произвел из ничего, но произошел из живой природы нерожденного Отца, как живая природа. Поэтому Он называет Отца большим Себя, выражая этим Свое почтение к Нему и благодарность за получение бытия (*ibid.*, п. 53).

Но Отец больше Сына и как возвращающий Сыну, принявшему образ раба, вместе с воспринятым человеком ту славу, которую Он имел до воплощения и от которой отказался при восприятии человека. На это именно указывает повод, по которому сказаны были Христом эти слова: «Вы слышали,— говорит Он,— что Я сказал вам: иду от вас и приду к вам. Если бы вы любили Меня, то возрадовались бы, что Я сказал: иду ко Отцу, ибо Отец более Меня» (Ин. 14, 28). Ученики должны из любви к Господу радоваться, что Он идет к Отцу, потому что Он имел получить обратно славу, от которой отказался, не новую славу, а прежнюю, не чуждую, но которую имел у Него. Вместе с воспринятым человеком Сын вступает в славу Отца (Флп. 2, 11). Отсюда получается парадоксальный вывод: Отец, как Виновник бытия Сына и как дарующий Ему с воспринятой плотью славу, больше Его, но Сын, как получающий природу, совершенно равную Отцу, и славу Отца, не меньше Его (*ibid.* IX, 54—55). «Отец,— говорит Иларий,— имеющий про

славить Сына, больше, прославленный в Отце Сын не меньше Его. Ибо каким образом меньше Тот, Кто в славе Бога Отца? Или ужели Отец не больше? Итак, Отец больше, как Отец, но Сын, именно как Сын, не меньше. Рождение Сына делает Отца бóльшим, но природа рождения не допускает, чтобы Сын был меньше Отца. Отец больше, поскольку у него испрашивается, чтобы Он возвратил славу воспринятому человеку, но Сын не меньше, потому что получает славу и Отца» (ibid. IX, 56).

5. Неведение дня и часа второго пришествия на основании слов: «О дне же том и часе никто не знает, ни ангелы небесные, ни Сын, а один только Отец» (Мр. 13, 32) приводилось арианами против Божества Христа, причем неведение понималось как некоторая внешняя сила и необходимость, более могущественная и господствующая над Ним (De Tr. IX, 58).

Против ариан Иларий приводит, прежде всего, соображения общего смысла. Все создано чрез Него и в Нем, в том числе и времена. Он не мог не знать, что в Нем и что чрез Него создано, так как и человеку известно, что в нем находится. Но по силе Своей природы Сын Божий знает и то, что не в Нем и не чрез Него,—будущие помышления сердец и решения воли, ибо «Иисус сначала знал, кто неверующие и кто предаст Его» (Ин. 6, 64). В особенности Христос не мог не знать дня Суда, потому что «Отцу было благоугодно, чтобы в Нем обитала вся полнота и чтобы посредством Его примирить с Собою все» (Кол. 1, 19—20). День Суда и есть день примирения и день Господень, поэтому Господь не мог не знать дня, время которого в Нем и который есть день Его (ibid. IX, 59). Признание неведения дня Суда со стороны Сына набрасывает тень на Отца, представляя Его как бы завистливым, открывшим Сыну день Его страдания и сокрывшим день Его торжества и славы (ibid. IX, 60). Неведение Сыном дня Суда исключается далее самым понятием Его рождения от Отца. Бог прост и несложен, поэтому в рождении Сына Он есть Отец Его не отчасти, а всецело, т. е. передает Ему Свою всецелую природу со всеми ее свойствами. Но рождение Сына не было бы всецелым, если бы он не получил от Отца предвидения, которое является необходимым свойством Божественной природы (ibid. IX, 61 и 74).

От соображений общего характера Иларий переходит к доказательствам из Св. Писания. Ап. Павел говорит, что во Христе «сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Кол. 2, 3). Все сокровища ведения исключают частичность ведения: если же Христос не знает дня Суда, то в Нем находятся не все сокровища ведения. Но все сокровища ведения, в Нем сокрытые, являются тайной. Это не значит, что в Нем их нет, но значит то, что не все они открываются (ibid. IX, 62).

Но на языке Писания Бог, все знающий, иногда называет Себя не знающим, не потому, чтобы Ему была свойственна слабость неведения, и не потому, чтобы Он переходил от неведения к ведению, а потому, что или не настало время для откровения Его ведения в деле и слове, или человек является недостойным Его ведения, или это ведение не открывается промыслительно. Так, Господь нисходит в Содом, чтобы узнать, исполнилась ли мера его беззаконий (Быт. 18, 20—21). О грехах Содома Он знал и раньше нисхождения, а говорит о знании тогда, когда настало время действовать. С другой стороны, говорится о том, что Бог узнал нечто, известное Ему в действительности и раньше, но это обозначает не приобретение знания, а время откровения Его (ibid. IX, 63). Так, Бог говорит после жертвоприношения Исаака: «Я узнал, что ты боишься Бога твоего и не пощадил ради Меня сына твоего возлюбленного» (Быт. 22, 12). Бог знал верность Авраама и раньше, но говорит, что узнал о ней тогда, когда настало время засвидетельствовать это перед Авраамом (ibid. IX, 64).

В Евангелии Христос иногда говорит, что Он не знает, хотя в действительности знает, или для обнаружения Своего небаговоления, или для свидетельства о действительности природы воспринятого Им человека. Делавшим беззаконие, которые именем Его творили чудеса, Он говорит: «Я никогда не знал вас. Отойдите от Меня все, делающие беззаконие» (Мф. 7, 23). Он знал, что они творят беззаконие, и говорит, что не знал их. Не знает также неразумных дев, хотя они приступают к Нему и просят Его, следовательно, известны Ему. В том и другом случае незнание не есть слабость природы, а выражение воли: Христос говорит, что не знает их потому, что они не достойны Его знания (*ibid.* IX, 65).

Хотя Христос знал все и не нуждался, чтобы спрашивать о чем-нибудь (Ин. 16, 30), хотя Ему были открыты сокровенные помышления сердец, однако о многом Он спрашивал, как бы о неизвестном Ему: «Что помышляете в сердцах ваших?» (Мф. 9, 4), «Кто прикоснулся ко Мне?», «Где положили Лазаря?» В этих случаях Христос приспособился к слабости воспринятого человека, чтобы засвидетельствовать об истинности и действительности его (*ibid.* IX, 66).

Применяя эти наблюдения над образом выражения Писания к истолкованию слов Господа о неведении для кончины мира, Иларий приходит к выводу, что Христос знал это, но сказал, что не знает потому, что не настало время открыть его, дабы не ослабить бдительности верующих. «Он отрицает, что знает, чтобы знание могло быть сокрыто; не по природе не знает Знающий все, ибо потому только не знает, чтобы было сокрыто» (*ibid.* IX, 67). Отсюда обратный смысл получают и слова о знании дня Суда одним только Отцом. Если незнание Сына значит не то, что Он действительно не знает, а то, что Он, зная, не открывает, то знание Отца обозначает не только, что Он знает день Суда, но и то, что Он его открывает Сыну. Если говорится, что Бог тогда узнал о верности и любви Авраама, когда не сокрыл этого от Авраама, то и Отец называется знающим день Суда потому, что не сокрыл его от Сына (*ibid.* IX, 71). Так именно и апостолы объяснили себе неведение Христом дня Суда в смысле промыслительного умолчания о том, что Он знает, потому что по воскресении Христа они снова спрашивают Его о том же, как знающего, и на этот раз Христос уже прямо говорит им: «Несть ваша разумети времена и лета» (*ibid.* IX, 75) ¹.

6. Отрицая в Иисусе Христе бытие человеческой души и утверждая, что во Христе вместо души оживлено тело и что испытывал человеческие волнения Сам Логос, ариане приписывали Ему чувства страха и боязнь пред лицом смерти и этим доказывали Его низшую природу. Основанием для них служили слова Спасителя, произнесенные Им во время гефсиманского борения и на кресте: «Прискорбна душа Моя до смерти» (Мф. 26, 38), «Отче, если возможно, да мимоидет Меня чаша сия» (ст. 39), «Боже Мой, Боже Мой, почто Ты оставил Меня?» (Мф. 27, 46). «Отче, в руки Твои предаю дух Мой» (Лк. 23, 46).

а) В словах: «Прискорбна душа Моя до смерти» (Мф. 26, 38), по молчанию Илария, Христос не выражает боязни смерти, а опасение за твердость веры апостолов при виде Его страданий. Христос говорит, что Его душа прискорбна до смерти, а не **по причине** смерти. Если Он был прискорбен до смерти, то смерть была не причиной скорби, а концом ее. Если, таким образом, не смерть была причиной скорби Спасителя, то спрашивается: что же было причиной Его скорби?

¹ Афанасий Алекс., Григорий Наз. (*Orat.* XXXVI, 62), Кирилл Алек. (*Thesauri*, p. 221) приписывают неведение человечеству Христа. Но эта мысль другими осуждалась. В книге Лепория, подписанной Августином, анафематствуется: «quia dici non licet, etiam secundum hominem ignorasse Dominum prophetarum». При Юстиниане темпериане, или агносты, защищали мысль о неведении Христа по человечеству, против которых Евлогий писал Комментарий, одобренный папой Григорием I (*lib.* VIII, *epist.* 42). Существует сочинение «Agobardi contra Felicem», утверждавшего то же.

III. Третью группу «уничжительных выражений Писания», на которые ссылались ариане, составляют тексты, относящиеся к прославленному Христу по Его воскресению

1. Первым таким местом Писания служили для них слова воскресшего Спасителя, сказанные Марии Магдалине: «Се восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, к Богу Моему и Богу вашему» (Ин. 20, 17). В этих словах ариане усматривали указание на сотворенную природу Христа, потому что, по-видимому, «и чрез одного и того же Отца мы уравниваемся со Христом в качестве сыновей и чрез одного и того же Бога уравниваемся в качестве рабов и так как мы по происхождению твари, а по природе рабы», то то же самое следует утверждать и о Сыне. Этот вывод ариане подкрепляли ссылкой на слова псалма 44, ст. 8: «Сего ради помаза Тя, Боже, Бог твой», которые, по-видимому, говорят о Божестве Сына по благодати (De Tr. XI, 10).

В опровержение толкования ариан Иларий пользуется своим первым принципом истолкования подобных мест, относя их к человечеству Христа.

Иисус Христос — это Слово Божие, восприявшее человека, бывшее сначала во образе Божием и потом принявшее образ раба. Он не был рабом, когда был по духу Богом, Сыном Божиим. До восприятия Им человека Бог был Его Отцом по Божественной Его природе (ibid. XI, 16), но не был Его Господом, потому что Господь есть соотносительное понятие для раба; поэтому, где не было раба, там не могло быть и Господа. И Отец для Слова Божия не был Богом (ibid. XI, 13). Но ex parte, qua homo est, Бог для Христа есть Отец в том же смысле, в каком Он Отец для всякого создания, поскольку из Него и в Нем все; Он же для принявшего образа раба есть и Бог, как и для прочих рабов. Но слова, которые в настоящем случае подлежат истолкованию, сказаны именно рабам и в обращении к рабам Христос предваряет их повелением: «Иди к братьям Моим и скажи им». Но апостолы были братьями Христа не по Божественной Его природе, а по человеческой. В этом же смысле и пророчесственный дух говорит об Его братьях: «Исповедую имя Твое братьям Моим» (Пс. 21, 23). И ап. Павел называет Его перворожденным между многими братьями в том отношении, в каком Он есть перворожденный из мертвых. Обращаясь таким образом к рабам, Христос говорит о Своем Отце и Боге от лица восприятого Им раба (ibid. XI, 15). Верность этого толкования подтверждает ап. Павел, называя Отца Богом Иисуса Христа, т. е. по Его человеческой природе, потому что имя Иисус наречено Господу, имеющему родиться от Девы, но Отцом Его по славе: «Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец славы» (Еф. 1, 17). Это место неясно в латинском переводе из-за отсутствия в латинском языке члена: заменяя же член греческого текста местоимением ille, Иларий переводит его на латинский язык таким образом: «Ille Deus illius Domini nostri Jesu Christi, ille pater illius claritatis» и, таким образом, получает: «Бог Господа нашего Иисуса Христа и Отец Его славы» (ibid., п. 17).

Что же касается слов псалма о духовном помазании Христа, то и они относятся не к Божеству Христа, а к Его человечеству, потому что читаются: «Ты возлюбил правду и возненавидел беззаконие; сего ради помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости более участников Твоих» (Пс. 44, 8). На помазание по человечеству указывает, во-первых, упоминание о причастниках, потому что причастники у Христа есть только по человечеству, но не по Божеству, а, во-вторых, помазание за заслуги любви к правде и ненависти к беззаконию. Но заслуге предшествует по своему бытию тот, кто заслуживает. Поэтому, если мы будем понимать под помазанием рождение Сына, то это не будет рождением, а возрастанием и совершенствованием, возведением Рожденного в Бога за заслугу. И тогда Христос будет Богом через причину, а не вся-

кая причина через Иисуса Христа, ибо все через Него и в Нем и Он раньше всего и все в Нем состоит (Кол. 1, 16—17). Христос — Бог по рождению, но не после рождения возводится в Бога по какой-нибудь причине. Если же помазуется по причине заслуги, то это указывает на человека, способного к возрастанию и развитию (*ibid.* XI, 18—20) ¹.

2. Много внимания уделяет Иларий истолкованию слов ап. Павла: «А затем уже конец, когда Он отдаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство, всякую власть и силу. Ибо Ему надлежит царствовать, доколе не низложит всех врагов под ноги Свои. Последний враг испразднит смерть, потому что все покорил под ноги Его... когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, дабы Бог был все во всем» (1 Кор. 15, 24—28). Этим местом пользовались и ариане и Маркелл. Первые в подчинении Сына Отцу видели доказательство Его низшей природы, второй в передаче Царства и в конце — доказательство прекращения Царства Христа и разрешение Его плоти (*ibid.* XI, 21).

Предварительно Иларий передает последовательность мыслей ап. Павла: «Конец будет, но когда предаст Царство Отцу. Царство же предаст, но когда упразднит всякое начальство и власть. Упразднит же всякое начальство и власть, потому что подобает Ему царствовать. Будет же царствовать, доколе положит врагов под ноги Свои. Положит же врагов под ноги Свои, потому что Бог подчинит все под ноги Его. Подчинит же Бог так, чтобы был побежден Его последний враг — смерть. Потом, когда Ему будет подчинено все, кроме Подчинившего Ему все, тогда и Сам Он подчинится Подчинившему Ему все. Цель же подчинения не иная, как чтобы Бог был всяческая во всех. Итак, конец — бытие Бога всяческая во всех» (*ibid.* XI, 26). Затем он переходит к анализу трех понятий, чтобы посредством этого выяснить, есть ли конец прекращения, есть ли передача потеря, есть ли подчинение слабость.

а) Конец значит не прекращение, а достижение совершенства. В этом смысле Христос есть конец закона, не уничтожение его, а исполнение (Мф. 5, 17). Из дальнейших разъяснений видно, что под концом Иларий понимает цель. «Все, — говорит он, — стремится к концу не для того, чтобы не существовать, но чтобы пребывать в том, что является предметом стремления. Все ради конца, но конец не стоит в отношении к чему-нибудь другому. И так как конец — все, то Он пребывает в Себе Самом как целое». «Итак, конец есть неподвижное состояние пребывания, к которому все стремится». Употребление этого слова в Писании вполне подтверждает такое понимание его. Господь говорит: «Блажен претерпевший до конца» (Мф. 10, 22), не потому, чтобы блаженно было уничтожение и небытие было плодом и наградой за веру, но потому, что предмет нашей надежды есть совершенное блаженство, его непреходящая полнота. И апостол говорит: «Их конец — погибель..., а наше чаяние на небесах» (Флп. 3, 19—20). Если здесь конец назначается для нечестивых и праведных и понимается как уничтожение, то судьба праведных и нечестивых уравнивается, и тогда причем здесь чаяние на небесах? А если чаяние на небесах для праведных, а конец для нечестивых, то в чем же будет состоять наказание за нечестие, когда уничтожение сделает невозможным ощущение страданий? Таким образом, конец есть длящееся совершенство неизменяемого состояния, сохраняемое для блаженства и уготовленное для нечестия (*ibid.* XI, 28).

б) Передача Царства не есть потеря Царства, иначе нам пришлось бы приписать потерю всего, и в частности власти, Самому Отцу, пото-

¹ В «De Trinitate» (IV, 35) дается иное толкование: под помазанием разумеется рождение и Отец называется Богом Христа по божеству: «Et ideocirco Deus ejus est, quia ex eo natus in Deum est» (*ibid.*, IV, 35). «Deo enim ex quo omnia sunt Deus nullus est, qui sine initio aeternus est. Filio autem Deus Pater est, ex eo enim Deus natus est. Nobis autem et Pater Deus est, et Filius Deus est» (*ibid.*, IV, 37).

му что о Нем сказано: «Все Мне передано Отцом Моим» (Лк. 10, 22), «Дана Мне вся власть на небе и на земле» (Мф. 28, 18). Если Отец, передавая, ничего не лишается, то нельзя думать, что и Сын, передавая, теряет то, что передал (*ibid.* XI, 29).

в) Подчинение, о котором говорит здесь апостол, не может быть понимаемо в смысле подчинения Сына Отцу вследствие различия природы, потому что, по его словам, Сын, когда все подчинится Ему, тогда и Сам подчинится Подчинившему Ему все, и этим «тогда» Он указал на домостроительство во времени. Христос и в земной Своей жизни подчинялся Отцу. «Он уничижил Себя, был послушен до смерти» (Флп. 2, 8). Кто уничижил Себя, Тот по природе не низок, а Кто был послушен, Тот повинуетя добровольно, поскольку, уничив Себя, стал послушен (*ibid.* XI, 30). О Божественной природе Христа говорит и то, что идеально Ему уже подчинено то, что должно еще быть подчинено. Об этом апостол пишет: «По действию державной силы Его, которою Он воздействовал во Христе, воскресив Его из мертвых и посадив Его на небесах, превыше всякого начальства и власти, и силы и господства и всякого имени, каким именуются не только в сем веке, но и в будущем, и все покорил под ноги Его» (Еф. 1, 19—22). Слово апостола представляет будущее уже совершившимся. Ибо что должно произойти по исполнении времен, то уже состоит во Христе, Который есть полнота Божества, и таким образом будущее обозначает не новизну. Бог все подчинил под ноги Его, хотя это еще должно быть подчинено, так что в том, что Он подчинил, выражается неизменяемость Христа, а в том, что это будет подчинено,— преуспеяние соответственно до конца следующих друг за другом веков (*ibid.* XI, 31).

В изъясняемых словах апостола нужно различать упразднение властей и подчинение врагов. Под властями разумеется князь власти воздушной и его силы, имеющие быть преданными вечному огню (Мф. 25, 41). Упразднение противных властей означает лишение их права власти и через это уничтожение господства их царства (*jus potestatis auferre ne maneat, et per potestatis evacuationem, regni est abolere dominatum*). «Подчинение же, свойственное и повиновению и вере, есть доказательство уступчивости или изменения» (*ibid.* XI, 32).

Если упразднение относится к власти и господству князя мира сего, то подчинение под ноги — к врагам, а кто эти враги — ап. Павел выясняет в послании к Римлянам (11, 28). Это те, которые «в отношении к благовестию враги ради вас, а в рассуждении избрания, возлюбленные ради отцов». Это — враги креста, иудей, сохраняемые для подчинения, согласно написанному, что весь Израиль спасется (*ibid.* XI, 34).

Эти враги будут покорены под ноги Его, но так, что Он Сам их покорит под ноги и Сам покорит так, что Ему покорит их Отец. Это нужно понимать по аналогии со следующими местами Евангелия: «Никто не приходит ко Мне, если Отец Мой не привлечет его» (Ин. 6, 44). А с другой стороны сказано: «Никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин. 14, 6). Поскольку веруют во Христа, как Сына Божия, постольку познают в Нем Отчую природу. И таким образом через познание Сына Отец приводит нас к вечной жизни и приемлет. Но никто не приходит к Отцу, как только через Сына, потому что при утрате веры в Сына Отец остается непознаваемым. То и другое совершается через Сына, поскольку Его проповедью об Отце и Отец приводит к Нему и Он приводит к Отцу. Таким же образом нужно понимать и то, что когда Он Сам Себе покоряет, то это Отец Ему покоряет, т. е. пребывает в Нем через рождение природа Бога Отца и делает то, что Он Сам делает, поскольку так делает, что это делает Бог; и однако то, что делает Бог, Он Сам делает; таким образом в том, что Он Сам делает, разумеется делающим Сын, а в том, что делает Отец, познается присутствие в Нем, как Сыне, свойств Отчей природы» (*ibid.* XI, 33).

За подчинением врагов — иудеев последует победа над последним врагом — смертью, т. е. воскресение из мертвых, когда по уничтожении тления смерти тотчас же наступит вечность живой и небесной природы (1 Кор. 15, 53). Но воскресение есть то же покорение. Об этом свидетельствует апостол: «Который уничтоженное тело наше преобразит так, что оно будет подобно славному телу Его, силою, которою Он действует и покоряет все» (Флп. 3, 21). «Итак, и это есть покорение, состоящее в переходе из одной природы в другую, ибо, выходя из себя самой в отношении того, что она есть, она покоряется той, форму которой принимает. Выходит же из себя не для того, чтобы не существовать, а чтобы преуспевать, и становится покоренной в силу изменения, переходя в вид другого воспринятого рода» (ibid. XI, 35). Так как воскресшие тела переходят в форму прославленного тела Христа, по образу Его преобразованного тела, то воскресение есть покорение Христу (ibid. XI, 36—38). Воскресшие и облеченные в светлость прославленного тела Христа составляют Царство Христа (Мф. 25, 34; 13, 40) (ibid. XI, 38—39). После покорения Ему всего и Сам Сын предаст Свое Царство Отцу и покорится Ему, т. е. подобно тому, как мы покоряемся славе Его царствующего тела, в том же таинстве Сам Царствующий в славе Своего тела покоряется Покорившему Ему все» (ibid. XI, 36). Цель этого покорения Отцу состоит в том, чтобы Бог был всяческая во всех. В силу восприятия человека и умаления Себя в форме Бога, Христос был не всецелый Бог. Раб в Нем еще не был вполне обожен, и потому Он не был всецелым Богом. Теперь же Он облечется в Божество и станет всецелым Богом. «Потому будет Бог всяческая во всех, что Посредник между Богом и человеком, состоящий, по домостроительству, из Бога и человека и имеющий, по домостроительству, то, что свойственно человеку, через покорение получит все, что свойственно Богу, чтобы быть Богом не отчасти, но всецелым Богом... не через отложение тела, но через перенесение его путем покорения, не через уничтожение вследствие разрушения, но через изменение, вследствие прославления» (ibid. XI, 40).

Учение о единстве Отца и Сына

Учение о единстве Отца и Сына в целом направлено против савеллианского слияния лиц. Иларий поставил своей задачей доказать, что Отец и Сын — не один, единственный Бог и не два Бога. Он формулировал ее совершенно ясно в нескольких местах трактата «О Троице». Противопоставляя учение Церкви о единстве ипостасей ереси Савеллия, он говорит: «Мы же, наученные Богом не проповедовать ни двух богов, ни одного, единственного (solum), понимаем евангельские и пророческие возглашения об Отце и Сыне в том смысле, что в нашей вере Тот и Другой должны быть единым, а не одним и тем же, потому что Сыну, рожденному из Бога, рождение не допускает быть ни тем же самым, ни иным» (De Tr. I, 17)¹. Своей цели он достигает учением о единстве Отца и Сына по природе.

Смысл этого учения проясняется уже в самой терминологии, на которой прежде всего и нужно остановиться. Иларий отрицает unio²

¹ Sed nos edocti divinitus neque duos deos praedicare neque solum, hanc evangelicam ac prophetici praeconii rationem in confessione Dei Patris et Dei Filii afferemus, ut unum in fide nostra sint uterque, non unus: neque eundem utrumque, neque inter verum ac falsum aliud confitentem; quia Deo ex Deo nato, neque eundem nativitalis permittit esse neque aliud (De Tr., I, 17). Eam responsionis formam tenuimus, quae Deo ex Deo praedicato, et uno Deo ac vero professo, neque in unius veri Dei unione deficeret, neque ad fidem Dei alterius excederet: dum neque solitarius nobis Deus in confessione, neque duo sunt (ibid., VII, 2). Demonstrandum est eum, qui vere ex natura Filius Dei est, vere quoque per naturam Deum esse: ita tamen, ut neque ad singularem, neque ad alterum Deum fides nostra deperat; cum neque unum Deum sit sic praedicatura quasi solum, neque quasi non unum sit confessura non solum (ibid., VII, 8; V, 2).

² De Tr., IV, 42; V, 2, 8; VI, 8, 11; VII, 2, 5, 15, 21, 25, 38; VIII, 28, 36, 38; IX, 19, 36, 44; X, 6; XI, 1. De Synod., 21, 27, 36, 81. Unio соответствует греч. *μόναξ* или

Отца и Сына и выражает их единство термином *unitas* и *ипит*. Основное значение имеет термин *ипио*, который и следует подвергнуть анализу. *Ипио* обозначает единичность, нумерическое единство. Этим термином Иларий формулирует учение Савеллия о безусловном единстве Отца и Сына¹. Еретическому учению об *ипио* Отца и Сына Иларий противопоставляет Их *unitas*. Отвергая *ипио*, он доказывает *unitas* Отца и Сына². Часто вместо *unitas* для обозначения единства Отца и Сына Иларий употребляет выражение *ипит* как безличное³. В Боге различают Лица — *personae* — и *natura*, или субстанция. В отношении Лиц отмечает-ся различие, в отношении природы, или субстанции, — единство⁴. Так как Отец и Сын — два различных Лица, то совершенно последователь-

ουότης и ведет начало от Савеллия (De Synod., 26). Учение Савеллия называется *haeresis unionis*. По свидетельству Сульпиция Севера, восточные подозревали галлов *trionymam solitarii Dei unionem secundum Sabellium credidisse* (p. 255), а галлы от Кирионского собора (Frag. XI, 2) отвечают, что они порицают *secundum Sabellii Blasphemias ipsam unionem*. Ранее Илария термин *ипио* употреблял Тертуллиан по отношению к природе, так что для обозначения единства природы он употребляет *ипио* и *unitas* как синонимы (Adv. Prax., 13. De resurrect. carn., n. 2).

¹ Et uno Deo ac vero professo, neque in unius veri Dei unione deficeret neque ad fidem Dei alterius excederet; dum neque solitarius nobis Deus in confessione, neque duo suna (De Tr., VII, 2). Aequalitas vero nunquam ibi esse credetur, ubi unio est: nec tamen illic reperetur, ubi differt. Ita similitudinis aequalitas nec solitudinem habet, nec diversitatem: quia omnis aequalitas non diversa, nec sola sit (ibid., VII, 15). In solitarii unione continet (ibid., VII, 21). Docet Apostolus unitatem esse naturae, non solitudinem unionis (ibid., VIII, 28). Non tenes unionem, ut Deus singularis sit (ibid., VIII, 36). Occasionem tamen irreligiosae unionis exclusit: quia sum et in Deum, et in se credendum proffusum sit, fidem de se solitario non reliquit (ibid., IX, 19).

² Nobis autem in confessione nativitas est: et unionem detestantes, unitatem divinitatis tenemus (ibid., VI, 11). Ac ne te naturae unitas in solitarii unione continet (ibid., VII, 21). Docet Apostolus unitatem esse naturae, non solitudinem unionis (ibid., VIII, 28). Non ad solitudinem singularis, sed ad spiritus unitatem (ibid., VIII, 36). Ita «ex quo» et «per quem» relatum ad utrumque est, et ad demonstrationem unitatis utriusque, nec ad intelligentiam singularis (ibid., VIII, 38). His enim se verborum proprietatibus temperavit, quibus nec duos deos intelligeretur significare, neque unicum: dum et unionem detestatur, nec separat unitatem... (ibid., VIII, 38. Справ. VI, 8; VII, 5, 18, 25).

³ Et ubi quod «unum sumus» unio non est, uum eos efficit esse nativitas (ibid., VII, 25). Quod autem alienum a se non est, id unum est genere naturae: est quiddam unum est per nativitatem, non habet solitudinem: quia et solitudo singularis est, et nativitatis est unitas ad utrumque (ibid., VIII, 21). Dum utrumque unum profitetur, unum utrumque sic significat, non ad solitudinem singularis, sed ad spiritus unitatem (ibid., VIII, 36).

⁴ Deus honorem Deo postulat; et postulat cum alterius significatione personae: «Qui», inquit, «apparuit tibi cum iugeres»: ne qua personae ejusdem confusio nasceretur (De Tr., IV, 30). Sed significata personarum intelligentia, et distincto innascibilitatis nativitatisque sensu... non solitarium Deum docuit (ibid., IV, 33). Nam discretio tantum personae in «te» et «tuus» posita est, in nullo tamen naturae distincta confessione (ibid., IV, 35). Habitantem ab eo in quo habitat discernens, personae tamen tantum distinctione, non generis... (ibid., IV, 40). In quibus Pater et Filius non persona, sed natura unus et verus Deus uterque est (ibid., V, 10). Vel quid praeter significationem personae in Domino ac Domino coaptabis? (ibid., V, 16). Ut indivisus atque inseparabilis, non ex persona, sed ex natura, subsistens ex Patre unigenitus intelligatur... (ibid., V, 35). Discernitur persona accipientis, et dantis: ne ipse idem sit unus et solus (De Synod., 14). Non persona Deus unus est, sed natura: quia nihil in se diversum ac dissimile habeat natus et generans. Et post haec, unam substantiam Patris et Filii dicendo, non errat: aut unam substantiam negando, jam peccat (De Synod., 69). Unius nominis, atque naturae (De Tr., VII, 8). Naturae unitas (ibid., VII, 21). Nativitatis hoc sacramentum est, ut Pater et Filius in unitate naturae sint (ibid., VII, 26) Naturae in his unitas (ibid., VIII, 10). Indissimilis unitate naturae (ibid., VII, 40). Docet Apostolus unitatem esse naturae (ibid., VIII, 28). Hanc igitur in Patre et Filio naturae unitatem (ibid., VI, 13). Personarum autem ita facta distinctio est, ut opus referatur ad utrumque (ibid., IV, 20). Ut personarum distinctio absoluta esset, angelus Dei est nuncupatus (ibid., IV, 23). Tuto enim, jam personarum discretionem praemissa, ne solitarii error subesset, absolutum et verum ejus nomen edicitur (ibid., IV, 24). Neque enim aliam, quam personae, intulit lex significationem (ibid., V, 5). Volens igitur lex, immo per legem Deus, personam paterni nominis intimare, Deum Filium angelum Dei locuta est (ibid., V, 11. Справ. V, 24).

но в отношении Лиц исключается *unio*¹. Важнее отметить другую черту в употреблении *unio*. Употребление этого термина, обозначающего численное единство и единичность, не допускается в отношении единой природы Отца и Сына. Единство Отца и Сына по природе в его языке всегда только *unitas*, но никогда не *unio*. Во всех сочинениях Илария нельзя найти ни одного места, где единство природы, или субстанции, было бы обозначено термином *unio*. Наоборот, есть место, где такое выражение признается савеллианским и чуждым православному учению. Повышать единство безразличной природы в Отце и Сыне до степени *unio*, т. е. до степени единичности или нумерического единства, для него равняется нечестивому заблуждению². Отрицая *unio*, или единичность, природы, Иларий говорит иногда о природе Отца и природе Сына³, о новой субстанции Сына⁴, как говорит о Боге и Боге, о Господе и Господе, но не о двух Богах и не о двух Господах, не о двух природах и не о двух субстанциях. В другом месте Иларий говорит, что безразличное подобие Отца и Сына, по-видимому, может внушать мысль об их тождестве, и продолжает: «*Qua indiscreta similitudo admittere videatur unici ac singularis occasionem. Quod enim non dissentit in genere, id videtur in unione manere naturae*» (De Synod. 21).

Из этого ясно, что *unitas naturae* Отца и Сына в сознании Илария не есть единство нумерическое. В этом же убеждает и употребление термина *nativitas*. Рождение от Отца, как было выяснено, есть ипостасное отличие Сына, следовательно, *nativitas* должно обозначать момент различия в Боге, реальное бытие Второй Ипостаси. Так как рождение предполагает передачу природы родителя рожденному, то *nativitas* обозначает также одинаковость природы Сына с природой Отца. Но у Илария *nativitas* обозначает часто не только равенство Отца и Сына по природе, но и единство их природы⁵. А это в свою очередь показывает, что единство природы в мыслях Илария есть не что иное, как равенство и подобие природы Того и Другого.

Учение Илария о единстве Отца и Сына есть такой же вывод из идеи истинного рождения Сына, как и учение о равенстве Его с Отцом. Так как через рождение рожденному передается природа родителя, то они в отношении природы равны между собою и подобны до безразличия. Но из рождения вытекает и единство Отца и Сына, так как это единство не есть численное, а состоит в одинаковости природы. И в этом именно состоит золотая середина между двумя ошибочными крайностями — между признанием двух богов и признанием одного, единич-

¹ *Unum sunt, non unione personae, sed substantiae unitate* (De Tr., IV, 42). *Secundum naturae unitatem, non secundum personae unionem* (ibid., VII, 8). *Ubi quia nihil differat in utriusque similitudine naturae, proprietates tamen similitudinis personalium nominum respuat unionem, ne subsistens unus sit, qui et Pater dicatur et Filius* (De Synod., 27).

² *Sabellius... indiscretae et indissimilis in Parte et Filio naturae impie arripuit unionem, non intelligens naturalem unitatem sub nativitatis significatione monstrari... Naturae enim indissimilis unitas irreligiose ad unionis profecit errorem* (De Tr., VII, 5).

³ *Neque rursus corporali insinuatione Patrem in Filio praedicamus, sed ex eo ejusdem generis genitam naturam naturaliter in se gignentem se habuisse naturam* (De Tr., IX, 51).

⁴ *Atque ita non eum demutatio corrumpere, qui in substantiam novam nativitate substiterat* (De Tr., IX, 36). *Innascibilis substantiae unigenitam nativitatem* (ibid., XI, 5).

⁵ *Naturalem unitatem sub nativitatis significatione monstrari* (De Tr., VII, 5). *Nativitatis est unitas ad utrumque* (ibid., VII, 21). *Unum eos efficit esse nativitas... quia nativitas non aliam possit, nisi eam ex qua subsistit, afferre naturam* (ibid., VII, 25). *Quam per generationem nativitatemque unitas ejusdem in utroque naturae* (ibid., VII, 41). *Dominus... ut Patrem Deum unum praedicans, a sacramento se Dei non separaret unius, dum per naturam nativitatis neque alium de Deum profiteretur esse, neque ipsum* (ibid., IX, 19). *Nativitas non habeat aliunde quod maneat, et omnis generatio a generante se non sit aliena* (ibid., IX, 44). *Neque unum eos esse ex geminatis nominibus unionis, sed ex nativitate naturae* (ibid., X, 6). *Ita et naturalis per nativitatem unitas Dei patris in Christo docetur* (De Tr., IX, 23). *Per id enim in sacramento Dei unius per nativitatem manet, quia Dei in se naturam Dei nativitas tenens, in Deum alterum non excedat* (De Tr., IX, 27).

ного. «Мы же,— говорит Иларий,— научены Богом проповедовать ни двух богов, ни одного, единственного и будем в исповедании Бога Отца и Бога Сына держаться такого евангельского и пророческого учения, чтобы Тот и Другой в нашей вере были едино, но не один, исповедуя, что Каждый — и не один и Тот же и не другое между истинным и ложным, так как рождение не допускает, чтобы Бог, рожденный от Бога, был Тем же самым или иным» (ibid. I, 17), т. е. рождение предполагает рождающего и рожденного, поэтому Отец и Сын — не одно и то же. Этим исключается савеллианское монархианство. Но рождение же предполагает и передачу одинаковой природы. Поэтому по сравнению с Отцом Сын не есть что-либо иное, а есть единое с Ним. Этим исключается признание двух богов.

Раз единство природы обусловлено рождением, то выраженном это служит прежде всего единство источника Божества. Природа Отца и Сына одна, потому что Сын происходит не от кого-либо другого, но именно от Отца. «У Отца не отъемется то, что Он — один Бог, тем, что и Сын — Бог, так как Сын — Бог из Бога, Один из Одного, и потому один Бог, что Он из Него. Наоборот, Сын не менее Бог от того, что Отец один Бог, ибо Он Единородный Сын Божий, а не нерожденный, чтобы отнять у Отца то, что Он — один Бог, но и Сам Он не иное что, как Бог, потому что рожден от Бога» (ibid. IV, 15). Наоборот, если бы вместе с Богом Отцом существовал другой Бог, совершенно равный Ему по природе, но независимый от Него по Своему бытию, то он не был бы одним Богом, но было бы два Бога. «Если бы могло быть найдено,— говорит Иларий,— нечто, происходящее не от Него, но Ему подобное и обладающее той же силой, то Он, в силу соучастия подобного, утратил бы преимущество Бога, так как не будет уже одним Богом тот, независимо от кого существует другой Бог. Наоборот, не причиняет никакого бесчестия равенство собственного, ибо Его собственность есть то, что Ему подобно, и из Него то, что сравнивается с Ним в отношении подобия, и не вне Его то, что может производить свойственное Ему. И достоинство возвышается рождением силы без изменения природы» (ibid. VII, 26).

Рождение от Отца сообщает Сыну одинаковую с Отцом природу, и в этой одинаковости Их природы лежит второй момент Их единства. «Из Евангелия,— говорит Иларий,— мы получили повеление учить об истинном рождении Единородного Бога от Бога Отца, так как вследствие этого Он, с одной стороны, есть истинный Бог, а с другой, не чужд природе единого истинного Бога, и таким образом нельзя отрицать, что Он Бог, и нельзя называть Его другим Богом, потому что и рождение сообщает Ему Божество и присущая Ему природа единого Бога из Бога не выделяет Его во второго Бога. И хотя уже общий смысл убеждает, что к одной и той же природе не идут имена природ и что то едино, у которых не отличается в роде то, что они суть, однако нам желательно доказать это изречениями Самого Господа» (ibid. VIII, 4). Итак, рождение Сына от Отца, с одной стороны, сообщает Ему природу истинного Бога, а с другой, эта природа, не отличающаяся от Отчей природы в роде, т. е. родовая природа Божества, не допускает признавать Его вторым Богом. «Господь всегда содержал тот образ церковного учения, что, проповедуя Единого Бога Отца, не отделял Себя от гайны Единого Бога, потому что, исходя из природы рождения, не исповедовал Себя ни другим Богом, ни Тем же Самым, потому что и находящаяся в Нем природа Единого Бога не допускает, чтобы Он был Богом другого рода, и рождение не позволяет, чтобы Он был не совершенным Сыном. Таким образом, Он не может быть ни отделимым от Бога, ни Им Самим» (ibid. IX, 19). Господь «потому пребывает через рождение в таинстве Единого Бога, что Рожденное от Бога (nativitas Dei) содержит в Себе природу Бога, не отдаляется до второго Бога

различием природы» (ibid. IX, 27). Таким образом, Сын пребывает в таинстве единого Бога потому, что, в силу рождения, получает природу Родителя, не отличающуюся от Него. «В действительности,— говорит Иларий в другом месте,— апостольская вера не допускает веровать в двух истинных богов, потому что к природе единого Бога не должно быть приравнено ничто, чуждое истине этой природы. Ибо в истине единого Бога не будет один Бог, если истинный Бог другого рода существует вне природы единого истинного Бога, а не является для Него природным в силу рождения» (ibid. IX, 28).

Итак, Отец и Сын являются одним Богом, а не двумя, с одной стороны, потому, что Сын происходит от Отца и не есть нерожденный, а с другой, потому, что, происходя от Отца, Он получил от Него во всем подобную природу.

Иногда Иларий в своих рассуждениях о единстве Бога соединяет вместе ту и другую точку зрения. Противопоставляя православное учение савеллианству, Иларий пишет: «Мы же исповедуем рождение и, отвергая единичность, держимся единства Божества, так именно, что Они как Бог из Бога суть едино в роде природы (in genere naturae), так как то, что через истину рождения из Бога произошло в Бога, получает бытие не из другого источника, как только из Бога. А что происходит не из иного источника, как только от Бога, по необходимости состоит в той истине, которая свойственна Богу. И потому Они одно, что Бог из Бога и Сам не иное что есть и не отнуду, как от Бога происходит» (ibid. VI, 11). В этом же смысле Иларий объясняет выражение «Свет от Света», употребленное в Никейском символе: огонь, зажженный от огня, одно с ним, потому что он от него возгорелся и подобен ему по природе. Рождение Единородного Бога из Бога есть не разветвление, а порождение, не протяжение, но свет от света. Единство состоит в природе света, а не в протяжении из соединения¹.

Из изложенного видно, что единство Отца и Сына, по учению Илария, состоит в подобии и безразличии природы, получаемой Сыном от Отца через рождение. Поэтому Их единство не есть численное, но родовое, то единство, которое существует между вещами одного и того же рода. Но здесь для него возникало затруднение, каким образом Отец и Сын, Который, в силу одинаковости природы, является удвоением Отца, могут быть названы одним Богом, каким образом при численном различии Они, однако, не счисляются, а составляют одно. По существу это не понятно, и непостижимость этого ощущалась Иларием. Это выражается в том, что, возвращаясь к данному вопросу, он почти всегда говорит «о тайне единства» Бога². И, действительно, равенство Отца и Сына в его системе совершенно понятно, но единство Бога при этой концепции является трудно разрешимой проблемой. Но Иларий ставит этот вопрос и пытается дать на него ответ. Он ссылается, с одной стороны, на авторитет Писания, с другой стороны, пользуется философским учением о реализме универсалий.

В Св. Писании он отмечает ту особенность, что оно всегда говорит, имея в виду Сына и Отца, о Боге и Боге, о едином и едином, но никогда не говорит во множественном числе о двух богах, Отца и Сына

¹ Sed quia verae fidei professio est, ita Deum ex Deo natum ut lumen ex lumine, quod sine detrimento suo naturam suam praestat ex sese, ut det quod habet, et quod dedit habeat, nascaturque quod sit; cum non aliud, quam quod est, natum sit; et nativitas acceperit quod erat; nec ademerit quod accepit: sitque utrumque unum, dum ex eo quod est nascitur, et quod nascitur, neque aliunde, neque aliud est; est enim lumen ex lumine... Unigeniti ex Deo Dei nativitas non series est, sed progenies, non tractus est, sed ex lumine lumen. Luminis naturae unitas est, non ex connexionе porrectio (ibid., VI, 12). Non demutatur autem per nativitatem natura, ne secundum similitudinem generis sui eadem sit. Eadem autem ita est, ut per nativitatem et generationem uterque potius unum confitendus sit esse, non unus (ibid., VII, 31).

² De Tr., IX, 19, 27; IV, 18; XI, 1.

вместе не называет одним, но единым (non unus, sed unum). «Для нас,— говорит Иларий,— Бог один, но мы не отрицаем, в силу единственности Бога (per unipem), того, что Господь наш Иисус Христос есть Бог, но, следуя закону, пророкам, Евангелию и апостолам, проповедуем в вере и истине единство Божества в Нерожденном Боге и в Единородном Боге по принадлежности (потому что Сын есть собственный Сын Отца) и природе (secundum proprietatem et naturam). Ибо никогда речь пророческая не называла во множественном числе ни богов, ни господ, но Каждого в своем порядке. Бытие говорит: «И одождил серу и огонь Господь от Господа» (Быт. 19, 25). Пророк говорит: «Помазал Тебя, Боже, Бог Твой» (Пс. 44, 8), и: «Сказал Господь Господу моему» (Пс. 109, 1). Евангелие: «И Слово было у Бога, и Бог был Слово» (Ин. 1, 1). Апостол: «Один Бог, из Которого все, и один Господь Иисус Христос, чрез Которого все» (1 Кор. 8, 6) (In Ps. 122, 7). Моисей, который сказал: «Слыши, Израиль, Господь Бог твой един» (Втор. 6, 4; Мр. 12, 29), говорит, однако, о Боге и Боге, но не говорит о двух богах: «И сотворил Бог человека, по образу Бога сотворил его» (Быт. 1, 27). «В этих словах,— говорит Иларий,— я вижу тройное обозначение: делающего, соделанного и образца. Соделанный—это человек: Бог соделал его и соделал по образцу Бога. Если бы книга Бытия не говорила об единственном, то, конечно, сказала бы: «И сотворил по образу Своему». Но, предвозвещая тайну Евангелия, она сказала не о двух богах, но о Боге и Боге, когда называет человека созданным Богом по образу Бога. Таким образом мы находим, что Бог сотворил человека по образу, общему ему с Богом, и по тому же подобно, так что и обозначение действующего не допускает единственности и творение по тому же самому образу и подобию не допускает различия Божества» (De Tr. IV, 18; ср. IV, 22. Ср. еще несколько выражений)¹.

Замечательно и очень показательно для выяснения учения Илария о единстве Отца и Сына его толкование тех мест Св. Писания, в которых говорится об едином Боге. По его толкованию, единым Богом Писание называет не Отца и Сына вместе, но называет и Отца единым и Сына единым, а вместе Они не один Бог, а едино. По его мнению, сказать, что Отец и Сын — один Бог, значит впасть в савеллианскую ересь². В своем собственном изложении Иларий обычно не говорит об Отце и Сыне: uterque unus est (т. е. и Тот и Другой в отдельности един), но всегда uterque unum sunt или ambo unum sunt (т. е. Тот и Другой вместе или оба вместе Они не один Бог, а едино)³. Основанием для него служат следующие места Св. Писания.

В Писании Бог Отец говорит о Себе: «Слыши, Израиль, Господь Бог Твой един» (Втор. 6, 4). Но то же самое говорит о Себе и Сын: «Видите, видите, что Я Господь, и нет Бога кроме Меня» (Втор. 6, 4). В том и другом выражении, по толкованию Илария, «един» относится не к

¹ Recte enim unum Deum a Moyse praedicatum Evangelia testantur: et rursus fideliter in Evangelis Deum et Deum doceri, Moyses Deum unum praedicans auctor est. Atque ita non auctoritati contrarium est, sed ex auctoritate responsum est, ne per id Dei Filium liceret Deum negari, quia ad Israel Deus unus est, cum confitendi Dei Filium Deum idem auctor esset, qui auctor est Dei unius praedicandi (ibid., V, 2). Deum et Deum dixit, quae dixit Deum unum. Sed quid tantum dixisse dico? Deum verum et Deum verum per veritatem imaginis praedicavit. Usa est in nuncupatione primum naturae nomine: utitur deinceps in genere veritate naturae. Cum enim qui fit, secundum imaginem creatur utriusque, non potest non ex vero consistere, quod uterque Deus verus sit (ibid., V, 10).

² Sabellius eundem praedicet, et ipsum illum esse qui utrumque sit nuncupatus: ut cum eo unus sit ambo, non unum (De Tr., II, 23).

³ Et cum ex substantiae similitudine ac proprietate naturae alter in altero sit, et ambo unum sint (In Ps. 144, 3). Atque ita in hac perfectae nativitatis beatissima fide, vitium omne, et diuum deorum, et Dei singularis exstinguitur: cum qui unum sunt, non sit unus; et qui non unus est, non tamen ab eo qui est, ita ex aliquo differat, ut uterque non unum sint (De Tr., VIII, 4).

природе, общей Отцу и Сыну, а к Ипостаси, или Лицу, Того и Другого, потому что и Отец, будучи нерожденным, один только, и Сын, будучи Единородным, тоже один только. «Имя Единородного не допускает соучастника (как не приемлет причастника и Нерожденный, как именно нерожденный), ибо Он один от единого. Кроме нерожденного Бога нет другого нерожденного Бога, и кроме Единородного Бога нет другого Единородного Бога. Таким образом Тот и Другой один и единственный (*unus et solus*), т. е. по свойству в Каждом — или нерожденности, или рождения. И, таким образом, и Тот и Другой один Бог, потому что между одним и одним, т. е. из одного одним, нет второй природы вечного Божества» (*De Tr. IV, 33*)¹. Эту мысль о единстве как свойства Отца и Сына Иларий высказывает неоднократно².

В Новом Завете подобное же свидетельство Иларий находит в словах ап. Павла: «Нам один Бог Отец, из Которого все, и мы в Нем, и один Господь Иисус Христос, чрез Которого все, и мы чрез Него» (1 Кор 8, 6). В этих словах, по толкованию Илария, апостол не хочет сказать, что только Отец есть Бог, а Христос есть Господь. Если бы мы поделили таким образом эти свойства между Отцом и Сыном и признали, что только один Иисус Христос есть Господь, то нам пришлось бы признать, что Отец не есть Господь. Но это невозможно, потому что понятия Бога и Господа логически неразделимы: Бог необходимо есть и Господь, а Господь необходимо есть и Бог, «ибо в чем состояли бы сила Бога, если бы Он не был Господом, и владычество Господа, если бы Он не был Богом, так как Богом и делает то свойство, что Он — Господь, и Господом, что Он — Бог» (*De Tr. VIII, 35*). Апостол назвал Отца Богом, а Сына Господом для того, чтобы не сказать о двух Богах и двух Господах, и в то же время назвал и Отца одним, и Сына одним, чтобы исключить уединенность единственного, но сохранить единство Духа³.

¹ *Est enim Unigenitus Deus: neque consortem unigeniti nomen admittit (sicuti non recipit innascibilis, in eo tantum quod est innascibilis, participem); est enim unus ab uno. Neque praeter innascibilem Deum innascibilis Deus alius est, neque praeter unigenitum Deum unigenitus Deus quisquam est. Uterque itaque unus et solus est, proprietate videlicet in unoquoque et innascibilitatis et originis. Ac sic uterque Deus unus est; cum inter unum et unum, id est, ex uno unum, divinitatis aeternae non sit secunda natura»* (*De Tr., IV, 33*).

² *Hoc ergo propter Dominum dictum est: ut intelligeremus per id quod unus innascibilis Deus est, non adimi unigenito Deo posse quod Deus est. Deus enim unus uterque est: non quod (ut Hierax) unus divisus in duos sit, aut uterque ipse sit (ut Sabelius sensit), ut nuncupatio sola fecerit patrem et filium, non natura gignendi: sed idcirco sola fecerit patrem et filium, non natura gignendi: sed idcirco Deus unus, qui neque duo innascibilis, neque unigeniti duo, sed unus ex uno, et ambo unum, non dissimili scilicet aut differente a se substantia divinitatis in utroque (In Ps. 122, 7). Unus ex uno, Deus ex Deo est. Non recipit alterum innascibilis ut duo sint; nec admittit quod est unus unigenitus ne Deus sit. Non sunt duo innascibiles, non sunt duo unigeniti: in eo unusquisque quod est unus est: dum parem nec unigenitus habet, nec innascibilis admittit; neque unigenitus Deus ex alio quam innascibili Deo subsistit (In Ps. 134, 8).*

³ *Sed sacramentum dicti dominici Apostolus tenens, quod est: «Ego et Pater unus sumus» (Joan. X, 30), dum utrumque unum profitetur, unum utrumque sic significat, non ad solitudinem singularis, sed ad spiritus unitatem: quia unus Deus Pater et unus Christus Dominus, cum uterque et Dominus et Deus sit, duos tamen in fide nostra nec deopatiunter esse nec dominos. Unus igitur uterque est: et unus cum sit uterque non solus est. Nec loqui sacramentum iidei nisi apostolica voce poterimus. Unus est enim Deus, et unus est Dominus: et per id, quod unus est Deus et unus est Dominus, in Deo demonstratur et Dominus, sicut et Deus demonstratur in Domino. Non tenes unionem, ut Deus singularis sit: nec tamen dividis spiritum, ut uterque non unus sit. Neque in uno Deo et in uno Domino discernere poteris potestatem: ne qui Dominus est, non sit et Deus, vel qui Deus est, non sit et Dominus. Cavet enim Apostolus, per eloquia nominum, duos vel deos praedicare vel dominos. Et idcirco usus est eo genere doctrinae, ut in uno Domino Christo unum significaret et Deum, et in uno Deo patre unum significaret et Dominum: nec tamen impiam nobis ad perimendam unigeniti Dei unitatem inveheret unionem, et Patrem professus et Christum (De Tr., VIII, 36).*

Unus enim uterque est, non unione, sed proprietate: dum et unicuique proprium est ut unus sit, vel Patri esse quod Pater est, vel Filio esse quod Filius est, et id, quod

Итак, Писание говорит о Боге и Боге, но не о двух богах, об одном и одном, но не о двух, и не об одном, так как Отец и Сын вместе не одно, а едино. Этот способ выражения показывает, что единство Бога не есть численное, но единство родовой общности и подобия природы. У Отца и Сына одинаковая природа, именно природа Божественная, в силу врожденности Сыну Отчей природы. И имя этой природы есть Бог¹. Так как природа вообще у вещей того же рода одна и та же, то она не счисляется в наименовании этих вещей, не допуская множественного числа, а потому две вещи с одной и той же родовой природой называются не двумя вещами, а одной вещью той же природы. «Имя,— говорит Иларий,— обозначающее каждую вещь, указывает также и вещь того же рода, и таким образом это уже не две вещи, а одна вещь того же рода. Сын Божий есть Бог, и это выражено в имени. Не двух богов счисляет одно имя, так что для одной и безразличной природы есть одно имя — Бог. Так как именно и Отец — Бог и Сын — Бог и так как Тот и Другой носят собственное имя Божней природы, то оба едино суть, ибо хотя Сын существует через естественное рождение (ex nativitate naturae), однако сохраняет единство в имени и рождение Сына не вынуждает к исповеданию двух богов веру верующих, которая исповедует Отца и Сына имеющими как одну природу, так и одно имя» (ibid. VII, 13)². В этих словах без всяких оговорок единство Отца и Сына уравнивается с единством всяких других вещей, принадлежащих к тому же роду. В рождении Сына от Отца указывается момент Его самостоятельного реального бытия, а в одинаковости имени Отца и Сына — момент Их единства: природа в Том и Другом одинакова и в этом смысле едина, а потому и имя для Отца и Сына — одно и то же. Если при единстве природы имя не допускает счисления двух богов, то это же имя, прилагаемое к отцам разной природы, такое счисление допускает. «Анафематствую,— говорит Иларий,— тех, которые говорят о трех богах, потому что, соответственно истине природы, эта сущность не приемлет числа наименований (не допускает множественного числа в наименовании), как обыкновенно допускает это в отношении к людям и ангелам, так как имя (Бог) дается им в честь заслуги при различии субстанций между ними и Богом, и потому они многие боги». «В при-

uterque in proprietate sua unus est, sacramentum unitatis ad utrumque est: quia et unus Dominus Christus Deo Patri non potest auferre quod Dominus est, et unus Deus pater uni Domino Christo non intelligitur negare quod Deus est: cum si per id, quod Deus unus est, non et Christo proprium esse videtur ut Deus sit: nesesse est per id, quod unus Dominus Christus est, non et Deo debitum esse intelligatur ut Dominus sit; si id, quod unus est, non sacramenti sit significatio, sed unionis exceptio (ibid., XI, 1).

Apostolica igitur fides, sive Patrem praedicabit, praedicabis Deum unum; sive Filium confitebitur, confitebitur Deum unum: quia et eadem atque indissimilis Dei natura sit in utroque, et quod dum et Pater Deus et Filius Deus est, et unum sit naturae nomen utriusque, unus utrumque significat. Nam ex Deo Deus, vel in Deo Deus, nec deos duos perficit, cum unus ex uno in natura et nomine maneat unus; nec in solitarium Deum deificat, cum unus et unus in significatione non solus est (ibid., VII, 32). Non dum vesanos spiritus tuos dictis evangelicis atque apostolicis suffoco, in quibus Pater et Filius non persona, sed natura unus et verus Deus uterque est: interim te lex sola enecat (ibid., V, 10). Sed nos edocti divinitus neque duos deos praedicare neque solum, hanc evangelici ac prophetici praeconii rationem in confessione Dei patris et Dei filii afferemus, ut unum in fide nostra sint uterque, non unus (ibid., I, 17).

¹ Significationem enim officii testatur in nuntio: naturae autem veritatem confirmat in nomine cum Deum dixit (ibid., V, 11). Dominus... et naturae in se paternae nomen agnoscens, beatos esse deiecit, qui cum se resurgentem e mortuis non vidissent, Deum tamen per resurrectionis intelligentiam credidissent (ibid., VII, 12).

² О том, что одна природа требует и одного имени, не допускающего счисления. Иларий говорит не редко: «Aut Deus verus est Filius Dei, ut Deus sit; aut si non est verus Deus, non potest etiam id esse quod Deus est: quia si natura non sit, naturae non competit nomen; si autem naturae in eo nomen est, non potest ab eo veritas abesse naturae» (ibid., V, 14). «Aut quae in utroque naturae diversitas est, ubi ejusdem naturae unum atque idem nomen est? Deus visus est, Deus de viso Deo loquitur» (ibid., V, 20). «Ubi nuncupatio est generis alieni, ibi existimatur veritas ejusdem generis non inesse» (ibid., V, 11).

роде же Бога Бог один, однако так, что и Сын — Бог, потому что в Нем не отлична природа, и так как Бог из Бога, то не может не быть Богом Тот и Другой, у Которых по безразличию рода не различается сущность» (De Synod. 36).

Итак, из двух только что приведенных отрывков мы видим, что единство Отца и Сына, в силу одинаковости Их природы, состоит только в единстве имени — Бог. Эту мысль совершенно ясно высказывает Иларий в следующих заключительных словах второго отрывка. «Итак, да будет анафема говорящий о богах, да будет анафема отрицающий, что Сын есть Бог». Этим с совершенной ясностью показуется единство одного и того же имени для обоих по свойству безразличной сущности, так как в исповедании нерожденного Бога Отца и Единородного Бога Сына, не отличающихся один от другого различием сущности, хотя Тот и Другой Бог, однако должен быть признаваем верой и проповедуем один Бог. Предусмотрительная и осторожная заботливость святителя охраняет, таким образом, безразличие природы рожденной и рождающей единственности имени (pominis unione) (ibid., 36). Мы видели, что Иларий в своем учении о единстве Отца и Сына отвергал, в противоположность савеллианству, unio personae, он отрицал далее unio naturae и признает, как видим из приведенных слов, unio nominis. Монархичане исповедовали Отца и Сына по имени только номинально (De Synod. 20). Иларий, наоборот, признавая реальное различие Лиц, допускает лишь их номинальное единство. Что Иларий полагал единство Отца и Сына в одинаковости их природы и мыслил Сына, как совершенно отдельную, обособленную Субстанцию, совершенно подобную Отцу по своим природным свойствам, как удвоенное Отца, это лучше всего видно из тех аналогий единства Отца и Сына, к которым Иларий относится отрицательно или положительно.

Издавна выражением численного единства Св. Троицы служили аналогии источника, ручья и реки; корня, ствола и ветви; огня, светила и теплоты. В частности, Тертуллиан понимал эти аналогии грубо материалистически, в смысле протяжения одной и той же материальной, однако неделимой субстанции, пространственно отграниченными частями которой он считал Божественные Ипостаси. Иларий категорически отрицает в этой аналогии ее материалистическое понимание, идею протяжения, но отрицание его не ограничивается этим, а идет глубже и простирается на идею нераздельного численного единства, и в этом именно состоит главное основание его отрицания этой аналогии. «Как часто мы упоминали, — начинает Иларий, — в единстве Бога Отца и Бога Сына нет порока человеческих мнений, чтобы оно было протяженным, или целью, или истечением, как или источник изливает из начала ручей, или дерево носит ветвь на стволе, или огонь распространяет тепло в пространство. Эти предметы скорее пребывают в неотделимом от себя протяжении и содержатся в нем, чем существуют сами по себе, как и тепло находится в огне, и ветвь в дереве, и ручей в источнике. И это скорее есть единичная вещь, существующая сама по себе, чем вещь, происшедшая из вещи, потому что дерево не может быть не чем иным, как ветвью, огонь не чем иным, как теплом, источник не чем иным, как ручьем. А Единородный Бог есть из совершенного и неизреченного рождения существующий Бог, истинное порождение нерожденного Отца, бестелесное рождение бестелесной природы, Бог живой и истинный от Бога живого и истинного, Бог неотделимой от Бога природы, так как ни существующее рождение не производит Бога другой природы, ни рождение, производящее субстанцию, не изменяет природу субстанции в роде» (De Tr. IX, 37) ¹.

¹ Non est autem, ut saepe jam commemoravimus, in unitate Dei Patris et Dei Filii humanorum vitium opinionum: ut sit vel extensio, vel series, vel fluxus: ut aut rivum

Отвергая аналогии источника и ручья, дерева и ветви, огня и теплоты, как заключающих в себе монархический смысл, Иларий берет для пояснения своей мысли библейские примеры единства верующих между собою или их единства с Богом. Это — 1) у множества верующих (первоначальной Иерусалимской Церкви) душа и сердце были едино (Деян. 4, 32). «Во Христа крестившиеся во Христа облеклись. Нет иудея и эллина, нет раба и свободного, нет мужского пола и женского, ибо все вы едино во Христе Иисусе» (Гал. 3, 24—28); 2) «А кто насаждает и поливает, суть едино» (1 Кор. 3, 8) и 3) «Не о сих только молю, но и о тех, которые имеют уверовать в Меня чрез слово их, да вси едино будут, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, чтобы и они были в Нас» (Ин. 17, 20, 21). Признать эти аналогии соответствующими единству Отца и Сына побуждала Илария самая словесная форма выражения этих текстов и их полное совпадение с формулой единства, употребляемой Самим Христом: «Аз и Отец едино есма (Ego et Pater unum sumus)». В этой формуле «Аз и Отец» — два имени, едино — исповедание одной природы, которой они не отличаются один от другого, а «есма» не допускает единичности (ibid. VII, 25). Но и о единстве верующих в приведенных трех текстах говорится, что они не одни, а едино. Далее нужно отметить, что все три аналогии были выдвинуты арианами, но для доказательства той мысли, что, говоря о единстве Отца и Сына, Писание понимает единство Их не по природе, а по согласию воли. Иларий же, признавая точность и соответственность этих аналогий, показывает, что и в них разумеется не единство воли, а единство природы, что и иерусалимские верующие, и насаждающий с поливающим и уверовавшие во Христа являются единым между собою и с Богом, потому что их соединяет некоторая общая природа. Эти-то разъяснения лучше всего и показывают, что разумел Иларий под единством природы Отца и Сына.

У верующих Иерусалимской Церкви душа и сердце были едино, но именно вследствие единства веры. По свидетельству ап. Павла, существует одна вера, как одно крещение, один Господь, один Бог (Ефес. 4, 4—5). Этой-то верой все были возрождены в невинность и бессмертие, в познание Бога, в веру надежды. Природа этой веры и делала их едиными, потому что не могли быть различными те, у кого была одна надежда, один Господь, один Бог, одно крещение, возрождения. «Если же,— говорит Иларий,— через веру, т. е. через природу одной веры, все были едино, каким образом считается не природным единство тех, которые едины через природу единой веры?» (ibid. VIII, 7).

Ап. Павел говорит, что все крестившиеся во Христа во Христа облеклись, а потому в Церкви Христовой нет ни иудея, ни эллина, нет ни раба, ни свободного, нет ни мужчины, ни женщины, но все едино во Христе. «Что они едино при таком разнообразии народов, положений, полов,— спрашивает Иларий,— от согласия ли воли происходит или от единства таинства, так как у них и крещение одно — все облечены в единого Христа? При чем здесь согласие воли, если они едино через то, что облачаются в одного Христа через едино крещение?» (ibid. VIII, 8).

Насаждающий и поливающий едино, потому что в возрожденных единым крещением они преподают едино возрождающее крещение.

fons effundat ab origine, aut ramum arbor teneat in candice, aut calorem ignis emittat in spatium. Haec enim ab se inseparabili protensione manent potius detenta, quam sibi sunt, dum et calor in igne est, et in arbore ramus est, et rivus in fonte est. Et haec ipsa res sola sibi est potius, quam res ex re substituta est: quia non alius arbor quam ramus, neque ignis quam calor, neque fons possit esse quam rivus. At vero unigenitus Deus ex perfecta atque inenarrabili nativitate subsistens Deus est, et vera progenies innascibilis Dei est, et incorporalis naturae generatio incorporalis et Deus vivus et verus a vivente Deo vero, et inseparabilis a Deo naturae Deus: dum subsistens nativitas non alterius naturae. Deum perfecit, neque generatio, quae substantiam provehebat, substantiae naturam demutavit in genere.

«А кто едино через одну и ту же вещь, то же едино суть по природе, а не только по воле, потому что как сами они стали тем же, так стали и служителями той же вещи и действия» (*ibid.* VIII, 9).

Место из первосвященнической молитвы Господа о единстве верующих через Него с Отцом Иларий истолковывает также в смысле природного единства. Он обращает внимание читателя на то, что уже непосредственный смысл слов дает мысль о природном единстве. Разве Тот, Кто есть Слово и Премудрость, не сумел бы выразиться яснее, если бы разумел бы единство воли? Разве Он не мог сказать: «Как Мы, Отче, хотим одного, так и они да хотят одно, чтобы всем нам быть единым через согласие?» Но нет. Христос молится, чтобы все были едино, потом присоединяет образец этого единства: «как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, и те да будут в Нас». Но Отец и Сын едины в силу единства природы, передаваемой через рождение. Далее Христос показывает, каким образом верующие по природе могут быть с Ним и с Отцом: «И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им» (Ин. 17, 22). Христос таким образом дал имеющим уверовать в Него не волю, а славу, которую получил от Отца. Результатом же дарования славы служит: «Да вси едино будут, как Мы едино» (*ibidem*). «Таким образом полученная слава дана с тою целью, чтобы все были едино. Итак уже все едино в славе, потому что не какая слава дана, как именно та, которая получена, и не для иного дана, как для того, чтобы все были едино». Каким же образом данная слава всех делает единым? На этот вопрос Христос отвечает: «Да будут едино, как Мы едино. Я в них, и Ты во Мне, да будут совершены во едино» (ст. 22—23). Христос пребывает в нас природой, потому что воспринял действительного человека и питает нас Своею Плотию в Евхаристии (*ibid.* VIII, 13—14). «Так как Он в Отце через природу Божества, а мы в Нем через Его телесное рождение и Он в нас через священнодействие таинства, то этим показывается совершенное единство через Посредника, Который с нами, в Нем пребывающими, в Отце пребывает и, пребывая в Отце, пребывает в Нас, и таким образом мы достигаем единства с Отцом» (*ibid.* VIII, 15).

Из всех этих аналогий видно, что в сознании Илария единство Отца и Сына, если и отличается от единства верующих между собою и с Богом, то во всяком случае не качественно, а лишь количественно и что это единство природы сводится к одинаковости ее.

Такой же смысл имеют в системе Илария и доказательства единства Отца и Сына на основании данных Св. Писания.

Сюда относится прежде всего доказательство об единстве Духа Отца и Сына. В нем Иларий исходит из трех мест Писания: Ин. 16, 13—15, Рим. 8, 9—11 и Ин. 14, 23.

В первом месте говорится, что Дух, Который от Отца исходит, Сыном посылается и от Него приемлет. Можно спорить о том, одно ли и то же значит исходить от Отца и принимать от Сына. Но во всяком случае одно и то же принимать от Отца и принимать от Сына. А в настоящих словах косвенно дается понять, что Дух приемлет как от Сына, так и от Отца, потому что Христос в объяснение того, почему Он сказал, что Дух приемлет от Него, прибавляет: «Все, что имеет Отец, есть Мое». Если все у Отца и Сына общее, то общим является и то, что Дух приемлет от Того и Другого. Анализ этих слов Иларий заключает словами: «Рассеки, если можешь, единство этой природы и внеси какую-нибудь необходимость неподобия, вследствие которой Сын не был бы в единстве природы» (*ibid.* VIII, 20).

Во втором месте (Рим. 8, 9—11) отождествляется Дух Отца и Дух Христа. «Мы — духовные, если в нас есть Дух Божий. Но этот Дух Божий есть и Дух Христов. И когда в нас Дух Христов, то в нас Дух Того, Кто воскресил Христа из мертвых, и Тот, Кто воскресил Христа из мертвых, оживит и наши смертные тела, по причине Духа Его, оби

гающего в нас. Таким образом Дух Христа не отличим от Духа Бога и Дух воскресенного из мертвых Христа от Духа Бога, воскресившего Христа из мертвых. если обитающий в нас Дух Христа есть Дух Бога» (ibid. VIII, 21).

В третьем месте (Ин. 14, 23) говорится, что Отец и Сын придут к тому, кто любит Христа и исполняет слово Его, и сотворят у него вечерю. В этих словах разумеется не сообитание Отца и Сына в верующем, а обитание в нем одного Христа, которое, по безразличию Его природы, есть и обитание Отца. «Спрашиваю,— говорит по поводу этих слов Иларий,— в сопровождении ли различий придут и вечерю сотворят или в единстве природы? Однако учитель язычников противится этому, утверждая, что не два Духа, т. е. Дух Бога и Дух Христа, находятся в верующих, но один Дух Христа, Который есть и Дух Бога. Это не сообитание, а обитание, однако обитание под тайной (под образом) сообитания, потому что и не два обитают и один обитатель не отличается от другого. Ибо в нас Дух Божий, но в нас и Дух Христов, и когда Дух Христа в нас, Дух Божий в нас. Таким образом, если что принадлежит Богу, принадлежит и Христу, и что принадлежит Христу, принадлежит Богу, то Христос не может быть чем-либо другим, как только Богом» (ibid. VIII, 27).

Христос говорит: «Как Отец имеет жизнь в Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Себе» (Ин. 5, 26). Слова эти, по толкованию Илария, служат выражением единства Отца и Сына потому именно, что обозначают полное равенство их природы. «В этих словах,— говорит он,— Христос и обозначал единство той же природы через таинство рождения. Через то, что имеет Отец, Он обозначил Самого Отца, потому что у Бога нет никакой сложности и Он есть то самое, что имеет. Поэтому жизнью, которую имеет в Себе Отец, обозначен Сам Отец. Если же природа Отца дана такой, какой имеется Отцом, то между Отцом и Сыном нет различия в роде» (ibid. VIII, 43).

В смысле одинаковости природы Отца и Сына истолковывает Иларий и те места Св. Писания, в которых идея единства Отца и Сына выражена в форме их взаимного обитания Одного в Другом. В толковании этих мест он отрицает *transfusio* и *refusio* Отца и Сына, т. е. их взаимное проникновение¹. Правда, отрицание *transfusio* у Илария мотивируется несвойственным Богу материальным характером этих представлений. Но идею взаимного проникновения он легко мог бы соединить, как это мы видим у восточных отцов, с учением о безусловной духовности Бога, потому что Отец и Сын именно как существа духовные, независимые от пространства, взаимно пронизаемы друг для друга. Но этой концепции у Илария мы не находим. По его толкованию. Отец пребывает в Сыне Своей природой, поскольку природа, переданная Сыну через рождение, ничем не отличается от природы Отца.

В Ветхом Завете Исаия говорит: «Ибо в Тебе есть Бог, и кроме Тебя нет Бога» (Ис. 45, 14). Эти слова не допускают признания единичного Бога. «Слова «в Тебе» обозначают Присутствующего, к Которому как бы обращена речь. А следующее: «в Тебе Бог» обозначает не только Присутствующего, но и Того, Кто пребывает в Присутствующем, отличая Обитающего от Того, в Ком Он обитает, различием, однако, только лица, а не рода, ибо Бог в Нем, и в Ком Бог, Тот Бог. Ибо нет Бога в обиталище различной от Него и чуждой Ему природы, но Он пребы-

¹ *Cognovimus in Deo Deum, non ex permixtione confusum, sed ex virtute naturae* (De Tr., VI, 19). *Cum Patrem nosceremus in Filio, Filium tamen esse meminisset in Patre: ne transfusio potius alterius in alterum existimaretur, quam per generationem nativitateque unitas ejusdem in utroque naturae* (ibid., VII, 41). *Filius in Patre est, et in Filio Pater. non per transfusionem refusionemque mutua, sed per viventis naturae perfectam nativitatem* (ibid., VII, 31). *Neque rursum corporali insinuatione Patrem in Filio praedicamus* (ibid., IX, 51).

вает в Своем и от Себя Рожденном. Бог в Боге, потому что из Бога Бог» (*ibid.* IV, 40; V, 38).

Характерно обозначение того, в чем пребывает Отец, в среднем роде. Он обитает в Своем, в том, что от Него рождено, в безличной природе Сына¹. «Я познал,—говорит Иларий в другом месте,—отсюда (т. е. от Моисея и пророков) с Тобою Бога, не другого по природе, но единого в таинстве Твоей субстанции. Познал Тебя, в Боге Бога, не из смешения слиянного, но из силы природы, поскольку Ты, как то, что есть Бог, присутствуешь в Том, Кто из Тебя, не в том смысле, чтобы Ты тот же был и присутствовал, но истина совершенного рождения учит, что Ты присутствуешь в Том, Кто из Тебя» (*ibid.* VI, 19). «Ты для меня истинный и единый Бог, но я верю, что не иное в Том, Кто из Тебя, Бога. присутствует, как Твое» (*ibid.* VI, 21)².

По поводу евангельских слов: «Не веруешь ли, что Я в Отце и Отец во Мне?» (Ин. 14, 10) Иларий говорит: «Итак, Отец в Сыне и Сын в Отце, Бог в Боге, не через двойное соединение сходных родов, и не через привитую природу более обширной субстанции, потому что в силу телесной необходимости внешнее не может стать внутренним по отношению к тому, что в нем содержится, но через рождение живой природы из живой, потому что не различается предмет (*res*), потому что рождение не вырождает природы Бога, потому что не иное что, как Бог рождается в Бога из Бога, потому что нет ничего в Них нового, ничего чужого, ничего отделимого, потому что признавать в Отце и Сыне двух богов нечестиво, потому что кощунственно проповедовать Отца и Сына единичным (*singularem*) Богом, потому что богоухально отрицать, что Бог из Бога едино в подобии рода» (*ibid.* VII, 39)³.

Так как все места Св. Писания, говорящие о пребывании Отца в Сыне, истолковываются Иларием в смысле пребывания в Сыне врож-

¹ Non est enim natura divinitatis alia, ut praeter se Deus ullus sit. Nam cum ipse Deus sit, tamen etiam per naturae virtutem in eo Deus est. Et per id, quod ipse Deus est et in eo Deus est, non est Deus praeter eum: cum non exstet aliunde quod Deus est. et in eo Deus sit, habens in se et quod ipse est, et ex quo ipse subsistit (*ibid.*, V, 37) Subsistentem in eo Dei naturam intelligentes, cum in Deo Deus insit, nec praeter eum, qui est Deus quisquam Deus alius sit: quia ipse Deus, et in eo Deus, alterius nobis cujusquam Dei non relinquat errorem (*ibid.*, V, 38).

² Vere et unus mihi Deus es: sed non aliud in eo, qui ex te Deo est, credam inesse, quam tuum est (*De Tr.*, VI, 21).

³ Digno et sufficiente Filio, in quo Pater per eandem naturae habitet virtutem; Patre autem Filium, quem ex se genuit, non separante a se differentia divinitatis. Sed non nunc de inseparabili virtute Patris et Filii sermo est. Deus enim ex Deo genitus non abest, per naturam, ab eo, ex quo genitus confitendus est: et Deus innascibilis, unigenitum Deum gignens, manet in illo quem genuit proprietate generandi (In Ps. 122, 2). At quomodo intelligitur, «Ponam super sedem meam», et: «Sedebunt super sedem tuam»: nisi quod per concordem et non dissimilem a se innascibilis unigenitum naturam et Pater in Filio, et Filius in Patre est, deitatis in utroque nec genere nec voluntate dissidente substantia, cum paternae majestatis gloria Unigenito congenita sit? Atque ob id sedem Filii, sedem suam Pater nuncupat: quia et ex se et in gloria indemutabilis divinitatis suae unigenitus et verus Deus natus sit, nec contumeliam communicatarum cum eo sedium sentiat, cui ex se genito in naturae similitudine nulla diversitas est... Sive virtute, qua similia patri potest: sive natura et genere et divinitate, qua ex Deo Deus natus est, Pater secum est (In Ps. 131, 22; 138, 26). Neque rursum corporali insinuatione Patrem in Filio praedicamus, sed ex eo ejusdem generis genitam naturam naturaliter in se gignentem se habuisse naturam (*De Tr.*, IX, 51). Unigenito tantum istud Deo proprium est, et in sacramento verae nativitatis fides ista est, et spiritualis virtutis hoc opus est, nihil differre esse et inesse: inesse autem non aliud in alio, ut corpus in corpore; sed ita esse ac subsistere, ut in subsistente insit; ita vero inesse, ut et ipse subsistat. Nam uterque subsistens, per id non sine alio est, dum secundum generationem et nativitatem subsistentis natura non alia est... «Ego in Patre, et Pater in me» (Joan. XIV, 11): quia non differt nec degenerat nativitas, quia unius in Patre et Filio divinitatis sacramentum nativitatis natura consummat, dum Dei Filius non aliud quam Deus est (*ibid.*, VII, 41). «Pater in me, et ego in Patre» (Joan. X, 38): et hoc de Patre et Filio Filii opera testantur. Non corpus per intelligentiam nostram corpori immittimus neque ut aquam vino infundimus: sed eandem in utroque et virtutis similitudinem et deitatis plenitudinem confitemur (*ibid.*, III, 23).

денной Ему природы, одинаковой с природой Отца, то совершенно последовательно в этом же смысле истолковываются и те места Писания, которые говорят о действии Отца в Сыне. То, что делает Сын, делает в Нем Отец, потому что Сын все делает силами врожденной Ему природы, равномошной с природой Отца. Оправдывая Себя в нарушении субботы, Христос говорит: «Отец Мой доселе делает, и Я делаю» (Ин. 5, 17), показывая, что делаемое Им должно быть признаваемо делом Отца, потому что Он действует в Нем действующем (ibid. VII, 17). Но чтобы отметить Свое рождение от Отца и Свою зависимость от Него по бытию, Христос прибавляет: «Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего» (Ин. 5, 19). Это значит не то, что Сын получает от Отца для каждого акта силу, потребную для его совершения, но получает, в силу рождения, заранее всю силу Отца. И если Он употребляет эту силу, руководясь образом Отца, то это не значит, что сначала это делает Отец, а потом, подражая Ему, это же делает и Сын, но творит то, что Отец, по сознанию врожденной Себе Отчей природы и силы¹. «Итак,—говорит в заключение Иларий,—Отец доселе делает, и Сын делает. Ты имеешь имена природы, так как и Отец делает, и Сын. Познай и делающую природу Бога (Отца), через которую делает Бог. А чтобы ты как-нибудь не подумал, что следует принимать два действования неподобных природ, вспомни, что было сказано о слепом: «Но да явятся дела Божии в Нем: Мне подобает творить дела Того, Кто Меня послал» (Ин. 9, 3—4). Значит, в том, что делает Сын, есть дело Бога, а дело Сына есть дело Бога» (ibid. VII, 21). «Сын имеет в Себе через рождение все, что принадлежит Богу, и потому дело Сына есть дело Отца, что рождение, с одной стороны, не вне той природы, из которой пребывает, а с другой,—имеет в Себе ту природу, из которой существует» (ibid. VII, 26; ср. IX, 44—45)².

Одно и то же действие Отца и Сына в воскресении Его из мертвых. Ап. Павел относит воскресение Христа к действию Бога Отца (Рим. 8, 11). А в Евангелии Спаситель говорит о том, что имеет власть положить душу свою и снова принять ее и что эту заповедь Он получил от Отца (Ин. 10, 17—18), а также произнес слова: «Разорите церковь сию, и Я в три дня воздвигну ее» (Ин. 2, 19). Здесь Христос приписывает Свое воскресение Собственной силе, относя его, однако, к авторитету заповеди Отца в силу почтения Сына³. Ап Павел в полном соответствии с Евангелием относит все величие дел Христа к Отцу, называя Христа Божией Силой и Премудростью и этим показывая, что все, делаемое Христом, делает Сила и Премудрость Бога, а что делает Сила и Премудрость Бога, без сомнения, делает Бог, Премудрость и Сила Которого есть Христос. «Наконец, теперь Христос воскресен из

¹ Praesumeret autem non de aliquo operis corporalis exemplo, ut aliquid prius Pater faceret ad id, quod postea Filius facturus esset: sed cum natura Dei in naturam Dei substitisset, id est, ex Patre Filius natus esset; per virtutis ac naturae in se paternae conscientiam nihil ab se nisi quod Patrem facientem vidisset, Filium facere posse testatus est: et cum unigenitus Deus paternae virtutis operationibus operaretur, tantum sibi ad faciendum praesumeret, quantum in conscientia sua esset, inseparabilem a se Dei patris, quam per legitimam nativitatem obtinebat, posse naturam. Non enim corporalibus modis Deus videt, sed visus ei omnis in virtute naturae est (De Tr., VII, 17).

² Sed naturae, qui contradicis, haec unitas est, ut ita per se agat, ne a se agat; et ita non ab se agat, ut per se agat. Intellige agentem Filium, et per eum agentem Patrem. Non ab se agit, cum Pater in eo manere monstrandus est. Per se agit, cum secundum Filii nativitatem agit ipse quae placita sunt. Infirmis sit non a se agendo, nisi ad eo ipse agit, ut quae agit placeant. Non sit vero in unitate naturae, si non quae ipse agit, et in quibus placet, non per se agit, sed manens in eo ad agendum Pater edocet. Ita et manendo docet Pater, et Filius agendo non ab se agit, et non ab se agens Filius, cum quae placita sunt facit, ipse agit. Ac sic unitas naturae retinetur in agendo: dum et ipse operans non operatur ab se, et ipse ab se non operatus operatur (ibid., IX, 48).

³ Quamquam enim potestatem haberet ponendi animam suam, et resumendi: tamen semper, per reverentiam Filii, honorem paternae majestati reservavit (In Ps. 141, 6).

мертвых действием Бога, потому что дела Бога Отца Он творит Сам в природе неотличимой от Бога» (ibid. IX, 12).

Христос говорит, что имеет свидетельство о Себе большее, чем Иоанново, именно дела, которые Он творит, и вслед за этим прибавляет: «И пославший Меня Отец Сам засвидетельствовал о Мне, а вы ни гласа Его никогда не слышали, ни лица Его не видели, и не имеете слова Его пребывающего в вас» (Ин. 5, 36—38). По толкованию Илария, дела, совершаемые Христом, свидетельствующие об Его Божественном посланничестве, и есть то самое свидетельство Отца о Нем, тот глас, лицо и слово Отца, которого не видели и не слышали неверующие нудей. Свое толкование этого места Иларий заключает словами: «Итак, дела свидетельствуют о Нем, что Он послан Отцом, но это свидетельство дел есть свидетельство Отца. И так как действие Сына есть свидетельство Отца, то необходимо признать, что во Христе действует та природа, через которую Свидетелем является и Отец» (ibid. IX, 20).

Христос говорит: «Никто не может придти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня... Всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит ко Мне. Это не значит, чтобы кто видел Отца, кроме Того. Кто есть от Бога» (Ин. 6, 44—46). В этих словах об Отце говорится, что никто не видел, а если не видел, то не мог и слышать. Каким же образом приходит ко Христу слышавший Отца и наученный Им? Иларий отвечает на этот вопрос с точки зрения действия Отца в Сыне через переданную Ему природу. «Когда Сын бывает слышим и учит, то обнаруживается в Нем свойство Отчей природы слышимой и учащей, так что, чему учит Сын и что слышится, нужно считать слышанием Отчего учения... потому что совершенное рождение Сына содержит в Себе свойство Отчей природы» (ibid. IX, 49).

Писание говорит, с одной стороны, что никто не приходит ко Христу, если его не привлечет Отец (Ин. 6, 44), а с другой стороны, что никто не приходит к Отцу, как только через Христа (Ин. 14, 6). Отец, объясняет эти изречения Иларий, через Христа и приводит нас и приемлет. «В Нем пребывает через рождение природа Бога и творит то, что Он Сам творит, поскольку Он творит так, что это творит Бог, и однако Он Сам творит то, что творит Бог, однако так, что в том, что Он творит, понимается, что творит Сын, а в том, что творит Бог, ощущается в Нем свойство Отчей природы, как в Сыне»¹. То же говорит Иларий и по поводу слов Спасителя: «Слова, которые Я говорю, говорю не от Себя, но Отец, Который пребывает во Мне, Тот творит дела» (Ин. 14, 10). В этих словах Христос засвидетельствовал, с одной стороны, раздельность и самостоятельность Лиц, с другой присутствие в Нем Отчей природы. Поскольку Он говорит Сам, что обозначено местоимением «Я», Он говорит, пребывая в Собственной субстанции, а поскольку говорит не о Себе, свидетельствует о Своем рождении от Отца... «Ибо кто говорит не о Себе и однако говорит, не может, говоря, не существовать, и поскольку говорит не о Себе, показывает, что не Его только есть то, что Он говорит» (*ostendit non suum tantum esse quod loquitur*) (ibid. VII, 40).

С точки зрения учения Илария о единстве Отца и Сына, как Их родовом подобии по природе, наименьшую трудность для истолкования представляют те места из Евангелия, в которых говорится о познании Отца через Сына. На слова ап. Филиппа: «Покажи нам Отца» Господь отвечает: «Кто видел Меня, тот видел и Отца» (Ин. 14, 9—10). В этом ответе исключается единичность Бога и в то же время засвидетельствовано безразличие природы. «Видение в Сыне Отца не может быть

¹ *Dei scilicet in eo natura per nativitatem manente, et ea quae ipse agit agente, dum ita agit, ut ea Deus agat; et tamen ipse ea, quae Deus egerit, agat: ita tamen, ut in eo quod ipse agit, filius Dei agere intelligatur; in eo vero quod Deus agit, paternae in eo naturae ut in filio proprietatis sentiat exsistere* (De Tr., XI, 33).

видением ни единичного, ни равного. Когда говорится «и Отца», этим исключается признание единственного и единичного. И что же остается после этого, как то, что Отец видим через Сына благодаря совместному подобию природы» (*per naturae unitam similitudinem*) (*ibid.* VII, 38). И именно Отец познается в проявлениях Божественной мощи, которыми служили чудеса Иисуса Христа. «Так как,— говорит Иларий,— сила есть принадлежность природы (*res naturae*), а самое действие силы есть власть (*operatio ipsa virtutis sit potestas*), то чрез действие силы (*per virtutis potestatem*) познается в Нем (во Христе) единство Отчей природы, так как поскольку кто-либо признает Его Богом в силе природы, постольку познает Бога Отца в действии природы, и так как Сын столь же велик, как и Отец, то в Своих деяниях Он дает видеть в Себе Отца, во всем этом Отец познается неотличимым от Сына в силу признания в действии безразличной природы» (*ibid.* IX, 52).

Обобщая все сказанное для выяснения учения Илария об единстве Отца и Сына, мы отмечаем, что Иларий конструирует его под влиянием опасения савеллианства и противодействия арианству. Той и другой цели он достигает учением о единстве полного подобия между Отцом и Сыном. Их единство не численное, а родовое. Это единство, с одной стороны, исключает монархианство Савеллия, а с другой стороны, выражает арианство с его учением о низшей природе Сына.

(Продолжение следует)

БОГОСЛОВСКИЕ СОБЕСЕДОВАНИЯ, II

П Р О Т О К О Л

БОГОСЛОВСКОГО СОБЕСЕДОВАНИЯ МЕЖДУ ЧЛЕНАМИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И ЕВАНГЕЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ В ГЕРМАНИИ, проходившего в г. Загорске, в Троице-Сергиевой Лавре, с 21 по 25 октября 1963 года

Состав делегаций:

От Русской Православной Церкви:

1) епископ Таллинский и Эстонский Алексий, заместитель председателя Отдела ВЦС Московской Патриархии (глава делегации);

2) епископ Волоколамский Пигирим, доцент Московской духовной академии, председатель Издательского отдела Московской Патриархии;

3) архимандрит Филарет, инспектор Московской духовной академии;

4) д-р Н. Д. Успенский, профессор Ленинградской духовной академии;

5) В. Д. Сарычев, доцент Московской духовной академии;

6) В. И. Талызин, доцент Московской духовной академии;

7) Н. П. Иванов, кандидат богословия, сотрудник редакции «Журнала Московской Патриархии»;

8) Н. А. Заболотский, преподаватель Ленинградской духовной академии, секретарь делегации Русской Православной Церкви.

По обоюдному согласию делегаций в беседах принимают участие профессор и преподаватели Московской духовной академии:

1) архимандрит Пимен, наместник Троице-Сергиевой Лавры, доцент академии;

2) протоиерей К. Ружицкий, ректор академии;

3) протоиерей А. Остапов, профессор и секретарь Совета академии;

От Евангелической Церкви в Германии:

1) д-р А. Вишман, президент Отдела ВЦС Евангелической Церкви в Германии (глава делегации);

2) д-р Э. Вольф, профессор Геттингенского университета;

3) д-р Г. Харбсмайер, профессор Геттингенского университета;

4) д-р Г. Кречмар, профессор Гамбургского университета;

5) д-р Х. Шэдер, референт Отдела ВЦС Евангелической Церкви в Германии;

6) д-р Р. Сленска, ассистент Гейдельбергского университета, секретарь делегации Евангелической Церкви.

- 4) преподаватель игумен Анатолий (Кузнецов);
- 5) преподаватель священник П. Мороз;
- 6) профессор А. И. Георгиевский;
- 7) профессор М. А. Старокадомский;
- 8) профессор И. Н. Шабатин;
- 9) доцент К. М. Комаров;
- 10) преподаватель А. П. Горбачев.

а также доцент Ленинградской духовной академии А. Ф. Шишкин и другие.

1-й день

Собеседование открывается 21 октября 1963 года в актовом зале Московской духовной академии, где присутствуют, кроме членов делегации, все наставники, учащиеся академии и семинарии. Порядок открытия:

1. Экуменический молебен.
2. Речь Главы делегации Русской Православной Церкви епископа Алексия.
3. Речь Главы делегации Евангелической Церкви д-ра А. Вишмана.
4. Приветствия.
5. Молитва.

1-е рабочее заседание — под председательством епископа Алексия в конференц-зале.

Доклад д-ра Г. Харбсмайера «Спасающие и освящающие действия Божии, осуществляемые Духом Святым в богослужении и таинствах».

2-е заседание — под председательством д-ра А. Вишмана.

Доклад д-ра Н. Д. Успенского «Спасающие и освящающие действия Божии через Святого Духа в богослужении и таинствах».

3-е заседание — *вечернее*. Председательствует епископ Алексий. Дискуссия по докладам.

Доц. А. Ф. Шишкин

Сегодня в первой половине дня мы с большим интересом и с глубокой благодарностью докладчикам выслушали два доклада на одну и ту же тему. Прослушивание их, естественно, породило в душе различные впечатления.

Если в докладе нашего соотечественника и собрата, профессора Ленинградской духовной академии Н. Д. Успенского чувствовалось стремление показать, как в православной богослужебной жизни через обильное излияние многообразных даров Святого Духа в богоустановленных таинствах и Церковью созданных обрядах осуществляется ново-заветное домостроительство человеческого спасения, без тени какого-нибудь сомнения в том, что в наличных формах и проявлениях православной богослужебной жизни православные христиане имеют возможность во всей полноте поддерживать свою жизнь со Христом и во Христе, то во многих разделах весьма ценного и очень важного доклада уважаемого профессора Харбсмайера содержится весьма откровенное признание несовершенства существующих и исторически возникших форм евангелического богослужения, каковое (несовершенство) сказывается в опустошенности и чисто словесном характере богослужения, в превращении богослужения в простое учительство о Христе и в умалении христологии. Это мнение о евангелическом богослужении заслуживает серьезного внимания, тем более что оно высказано в преддверии 450-летней годовщины со дня реформации в Германии, которая наступает через 4 года. Хотя д-р Харбсмайер в своем докладе не ограничивается критикой состояния евангелического богослужения, но зна-

комит нас с теоретическим базисом и с практическими попытками, предпринимаемыми Евангелической Церковью к оживлению богослужebной жизни (я имею в виду Горенский документ 1934 года), тем не менее он не отрицает того, что процесс становления евангелического богослужения еще не закончился.

В Евангелической Церкви каждый верующий христианин может свободно изложить свою точку зрения по тому или иному вопросу. Поэтому очень часто высказывание того или другого ученого не является выражением голоса всей Церкви. Тем не менее сказанное д-ром Харбсмайером чрезвычайно важно.

Причину того, что богослужение Евангелической Церкви испытывает периодические кризисы и порождает неудовлетворенность своими формами, д-р Харбсмайер видит в недостаточно взвешанном и правильном понимании значения искупительной жертвы Господа Иисуса Христа и Его владычества для мира и над миром. Христос как бы покрылся дымкой, Он стал невидим, неощутим и неосязаем в богослужении. Вследствие этого богослужение стало опустошенным и свелось к одному лишь учительству. Нам кажется, что неудачи, постигающие евангелическое богослужение, зависят вовсе не от того, что современные протестанты утратили способность мыслить по христологическим вопросам. В этом отношении они могут являться примером для многих и многих. Эта неудача постигает их потому, что самые творцы реформации, я имею в виду Лютера и других, хотя и были людьми весьма добросовестными, весьма искренними, но, выступая против католицизма (который никогда не являлся сам по себе выражением сознания всей Вселенской Церкви) и фактически почти не зная о Церкви Восточной, о той Церкви, которая неповрежденно хранила и доселе хранит истинное предание, не имели ясного представления, в чем должна была состоять реформа и на чем она должна остановиться. Обстановка была такова, что некогда было уяснять детали, нужно было «ковать железо, пока оно горячо». Но время шло, в самом протестантстве появились новые течения. С годами оно поделилось на ряд группировок неодинаково мыслящих людей, и в конце концов у протестантов не оказалось твердых устоев для создания твердых форм церковного богослужения. Правда, через 44 года после начала реформации в Германии протестанты обратились к Константинопольскому Патриарху Иеремии с рядом вопросов. Это было очень хорошее начало, которое весьма нуждалось в поддержке. Переписка началась благоприятно, но через 7 лет окончилась неудачей. Думаю, если бы она продолжалась дальше в братском взаимопонимании между Востоком и Западом, то проблемы, которые стоят в данное время перед протестантством, не стояли бы. Я выражаю глубокое удовлетворение тем, что в наши дни богословские беседы начались не путем переписки, а лицом к лицу.

Д-р Харбсмайер в своем докладе говорит, что форма для богослужения значения не имеет. Но у нас существует другое убеждение. Надо, чтобы эту форму не заново создавали люди в ограде церковной, но чтобы она исходила из указаний Господа, Который 40 дней пребывал на земле после Своего Воскресения и учил людей о Царствии Божием. Несомненно, что тогда были даны какие-то указания и в области чисто богослужebной.

Мои собратья согласятся в том, что мы с удовольствием будем готовы всем, чем угодно, поделиться с вами, христианами Евангелической Церкви. Мы в силах ответить: почему у нас устойчивая форма богослужения, почему богослужения не испытывают никаких кризисов, почему в них осуществляется полнота жизни во Христе и со Христом? Мы это можем сделать потому, что принадлежим к тому христианскому обществу, которое существует от самых дней основания Церкви.

Мы приветствуем все то доброе и хорошее, что нас объединяет с

Евангелической Церковью, и все, что может еще более нас сблизить в будущем.

Д-р Э. Вольф

Мы должны быть благодарны проф. Шишкину за то, что он оба доклада попытался объединить с точки зрения истории, каковая еще более уясняет, что в немецкой Евангелической Церкви произошло что-то новое, лучшее, чем во времена Патриарха Иеремии, и что для нас открылось понимание православного предания.

Я размышляю сейчас о некоторых отдельных формулировках доклада д-ра Харбсмайера. Надо думать так, что когда Бауэр приводит богословское понимание православного богослужения, он говорит реформатскими выражениями и понятиями. В данном докладе видим два комплекса: первый — призыв к человеку сотрудничать в божественном спасении вместе с Господом в богослужении и второй — очень сильное действие Духа Святого через все, что происходит в богослужении. Вот этот второй комплекс в реформации выражен недостаточно ясно и определенно. Правда, в богословии выражение его имело место, но в самом богослужении он в большой степени отступал на задний план.

Теперь действительно в недрах реформации возник процесс изменения форм. Проф. Успенский очень точно передал, какую роль в православном богослужении имеет епиклезис. Реформация не знала об епиклезисе именно по той простой причине, что Римско-Католическая Церковь в то время этого понятия тоже не имела. Правда, в евангелическом богослужении есть нечто подобное, сопровождающее таинство Евхаристии. Понимание епиклезиса в протестантизме становится все сильнее и сильнее. Но решительный шаг в протестантском богослужении в этом отношении еще не сделан.

Речь шла пока о том, чтобы слову Божию дать соответствующее место, какое дается ему в Св. Писании, чтобы понимать богослужение как ответ на обращение Божества и в то же время как свидетельствование и ответную отдачу спасительного слова. И поскольку реформация в понятие таинства вложила понятие слова, этим самым она хотела выразить реальность, можно даже сказать, материальность слова. Это говорится параллельно тому, что проф. Успенский говорил о водосвятии.

Нельзя, конечно, отрицать того, что в дальнейшем развитии реформация забыла о том, что Слово Божие творит жизнь и как судья наказывает. Последнее понимание отступило перед выражением общего религиозного сознания и ощущения и превратилось в простое учительство религиозным истинам. При этом было забыто и то, что Спаситель Иисус Христос Сам воплощает Слово в Своей личности.

Теперь начинается обратный процесс. Реформация вновь завоевывает свои прежние позиции. Во время церковной борьбы, в частности в вопросе о богослужении, как и во всем богословии, обнаружилось новое утверждение настоящей христологии. Было усилено понимание мысли о господстве Спасителя над миром. Эта мысль стала более сильной в социально-этических аспектах. Таким образом, во всеобщем понимании совершения самого богослужения, в богослужебной и молитвенной жизни Спаситель-Вседержитель занял большее место. Это позволяет нам более отчетливо, чем отцам реформации, задать вопрос о наследии, оставшемся нам от первых веков христианства. Не случайно, что у нас усилилось теперь изучение отцов Церкви не только с исторической и филологической точек зрения, как это делалось во времена Адольфа Офканата, но и с богословской точки зрения, т. е. с прямой постановкой вопроса: являются ли они нашими отцами с вытекающим отсюда следствием, что мы в нашей церковной жизни должны прислушиваться к тому, что они говорили о Писании?

Н. П. Иванов

Из содержания доклада д-ра Харбсмайера чувствуется, что представители протестантизма приближаются сейчас к нам, православным, или вернее к тому, что является первоисточком христианской религии. Мы, православные, верим, что исповедуем ту самую веру, которую исповедовали апостолы и первые ученики Христовы и которая с тех пор не менялась. Если я сейчас нахожу, что в докладе существует что-нибудь, с чем нельзя согласиться, то это там, где я нахожу несоответствие апостольской вере Древней Церкви.

В докладе говорится, что Христос уже чувствуется как присутствующий в богослужении, что расширяется круг верующих и мыслящих именно так. Но ведь это исполнение того, что сказал Христос: «Я с вами во все дни до скончания века». В докладе говорится, что Христос присутствует за богослужением и Он является гостем. Но было бы правильнее говорить, согласно апостольским верованиям, что Христос не гость, а центр нашего богослужения. На Тайной Вечери Он присутствовал не как гость, а как центральное действующее лицо. А мы верим, что литургия наша есть повторение и отождествление Тайной Вечери. Поэтому правильно в докладе проф. Н. Д. Успенского сказано, что Христос Сам совершает литургию и Он есть приносящий и приносимый и раздающий.

Второе замечание — это о понимании слова. В докладе указывается на произнесенное слово как на такое, которое воспринимается на слух. В Евангелии же сказано: «Слово стало плотью». Все православие базируется на этом тезисе. Отсюда наше понятие реальности присутствия Христа и реальности св. Евхаристии. Богослужение не есть, прежде всего, богослужение слова; богослужение есть жизнь Церкви, которая есть тело Христово. И поэтому богослужение всегда есть реальное переживание реального единства со Христом, реальное переживание не только слухом, но и всеми чувствами, ибо в первом соборном Послании Иоанна Богослова сказано: «О том... что мы слышали, что видели своими очами, что... осязали руки наши, о Слове жизни».

Трудно согласиться с приведенным пониманием Церкви как общества помилованных грешников. Помилование есть только первая ступень нашего спасения, дальше идет освящение, или обожение. Если мы анализируем все послания ап. Павла, то в первых частях их у него всегда найдем слова о том, что мы спасены благодатью через веру даром, а во вторых — о нашем участии в спасении. А в Послании к римлянам есть формула: «Если же Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас, то Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас» (Рим. 8, 11). Поэтому наше спасение совершается условно в надежде, если дух живет.

Возвращаясь к богослужению, должен сказать, что богослужение — наша встреча со Христом. Эта встреча реальна не только внешне, но и существенно. Богослужение есть яркое явление жизни во Христе. Отсюда наше понятие о благодати богослужения.

Д-р Г. Кречмар

Я очень благодарен за то, что сказали Вы, проф. Иванов. Вы коснулись именно центральных вопросов.

Было бы, конечно, неправильно понимать доклад проф. господина Харбсмайера в том смысле, что у нас неправильное богослужение. В нем обнаруживаются большая любовь и большая христианская радость. Мы не хотим сказать, что наша Церковь — единственно Святая Церковь со времен апостолов и отцов Церкви. Но мы хотим вас заверить в том, что наша Церковь, наши церковные общины живут не совсем иначе, чем живет ваша церковная община. И они живут по тому же

акту, и живут тем, что в богослужении видят присутствующего Господа Иисуса Христа. Но только когда мы говорим о присутствии Спасителя в нашем богослужении, мы это присутствие отражаем в собирательном понятии категории слова. Если говорим о Духе Святом, то, конечно, не думаем, что Дух является каким-то воздушным представлением в наших мыслях, потому что Дух Святой является Третьим Лицом Св. Троицы. Также совершенно неправильно думать, что Слово понимается как просто произнесенное человеком слово. Слово является Вторым Лицом Св. Троицы. Ибо было сказано, что «Слово стало плотью». Точно так же надо понимать, что когда мы принимаем Тело и Кровь Спасителя, причащаясь хлеба и вина, то мы получаем Самого Бога. Когда мы говорим о Слове, мы понимаем самое реальное присутствие Спасителя, которое только можем себе представить. Но, естественно, сюда относится то, что присутствие Спасителя Христа взывает к нашей вере. И я думаю, что в этом отношении, в этом понимании лютеранская реформация была единогласна с мнением раннегреческих отцов Церкви, хотя те и другие, возможно, употребляли различные выражения. Я как раз вспоминаю прекрасные моменты, взятые из литургии Иоанна Златоуста, которые сегодня нам были приведены г-ном Успенским. Надо, чтобы все важное в нашем богослужении было бы ясно всем.

Если мы подойдем к водосвятию в том месте, о котором говорил проф. Вольф, водосвятию, которого в нашей Церкви мы не знаем, то увидим, что оно имеет в виду таинство Крещения, как это было в Древней Церкви. Для чего освящают воду? Воду освящают для того, чтобы крещаемый вступил в нее и через воду был освящен. И это точно так же, как и все молитвы эпиклезиса в литургии у нас направлены на причастие. Большая молитва перед причастием славословит Бога перед тем, как Бога мы получим в наши уста. Сами вы утром цитировали прекраснейшую молитву, которая очень древняя и которую мы видим у апостолов и отцов Церкви. Эта молитва предназначена для испрошения причастия не в суд, а для получения благословения. Когда получает человек причастие Св. Даров в суд? Он причащается в суд и во осуждение, когда получает Св. Дары без веры. Теперь о молитве водосвятия. Она направлена к тому, чтобы тот, который будет креститься через освященную воду, соединился со Спасителем. Можно распространить это понимание на все то, что вы называете таинствами, но мы его распространяем не на все. Всегда вопрос ставится о вере принимающего действие таинств. И эта вера указывает на Животворящее Слово Откровения, Откровения, к которому заставляет обращаться Дух Святой. Я еще хочу указать на один момент в таинстве Священства. Я надеюсь, что вы меня простите, г-н Успенский, если я возражу одной из Ваших фраз. Если я правильно вспоминаю. Вы говорите, что рукоположение стало необходимым ради Евхаристии, а не ради Крещения и других моментов. Я не хочу разделять проповедь, Крещение и таинство Причащения. Посмотрим на прежние формы рукоположения. Теперь существует мнение, почерпнутое из Нового Завета, которое мы видим у историков Церкви, что апостолы этот обычай, эту форму, заимствовали от еврейских рукоположений. Правда, у христиан вопрос стоял о Духе Святом. Но есть одно обстоятельство, поясняющее, почему именно апостолы вернулись к этому обряду. Речь идет о сохранении святой традиции, но не о сохранении какого-то закона. Именно таким образом слово Спасителя было выражено в словах апостольских. То, что здесь идет речь о сохранении слова, видно из самых древнейших упоминаний о рукоположении, в частности, в Послании к Тимофею: «Храни предание». Согласно самому древнему, Сирийскому, чину епископской хиротонии, который известен с IV века, епископу клали Евангелие на спину. Епископ Бранденбургский Матфей

в XVI в. обратился к этому чину рукоположения во епископа, когда он вводил лютеранскую реформацию в земле Бранденбурга.

Хочу сказать немного относительно наибольшей общности обоих докладчиков в той части, где они коснулись эсхатологических вопросов. Здесь, не смотря на общность, есть разница во взглядах. У вас обращение к эсхатологии является окончательным. Я понимаю, что в вашем богослужении уже небеса отверсты, и все будущее и настоящее окончательно решено. Могло бы показаться, что г-н Харбсмайер все представил как раз наоборот. Можно подумать так, что у нас все, до сих пор имевшее место в форме служения, является только переходной ступенью. Я понимаю глубинную разницу в наших представлениях о богослужении и думаю, что это как раз та область, где мы могли бы кое-чему научиться у вас. Но все-таки считаю, что центр того, что происходит в богослужении, указан в доктрине Харбсмайера о слове Христовом. В слове сказано: «тебе здесь отпускаются грехи», и тем самым обещается полнота благодати. Больше этого нет ничего. Это действительно есть небо на земле.

Доц. Н. А. Заболотский

Я хотел бы вспомнить сказанное г-ном Харбсмайером в начале его доклада о впечатлении, какое произвело на наших евангелических друзей православное богослужение, и в связи с этим сказать, что мы сейчас в нашей дискуссии можем углубиться в богословские вопросы, конечно, далеко. Но не нужно забывать, что мы находимся лишь на второй ступени нашей дискуссии. И естественно, мы не можем разрешить все наши проблемы до конца. Богословское собеседование имеет большую перспективу. Важно, по-моему, отметить, что наши первые шаги должны быть шагами поисков нас объединяющего, а не разъединяющего. В этом направлении являются ободряющими слова г-на Харбсмайера о молитве и о том, что православное богослужение произвело на него глубоко благодатное впечатление.

Мы, православные, веруем, что благодать веры, благодать Духа Святого проникает всю нашу жизнь, а значит, и наше богослужение.

Мы веруем в освящение благодатью Духа Святого всех сторон человеческой жизни и в связи с этим говорим о семи таинствах. Жизнь человека проходит в Церкви, а Церковь — это богоустановленное учреждение, которое началось Иисусом Христом — нашим Господом и закончится, когда будет решена поставленная перед ней эсхатологическая задача. Церковь, естественно, проникнута дарами Духа Святого, многообразными и многообразными, как и ап. Павел говорит. Для нас эти дары воочию проявляются в благодатных таинствах.

Сейчас на второй ступени нашего богословского диалога очень приятно констатировать, что благодатная атмосфера нашей Церкви проникла всех нас. И можно думать, что благодать Божия, коснувшаяся наших сердец теперь, будет и дальше вести нас по пути к церковному единству.

Проф.-прот. К. Ружицкий

Сегодняшний благословенный день начался прослушанием интересного доклада, который, я должен сказать, не может быть со всех сторон внят и раскрыт только одним слушанием. Поэтому трудно отметить все его стороны, которые могут вызывать вопросы и недоумения.

В беседе с одним из наших высоких гостей я сказал, что реформация, и, в частности, Евангелическая Церковь, научила нас, православных, проповедовать и понимать, какое значение имеет для Церкви проповедь. Теперь мы благодарны вам за такие обстоятельные и глубокомысленные, можно сказать, философские речи, какие мы выслушали от вас. Мне было приятно слушать эти красивые речи, но не

обидьтесь, если я скажу, что вы не сделали ни одной ссылки на Св. Писание, хотя и заявляете, что слово Божие — это существенный признак проповеди.

Хочу по-братски сказать еще, что в будущем я хотел бы, чтобы не только мы, профессора и ученые люди, понимали друг друга, но чтобы нас могли понимать и рядовые верующие. Для этого нужно более ясно, отчетливо давать все понятия веры. И поэтому, чтобы наше взаимопонимание не вызывало споров и дискуссий, мне кажется, нужно стремиться к тому, чтобы наши дискуссии носили бы более определенный и ясный характер. Я тридцать пять лет был в приходской обстановке священником и был в то же время как бы начальником над своими собратиями. И меня интересовало, какое впечатление у верующего от проповеди того или иного священника. И вот мне было несколько печально слушать, когда говорят: «Вот отец Павел так красиво говорит, но что говорит, в конце концов, непонятно. А вот отец Петр так скажет проповедь, что всем понятно».

Я это высказал по-стариковски, что ли, но хотелось бы, чтобы наши будущие доклады имели большую доступность. В частности, если бы вы меня как ректора спросили, в чем же заключается мнение относительно спасающих действий Божиих в таинствах как таковых, то на этот вопрос мне было бы трудно сказать на основании того, что я слышал здесь. Мне кажется, легко нам будет в будущем — как Успенскому, так и всем профессорам, нашим дорогим гостям, — быть более понятными для души и человеческого разума, когда мы уделим больше внимания изучению наших древних святых отцов. Ведь проф. Успенский повторял те молитвы, те выражения, которые давным-давно были приняты всей Христовой Церковью. Если бы он высказал, быть может, глубокие, но только личные впечатления, они не имели бы такой важности и спасительной силы.

Но надо отметить обнадеживающее обстоятельство, какое открывается нам в том, с какой искренностью и объективностью высказываются наши гости о недостатках своей Церкви. Они ясно говорят, что решили черпать по крайней мере из богослужебной нашей практики все то, что может оживить. Именно в богослужении мы и найдем наилучшие точки соприкосновения. Я помню, когда приезжали ваши соотечественники в 1958 г., они в такой же братской беседе говорили: «Мы поняли, слушая ваше богослужение и видя ваших певчих, что мы уже не умеем так молиться». То внутреннее сердечное впечатление, которое получилось у наших гостей от нашей общей христианской молитвы, является очень хорошим началом. Если Евангелическая Церковь имеет высокую цель воспринять все лучшее из богослужений других христианских обществ, то я глубоко верю: это будет самым действенным, самым активным средством нашего сближения.

4-е заседание. Председатель — д-р А. Вишман.

Продолжение дискуссии.

Проф. д-р Н. Д. Успенский

В докладе моего коллеги проф. Харбсмайера действительно было неясно, о каком «слове» идет речь. И сам г-н Харбсмайер говорил, что иногда так и думают, что речь идет о слове физическом. И я принимаю в этом отношении выступление А. Ф. Шишкина.

Нам, православным, приятно слышать заявление, что в лютеранском богослужении реально присутствует Святой Дух и что лютеране причащаются Тела и Крови Христовой, принимают в себя Бога. Я думал, что они к этому придут в порядке этого собеседования, потому что сама тема наших докладов есть действие Божие через Святого Духа в богослужении. И мне думается, что если это является общим

признанием, тогда у нас, в сущности говоря, половина дискуссии разрешается.

Теперь по поводу хиротонии. Или Вы, г-н Кречмар, меня не поняли, или я Вас не понял. Я не буду говорить об истории хиротонии и самого руковождения, потому что это заняло бы целый час времени. Я только хотел отметить в докладе важность церковной иерархии, такую же важность, как и Евхаристию.

У нас в Православной Церкви крестить человека имеет право по нужде, и, если нет священника, и мирянин. У нас проповедают ученики семинарии и академии, миряне. И мы этому найдем основание в Св. Писании. Неоднократно ап. Павел говорит, чтобы христиане назидали друг друга. А вот Евхаристию никто не может совершать, кроме священника или епископа. Если бы человек умирал и нужно было его напугать, причастить, и здесь был бы диакон, то и в таком исключительном случае он не может совершить Евхаристию. И это, конечно, древняя традиция. Безусловно, в Апостольской Церкви совершение Евхаристии принадлежало харизматикам.

Вы сослались на ап. Павла и именно на хиротонию Тимофея. Да, там говорится: «Не неради о пребывающем в тебе даровании, которое дано тебе по пророчеству с возложением рук священства» (1 Тим. 4, 14). По пророчеству — я подчеркиваю. Конечно, Тимофей, прежде чем стать апостолом, принять все апостольское служение от Павла, проявил себя как харизматик, пророк. Поэтому я и сказал, что Евхаристия создала иерархию, отмечая этим высокое служение церковной иерархии.

И последний момент — о водоосвящении. Я согласен с Вами, что водоосвящение — назовем его обрядом или богослужением — сравнительно позднее время, ни первого, ни второго, может быть, и не третьего веков, и что оно имеет начало в Крещении. Но Вы поймите теперь, в чем суть учения о благодати в Православной Церкви. Когда-то водоосвящение служило для крещаемых, а затем оно сохранилось как самостоятельный чин, и через него Церковь призывает благодать Божию уже на крещеных, тех, кто будет мыться ею, касаться ее и так далее. Вот здесь явно и выступает та полнота благодати Святого Духа, которая дана Церкви. Церковь сохраняет обычай освящать воду и с этим освящением передает Божию благодать. Это не антикварное явление, не древняя традиция, а живая жизнь Церкви.

Проф. Г. Харбсмайер

Прежде всего, я хочу обратиться к моему коллеге г-ну проф. Шишкину. Я начал свой доклад с того, что сказал о впечатлении, под которым я нахожусь со вчерашнего дня после присутствия на вашем богослужении. Во время богослужения я находился не в том доме, не в том здании, в каком привык находиться во время богослужения у себя дома. И тем не менее, я чувствовал себя совершенно дома, чувствовал пребывающим у Того же Господа Живого, с Которым нахожусь и у себя дома. Я находился совсем под другим впечатлением от этого богослужения, нежели как это показалось моему коллеге проф. Шишкину. Я позволю себе задать вопрос: какое это имеет богословское значение? Этот вопрос мы не будем здесь дискуссировать, но он меня очень трогает и волнует. Присутствие Божества происходит в совершенно различных зданиях и под совершенно различными формами. Но тем не менее оно происходит, оно имеет место. И то, что я называю различными домами, это я в своем докладе и определил как «дом гостя». Так говорит Господь, имея в виду собрание общины, провозглашающей Его слово. Слово, подаваемое в таинстве Причащения. Здесь в богослужении дается общение, присутствует Сам Христос. Он присутствует в проповедуемом слове и в раздаваемом Причащении.

И Он через Самого Себя дарует нам спасение, наше освящение, нашу жизнь и нашу духовность.

Эти слова не должны ни в малейшей степени быть ослаблены тем, что я говорил позднее о формах. Мы теперь касаемся лишь форм богослужения. При этом я хочу наших православных русских братьев попросить, чтобы они вспомнили о том, что реформация началась с покаяния, с возвращения Церкви к своим первоисточкам. Реформация может быть еще понята и как возвращение домой, назад к истинному богослужению.

Теперь, обращаясь к г-ну ректору, хочу сказать, что и я в течение многих лет был пастырем как в деревне, так и в городе в Германии. И во время пастырской деятельности я всегда приобретал на основании опыта обратное впечатление, нежели Вы, глубокоуважаемый г-н ректор. В Германии не только простые люди, но даже студенты не считали бы речь точной, если бы там давались библейские цитаты. В последнем случае вышестоящие сказали бы: он только цитировал Библию, и мы ничего не поняли. Исходя из этой посылки, надо понятной мой доклад.

Доц. В. Д. Сарычев

В докладе проф. Харбсмайера достаточно ясно сказано, что в евангелическом богослужении в основном превалирует служение проповеди. Имеется в виду это превалирование не только в прежнее время, но и теперь. С православной точки зрения можно сказать, что по существу мало что изменилось в евангелическом богословии.

Совершенно правильно указывает проф. Харбсмайер, что именно в православном богослужении усматривается сохранение основных элементов действия Божия. И в этом смысле, я могу утверждать смело, его доклад служит единству наших целей.

Разъяснение, которое внес проф. Кречмар, сближает нас еще более, потому что и мы ведь признаем, что в богослужении ожидаем и молим о присутствии Слова, как Ипостаси, и Духа Божия, как Ипостаси Божией.

Внутренний смысл, внутреннее стремление христианина остается неизменным в наших воззрениях. Но нельзя отнимать содержание от формы. Форма в богослужении имеет, несомненно, чрезвычайно большое значение. Для разумения этого нужно вникнуть в содержание слова «богослужение». Если бы это было достигнуто, спор о значении порядка и формы в богослужении не возник бы.

Мы наблюдаем и слышим признание наших гостей в том, что богослужение является человеческим порядком, а не Божественным законом. Нам кажется, что именно такое воззрение, которое является очень широким в евангелических кругах, и привело к той разнице в форме и в существе богослужения, которую мы теперь наблюдаем. Между тем, по православному воззрению, богослужение хотя принципиально и может менять свои формы, но менять все-таки по какому-то закону, притом определенно — по Божественному закону.

Богослужение в Церкви — это не человеческий порядок, а порядок Богочеловеческий, поэтому формы богослужения хотя исторически могут меняться, но по существу должны сохранять Божественную святость.

Совершенно человеческим является распространенное в Германии мнение, что любовь, сила и истина связаны исключительно со словом. Нам кажется, что с большим основанием можно сказать, что любовь, истина и сила связаны не со словом, а с делом.

Что же является действием Божиим? Несомненно, основным действием является Его Искупительная жертва. Она и есть центр нашего православного богослужения. Я уверен, что здесь имеет силу прямо-

свидетельство Св. Писания. Христос сказал: «Сие творите в Мое воспоминание». И Православная Церковь творит заповеданное Господом в воспоминание Христа, Его дел, не только в Жертве, но и в творении и Промышлении. Круг православного богослужения является воспоминанием этих дел Божиих, начиная с творения мира. Благодарно-молитвенное воспоминание дел Божиих приближает душу к Богу, и этим достигается благодатная цель богослужения — общение человека с Богом.

Но центром, основой богословия Православной Церкви все-таки остается воспоминание об Искупительном действии Сына Божия так, как изначально установила сама Церковь. Главное в богослужении — это устойчивые формы молитв и священнодействий. Православная Церковь отдает не основное, а второе место индивидуальному существу, хотя бы это был и священнослужитель. Я имею при этом в виду проповедь священнослужителя. У нас проповедь не есть основа богослужения, а разъяснение богослужения. Превалирование одного человека в Евангелической Церкви, определяющее содержание и сущность литургии и богослужения в целом, нам представляется непонятным.

Д-р Г. Кречмар

Я думаю, что сказанным Вы подвели нас к центральному вопросу. Но для того, чтобы понять друг друга, мы должны кое-что подразделить. Глубокоуважаемый г-н ректор напомнил нам о том, что мы должны начинать размышления от времени Древней Церкви, и я думаю, было бы правильно, говоря о богослужении — и как о форме человеческого служения, и как о Божественном законе, вернуться назад, к отцам первых веков.

Напомню общеизвестный факт, относящийся к тому времени и свидетельствующий, что епископ имел право, по требованию обстоятельств, совершенно свободно формулировать текст молитвы. Об этом сказано в первоначальных установлениях Церкви.

Чем же было богослужение времен первого христианства? Обращаясь к св. мученику Иустину и к памятнику древнейших церковных установлений — Дидакалии, мы находим, что для повседневного богослужения необходимы две вещи: чтение с проповедью и причащение Св. Таин и Евхаристии. Как при этом определяются действия епископа? О них сказано так: епископ это слово произносит, или как там дословно выражено, «он дает это слово вкусить». Эта двойственность в понимании «слова» и двойственность богослужения продолжалась в IV и V веках. Она затухала позднее, но не потому, что погасла проповедь. Церковь Греческая всегда была проповедающей. Дело заключалось в том, что община не всегда принимала участие в причащении. Это обстоятельство выдвинуло проблему, к которой подошла реформация. Реформация в полном согласии с Древней Церковью думала, что для истинной Евхаристии обязательно и причащение Св. Даров. И она считала, что богослужение нарушается, если община не причащается Св. Даров. Хотя Лютер не имел достаточных исторических познаний, он хотел создать единство проповеди, Евхаристии и причащения. Здесь он действовал иначе, чем, например, Цвингли, который продолжил средневековую традицию, предписывающую причащение преподавать один или четыре раза в году. Лютер хотел восстановить повседневное причащение общины, и в этом направлении он начал действовать совершенно так же, как действовали отцы первых веков христианства, которые исходили из тех же самых положений, из почитания Тела Христова с благоговейным страхом.

В связи с этим встает вопрос: что же останется от богослужения, если из него будет изъят такой важный, решающий момент?

Мы имеем большое преимущество, что знаем ваши евхаристически-

формы, а если бы мы их не знали, то вчера имели возможность их видеть и присутствовать при них. Я думаю, что среди наших братьев, слушающих нас, найдется много таких, которые присутствовали на обыкновенном воскресном лютеранско-евангелическом богослужении с причащением. Если бы вы изучили его, то увидели бы, что в основном, в общих формах, богослужение наше мало чем отличается от богослужения раннего средневековья, времен великого раскола Церквей.

Но имея сейчас твердые и определенные формы служения, мы остаемся за пастырем общины возможностью некоторого изменения текста молитв, некоторого особого их совершения, именно потому, что последовательность слов молитвы и сами слова, произносимые в молитве, несомненно, являются человеческим порядком, конечно, руководимым Духом Святым. При этом основные структурные части богослужения: проповедь и причащение Св. Даров — в какой-то степени могут быть определены как Божий закон. Ибо нет Церкви без Евхаристии, как не может быть Церкви без проповеди. Конечно, и в своей сущности Евхаристия имеет свойственный только ей порядок. Для нее необходимы хлеб и вино, нужно воспоминание установления ее Христом, необходима молитва и необходима раздача. И я считаю, что здесь безусловно имеют место первоначальные основы древнего христианства. При совершении Евхаристии необходимо слово, которое указывает на Жертву, принесенную Христом. Жертва Христова находится в основе всех богослужений, и этой Жертвой Христовой живет наше евангелическо-лютеранское богослужение.

Конечно, между нами могут быть различия. Но здесь вопрос будет касаться того, где начинается свобода и в каком отношении к свободе стоят другие вероисповедания. Я хотел бы попутно вспомнить то, что вчера меня удивило в столь прекрасном и удивительном богослужении. Кульминационный пункт богослужения, на который нам часто указывал д-р Успенский, это преломление хлеба для участия в Причащении. Он занял из всего хода богослужения, может быть, всего 10 минут, а все богослужение длилось более двух часов. В преломлении явился самый решительный момент, сердце богослужения.

Конечно, у нас, возможно, есть серьезные моменты, в которых мы не согласны друг с другом, но мы все-таки должны понять, что имеется очень большая плоскость, в которой мы мыслим совершенно одинаково.

Проф.-прот. А. Остапов

Я здесь присутствую как представитель кафедры Церковного искусства. И сегодня, выслушав доклад нашего немецкого коллеги, мне хотелось бы остановиться только на той части, где он говорит об образе. Мы, православные, не представляем себе молитву без образа, без икон. И мы не считаем это своей слабостью. Икона самым тесным образом связана с догматом Боговоплощения. Божественное Слово для спасения человека воплотилось, приняло плоть. И Христос учил не только словом, но и Своим видом, Своим образом. И мы знаем из евангельских страниц, какое великое значение имел облик Спасителя, даже Его молчание. Поэтому мы считаем и верим церковному преданию, что начало изобразительному преданию положено Самим Спасителем. Наши иконы появились не сто, не двести лет назад. Предание возводит их к земной жизни Спасителя. И мы глубоко верим в появление нерукотворного образа Спасителя. Икона не только несет проповедь о Христе, она свидетельствует о Нем. Она, конечно, не противоречит слову, но расширяет это слово. Она делает это слово наглядным, но наглядным не чувственным очам. Через чувственную оболочку мы призваны проходить вглубь, в сущность этих изображений. И внешние формы икон открывают нам язык будущего. Слово может остаться

ся словом. А мы призваны, чтобы слово Евангельское претворить в жизнь, для этого нужен подвиг всей жизни. И икона составляет часть богослужебной жизни, нужна она для того, чтобы полнее жить Церковью и чтобы наша жизнь приближала нас к духовной жизни, к спасению. Поэтому существует известная вам область богословия — богословие икон. И победа над иконоборчеством, из истории Церкви вам известная, явилась победой Православия. Понять икону — значит понять Православие.

Архимандрит Пимен

Мне хочется обратить внимание на то место речи г-на Харбсмайера, где он сказал, что момент, когда реформаты чувствовали опустошенность в своем богословии, когда существовала опасность впасть в учительство при произнесении слова, является в истории реформации уже пройденным этапом. Так что мы сейчас становимся свидетелями того, как внутри реформированной Церкви происходит шествие по пути духовного, церковного прогресса. Этот прогресс мы почувствовали также и в других словах г-на Харбсмайера. Думаю, что если бы он готовил свой доклад после посещения нашей Церкви, то, возможно, он посетил бы туда еще более близкие нам положения.

Нужно сказать, что существует очень много основ первоучения, которые общи и для Евангелической Церкви, и для Русской. Как сказал Н. П. Иванов, много общего между протестантским учением и древнеапостольским.

Здесь Н. А. Заболотский привел древнее мудрое изречение, именно, что нужно обращать внимание прежде всего на то, что нас сближает, а не на то, что нас разделяет. Нас сближает очень многое, и мы должны этому радоваться и за это благодарить Бога. Каждому из нас — как человеку православного исповедания, так и христианину реформатского исповедания — ясно, что Бог пришел на землю для того, чтобы спасти каждого человека. Мы все воодушевляемся, когда вспоминаем слова Спасителя: «Я — Путь, Истина и Жизнь». В этом большая общность. Действительно, каждый из нас может сказать, что Христос — это мой истинный путь к истинной жизни.

Как нужно идти по пути к истинной жизни, мы должны были услышать из двух сегодняшних докладов. Но мы встретились со многими трудностями. Мы говорили об истине различно. А мы знаем, что истина только одна, не может быть двух истин. Следовательно, нашей задачей было открыть и усвоить эту общую истину, расчистить пути к ней, которые для нас почему-нибудь неясны или не открыты.

Очень хотелось бы установить данные, которые способствовали бы нахождению максимального и скорейшего взаимопонимания. Мне кажется, что одна из причин наших некоторых недопониманий друг друга состоит в неправильной формулировке некоторых понятий. Терминология — это основа всякого понимания в области научного мышления. Как пример можно привести различное понимание: слова, проповеди, возложения рук (потому что было простое возложение рук как благословение и было возложение рук при посвящении). Точно так же встречается разница в определении понятия освящения. Вот что создает очень многие затруднения. Поэтому я предложил бы при составлении конечного резюме, которое придется очень скоро составлять, прежде всего, отметить те понятия, в содержании которых мы не сомневаемся, содержание которых совпадает в представлении обеих Церквей. Затем мы должны особо выделить те понятия, те богословские термины, в которых мы друг друга не понимаем. И на эти понятия нужно будет обратить особое внимание.

Естественно, резюме не является конечной целью нашей работы. Мы должны смотреть вперед, мы должны думать о том, чтобы сдвинуть

с мертвой точки вопрос о нашем сближении. Следовательно, мы должны подготовить богатый и очень интересный материал для следующего шага. Слишком смело было бы надеяться на большие результаты нынешних собеседований, однако мы должны стремиться к тому, чтобы сделать максимум возможного.

Я хочу в заключение затронуть поднимавшийся здесь вопрос о том, что в докладе нашего глубокоуважаемого немецкого коллеги не приводились тексты Св. Писания и свидетельства древних отцов. Мы никоим образом не желаем в чем-то укорить нашего дорогого коллегу. В ответ на замечание о ректора о том, что люди с трудом понимают проповеди, которые не содержат в себе ясной мысли, г-н Харбсмайер сказал, что исключительный набор текстов Св. Писания также не даст никакой ясности. Конечно, речь идет не о такой крайней точке зрения, а о том, чтобы преподнести истины вероучения на основании слов Св. Писания, которые, несомненно, исключительно ценны при сопровождении мыслей, излагаемых проповедником. Как вообще в вопросе о спасении мы говорим о единстве, о связи Бога и человека, так же и здесь в проповеди нужно, чтобы говорили Бог и человек. Что касается учения святых отцов, то надо сказать, что мы рассматриваем их не только как аскетов, но и как людей, имеющих богатый духовный опыт. И мы не можем пренебрегать этими свидетельствами. В данном случае мы слово Божие можем сравнить со словами врача, а слова святых отцов — со словами больного, который выслушал совет врача и выздоровел. В некоторых случаях люди больше внимают тем, которые рассказывают о своем исцелении, чем словам врача. Но мы, конечно, далеки от такого сравнения в отношении слова Божия.

Вот несколько мыслей, которые я хотел высказать.

Проф. А. И. Георгиевский

Д-р Кречмар поделился с нами своими впечатлениями о Божественной литургии, и, как мы слышали, посещение ее произвело глубокое впечатление на наших гостей. Естественно сейчас остановить внимание на структуре и на внутренней стороне нашего богослужения.

Проповедь не есть нечто случайное в чинопоследовании Божественной литургии. Проповедь органически входит в состав последования литургии, той ее части, которая называется учительной и которая входит в литургию оглашенных, где молящиеся научаются основным истинам веры Христовой. Проповедь не есть нечто только современное, вошедшее в церковную жизнь после Лютера. В древних литургиях мы обнаружим ясные указания на проповедь, как на составную литургическую часть. Поэтому Православная Церковь, следуя древнему преданию, и имеет проповедь как органическую часть литургии.

Теперь нужно сказать о внутренней стороне богослужения. К ней принадлежит участие всех в богослужении. В литургии нет ни зрителей, ни наблюдателей, а все являются молящимися. Одни из них предстоятели, а другие — миряне. Но все они вместе составляют Тело Христова, Глава которого — Господь наш Иисус Христос. Поэтому наша св. Церковь считает очень важным, чтобы каждый из участников богослужения, каждый из молящихся был достойным его участником, чтобы предстоятели имели дерзновение совершить Божественную литургию, литургисать, а молящиеся имели право принять участие в Чаше Господней, ибо мы помним слова ап. Павла: «Ядый бо и пийй недостоине, суд себе яст и пиет».

Православное богослужение требует от его участников большой внутренней подготовки. И весь круг нашего суточного богослужения в той или иной степени готовит каждого участника богослужения именно к тому, чтобы у него был такой мир, такое душевное состояние, с которым он мог бы приступить к Св. Тайнам и почувствовал бы Христа.

Я хотел бы еще остановить внимание на одной из сторон доклада проф. Харбсмайера, где он говорит о новом веянии в протестантском мире, о становлении протестантства на путь к преданию. В самом деле, это есть путь, который дал бы хорошую почву для сближения между нашими Церквами.

Церковное предание имеет очень важное значение в жизни Церкви Христовой. Стоит только вспомнить хотя бы 28-ю главу, стихи 19—20 Евангелия от Матфея. Спаситель говорит: «Шедше убо научите вся языки...» и т. д. Но все, что Он заповедал, говорит Иоанн Богослов, «и самому миру не вместить бы написанных книг». Св. Василий Великий в своем трактате о Святом Духе, в заботе о богослужении, в стремлении сохранить дух апостольский и передать его другим поколениям, говорит, что мы восприняли от апостолов и от их последователей не только то, что приняли в письмени, не только то, что было передано в устной речи, но и то, что было передано в движении. Вот какое большое значение придавал св. Василий Великий преданию.

Наша Православная Церковь хранит, как зеницу ока, предание церковное. И мне кажется, изучение древней письменности, с одной стороны, а с другой стороны, изучение последовательности литургии, которая у нас содержится в практике по чину Василия Великого и Иоанна Златоуста, дадут богатейший материал для того, чтобы наилучшим образом уяснить церковное предание. А это изучение даст возможность ближе понять друг друга.

К. М. Комаров

В докладе проф. Харбсмайера я, как преподаватель Ветхого Завета, обратил внимание на фразу, что Христос — Бог, Эммануил. Как мы знаем, название Христа Эммануилом взято из книги Исаяи (гл. 7, ст. 14). Тот же пророк в 11 главе 2 стихе раскрывает дары, которые имеет Эммануил. Их оказывается семь, и Спаситель сказал, раскрыв книгу: «Дух Господень на Мне». Как раз это место принадлежит пророку Исаяи. Значит, Он признал на Себе полноту даров Святого Духа. Второй момент — Христос Эммануил является Телом Церкви Своей. И Церковь, по православному учению, имеет полноту даров Святого Духа. И в докладе Н. Д. Успенского указано семь таинств. Полнота св. даров, таким образом, заключена в число семь. Православная Церковь находит в Св. Писании основание для утверждения семи таинств, а евангелист Иоанн Богослов в 5 главе 39 стихе говорит: «Исследуйте Писание». И Православная Церковь, исследуя Писание, пришла к твердому исповеданию семи таинств. Наконец, Православная Церковь не мыслит богослужения без прославления Той Девы, Которая родила Эммануила, — Девы Марии, Которая честнейшая херувим и славнейшая серафим.

Проф. Г. Харбсмайер

Я думаю, что мы можем договориться о единстве в понимании следующих тезисов:

1. Богослужение во всем объеме проникнуто Духом Святым, т. е. оно духовно. Это относится ко всем формам, которые с обеих сторон в настоящее время употребительны.

2. Христос присутствует за богослужением в слове, в том смысле, как оно понимается в Евангелии от Иоанна — Логос, т. е. присутствует в преподавании слова христианской общине, слова об искуплении и того же Слова в таинстве Причащения. Поэтому нам надо видеть, как милостив к нам наш Господь.

3. Богослужение есть осуществление господства Христа во всем мире через всемирное общество христиан, согласно Евангелию от Матфея (28, 18): «Дана Мне всякая власть на небе и на земле». И это господство совершается через порядок, Самим Господом установленный.

4. Богослужение есть направленность и общины, и всего порядка к Господу, Который грядет.

Проф. Н. Д. Успенский

Положительные результаты дискуссии налицо. Конечно, не все остается раскрытым. Выступления некоторых коллег наводят на новые мысли, над которыми нужно будет работать. Мне понравилась, например, серьезная богословская проблема, которая была поставлена В. Д. Сарычевым и затем сформулирована проф. Харбсмайером, а именно — определение границ человеческой свободы в богослужении. Теперь о проблеме понимания благодати, постоянно действующей в Церкви. Действует ли она только в таинстве Причастия или во всем богослужении? Наши коллеги в душе понимают этот вопрос, видимо, как и мы. Я не думаю, чтобы они «делили» то же самое богослужение на благодатное и неблагоприятное.

Эти два вопроса, мне кажется, должны быть предметом специального изучения.

2-й день

5-е заседание (утреннее)

Председательствует д-р А. Вишман.

Доклад епископа Волоколамского Питирима «Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с конца XIX века».

6-е заседание. Председатель — епископ Алексий.

Доклад проф. д-ра Е. Вольфа «К современному положению евангелического богословия в Германии».

7-е заседание (вечернее). Председательствует д-р А. Вишман.

Дискуссия по докладам.

Д-р А. Вишман

Нам надо мысленно обратиться к богатым по мыслям двум докладам. Думаю, нужно поставить ряд вопросов для разъяснения.

Доц. В. И. Талызин

Разрешите мне высказать впечатление, какое произвели на меня доклады.

С удовлетворением можно отметить, что доклад проф. Вольфа на тему: «Современное положение евангелического богословия в Германии» может произвести приятное впечатление и на сознание православного верующего человека. В нем последовательно раскрывается история развития евангелического богословия в Германии. Уже во введении автор доклада приводит заявление председателя Совета Евангелической Церкви Германии д-ра Шарфа о том, что богословие не имеет права забывать, что Правда Самого Бога есть одновременно и Личность нас ради Распятого, Воскресшего, царствующего на небе и на земле и вскоре Грядущего Господа.

В первой части доклада проф. Вольф совершенно беспристрастно дает оценку евангелическому богословию. Он показывает, что у отдельных немецких богословов религия получает определение или как чувства зависимости от Абсолютного, или, в идеалистическом смысле, как развития абсолютной идеи (Гегель и др.), или как бы бездогматического христианства, подчинившего догматы историческим или нравственным факторам. В истории развития евангелической богословской мысли проф. Вольф отмечает изменение характера направления ее от субъективно-проблематического к церковности, что, без сомнения, придает евангелическому богословию большую объективность, конкретность и жизненность. Здоровым явлением в евангелическом богословии можно считать развитие отдельных дисциплин в направлении к цер-

ковности. В докладе упоминаются: Ветхий Завет, Новый Завет, Гомилетика, Догматика, Литургика, Богословская этика, Практическое богословие и др. Мне, как канонисту, приятно отметить, что вместо прежних антиномистических теорий в евангелическом богословии создается наука Церковного права. Можно было бы еще остановиться на ряде положительных моментов, но ввиду ограниченности времени я перейду к обзору моментов, не совсем приемлемых для нас.

Нельзя еще характеризовать и позднейшее евангелическое богословие, как свободное от субъективно-проблематического направления. К сожалению, приходится констатировать, что проблематизм, наблюдающийся вплоть до последнего времени, распространился на слово Божие, что не может не огорчать православных верующих людей. По православному учению, слово Божие, или Откровение Его, данное людям через Иисуса Христа и Его апостолов, сообщается людям двумя способами: первоначально устно, а позднее также устно и отчасти письменно. Здесь можно сослаться на последний стих Евангелия Иоанна Богослова, в котором говорится, что многое еще сотворил Иисус, но если бы о том писать подробно, самому миру не вместить пишемых книг, а также и на второе Послание ап. Павла к солунянам, где говорится: «Итак, братия, стойте и держите предания, которым вы научены или словом или посланием нашим». Таким образом, Откровение Божие сообщается через Священное Писание и Священное Предание. Спаситель принес на землю всю истину сполна, и эту истину апостолы возвестили миру. Хранительницей этой истины была и осталась Древняя Церковь Христова. Она сохраняет истины веры и дает им надлежащие словесные формулировки. Так, на I и II Вселенских Соборах состоялось принятие Никео-Цареградского Символа веры. А задача поместных Церквей должна была состоять в неизменном соблюдении этих формулировок, в разъяснении христианского учения среди верующих.

Возвещенная Иисусом Христом и содержащаяся в Св. Писании истина для Древней, а значит, и для Православной, Церкви никогда не была и не может быть проблемой. По нашему разумению, проблемой может быть только вопрос: как, какими средствами истины веры могут быть усвоены и приняты сердцем и разумом человека? А выполнением этой задачи должно заниматься богословие. Иначе, задача богословия должна сводиться к раскрытию и защите истин христианской веры. Принятые теми или иными Церквами на основании слова Божия символические книги не являются для этих Церквей проблемами. Но почему тогда источник всех символов — слово Божие может быть проблемой для верующих в Иисуса Христа? Не явно ли, что это алогизм?

В заключение хочется выразить надежду, что на пути к взаимному сближению Евангелической Церкви с Русской Православной Церковью евангелическая богословская мысль освободится от исторически созданных отклонений от учения древнехристианской Церкви. Это, без сомнения, послужит еще большему взаимопониманию между богословами Евангелической Церкви и Православной.

А. Ф. Шишкин выступает с критикой лютеранского богословия, несовершенство которого дало возможность развитию антихристианских философских теорий и человеконенавистнической практики времени гитлеризма.

Доц. В. Д. Сарычев

В докладе проф. Вольфа указано два направления богословия. Одно из них, первое по времени, это такое, когда в центре богословия является не Библия, а религиозный человек, признавший Иисуса Христа примером для подражания. Другое направление, более сложное, когда уже сама Библия становится исходным пунктом для богословств-

вованья. Первое направление, как мы поняли из доклада, в евангелическом богословии устранено церковным решением. Таким образом, как будто бы остается в силе лишь второе направление, чисто библейское. Но у нас возникает вопрос: не возникало ли в евангелическом богословии такого течения, которое соединяло бы первые два, т. е. чтобы происходил синтез библейского свидетельства с религиозным опытом человека? Этот вопрос для нас представляет интерес потому, что именно так мы расцениваем богословствование святых отцов, потому мы и относимся к ним с таким великим уважением и считаем их богословствование непреходящим, вечным, в противоположность другим направлениям в богословии, которые всегда имеют только временное, более или менее длительное значение. Я был бы очень благодарен проф. Вольфу за ответ на вопрос о возможности такого синтеза в настоящем состоянии евангелического богословия или в дальнейшем.

Д-р Р. Сленска

Я хотел бы кратко остановиться на двух моментах, в которых вижу совершенно элементарную общность обоих докладов.

Как в докладе епископа Питирима, так и в докладе д-ра Вольфа была указана совершенно новая позиция богословия по отношению к прошлому. В русском богословии наблюдалась борьба с так называемыми схоластическими методами и так называемым западным влиянием на восточных богословов.

В евангелическом богословии создался фронт так называемого либерального богословия, которое было антропоцентрично. Было бы интересно указать, что эти фронты борьбы существуют не только в русском богословии, но и в других богословиях, в том числе — в немецком. Здесь и там мы видим много косвенных общих моментов. Этот вопрос еще не изучен, но к нему можно указать достаточно примеров. Их можно найти в догматике митрополита Макария, гробницу которого мы сегодня посещали. Догматика Макария находилась под очень сильным влиянием августинцев. Также и наш Шлейермахер не только на русскую философию, но и на русское богословие оказал очень большое влияние. Это видно, например, в большой догматике Сильвестра Малеванского. Примеры можно было бы приводить без конца. Однако я хочу сказать, что в наших богословиях общим является не то, что мы занимаем одну и ту же позицию, например, в отношении Шлейермахера, но то, что мы занимаем фронт против критической идеалистической философии. Я не хочу дальше богословско-исторически развивать подробности. Я хочу только спросить: что означает для нас этот общий фронт, который мы занимаем в нашей работе? Как нужно понимать сказанное нашим русским оппонентом, что русское богословие с середины прошлого века вновь ищет путь к отцам Церкви? И что означает то, что евангелическое богословие вновь нашло путь, который ведет к Церкви?

Можно ли сказать, что богословы, на которых мы держим равнение, являются в своем роде отпавшими от Церкви? Можно ли сказать, что та историзация богословия, которая имела место в России и особенно наблюдается теперь, является своего рода отходом, отключением от отцов Церкви? Можно ли сказать также, что антропоцентрическое богословие, которое было направлено на переживание веры человеком, является отпадением от Церкви и от выполнения богословием своих прямых обязанностей? Я думаю, что окончательно мы не можем сказать это ни о той, ни о другой стороне. В доказательство последней мысли я хочу привести один близко лежащий пример. Мне было интересно посетить могилу митрополита Макария Булгакова. Я предполагаю, что то почетное место, где митрополит Макарий теперь лежит, он получил не только потому, что являлся митрополитом Московским, но

и потому, что являлся богословом. И свидетельство тому — три его основных труда, изображенные на камне его гробницы. Но этот как раз богослов является в русском богословии представителем схоластицизма. То же самое можно сказать о Шлейермахере, на которого в 20-х годах было сделано столько нападок. Нельзя сказать, что он является современным учителем Церкви. Но без его богословского вклада, будь он положительным или отрицательным, как бы мы его ни рассматривали, наша современная богословская работа вообще невозможна. Я об этом думаю и подхожу этим самым к заключению, что мы сейчас все вместе стоим перед тем фактом, что наша богословская работа является лишь фрагментом. Она является только частичным отражением как бы в зеркале того, что имеет Церковь. Откровение не исчезает в нашем богословии, однако наша богословская работа, которую мы с научной точки зрения проводим, является только частью служения.

Н. П. Иванов

Мы сегодня слушали интересный доклад проф. Вольфа. Сначала о форме речи. Дело в том, что мы, когда прослушали доклад, то между собой говорили: какая у него прекрасная музыкальная форма!

Но нужно говорить по существу. Дорого то, что доклад кончается заключением, свидетельствующим, что протестантское богословие приходит к оцерковлению. Дорого и то, что в центре протестантского богословия становится христология. Можно надеяться, что христология неизбежно приведет к истинному пониманию всей христианской веры.

Теперь по части критики немецкого богословия XIX века. Тут говорилось, что оно было антропологично. Но мы не должны забывать, что христианство есть религия Богочеловеческая, и человеческий элемент ни в коем случае не может быть исключен из богословия. Если мы вспомним историю Вселенских Соборов, то в основном все дебаты, споры о ложных направлениях имели в виду неверное понимание Божества и человечества. Человечество отрывалось от Божества, как было у Нестория, или же поглощалось в Божестве, как было у монофизитов. Тогда к истине шли как по лезвию ножа. По правую и по левую сторону была уже ошибка. Так и теперь немецкому богословию трудно держаться такого направления, чтобы не уклоняться вправо или влево в вопросе в соотношении Божеского и человеческого.

В докладе говорится, что в немецком богословии было такое направление, когда Евангелие толковалось исходя из религиозно-нравственных потребностей человека. Но Евангелие так и должно толковаться. А вот то, что человек является мерилom, это уже неверно. Евангелие дает ответ на все потребности человека.

В докладе говорится о значении религиозного опыта. Христианская религия немыслима без религиозного опыта. Религиозный опыт подтверждает истинность учения Христа. Он свидетельствует о жизни учения Христа, о его оправданности опытом. Далее говорится, что религиозность должна пониматься в исторической перспективе. Это тоже вполне закономерно. Но рассматривать догматы как зависящие от исторической перспективы уже неверно.

В докладе говорится, что экзегетика попала в плен историко-критического метода. Это плохо. А то, что экзегетика неразрывно должна быть связана с историко-критическим методом, пройти через горнило этого метода и победно из него выйти — это верно.

Немецкое богословие поставило под вопрос каноническое достоинство Библии, что очень смело и рискованно. Но хорошо то, что хорошо кончается. Критическая мысль пришла к истинности канона. XIX век дал тезис, теперь возник антитезис, мы надеемся, что будет и синтез. То была философия молота. Евангелие выдержало удары этого молота. И мы должны поблагодарить немецкую мысль за это.

Я хотел бы повторить сказанное моим коллегой о единстве Божеского и человеческого. Евангелие — это основа всех основ нашего богословия и богословия отцов неразделенной Церкви. И мы невольно вспоминаем определение Четвертого Халкидонского Собора, когда после чрезвычайной трудных споров был выкован определенный символ. Он читается вкратце так: «Последуя святым отцам,—я это подчеркиваю, потому что и мы последуем святым отцам,—мы научаемся исповедовать Христа, познаваемого в двух естествах — Божеском и человеческом, неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно».

8-е заседание. Председатель — епископ Алексей.

После того как были прочитаны тезисы на русском и немецком языках, с предложением по тезисам выступили В. Д. Сарычев, епископ Питирим, Н. Д. Успенский.

Доц. В. Д. Сарычев

Совершенно правильно, что действие Святого Духа совершается в словах и обрядах при богослужении обеих Церквей. Но мы не можем считать равным действие Святого Духа в той и иной Церкви, если они разделены. Вот это обстоятельство нужно было бы в этом месте как-то отметить, потому что, если принять тезис так, как он есть, то окажется, что наши Церкви полностью соединены.

Епископ Питирим

Я очень благодарен составителям тезисов за такие удачные формы выражения наших общих мнений. Но мне хотелось бы сделать два небольших предложения по первому и третьему пунктам. Второе предложение 1-го пункта я предложил бы сформулировать: «Это относится в своей мере к слову и делу во всех формах». Думаю, что такая формулировка может быть приемлемой для обеих сторон, поскольку для православной стороны слово и таинство имеют некоторые различия в смысле подаяния благодати. Например, я очень высоко почитаю сан епископа, но я никогда не сравню свою проповедь с таинством Крещения, которое я могу совершить. Поэтому добавление «в своей мере» дает известное уяснение этого пункта.

По третьему пункту я просил бы внести такое дополнение: «Богослужение, в особенности Евхаристия, совершается за весь мир, оно освящает человека и утверждает нашу веру во второе пришествие Иисуса Христа». Высокое почитание Евхаристии в наших обеих Церквях известно. Но я, принимая Тело и Кровь Христову, принимаю вместе с тем и благодать освящения, а не только утверждаю свою веру во второе пришествие. Можно верить и трепетать, а можно ко второму пришествию готовиться освящением.

Доц. В. Д. Сарычев

Дополнение епископа Питирима относится к понятию меры в отношении к слову и действию. Это несомненно так, что слово и действие имеют каждое свое значение. Но мое возражение касалось не этого, оно относилось к тому, что вообще богослужения той или иной Церкви в части облагодатствования Святого Духа как бы различны «В своей мере» должно быть отнесено не к слову и делу, а к понятию Церквей.

Проф. Н. Д. Успенский

Православные считают себя Церковью Православной, а что скажут о себе лютеране, считают ли они себя Церковью или не считают?

На заданный вопрос последовал ответ: «Конечно, считают себя Церковью».

Председательствующий епископ Алексей предложил перенести рассмотрение тезисов на вечернее заседание.

Продолжение дискуссии по докладам второго дня.

Проф. А. И. Георгиевский

Большой интерес к православному богослужению со стороны Евангелическо-Лютеранской Церкви, проявленный здесь нашими гостями, побуждает меня сообщить о русской литургической литературе.

Православное богослужение, выражающее полноту литургической жизни, издавна привлекает к себе ученых, историков, литургистов. Научное изучение православного богослужения в России к началу XX века достигает расцвета. Целая плеяда литургистов разрабатывает литургические вопросы. Здесь я отмечу небольшое число литургических работ, составленных главным образом профессорами наших духовных академий. Выдающийся историк и литургист проф. И. Д. Мансветов с изумительным мастерством раскрывает древнейшую основу и общий строй церковных песнопений. В своем замечательном труде о последовании песнопений он один из первых показывает образование и судьбу церковного устава в Греческой и Русской Церквах. Как в означенном труде, так и в других сочинениях Мансветов прочно обосновывает необходимость в литургических исследованиях восходить к первоначальному апостольскому служению для того, чтобы наиболее полно раскрыть и уяснить литургическую жизнь Православной Церкви от ее истоков и до настоящего времени. Неутомимым и самым плодотворным тружеником литургической науки является проф. А. А. Дмитриевский. Его сочинение о православном богослужении составляет большой вклад в научную разработку вопросов литургии как со стороны привлечения нового материала, так и по полноте научной разработки.

В заключение я хочу отметить важный труд проф. Ленинградской духовной академии д-ра Н. Д. Успенского «Всенощное бдение в историческом освещении», имеющий большое историческое значение и научную ценность.

Проф. И. Н. Шабатин

Я преподаю Историю Русской и других Православных Церквей. Имею частные, недискуссионные замечания по докладу Преосвященного епископа Питирима.

Как совершенно правильно, хотя кратко, указал докладчик, наряду с многочисленными богословскими проблемами был поставлен и ряд частных проблем по отдельным вопросам церковной истории. Так, например, на грани двух столетий русская историография уделяла большое внимание истории Вселенских Соборов, православной агиологии, иконографии и археологии. Церковная археология и иконоведение серьезно обогатились недавно завершенным курсом Церковной археологии проф.-прот. А. Остапова, каковой труд, по мнению высококвалифицированных рецензентов А. И. Георгиевского и М. А. Старокадомского, является крупным вкладом.

О проф. Голубинском говорилось как об авторе работ по агиологии. Тут опущено, что его основной труд посвящен истории Русской Церкви. Он не выдержал испытания времени, и уже в 1933 г. с полным основанием проф. Флоровский сказал, что в наши дни основные утверждения Голубинского звучат даже не остро, а просто курьезно и что вряд ли кто их решится повторить. Я на это обращаю внимание потому, что в 1958 г. в Париже появился труд проф. Карташова, который делает попытку как-то оживить схему Голубинского. А ведь западноевропейские христиане, у которых повышается интерес к истории Русской Церкви, знакомятся с нею по этому труду. Одной из частных проблем должно быть составление действительно объективной, научной истории веры христианской в России. В этом отношении много сделано, есть ряд статей в «Ж.М.П.» по отдельным проблемам. Но пока еще нет обобщаю-

щих работ, которые, конечно, должны ответить на ряд проблемных вопросов.

Наконец, у меня частное предложение, которое внесу, если не будет возражений со стороны докладчика. Хотелось бы объединенными силами историков наших Церквей провести совместное исследование истории взаимоотношений между Русской Православной и Евангелическо-Лютеранской Церквами с XVI века до наших дней. Считаю, что это будет очень полезно.

Архимандрит Филарет

Разрешите мне взять на себя смелость от лица молодых русских богословов сказать свое слово. Действительно, я являюсь здесь самым молодым богословом.

С большим вниманием и назиданием для себя я выслушал оба доклада и дискуссию. Многое было понято, осознано, но, нужно сказать, кое-что было и недоходчиво.

Но справедливо сказать, что прежде всего мы здесь почувствовали дух экумены и увидели действительное ее присутствие. Как было упомянуто в докладе Преосвященного епископа Питирима, наше русское молодое богословие как раз и обращает большое внимание на это, потому что через дух экумены мы скорее можем найти общий язык с нашими братьями-богословами. Наше богословие должно быть практически направлено. Мы должны иметь возможность встречаться для того, чтобы направить свои богословские усилия, богословскую мысль к сохранению общемировой мирной обстановки. Сотрудничество в экуменическом движении создает нам базис для дальнейшей мирной и плодотворной богословской работы. Мы не договоримся здесь о всех подробностях нашего вероучения, но мы можем сказать свое весьма веское слово по отдельным моментам.

Доц. Н. А. Заболотский

Я хочу подтвердить сказанное о Филаретом. В выслушанных нами обоих докладах подчеркивается мысль о необходимости практического приложения нашего христианского сознания в жизни. И ссылка о Филарета на молодежь, конечно, вполне законна. Ибо мы как раз и хотим практически трудиться. Поэтому для нас важна тема богословия мира.

Именно практическое приложение богословских истин свойственно членам нашей Церкви. Близкий этому пример. Сегодня мы были в Лаврском соборе и видели икону Софии — Премудрости Божией. Епископ Питирим сказал, что вопрос о Софии — это отвлеченный богословский вопрос. А между тем, в нашей Православной Церкви этот отвлеченный теоретический вопрос воплотился в иконах, в наших храмах, которые посвящены Софии — Премудрости Божией. Мы вкладываем разное содержание в понятие «Софии». Но оно в нас живет и практически прилагается. Вот так и идея мира и любви Евангельской. Она требует практического приложения и богословского осмысления.

К. М. Комаров

Мы сейчас говорили о практическом богословии и, в частности, о богословии мира. Мне кажется, что в сегодняшнем докладе проф. Вольфа есть своего рода иллюстрация к этому. В докладе внимание было сконцентрировано на осязательном действии Промысла Божия, каковое главным образом раскрыто в Ветхом Завете. Там во всех пророческих книгах красной нитью проходила идея мира (я имею в виду ветхозаветного евангелиста, пророка Исаию, 2-ю главу его книги, где говорится, что люди в конце концов достигнут мира). Поэтому, когда ангелы воспели в момент рождения Христа «Слава в вышних Богу и на земли мир», это не было новым откровением. Это было напоминанием

осуществлением той идеи, которая была мечтой Ветхого Завета и которой посвящено все наше христианское богословие. И вот я еще раз хочу сказать о великой радости по поводу того, что Промысл Божий ведет нас к взаимопониманию. Здесь, следовательно, лежит и путь к сближению наших народов, потому что Господь сказал о Себе устами пророка Исани, что Он Начальник мира.

Выступления докладчиков

Епископ Питирим

Я хочу ответить на вопросы, возникшие в процессе дискуссии, и по существу доклада д-ра Вольфа. Сначала отвечу на вопросы, поднятые д-ром Сленской, а именно — о ценности трудов митрополита Макария Булгакова и Шлейермахера. Ни я, ни мои коллеги не отрицают их значения. Содержание моего доклада направлено на изложение школьного богословия и той общественной мысли, которая будила богословское сознание на грани двух столетий. Но это новое движение не является какой-то революцией в богословском сознании. Православное русское богословие имеет старую традицию с крещения Руси. Мы имеем много духовных писателей и иерархов, которые сохранили традицию отеческого богословия. Сочинения преп. Феодосия Печерского, наставления наших старцев, настоятелей монастырей, «Устав» и «Просветитель» преп. Иосифа Волоцкого, труды св. Митрофана, еп. Воронежского, св. Тихона Задонского, преподобного созерцателя Нила Сорского и бесчисленного множества других хранят эту традицию. Я говорил о школьном богословии, которое в XVIII—XIX столетиях испытало на себе влияние даже не самых главных авторитетов Запада. Это была мода французского воспитания. И Вольтер частенько смешивался с богословскими авторитетами. Поэтому в школьном богословии мы отмечаем очищение богословского сознания. Я, как и мои коллеги, благоговейно почитаем память митр. Макария, учимся по его учебникам и с уважением изучаем Шлейермахера. Этот период в богословии вычеркнуть нельзя.

У меня есть несколько вопросов, в частности по стр. 10 и 15. Вообще же я счел бы для себя честью вместе с подписью д-ра Вольфа поставить и свое согласие под главной частью этого доклада, который возбуждает во мне большое удовлетворение.

Я — православный богослов, монах, традиционалист по своим глубоким убеждениям и симпатиям, но я христианин-богослов и изучаю вопросы так называемого «инославия». И это сделало меня убежденным экуменистом, но не безразличным интерконфессионалистом, а таким экуменистом, какими были, думаю, отцы Церкви, ждавшие и искавшие единства христиан. Нам нужен эносис — единство, единство с Богом, единство между людьми. Мы должны ответственно и сознательно относиться к своим действиям. Ап. Павел говорит: «Мы ищем не вашего, а вас». Не может быть и речи об обладании, о желании настоять на своей точке зрения. Нам нужно иметь одно христианское сердце, которое Бог приведет к правильной вере, которую мы знаем, и к действию, которое совершает через нас Святой Дух. Он дает силу на добрые дела, которые Бог назначил нам исполнять. И вот поэтому осерковление современного немецкого богословия, о котором говорил д-р Вольф, вызывает и волнение и чувство того единства, которого нам не хватало. Можно долго изучать историю споров средневековья, — они не назидают и способны размагнитить нашу волю к действию. Но один этот доклад дает нам платформу к тому, чтобы вместе прочитать молитву «Отче наш», чтобы встретиться на экуменических собраниях, чтобы долго и глубоко искать общих форм нашего христианского поведения.

Сколько времени это будет продолжаться, знает один Бог. Но велик

грех против Церкви — наше разделение, разделение не только конфессиональное, но разделение в том, что мы не считали себя братьями. «По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою», — говорит Господь. И в этом служении любви — наш современный долг. Каждый раз, как я готовлюсь к совершенно литургии, я читаю молитву Амвросия Медиоланского — этого западного учителя Церкви, учителя единой Церкви. Он учит меня, восточного монаха, молитве за весь мир. И я его словами прошу Бога: «служение примирения да не отвергнеш!» Можно много говорить о мире, о служении миру, но еще важнее почувствовать, что дело Церкви — это служение миру, тому самому миру, который окружает нас, который нас кормит, нас одевает, который дает нам все необходимое для жизни. Христиане — это соль земли, это свет миру, и чем скорее христиане покажут свою взаимную любовь, тем ближе к нам будет Бог, тем крепче и чище будет наша вера. Это мои слова, мои убеждения, но они навеяны докладом д-ра Вольфа.

Я благодарю своего коллегу и хотел бы, чтобы эта дискуссия в моей личной жизни и в жизни наших богословских школ и направлений была большим звеном, которым бы соединились бесчисленные звенья одной общей золотой цепи христианской любви. Это слова великого аскета, преподобного Симеона, Нового Богослова.

Д-р Э. Вольф

Любовь и мир есть неустранимая фаза в вере наших обеих Церквей. Именно утверждением этого глубокоуважаемый епископ Питирим очень меня тронул.

Когда я сказал, что субъективная сторона спасения заключается в том, что нужно на себе нести крест, это означает, что тем самым мы принимаем участие в Теле Христовом. Этим я напоминаю о богословии реформации, которое является богословием Креста. Но с участием в Теле Господа связываются и другие мысли, которые в более раннее время были высказаны довольно ясно, именно, что Спаситель вступил в мир как воскресший и как начальник мира. И если Он в этом господстве освобождает мир и примиряет его с Богом, то тем самым содействует и нас достойными принять участие в этом служении. Вот основные положения богословского порядка, которые стоят перед нами во всей полноте этических и социологических побуждений. Ими я хотел указать, что это значит — жить для славословия Господа перед лицом всего мира.

Теперь я покажу те моменты из дискуссии, которые я хотел бы кратко разобрать. Одним из них является напоминание о том, что реформация с самого начала имела замечательную экуменическую тенденцию. К сожалению, тенденция жила недолго. Протестантская Церковь не считала себя собственно Церковью, она не определяла себя как католическую Церковь. Экуменическая тенденция выражалась в том, что она хотела начать разговор с Православной Церковью, что она ради этого свое учение перевела на греческий язык, а также и в том, что в своих вероисповедных текстах, там, где вопрос касался христологии, она собрала в обширном масштабе цитаты из творений отцов Церкви, например, Кирилла и др., настолько, конечно, насколько западные христиане могли читать эти творения. Реформация хотела выразить свои богословские мысли в непосредственной общности с древней Церковью. Но со временем все это изменилось.

Второе касается богословских вопросов, которые задали господа Сарычев и Иванов, т. е. вопросов антропологии и религиозного опыта. Г-н Иванов совершенно прав, что Евангелие направлено к потребности человека. Но что является главной потребностью человека? Она заключается в том, чтобы осознать свое место в мире. Человек сам себя не

знает, и только в Распятом Спасителе человеку показано, кем он является сам по себе. Ему сказано, что с самого начала он является сыном Божиим, которого Господь так возлюбил, что Единственного Сына принес в Жертву, отдал в руки смерти. Если это осознано, если вновь возрожденный человек ощущает себя сыном Божиим, тогда перед ним открывается область особо принципиального религиозного опыта.

Лютер тоже имел своего рода богословие опыта. Также и другие богословы у нас, в том смысле, что Господь отпустил мне мои грехи и принял снова меня для моего служения. Это означает, что Божественная благодать занимает первоначальное место также в области моего религиозного опыта.

В том, что человек не является мерилом, а таким мерилом является образ Христа, мы будем с вами согласны.

Теперь о том, что говорил г-н Сарычев. Одно — то, что у нас называется Словом, а другое — некоторые стремления, которые можно наблюдать у Шлейермахера, говорить о религиозном чувстве, а Спасителя рассматривать как религиозный идеал. Конечно, преувеличенно человеческие моменты, которые мы наблюдаем у Шлейермахера, должны быть смягчены. Что действительно для новой жизни? Религиозный ли опыт человека без Христа или образ Христа как религиозного Гения? Окончательно то, что Иисус Христос является Спасителем.

Я еще раз хотел бы вспомнить слова епископа Питирима и сказать, что в данном случае мы мыслим на одной и той же длине волны.

Епископ Алексей, поблагодарив докладчиков и всех выступавших в дискуссии, сказал: «Я надеюсь, что эта дискуссия поможет нам в нашей совместной экуменической работе в будущем, поможет нам в практическом служении примирения человечества».

Затем епископ Алексей сообщил, что Святейший Патриарх Алексей, который интересуется богословской встречей, передал пожелание всем участникам ее помощи Божией в работе и благословение.

3-й день

9-е заседание (утреннее). Председательствует епископ Алексей.

Доклад проф. д-ра Г. Кречмара «Богословско-экклесиологическое значение Вселенских и Поместных Соборов в вопросе Церкви и Преемственности».

10-е заседание. Председатель — д-р А. Вишман.

Доклад Н. А. Заболотского «Богословское и экклесиологическое значение Вселенских и Поместных Соборов Древней Церкви».

11-е заседание (вечернее). Председатель — епископ Алексей.

Дискуссия по докладам.

А. Ф. Шишкин в своем выступлении отмечает достоинства обоих докладов и обращает внимание на то место доклада Г. Кречмара, где говорится об «изменении образа веры».

Д-р Э. Вольф

Сегодня утром мы слышали два великолепных доклада. На меня произвели большое впечатление те моменты, где я увидел сходство этих двух докладов. Это касалось той части доклада Заболотского, где шла речь о соборности, и доклада д-ра Кречмара со ссылками на Духа Святого как критерий подлинности Собора.

В докладе Заболотского соборность обосновывалась на одном моменте, который для нас имел очень большое значение во время нашего Кирхенкампа. Был приведен текст Евангелия от Матфея, гл. 18, ст. 20: «Где двое или трое собраны во Имя Мое, там Я посреди их». Во время борьбы нашей Церкви мы очень часто утешали друг друга этими словами. И то, что в те времена в отдельных общинах, в церковной жизни называлось соборной жизнью, должно было каждый раз

опираться на эти слова. В то время, как раз благодаря этому понятию, в немецкой Церкви открылась широкая область для экуменизма. Я хотел бы это объяснить тем, что мы непосредственно с жизнью Церкви начали ощущать, что надо разуть под этим словом «соборность», которое не переводится на немецкий язык, но существует как понятие. Для меня было очень важно, что в этом докладе соборность определена как совершенно естественное, законное выражение сущности Церкви, наблюдающееся как в большом, так и в малом облике, от большого Вселенского Собора до самой маленькой христианской общины. Важно и то, что докладчик видит во всех остальных проявлениях жизни Церкви — в общинах и т. д. — как бы остатки, если можно употребить это выражение, соборности. Если мы говорим об экуменическом единстве Церквей, что это единство имеет свою настоящую жизнь в том единстве, которое Господь дарует как Свое Собственное Единство, то теперь понятие «соборность» означает для нас, что сохраненная Духом единая сущность Церкви имеет место, несмотря на целый ряд человеческих погрешностей в расколе и в разделении. И «соборность» принадлежит к тем Божественным обетованиям, которые никогда не исчезнут, не пройдут, как и все откровения и дарования Божии.

Теперь встает вопрос об историческом аспекте Соборов древней Церкви. Вновь протестантский лагерь превращается в школу, в которой мы должны глубоко задуматься о внешней реализации единства христиан. Мне кажется, играет не такую уж важную роль то, что различные Соборы будут формально приняты в области церковного права. Хотя, конечно, это тоже проблема, которая остается открытой для обсуждения в будущем. Важно здесь осознание того, что Дух действует через каждое законно представленное большое или малое собрание. Сознание веры в единство Церкви в каждом собрании христиан, собранном во имя своего Господа, вновь пробуждается так, что для нас становится невозможным не задумываться о единении Церкви.

Епископ Питирим

Мое замечание опередил уважаемый коллега проф. Шишкин. В докладе д-ра Кречмара я тоже обратил внимание на ту фразу, где говорится, что Церковь в продолжение времени меняет свои формы. Здесь отмечаю две стороны: одна, что этот тезис безусловно обязывает нас вести дискуссию — историческую, конфессиональную, дружественную, которая призвана найти истину и выразить ее в достойной форме. Но вместе с тем этот же тезис дает нам новое понимание Богочеловеческой сущности Церкви, что составляет вторую сторону. Православному богословию, как и древнему отеческому богословию, естественна концепция Церкви как Тела Христова. Подобно тому, как тело Иисуса Христа претерпевало естественное состояние в период Его земной жизни, так и Церковь страдает и радуется, растет и испытывает уничтожение. И вот в предстоящей дискуссии нам кажется необходимым идти путем выяснения человеческой сущности Церкви и ее Божественной сущности для того, чтобы не смешивать эти понятия. Это приблизит наше взаимное понимание и позволит нам найти те термины, которые выражают истину достойным образом.

Мне думается, не нужно вовсе говорить, что какой-то пункт для нас совсем неприемлем, что кто-то из нас безусловно прав и кто-то безусловно не прав. Важность нашей настоящей встречи в том, что в новой ситуации, в новых качествах богословия мы имеем возможность понимать друг друга.

Н. П. Иванов

Я хотел бы также коснуться той мысли в докладе, которая имеет в виду, что Церковь может претерпевать принципиальные изменения.

Как мне показалось, докладчик говорил о возможности изменений лишь в какой-то части Церкви, т. е. в том, что у нас называется Поместной Церковью, не распространяя этого на всю Церковь в целом. Нам трудно было бы согласиться с мыслью, что вся Вселенская Церковь в какой-то период своей жизни изменяла себе, т. е. изменяла Христу. Но что отдельная Поместная Церковь могла уклониться от истины и даже отпасть от вселенского единства, а потом выразить стремление вернуться в Церковь,— это общеизвестный факт. Если я именно так понимаю докладчика, то, конечно, никаких возражений быть не может.

Доц. В. И. Талызин

Мне трудно уяснить некоторые места в докладе д-ра Кречмара. Я буду просить его разрешить мои сомнения, касающиеся следующего положения. На стр. 5 русского перевода г-н Кречмар, ссылаясь на Марсилию Падуанского, говорит, что Церковь верит в то и только в то, что написано в Св. Писании. Трудность возникает лишь тогда, когда возникает спор о верности толкования Св. Писания. В таком случае, говорит он, возникает необходимость провести границу между истинным смыслом Св. Писания и его неверным, лжеучительным толкованием; для этой цели и созывались четыре первых Вселенских Собора. На стр. 11 он также утверждает, что в данном случае мы можем сказать, что смысл Св. Писания приобретает ясность в соборном решении. Это означает, что в этом соборном решении Св. Писание как бы защищается от тех, кто пытается его исказить, а на стр. 6 мы читаем: «Показательно, что Лютер в своем сочинении о Соборах и Церквах видит повод созывов Соборов Древней Церкви не в спорах о правильном толковании Св. Писания, а в возникновении новых мнений в сфере школьного богословия; в соответствии с этим задача Вселенских Соборов не состояла в создании новых вероучительных положений». Следовательно, с одной стороны, Собор выносит определенное решение в связи с появлением лжеучений, как авторитетный орган, а с другой стороны, его задача не состоит в создании новых вероучительных положений. Спрашивается, какими средствами Собор мог бы решать эти возникавшие на почве лжеучений споры?

Неприемлемым для православного сознания представляется и следующее положение: «В этом смысле задача Собора отличается от задачи любого священника или наставника отдельной общины лишь своим объемом. И то, что совершается в общине, имеет даже большее значение, ибо община созидает, а Собор отражает опасность». Естественно возникают вопросы: что может создать община и отдельный священник и почему компетенция Вселенского Собора отражает только опасность? Ведь существует принципиальная разница между приходом, священником и собором, хотя бы и не Вселенским. По нашему разумению, священник не имеет таких полномочий, как епископ. Епископ в пределах своего округа имеет всю полноту власти в Церкви, священник этой полноты не имеет. Тем более это нужно сказать о Вселенском Соборе, который имеет всю полноту власти Вселенской Церкви. Собор является органом выражения власти Вселенского епископата. Вселенский епископат в силу преемства апостольского имеет всю полноту власти во всей Вселенской Церкви и этим дает возможность священнику или общине возвращать новые молодые побеги и благоуханные кусты. Почему же компетенция Вселенского Собора ограничивается только отражением опасности? Может быть, г-н Кречмар не откажет в любезности рассеять мои сомнения.

12-е заседание. Председатель - - д-р А. Вишман.

Продолжение дискуссии.

Проф. Г. Кречмар

Уважаемые господа епископы, я считаю, что будет очень полезно, если я попытаюсь ответить на поставленные вопросы.

Может быть, было бы правильно начать с того момента, которого коснулся г-н Талызин. В ваших вопросах я как раз увидел ту разницу в образе мыслей, которая возникает между вами и нами. Вы всегда исходите из нормального положения вещей, а мы исходим из случая конфликта.

В Вашем вопросе нет никакой проблемы. Совершенно естественно, что епископ обладает большим достоинством и большей ответственностью, нежели простой священник. Но бывают случаи, когда нужно иметь больший авторитет, нежели тот, который имеет священник и даже отдельный епископ. Мы возьмем исторический пример.

После иконоборческого собора 787 г. патриархи и почти все епископы официально выступили за признание этого собора. Но было несколько отдельных монахов, которые по-прежнему хранили иконы в своих общинах и продолжали учить людей тому, что Церковь должна иметь их. И за это их преследовали. Спрашивается, где была истина Господня: у этих отдельных монахов или у всей полноты юридически избранных епископов?

Вот это является отправной точкой тех формулировок, которые мы находим у Лютера. И я был очень счастлив, когда из Вашего доклада увидел, что благодаря понятию «соборность» точно так же может думать и ваше богословие и что дух соборности является одинаково выраженным как в малых общинах, так и на больших, Вселенских Соборах. Теперь я остановился перед вопросом, который всегда задается и задается с полным основанием. Как обстоит дело с единством Церкви в истории и с изменениями в ней? Перед этим вопросом уже 200 лет стоят богословы. Как надо в данном случае объяснить то, что действительно имеют место некоторые изменения, отклонения в церковной жизни? На этот вопрос иногда дается ответ, что это есть распад. Но это неправильный ответ. Конечно, может быть распад в Церкви. Но то, что происходит на самом деле, по-видимому, будет наиболее ясно понято из рассмотрения Никейского Собора, как его интерпретировал Афанасий. На самом деле происходит то, что истинное Писание сохраняется в новом выражении. Я осчастливлен подтверждением этого в Вашем докладе, и все мы здесь осчастливлены этим. Мы едины в той мысли, что истина Церкви не может отклоняться и что она не колеблется в течение веков. Вот почему мы и основываемся на слове апостольском, которое является единственным выражением этой истины.

Вопрос касается того, как выражается внешняя видимость этого единства Церкви. Вам, конечно, легко говорить об одной неразрывной линии, на протяжении которой все время это единство казалось ненарушенным. А мы все время хотим это единение взять, возвращаясь к его первоначальному выражению. Я хотел бы пояснить примером, который сознательно беру из жизни не Лютеранско-Евангелической Церкви, а Римско-Католической. Насколько мне известно, у нас в Германии нет ни одного монастыря, в котором жизнь бы шла неизменно по древнейшим образцам. Есть только один монастырь, который сохранил древнее предание. Курьезно, но это лютеранский монастырь, возможно, кому-нибудь из вас известный. Что мы имеем теперь в Германии во всех римско-католических монастырях? Жизнь там основывается на нормах нового монашеского движения, которое возникло в середине прошлого века. С конца XVIII века, к великой радости как Римско-Католической Церкви, так и окружающего населения, эти католические монастыри прекратили свое существование. И только в середине XIX в., двумя поколениями позже, вновь стала расцветать монастырская жизнь, ча-

стично даже в старых монастырских стенах. Если вы какого-нибудь монаха спросите теперь, как обстоит дело с последовательностью, то, конечно, он найдет обоснование для нее где-нибудь там, в глубине средневековья. Но затем он скажет, что старый порядок распался, так как мы его не могли нести на себе и потому начали все заново. Повторяю, опора нового начинания находится именно в древнем монашеском предании. Конечно, у нас это гораздо сильнее выражено теперь, чем в Католической Церкви. Но этот пример должен показать, что имеются такие области, где дело обстоит таким же образом.

Теперь мы подошли к очень трудному вопросу. Как эта последовательность в истории, в которую верят, соединяется с видимой на опыте непреемственностью? Я бы сказал, что преемственность относится к Божественной природе, а последовательность — к человеческой стороне. Но то, что мы видим, это есть как раз человеческая сторона. В человеческой стороне мы можем видеть эту преемственность, за которую держится наша вера, но которая не является сама собой разумеющейся. Здесь, конечно, есть напряженность. Я не хочу спорить, что ее нет, но если мы вернемся к христологическим положениям, которые были затронуты на Халкидонском Соборе, то я думаю, что мы можем сделать один шаг вперед, отметив, что у Самого Господа сначала ничего нельзя было видеть, кроме человеческого лица, такого же, как и у всех других. Этот Человек из Назарета начал поступать, по словам ап. Петра, как Сын Господень. И не потому только, что это можно было видеть, но и потому, что в нем была, как мы верим, сила Святого Духа.

Точно так же дело обстоит с преемственностью и непреемственностью. Дело здесь не в том, что в течение поколений происходят изменения, которые принимаются или не принимаются, а, я думаю, в том, как мы в этом отношении понимаем определения древних Соборов.

Доц. В. Д. Сарычев

К сожалению, я не присутствовал на заседании, где заслушивался доклад. Но тема настолько интересна, что и на основании более ускоренного ознакомления путем чтения я решаюсь сказать несколько слов. Мне кажется, что этот доклад подтверждает то мнение, которое создается при прослушании двух предыдущих докладов. Мы усматриваем все больше и больше общих точек зрения по основным вопросам богословия. В данном случае мне хочется отметить как положительный момент, что в вашем богословии так же, как и в нашем, отрицается развитие догматов и признается богопросвещенное значение Вселенских Соборов. Я умышленно изменил формулировку, данную в докладе, где применяется слово «богодухновенность». Мы признаем соборы именно богопросвещенным установлением, потому что понятие «богодухновенность» мы относим лишь к слову Божию. Чрезвычайно приятно было слышать такое высказывание, что задача Вселенских Соборов состояла не в создании новых вероучительных положений, а только в закреплении слова Божия, в противоположность всем новшествам, когда речь идет «о постоянно повторяемом засвидетельствовании единой истины, против постоянно оживающего заблуждения».

Но наряду с этим хотелось бы задать вопрос по той части доклада, которая немного нарушает его такую положительную гармонию. С переменным чувством я прочитал абзац во второй части доклада, где сказано: «Эта установка вполне соответствует позднему развитию, которое имело место в Церквях реформации. Мы можем сказать даже, что, кроме православных, ни одна Церковь сегодня так не прибегает к аргументам «от отцов», как Церковь Лютеранская, правда, она ссылается на отцов реформации».

Мы должны уточнить, что православие ссылается на отцов Церкви по одному только историческому признаку, именно такому, который

показывает их непрерывное соответствие общему свидетельству слова Божия на протяжении всей истории Церкви. Если в евангеличестве авторитет начинается только с реформации, то как же тогда понять непрерывность церковной традиции? Она как-то поневоле ставится под сомнение при чтении этого абзаца.

К. М. Комаров

Последняя часть доклада проф. Кречмара вызывает большой интерес. На 12-й странице содержится очень хорошая формулировка, что в Церкви после Пятидесятницы не наблюдается постоянного развития догматов. Только что выступавший проф. Кречмар сказал, что истина Церкви не колеблется в веках. Это вполне православное высказывание, противоположное католическому воззрению, утверждающему идею развития догматов.

На той же, 12-й, странице сказано, что правовое учение Св. Писания авторитетно в силу действия Святого Духа. Затем идет выражение, которым святые отцы возводятся в ранг богодухновенных. Специфика доклада такова, что автор, ссылаясь на святых отцов, очень часто говорит, что они святые. Это нам очень приятно слышать. Но святые отцы не являются богодухновенными, подобно писателям священных книг, а богопросвещенными.

Отсюда вытекает понятие о Соборах. В докладе проф. Кречмара ставится вопрос: как отличить Поместный Собор от Вселенского? Мы считаем, что Поместные Соборы являются как бы предсоборными собраниями. Они проводят подготовительную работу для Вселенских Соборов. Это те же съезды и конференции Лютеранской Церкви. Каков критерий для определения подлинности семи Вселенских Соборов? Мне кажется, в докладе Н. А. Заболотского можно найти этот критерий. Он составляется из отдельных моментов, характерных для соборной деятельности Вселенской Церкви. Это — живое руководство Духом Святым, единство веры, единство любви, устремление ко спасению всех, составление точных догматических формулировок изначально принадлежащего Церкви доктринального учения.

Проф. Н. Д. Успенский

Пусть извинит меня мой коллега. Мы с ним православные, но мое богословское понимание вопроса не позволяет с ним согласиться в критериях Вселенских Соборов. Не все так легко и просто, как иногда нам представляется. В истории бывали случаи, что Собор по смыслу и не был Вселенским, а принимал позднее значение Вселенского. Не секрет, что Второй Вселенский Собор был представлен только восточными отцами, а с Запада был один епископ Асхолии, который прибыл на последние заседания. Император Феодосий не желал присутствия на Соборе западных епископов и созвал Собор в Константинополе в то время, когда в Риме проходил свой Поместный Собор. Феодосий делал это, опасаясь, чтобы между восточными и западными отцами не произошло такого же расхождения, какое было на Сардикийском Соборе. И это значит, что не всегда на Соборе было единство любви и веры. В частности, не было этого абсолютного единства и на Константинопольском Соборе. Чтобы убедиться в этом, достаточно прочитать прощальную речь Григория Богослова, сказанную им при оставлении Собора.

Также нельзя ставить такой критерий, что если Собор заботился о вере, то он Вселенский. Разве Евстафий Антиохийский, собравший в 324 г. Собор епископов для предотвращения арианства, не заботился об истинной вере? Однако его Собор не был Вселенским. Нельзя быть примитивными в делении Соборов на Поместные и Вселенские.

Вопрос о Соборах гораздо сложнее, чем думается. Поместные и Вселенские Соборы заботились о спасении. И это было их первой за-

дачей. Любовь должна была быть всюду, точно так же, как и единство веры. Это с одной стороны. Но, с другой стороны, мы должны понимать человеческую природу. Мы должны понимать, что Церковь есть Тело Христово. Глава Тела — Христос, Который есть абсолютная непогрешимость, абсолютная Божественная святость. Члены Церкви — это мы со своими положительными качествами и недостатками.

Конечно, сейчас никто не возьмет на себя разрешение богословской проблемы признания Вселенской Соборности. Это трудно сделать, как трудно понять, например, Третий Вселенский Собор. Известно, что этот Собор состоял из двух соборов, и они не провели ни одного совместного заседания. Наоборот, антиохийцы анафематствовали Кирилла, а Кирилл анафематствовал Нестория и Иоанна. И если взять императорские сакры, утверждавшие деяния Собора, то увидим, что Феодосий в одной сакре сразу утверждает анафематствование и Кирилла, и Мемнона, и Нестория. А потом этого Нестория с честью отпускает как бы восстановленного, а Кирилла признает подлежащим суду, а затем признает всех в сушем сане и требует, чтобы они уехали из Ефеса. В сущности два года после Собора был разрыв между двумя крупнейшими частями Восточной Церкви: Антиохийской и Александрийской. Несмотря на это, мы принимаем Ефесский Собор как Вселенский. Вселенское значение его становится понятным после Халкидонского Собора.

Таким образом, проблема Соборов чрезвычайно глубока и ее нужно серьезно разрабатывать.

Выступления докладчиков

Д-р Г. Кречмар

Я с большим удовольствием прослушал доклад и с большой радостью могу присоединиться к тому, что уже сказал проф. Вольф. Я счастлив тем, что дано одинаковое определение в исторической и богословской области.

Говоря о понятии «соборность», я хочу указать еще следующее. Вы совершенно ясно разграничили догматическое значение Соборов от канонического. В последней области вопрос встает о принципе икономии, который вы так хорошо развили в вашей Церкви. Я хотел бы сказать, что в некоторых деталях думаю по-иному, нежели вы. Но в этом случае я согласен с вами. Мы с вами увидели в последние дни большое единство Церкви, которое себя обнаружило, единство Церкви, в которое мы сейчас верим, верим, что его увидим и поймем, так как самое важное и решающее сказано.

Я еще раз хотел поблагодарить д-ра Успенского. Как Вы хорошо сказали, вопрос сводится к тому, чем является Вселенский Собор. И здесь же возникает вопрос: кто такой святой отец в соборном смысле? Святой отец — это тот, кто нам сказал большую истину, и Вселенский Собор — это такой Собор, в котором все христианство слышит голос Духа Святого. Некоторые соборы хотели быть Вселенскими, но они в этом ошибались. Но то, что мы действительно можем сделать здесь, на земле, — это просить Духа Святого просветить нас. Мы будем надеяться на то, что Он не оставит нашу просьбу неисполненной. И в общении с этим Голосом мы можем прислушиваться к голосу отцов Соборов, не только отцов реформации, но единой, Святой, Апостольской Церкви, начинающейся от апостолов, так как мы понимаем решения ее первых Вселенских Соборов.

Доц. Н. А. Заболотский

Мне хотелось сказать, что существенным явлением жизни Церкви является Собор. И я говорил о «соборности» только для того, чтобы подчеркнуть значительность этого явления. Приведенный текст Св. Писания — это аргумент к теме «соборность». Из него нельзя вывести за-

ключения, что Собор — это совсем маленькое собрание конгрегации. Хотя оно, в известном смысле, тоже маленький собор. Конечно, Поместный Собор — это не то, что Собор Вселенский. Но в определении того, что является Вселенским Собором, очевидно, может иметь силу только ретроспективное суждение, т. е. мы должны судить о соборе по его результатам и по тому, как признала его вся полнота Вселенской Церкви. Поэтому я говорил о времени, как о самостоятельном факторе соборной деятельности, ибо Духу Святому, действующему в Церкви и приводящему свободу Церкви в соответствие с волей Божией ненасильственно, свойственно действовать во времени.

Мне хотелось подчеркнуть мысль, что жизнь Церкви весьма многообразна, и Собор, являясь органом церковной жизни и естественным ее выражением, отражает жизнь Церкви во всей ее полноте. Он не только борется с еретиками, но заботится о всем, что происходит в жизни Церкви.

Я думаю, что конечная цель наших богословских встреч — единение — и может осуществиться через Собор.

4-й день.

13-е заседание (утреннее). Председатель — д-р А. Вишман.

Доклад доц. В. Д. Сарычева «К критике и продолжению важнейших позиций евангелическо-православных переговоров I» (Арнольдсхайн, 27—29 октября 1959 г.).

14-е заседание. Председатель — епископ Алексей.

Доклад д-ра Р. Сленски «Соображения к богословскому собеседованию между представителями Русской Православной Церкви и Евангелической Церкви Германии».

15-е заседание (вечернее). Председатель — д-р А. Вишман.

Дискуссии по докладам.

Проф. Н. Д. Успенский

Мое выступление не имеет цели критиковать тот и другой доклад. Меня лично оба доклада вполне удовлетворили. И хорошо, что первый представляет ретроспективное освещение проделанной богословской работы, а второй намечает пути для дальнейшего. Как участник двух Арнольдсхайнов, я хочу сравнить первый Арнольдсхайн со вторым.

Когда мы приехали на первое совещание с евангелическими богословами, мы были охвачены чувством незнакомства не столько с обстановкой, сколько с течениями богословия, какие могли нам встретиться. Я воспитанник старой духовной семинарии, проходил богословие по учебникам 80-х годов и хорошо усвоил, что лютеране — христиане не высокого ранга, потому что они учат, что спасение совершается через веру, а добрые дела можно и не делать. Доклад «Спасение через веру» я делал потому, что мне это благословил покойный митрополит Николай. Но уже при составлении доклада мне самому казалось, что то, чему я учился, не соответствует действительности.

Когда мы приехали в Германию, наши друзья показали нам в Ганновере больницу эпилептиков, тяжело больных детей. Мы были приятно удивлены, когда узнали, что эта больница содержится исключительно на церковные средства и что многие из обслуживающего персонала работают в этой больнице, называясь диаконами и диакониссами, добровольно и бесплатно. Они на определенный срок — на год, на два — берут на себя подвиг ухаживать за больными.

Потом мы были в Вуппертале. И там есть целый городок такого же типа больниц, но с более тяжело страдающими больными. Там их несколько тысяч. Мы беседовали с врачами и медсестрами, видели при больнице богословскую школу, в которую идут учиться юноши, чтобы быть пасторами этих больниц, потому что не всякий человек действи-

тельно способен нести на себе бремя поддержки таких больных. Для этого нужен особый подвиг.

Увидев это, я подумал: как я когда-то был не прав! И как хорошо, что я делал доклад, влекомый своим внутренним чувством, а не по старому учебнику! И в каком бы глупом положении я был, если бы, посмотрев эти две больницы, я стал обличать лютеран, что у них нет добрых дел!

Сегодня у нас 2-й Арнольдсхайн. Мы беседуем здесь уже не с незнакомыми нам людьми, а (по крайней мере для меня и для Владимира Ивановича) со старыми друзьями и соратниками по Арнольдсхайну I. Наши друзья, несколько дней живя здесь, в Лавре, видели православное богослужение. Я знаю, что на Западе (это не относится к моим друзьям) существует воззрение на русских православных людей, что они больше обрядоверы, чем подлинно верующие люди. Думаю, мои друзья теперь скажут на Западе, что они встретились не с обрядоверами, а с глубоко верующими людьми. Находясь часами в церкви, православные верующие в молитвах и пении вполне находят отражение того, что они мыслят и что они переживают. И это стояние за богослужением есть показатель глубокой религиозной насыщенности. Образно говоря, глубоко проникнутый чувством веры человек своей душой ищет какого-то осязания, ощущения или воплощения этой веры. Никакая любовь к обрядам, никакое обрядоверие не заставило бы его часами молиться. Я думаю, что это очень важный момент. Он нигде не отражен у нас, ни в каких резюме и ни в каком докладе. Но я думаю, как мне жизнь Лютеранской Церкви, которую я имел возможность наблюдать, открыла на многое глаза, так и западным христианам пребывание в такой обстановке покажет всю глубину веры русского народа. И это даст понять, почему у нас служба идет по 2—3 часа, а в большие праздники и больше, а народ не устает. Рассуждая так, я думаю, что нам дают эти встречи — первая и вторая? Мне многое дал Арнольдсхайн I, вам, я думаю, многое дала вторая встреча, в Загорске. На основании того, что я видел там, в Ганновере и Вуппертале, я своим воспитанникам говорю, как нужно понимать учение лютеран о спасении верой. Так и вы на основании виденного скажете своим братьям — лютеранам, какую глубину представляет наша православная русская вера.

Теперь я хочу сказать и о самой работе 1-го и 2-го собеседований. Если взять работу 1-го Арнольдсхайна, то там были две темы: Св. Предание и спасение через веру. Я не назвал бы их кардинальными. Но я назвал бы кардинальными темы Загорского собеседования — 2-го Арнольдсхайна. Как будто чувствуется некоторая случайность в назначении тех тем. В подборе тем для второго Арнольдсхайна я вижу определенный, я бы сказал, глубокий подход. Первая тема — благодатность богослужения, вторая — соборность. Но ведь, в сущности говоря, благодатность и соборность — это два основных свойства подлинной Церкви. Отсутствие благодатности и отсутствие соборности, как показывает святоотеческая мысль, является верным признаком отсутствия самой Церкви. Короче говоря, мы подходим вплотную к важнейшей теме, именно к теме учения о Церкви. Если мы с позиций благодатности и соборности в дальнейшем будем размышлять над проблемой Церкви, то, естественно, легче будет решить вопросы и священноначалия, или иерархии, и Св. Предания и другие важные моменты. Таким образом, я констатирую тот факт, что от первого Арнольдсхайна мы идем уже более ровной дорогой к дальнейшему сближению. Мы берем не случайные темы, а, я бы сказал, нащупываем методологию этого пути к сближению.

Я считаю положительным результатом наших собеседований — знакомство с нашими взглядами, методами и подходом к решению тех

или иных богословских вопросов. Сейчас хорошо намечается, как подходим к цели мы и как к этой цели идут наши друзья. Пример этому я вижу во вчерашних выступлениях доцента К. М. Комарова и проф. Кречмара по вопросу о Вселенских Соборах. Константин Михайлович идет к определению Вселенских Соборов от того идеального понятия, которое преподносится нашему представлению, а проф. Кречмар — от исторической обстановки. Мне думается, если бы мы исходили всегда из идеальных представлений, то едва ли мы подошли бы к сближению с нашими друзьями, привыкшими мыслить и освещать вопросы с исторической позиции и с позиции реализма. Для них наше идеальное представление было бы, конечно, неубедительно. Но без такового трудно понять православие. Я поэтому думаю: хорошо, что мы идем от разных полюсов к одной цели. Таким образом мы легче можем установить, что представляет собой Церковь во всей полноте ее церковной жизни, как сказывается в ней соотношение Божественного и человеческого.

Я еще хочу сказать, что мы иногда не понимаем языка друг друга. В качестве примера я укажу одно место из доклада проф. Кречмара. В своем докладе он говорит, что Церковь может также вырождаться и что в таком случае Церковь может восстановить свою подлинную, соответствующую воле Божией, природу. Для нас, православных, привыкших иметь в виду только положительную, Божественную сторону, на первый взгляд такое высказывание г-на Кречмара покажется новым и, может быть, даже страшным. Но если мы рассмотрим историю, например, Римской Церкви, тогда все станет на свое место. Можно еще коснуться одного момента из доклада моего коллеги В. Д. Сарычева. Он говорит, что, по высказыванию проф. Иванда, в протестантском представлении молитва отграничивается от добрых дел, и как пример приводит факт раскаяния благоразумного разбойника. Сегодня между нами нет проф. Иванда, но он жив о Господе и, конечно, радуется сегодняшним нашим успехам. Может быть, коллеги проф. Иванда сочли неудобным выступить с разъяснением его взгляда. Но я считаю необходимым внести корректив в этот вопрос. Мы с проф. Ивандом беседовали, и он не отграничивает молитвы от добрых дел, но смотрит таким образом, что молитва есть проявление глубокой веры. Это еще не добродетель, но проявление его внутри. «Непрестанно молитесь». Для него вера, молитва и добрые дела были так же неразделимы, как душа и тело.

Мне хотелось бы сказать одно пожелание по части нашего резюме. Обсуждение результативных документов оставляет у меня впечатление, что мы иногда еще как-то боимся и как будто не доверяем или опасаемся друг друга. Мне думается, что в этом отношении нам нужно взять в пример Василия Великого. Напомню, что на Первом Вселенском Соборе был принят термин «омоуснос». Сам этот термин, с одной стороны, пресекал арианство, а с другой — давал основание для савеллианства. Не случайно так резко отделялся тогда Восток от Запада. На Западе многие склонны были мыслить по-савеллиански. И это понимал Василий Великий, который считал, что этот термин должен получить новый смысл, новое содержание. Но это требовало терпеливой работы. Видимые следы этой работы мы видим в Никео-Цареградском символе, который не имеет выражения «из сущности», существовавшего в Никейском символе. И это результат большой работы Василия Великого.

Нам иногда трудно выработать точную терминологию, дать правильную формулировку. Наши термины могут быть неудачными. Но я верю, что залогом удачи дела будет наша вера, наша любовь, наше желание, чтобы наши Церкви сблизились. Мы не знаем, когда это будет. Может быть, к нам относятся слова «не ваше дело знать времена

или сроки» (Деян. 1, 7). Но я верю, что с чувством желанья сближения наших Церквей мы можем и дальше с успехом проводить нашу работу.

Д-р Э. Вольф

Задача сегодняшнего дня, как на это указали оба сегодняшних доклада, состоит в том, чтобы бросить критический взгляд назад, на Арнольдсхайн I, и сделать своего рода образец из обеих богословских встреч для будущего. Проф. Успенский в связи с этим прочитал нам еще третий доклад, за который мы должны его поблагодарить. Я хочу во многом с ним согласиться. При этом я хотел бы уточнить некоторые моменты и в связи с этим в какой-то степени коснуться очень важного доклада нашего коллеги, г-на Сарычева.

Когда готовилось заседание Арнольдсхайна I, я лично сам принимал участие в этой подготовке, но, к сожалению, не смог прибыть на самое заседание. Тогда обе темы мы взяли не совсем случайно. И даже, я хотел бы сказать, мы их подбирали с некоторой заботой. Мы тогда говорили, что нам меньше всего известна из богословия наших православных братьев проблема предания, важность которой выявилась к тому же в различных экуменических собеседованиях. С другой стороны, лучше всего было для нас поставить центром нашего богословия проблему оправдания через веру и представить ее в виде вопроса нашим православным собратьям.

На основе того, что сказал нам г-н Успенский и еще как-то шире развернул доклад проф. Сарычева, который сегодня я прочитал два раза, я убедился в том, что речь идет об очень важных планах для более близкого православного понимания Предания. В этом отношении Арнольдсхайн I прошел недостаточно далеко. У нас проблема Предания всегда рассматривалась с точки зрения полемической, именно, в полемике с Римско-Католической Церковью. Только в более позднее время для нас проблема Предания стала важной в богословии, именно в связи с пониманием Нового Завета. И чем больше и дальше у нас достигалось единогласие, тем все более и более становилось общепринятым понятие «Св. Предание». Между нами и римо-католическими богословами начались собеседования, которые нас опять заставили идти к тому, чтобы снова выработать наше понимание Предания. Я думаю, что мои коллеги, которые здесь находятся, согласятся, если я скажу, что евангелическо-протестантское учение о Предании мы в догматическом отношении еще не развили. Мы в Арнольдсхайне хотели ощутить это учение в словах православных братьев. Я думаю, что в тех познаниях, которые мы здесь получили, доклад коллеги Сарычева является для нас очень значительным обогащением. Он показывает нам, что круг общих собеседований является еще большим, но задача окрывается полной надеждой.

Когда коллега Успенский говорит, что идет дальнейшее освещение сущности Церкви, у меня возникает мысль, что дело идет от выяснения сущности Церкви к выяснению сущности Предания. Это одно. Мне бросилось в глаза также то, что в связи с тематикой для будущих бесед в докладе проф. Сарычева и в приветствии Успенского предполагается в будущем расширить беседы об отдельных действиях благодати. Не случайно, что и в наших тезисах 21 октября в 4 пункте сказано о необходимости развития учения о благодати. Это второе.

Третье — углубление нашего представления о сущности Церкви, исходя из соотношения между Божественным и человеческим началами. Можно сказать, что нам предстоит напряженные беседы о соборности, являющейся предметом веры, и о болезнях истории Церкви, которые во Вселенских Соборах, в их внешнем протекании, всегда проявляются.

Я был очень удивлен теми словами доклада коллеги Сарычева, ко-

торыми он напомнил о моем самом большом друге и коллеге проф. Иванде и в которых вера и добрые дела были отделены. Я хочу сказать, что здесь было простое недоразумение, доведение до крайности случая, о котором говорил проф. Иванд. По лютеранскому пониманию, молитва и добрые дела являются необходимейшими плодами веры. Дело в том, что у Лютера часто понятие добрых дел включено в понятие молитвы. Когда молитва в дальнейшем собеседовании, которое было между Ивандом и Успенским, включена была в понятие добрых дел,— этот вопрос, я надеюсь, разъяснился. Это служит хорошим примером тому, как еще легко возникают недоразумения при первых встречах. При этом выдвигается энергичное требование не пугаться таких недоразумений. Надо найти возможности для старательной дальнейшей разработки. Мы с самого начала должны считаться с возможностью таких недоразумений и не смеем, как это сказал Успенский, иметь слишком большой страх перед ними. И именно здесь, в Арнольдсхайне II, мы почувствовали, что в области богослужения мы близко стоим друг к другу и что являемся братьями во Христе.

16-е заседание. Председатель — епископ Алексей. Продолжение дискуссии.

Н. П. Иванов

В протестантском богословии вопросу добродетели не уделяется места. Главное в спасении и оправдании занимает вера. А между тем, протестанты творят «добрые дела». Откуда же протестанты взяли то, что нужно творить добрые дела? Очевидно, Евангелическая Церковь. Церковь, называющая себя Евангелической, подчеркиваю, взяла это из Евангелия, а насколько богословие соответствует или не соответствует этому, это уже вопрос другой. Очевидно, наставники, пасторы и другие руководители Евангелической Церкви учили тому, что написано в Евангелии.

Интересно, что Церковь вошла в мир и победила мир, когда еще не было разработано богословие, т. е. когда еще не было сложных богословских систем. Послания ап. Павла, содержа в себе глубины богословия, не напоминают собой учебника богослова, и, несмотря на это, именно в этот период отсутствия школьного богословия Церковь победила своего самого страшного врага — язычество. Системы богословия были отработаны в следующем периоде, когда Церковь уже заявила себя всему миру с положительной стороны.

Следовательно, мы имеем три величины: Евангелие, жизнь и богословие.

Из опыта Церкви видно, что жизнь христиан прежде всего проверяется Евангелием. Богословие разъясняет Евангелие. Богословствование может быть истинным и ложным. Мы видим из примера жизни Церкви, что богословие Ария было догматически ложным. В каком же отношении богословие Ария прилагалось к жизни? Если бы распространилось учение Ария, то оно подорвало бы психологические основы христианства, ибо оно, вставляя промежуточное существо, отрывало человека от Бога. Перед нами вопрос отношения теории к жизни. Теория, в данном случае богословие, должна соответствовать жизни. Ложная теория не оправдала себя и была отброшена. Посмотрим на историю дальнейших Вселенских Соборов, о которых вчера с таким жаром дискутировали. Если бы, предположим, учение монофизитов или несториан одержало верх в Церкви, оно бы не только не дало нам правильного догматического положения, но и сильно помешало бы самой практической жизни христиан. Психология и антропология разрабатывались в IV и V вв. и затем были оставлены до XIX в. В XIX в. снова возродились эти две науки. Если бы мы сейчас имели догматику несторианскую или евтихианскую, то мы оказались бы гораздо ниже

современной антропологии и психологии. Мы не сумели бы построить свою христианскую психологию и антропологию.

Следовательно, Соборы оставили нам хорошее наследие, которое и сейчас нам ценно. Отсюда понятно то выражение, которое записано в резюме, что мы с благодарностью вспоминаем деяния Вселенских Соборов. Отсюда и заключение к тому, насколько ценно Церковное Предание, насколько оно практически себя оправдывает. Если сейчас мы с чем-то спорим, то в порядке спора должен стоять вопрос, как теория должна относиться к практике. Поэтому вопрос об оправдании верой или добрыми делами — а он сейчас ставится в противопоставлении: или вера, или добрые дела (я при этом имею в виду западное богословие) — должен разрешаться и на основании Св. Писания и на основании практической потребности Церкви. А мы уже говорили о том, что Евангелие соответствует потребностям человеческой жизни, и о том, какое значение имеет опыт.

Богословие должно строиться так, чтобы оно отвечало опыту Церкви и потребностям человеческой души. Короче говоря, теория должна соответствовать практике.

Д-р Г. Харбсмайер

Когда выступал проф. Успенский, он говорил то, что соответствует настроению моего сердца, в особенности, когда он описывал, как у него обстояло дело с Арнольдсхаймом I. Я являюсь учеником критического богословия, которое развивалось в Англии под руководством Рудольфа Бультмана, а уже оттуда распространилось в Германии. Я прибыл сюда, имея религиозные понятия, порожденные критическим богословием. И жизнь Православной Церкви через ее богослужение я готовился наблюдать скептически и придирчиво, но не смог этого сделать, поскольку мое сердце было охвачено волнением. Проф. Успенский как раз подобрал то самое выражение, которое характеризует мое внутреннее состояние.

Я также являюсь учеником богословия, которое определяется как «экклезия». Конечно, нет отпадения Церкви как таковой, а есть только отпадение от Церкви. И нет все время реформирующейся Церкви, а есть всегда призываемый народ в Церковь. Нет никакого смысла говорить о реформации, если действительно существует одна, единая, святая Церковь, в которой Св. Предание все время сохраняется. Только в том случае, если в эту Церковь верить как в реально существующую, можно осмысленно говорить о реформации, как ведущей к Церкви, как о возвращении в Церковь.

Проф.-прот. К. Ружицкий

Если вера рождается от слышания, все, что мне пришлось с удовольствием слушать, породило во мне веру в то, что не только возможно взаимопонимание между нами и представителями Евангелической Церкви, но с Божией помощью возможно и единство веры, и единение Церквей. Я обратил внимание на одно место доклада одного из наших братьев, где он сказал, что Лютер мало знал православие, и если бы он больше знал, пожалуй, мог бы сказать и о многом другом. Теперь я убедился, что наши братья как раз сейчас и изучают православие и, таким образом, восполняют своего учителя — Лютера. И другой момент меня тоже уверяет в успехе наших дальнейших переговоров. Критика и борьба Евангелической Церкви была главным образом направлена в сторону Католической Церкви. Православная Церковь в этом отношении занимала выгодное положение. И вот сейчас наступили дни, когда между Евангелической Церковью и Православной начались дружественные взаимоотношения.

В свете этих высказываний я и желаю нашим ученым братьям путем присущего им трудолюбия в изучении богословия и всего того,

что здесь было сообщено нами, православными, продолжать свою священную работу, в чем да поможет нам всем Господь.

Епископ Алексей предлагает выслушать докладчиков.

Доц. В. Д. Сарычев

Мне прежде всего приятно отметить, что православное учение о Предании, которое мы в самых общих чертах пытались изложить, правильно понято и положительно воспринято нашими братьями. Правильно сказал проф. Харбсмайер, что истинная Церковь реформироваться не может и что если происходит реформация (как я понял, он имеет в виду истинную реформацию, законную), то это есть не изменение Церкви, а изменение человека, который ушел от Церкви и хочет вернуться к Церкви. Но вопрос в том, что для правильного понимания законности реформации, истинности церковной реформы, ее обоснованности нужно очень хорошо понимать и чувствовать Предание, живущее в Церкви. Это нужно и для того, чтобы до конца понять, с каким благоговением нужно относиться к Церкви. Вот почему так необходимо дальнейшего расширение нашей работы по изучению Предания. И, кажется, что в этом отношении мы не встречаем противоречий со стороны наших собеседников.

Некоторые возражения я почувствовал в другом богословском направлении, именно в части расширения нашей богословской работы в сторону раскрытия учения о Церкви. Доктор Сленска сказал первым, что учение о Церкви сложно. «Возможно ли нам вообще определить сущность Церкви? — задает он вопрос. — Да и вообще стоит ли заниматься этим?» Я хотел бы ответить: Церковь нам дана как благодатный фактор, и мы должны чувствовать это наличие себя в Церкви и жить в Церкви. Но для того, чтобы существовать в какой-то действительности, необходимо все-таки осознать эту действительность.

Действительность мы должны воспринимать сознательно. Просто мистическое восприятие Церкви едва ли может быть достаточно. Ведь Христос тоже нам дан, тем не менее у нас есть большой раздел — христология. На вопрос: можем ли мы до конца исчерпать этот догмат? — безусловно, каждый из нас ответит отрицательно. И тем не менее мы непрерывно, всегда, до конца времен будем заниматься этим догматом, потому что он имеет самое живое отношение к нашей жизни, к нашей христианской практике. Учение о Церкви в основном решается в соответствии с проблемой христологии. Эти два догмата связаны непосредственно, неразрывно. И догмат о Церкви вытекает из догмата о Христе. Поэтому нет оснований эту работу считать для нас ненужной.

Почему она еще необходима? Мы говорим о Предании. Предание — это один из моментов жизни Церкви. И получится у нас так, что мы из-за этих деталей не будем иметь понятий об основном. Не получится ли так, как говорится у нас в поговорке, что мы из-за деревьев не видим леса? Не лучше ли войти нам в этот лес и видеть все деревья, которые нас окружают? Мне кажется, что вопросы Предания уяснятся, если мы будем достаточно хорошо развивать учение о Церкви. Поэтому желательно включить этот вопрос — о дальнейшем развитии учения о Церкви — в нашу дальнейшую программу.

Теперь в отношении проф. Иванда, который почему-то упоминался здесь дважды. Я включил его имя в свой доклад вовсе не для того, чтобы положить какую-то тень на него. Проф. Иванда я знал очень хорошо и сохранил о нем самые лучшие воспоминания. Это один из тех, кого я уважал как очень чистого, приятного во всех отношениях христианина. Можно было бы быть несколько затронутыми его друзьями в том случае, если бы я сказал, что он отрицал молитву. Мы не имеем в виду, что он несколько иначе понимал молитву, чем мы. Мы считаем молитву одним из проявлений добрых дел, а он считал молитву самой

по себе, а добрые дела самими по себе. Так что здесь я не совсем понял нашего уважаемого Николая Дмитриевича и евангелического собеседника. Приводя мысль проф. Иванда, я хотел сказать, что при надлежащем понимании молитвы, именно как доброделания, наше сближение становится еще более реальным. Какие основания у меня были для этого? В своем учении об оправдании верой реформация исходила только из веры. Добрые дела хороши, но они не могут быть включены в молитву о милосердии. Тут нельзя больше ссылаться на сделанное добро, чтобы сразу представить счет. Может быть, здесь неточность перевода, но вот это выражение, что они «не могут быть включены в молитву о милосердии», дало нам основание подумать, что здесь несколько иное понимание молитвы. В действительности молитва и добродетель — нераздельные понятия. Этим мне хотелось рассеять ту логическую преграду, которая нас может разъединять.

Д-р Р. Сленска

Во время дискуссии мы были свидетелями того, как многие предубежденные представления с обеих сторон были устранены. Это часто можно встретить в екуменических беседах и это является свидетельством того, что здесь встречаются сердца. Во всяком случае такое ощущение никогда не должно ввести в заблуждение.

Но различие все-таки есть. Я думаю, что оно должно оставаться в качестве стимула для дальнейшей работы. Ощущение сближения является также необходимой предпосылкой, ибо здесь мы с обеих сторон наблюдали желание разрушить эту разделяющую нас стену. Я не верю в такое богословие сердца, какое существовало в прошлом веке, тем не менее, сердце всегда должно иметь место и даже в том случае, если мы богословскую работу проводим на основании лучших пожеланий, на основании хороших знаний.

В связи с этим я хотел бы добавить кое-что к замечаниям, сделанным проф. Сарычевым. Мне кажется, что здесь в какой-то степени существует недоразумение. Я совсем не говорил, что беседа о Церкви является ненужной. Я хотел поставить вопрос: возможно ли это? Я хотел бы при этом сказать, что богословское определение Церкви должно быть исключено. В свое время я долго бился над проблемой экклезиологии. Думаю, что к следующему собранию я смогу собрать доводы к утверждению, что с этой точки зрения нельзя достигнуть никакого единогласия. Это — проблема, перед которой мы оказываемся лицом в екуменическом движении. И я очень опасаюсь и говорю, что преждевременным подходом к этой теме мы в известной степени создаем прецедент. Примером тому служит Второй Ватиканский Собор, который также поставил задачу определить учение о Церкви. Поэтому, возможно, будет лучше, если мы, исходя из этой беседы, сделаем выводы для наших богословских сближений. Может быть, вместе, а может быть, и отдельно мы пойдем по пути, который в дальнейшем укажет нам одну дорогу.

Епископ Алексей

Я хотел бы еще раз поблагодарить докладчиков и всех выступавших сегодня в дискуссии. На исходе 4-го дня наших собеседований я испытываю чувство удовлетворения и радости, но в то же самое время и чувство некоторой грусти. Наши встречи и деловые собеседования прошли в исключительно хорошей атмосфере. Им сопутствовал дух христианской любви. И грустно, что эти дни совместной работы подошли к концу. Сегодня мы заканчиваем наши совместные собеседования. Радостно то, что прошли времена, когда в среде разделенного христианства были препятствия к екуменическим контактам. По милости Божией мы живем в то время, когда христиане различных вероисповеданий встречаются между собой как братья во Христе и ведут

экуменический диалог. Я надеюсь, что наши братские встречи будут продолжены в будущем, будут проходить с таким же успехом и пользой для дела христианского единства и будут служить делу примирения человечества. Я полностью согласен с д-ром Успенским, который сказал, что залогом наших успехов в будущем будут наша вера, наша любовь и наше желание, чтобы сблизились наши Церкви и наши народы

5-й день

17-е заседание (утреннее), председатель — д-р А. Вишман.

Уважаемые епископы, я открываю последнее заседание в этой нашей встрече. Если я правильно вижу, то перед нами стоят две задачи: 1-я — взаимно обсудить тезисы по вчерашним докладам и 2-я — принять общее резюме всех заседаний, вместе взятых.

Происходит обмен мнениями по проекту тезисов, а также обсуждение резюме всех заседаний, после чего тезисы и резюме принимаются единогласно. Заболотский и Сленска прочитали тезисы на русском и немецком языках с уточнениями.

Участники собеседования подписывают резюме и тезисы.

Речь д-ра Вишмана

Я, так же как и приветствие в понедельник, начинаю свое выступление словом, взятым из Св. Писания. В послании ап. Павла к Евреям, в 1-й главе, 3-м стихе говорится: «Он совершил Собою очищение грехов наших».

Глубокоуважаемые господа епископы, уважаемые здесь присутствующие! На заключительном заседании я только что сказал приветствие. Теперь я хочу начать с благодарности.

Эта благодарность в первую очередь относится к Его Святейшеству, Патриарху Московскому Алексию и к руководству Отделом внешних церковных сношений, что они разрешили нам прибыть сюда и здесь вести эту беседу. Эта благодарность относится также и к Вам, глубокоуважаемый епископ Алексий, благодарность за братский прием, который Вы здесь нам оказали, и за возможности, которые предоставили Вы нам здесь, за богослужение, за которым мы могли присутствовать, за беседы, которые мы здесь вели. Эта благодарность относится и к глубокоуважаемому епископу Питириму и ко всем остальным членам делегации. Эта благодарность относится и к глубокоуважаемому ректору академии и ко всем профессорам и доцентам. Эта благодарность относится и к отцу наместнику монастыря, который нас встретил и все время присутствовал среди нас. Эта благодарность относится и к многочисленным молодым нашим братьям, которые во время нашего пребывания здесь дали нам так много повода благодарить их, в том числе и за совместное наше богослужение.

Все то, что я здесь сказал, ведет нас к общей плодотворной работе.

В самом начале своего выступления я произнес слова Св. Писания, из послания ап. Павла к Евреям (1 гл., 3 ст.): «Он совершил Собою очищение грехов наших».

Глубокоуважаемые епископы, все присутствующие дорогие братья! Самым важным и окончательным является то, что нас всех связывает, что нас всех делает братьями, именно то, что Господь небо и землю потряс, чтобы нас всех сделать свободными людьми, сделать нас свободными от сил греха. Этот подвиг Господа относится ко всему миру. Он относится ко всем народам. Этот подвиг Господа относится и к нам, которые здесь собрались во Имя Его, независимо от того, принадлежим ли мы к православному вероисповеданию или к евангелическому, независимо от того, говорим ли мы на немецком или на русском языке. Мы, христиане, являемся в мире теми, кто единственно и по-настоящему свободны.

Глубокоуважаемые присутствующие! Нет более высокого служения, как свидетельствовать искупление через Господа. Это совершается через проповедь, это совершается через литургию. Я хочу это сказать вам, старшему поколению, которое часто устаёт в своем служении или иной раз испытывает малодушие или уныние. Это я также говорю вам, молодым братьям. Я повторяю вновь уже сказанное и обращаюсь к вам. Вы готовитесь к самому высокому служению в мире. Вы хотите быть Его последователями и Его служителями. Я сейчас бы охотно сел вместе с вами, чтобы с вами начать разговор. Я бы просто рассказал вам о той борьбе, которую вели молодые богословы во время борьбы Церкви, о задачах молодых богословов во всем мире. Может быть, как раз эта часть нашей встречи была слишком непродолжительной, но для этого нам попросту не хватало времени. Но сам факт, что мы находимся здесь, свидетельствует нашу общность. Христиане во всем мире следуют призыву Христа. Христиане во всем мире встречаются друг с другом и придают силы друг другу. И если мы с вами совершаем богослужение, как это было здесь, тогда мы можем друг за друга молиться и друг о друге думать. Тогда мы можем друг другу помогать в наших нуждах. Мы здесь собрались в эти дни для того, чтобы ясно выразить ту основу, которая для всех нас является общей. Мы здесь собрались для того, чтобы убедиться в том, что нас гораздо большее соединяет, нежели мы это предполагаем. Когда в июле месяце этого года с д-ром Нимёллером мы были приняты Его Святейшеством, Патриархом Алексием, он мне лично тогда сказал: «Скажите это дома, в ваших церквах». Он сказал дословно так: «Нас объединяет больше вещей, нежели разъединяет».

Я заканчиваю свое выступление сердечным, искренним пожеланием. Наши пожелания в молитвах должны всегда относиться ко всему христианству, чтобы голос о нашем братстве раздавался во всем страждущем мире. Наши пожелания относятся к нашим Церквям, которые должны жить совместно. Мы будем молить Господа о даровании нашим Церквям Его водительства, Его защиты, роста во Имя Его и радости в Духе Святом. Мы должны молиться о Святейшем Патриархе, который нас сегодня будет принимать, просить для него здоровья. Мы должны с благодарностью вспоминать работников Отдела внешних церковных сношений. Мы будем с благодарностью вспоминать академию и семинарию, в которой растет большое пополнение во имя Господне. Мы молитвенно будем вспоминать монастыри в вашей стране, чтобы им всегда была оказана необходимая помощь.

Глубокоуважаемые епископы, дорогие присутствующие здесь отцы и братья! Нашим основным положением должно быть то, чтобы мы всегда радовались будущему пришествию Иисуса Христа. «Гряди, Господи, гряди, Господи!» — это должно быть общей ежедневной молитвой, даже тогда, когда мы здесь еще не будем видимо объединены.

Речь епископа Алексия

Возлюбленные о Господе братья! Наши собеседования, которых мы с таким интересом ожидали и к которым с большим воодушевлением готовились, пришли к своему окончанию. И теперь естественно попытаться, если и не проанализировать проделанную нами серьезную богословскую работу, для чего необходимо известное время, то по крайней мере как-то оценить достигнутые результаты, осмыслить совершенное нами дело.

Какие цели ставили мы перед собой, когда готовились к нашей встрече?

Прежде всего, мы хотели в духе братского и сердечного расположения друг к другу, помня, что мы — дети одного Небесного Отца и последователи одного Божественного Учителя, обменяться нашим хри-

стианским свидетельством о вечной всепокоряющей Истине. Удалось ли нам достичь этого? Мне кажется, что на этот вопрос можно ответить только решительным утверждением: «Да». Господь помог нам исполнить наше намерение с чистым сердцем, с должной ревностью и с желанным успехом.

Мы познакомили друг друга с новыми сторонами нашего богословствования, которых до нашей встречи мы или совсем не знали, или с которых, в лучшем случае, могли только предполагать и догадываться. Мало того, мы старались как можно глубже понять друг друга, проникнуть, так сказать, в самую мысль и самое сердце наших оппонентов. И я не ошибусь, если скажу, что многое и важное мы пережили вместе в процессе нашей братской и интересной дискуссии.

Мы стремились, кроме того, укрепить священные узы христианского братолюбия между нашими Церквями и узы теонной дружбы между нашими народами. Мы хотели бы всей душой помочь делу процветания христианского миротворческого служения. Мы хотели бы достичь того, чтобы наши Церкви, пребывая в нерушимой дружбе между собой, в то же время всеми силами помогали нашим народам всячески «искать того, что служит к миру» (Рим. 14, 19), рассеивая тучи взаимного недоверия, неприязни и подозрений, делая решительно невозможным повторение конфликта, способного перерасти в непоправимую мировую катастрофу.

Достигли ли мы с вами и этой чрезвычайно важной намеченной нами цели? Думаю, что и на этот вопрос можно ответить только положительно.

В сердечной обстановке взаимного уважения, овеянные благодатной атмосферой наших молитвенных устремлений к Единому Богу любви и мира (2 Кор. 13, 11), мы, без сомнения, сблизились и полюбили друг друга, приобрели друг в друге искренних друзей и poznali на опыте, «как хорошо и как приятно жить братьям вместе» (Пс. 132, 1). Можем ли мы сомневаться в том, что каждый из нас сохранит в своем сердце светлые воспоминания о днях нашей встречи и, служа делу мира, будет бережно выращивать посеянные нашими усилиями семена братской симпатии и горячей дружбы?

Мы стремились и еще к одной благословенной цели — созиданию необходимых условий для грядущего общехристианского единства, основанного на единомыслии в вере и на послушании голосу Пастыря-начальника нашего Господа Иисуса Христа. Удалось ли нам сделать что-либо и на этом пути? В какой-то степени, без сомнения, да! Конечно, мы не должны обольщать себя легкомысленной надеждой на то, что единство будет достигнуто путем какого-то смелого компромисса. Это был бы порочный и недостойный нашего христианского звания путь. Но в то же время мы твердо убеждены, что искренние усилия христиан к единству вселенской Истины увенчаются успехом в определенное Промыслом Божиим время, хотя бы для этого и потребовалось великое чудо милости Божией. Я хотел бы в этой связи привести на память одно место из Писания.

Святой апостол и евангелист Иоанн Богослов, рассказав в шестой главе своего Евангелия о хождении Господа Иисуса Христа во время бури по водам Галилейского озера, сообщает о том, что по приближении Спасителя к лодке, в которой были ученики, лодка каким-то чудесным, чудесным путем пристала к берегу, куда они плыли (Ин. 6, 21). Быть может, нечто подобное произойдет и в истории христианства: после бурь и смятения, вызванного печальным фактом разделения, внезапно наступит благодатная тишина и заветная цель общехристианского единства будет достигнута, к немалому изумлению маловерных. Невозможное человекам всегда возможно Богу (Лк. 18, 27).

Таков, возлюбленные братья, краткий итог наших совместных тру-

дов. Итог этот радует и обнадеживает. Мы, по-видимому, не тщетно подвизались и не тщетно трудились (Флп. 2, 16).

Принося сердечную благодарность всем участникам собеседования, я хочу в заключение высказать несколько искренних пожеланий. Да будет светел и благоуспешен дальнейший путь нашего братского сотрудничества. Да растет и умножается христианская любовь и взаимопонимание между нашими Церквями и народами. Да цветет и торжествует во веки благословенный мир во всем мире. И да будет он основанием экуменического делания Церквей в их стремлении к единству и в служении человечеству.

Теперь мне остается сделать только одно — закрыть собеседования между богословами Православной и Евангелической Церквей. Совершая это, я выражаю глубокую благодарность Господу.

Во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа. Аминь.

Проф. Н. Д. УСПЕНСКИЙ,
доктор церковной истории (Ленинград)

СПАСАЮЩИЕ И ОСВЯЩАЮЩИЕ ДЕЙСТВИЯ БОЖИИ ЧЕРЕЗ СВЯТОГО ДУХА В БОГОСЛУЖЕНИИ И ТАИНСТВАХ

Верующему человеку безотносительно от его религиозных понятий и представлений свойственна молитва, в которой он возносится духом за пределы земного бытия к Тому, Кого он носит в своем сердце и в мыслях и Кого он называет Богом. Отсюда всем религиям свойственно богослужение, которое может быть рассматриваемо как солидарное обращение к Богу многих и многих людей, охваченных единством парящей к Небу мысли и чистых сердцем. Это можно сказать о богослужении различных религий — как политеистических, так и монотеистических, но этого было бы мало для характеристики христианского богослужения. Последнее представляет собою не только обращение к Богу людей, объятых единством высоких мыслей и чувств. Более того, оно есть акт благодатного освящения христиан, акт, начавшийся с момента возникновения Церкви и продолжающийся до настоящего времени. «При наступлении дня Пятидесятницы, все они были единодушно вместе. И внезапно сделался шум с неба, как бы от несущегося сильного ветра, и наполнил весь дом, где они находились; и явились им разделяющиеся языки, как бы огненные, и почили по одному на каждом из них. И исполнились все Духа Святого и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещавать» (Деян. 2, 1—4). Так описывается в книге Деяний апостолов момент возникновения Церкви. Это был видимый момент обильного излияния благодати Святого Духа, о котором еще накануне Своих крестных страданий и смерти Иисус Христос говорил апостолам: «И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек, Духа истины, Которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его...» (Ин. 14, 16—17).

Об этом же событии Христос предупредил Своих учеников перед вознесением Его на небо: «Не отлучайтесь из Иерусалима, но ждите обещанного от Отца, о чем вы слышали от Меня; ибо Иоанн крестил водою, а вы чрез несколько дней после сего будете крещены Духом Святым» (Деян. 1, 4—5). Это был момент, внешне воспринятый как «шум с неба, как бы от несущегося сильного ветра», как огненные языки, почившие на каждом из апостолов. Внутренне это было неопишное душевное состояние, экстаз, который способны были понять, как свою родную речь, «набожные люди из всякого народа под небесами» (Деян. 2, 5), и, наоборот, не могла понять и делала предметом насмешек толпа шатавшихся по улицам праздничного города ненабожных людей.

Сошествие Святого Духа на апостолов было моментом возникновения Церкви и вместе с тем первым христианским богослужением, потому что апостолы в этот момент были «крещены Духом Святым». Таким образом, Церковь открыла себя миру через облагодатствованное Святым Духом богослужение. Это — весьма важное обстоятельство, и оно является основным критерием для определения самой Церкви. Церковь — там, где имеется облагодатствованное Духом Святым богослужение, и без последнего нет первой.

Облагодатствованное Святым Духом богослужение является самой жизнью Церкви. Так именно понимали Церковь сами апостолы. Приняв крещение Духом Святым, «Петр, став с одиннадцатью» (Деян. 2, 14), обратился к народу с призывом: «Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов, и получите дар Святого Духа» (Деян. 2, 38). После этого призыва «охотно принявшие слово его крестились и присоединилось в тот день душ около трех тысяч; и они постоянно пребывали в учении апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитвах» (Деян. 2, 41—42).

Жизнь первой в мире Церкви заполняли: проповедь тогда еще не записанного и передаваемого устно Евангелия, общение в преломлении хлеба, или, что то же, Евхаристия, и молитвы, т. е. те элементы, которые составляют основу христианского богослужения. В этой действительности «Господь... ежедневно прилагал спасаемых к Церкви» (Деян. 2, 47).

Благодаря повествованию апостола Луки о первых днях существования Церкви мы знаем, что представляла собой последняя как действительность, влившаяся в мир в день Пятидесятницы. Другой из апостолов — Павел — раскрывает самую сущность Церкви. Церковь есть тело, главой которого является Христос (Еф. 1, 22—23). Церковь есть непорочная невеста, женихом которой является Тот же Христос (Еф. 5, 23—27).

Слова апостола Павла о Церкви как о теле Христовом и о невесте Христовой являются не аналогиями, полезными для спекулятивных суждений о сущности Церкви. Церковь реальна, как реален воскресший Христос, и она живет со Христом благодаря присутствию в ней Духа Божия.

Постоянное пребывание в Церкви Духа Божия было обещано Самим Иисусом Христом: «И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек» (Ин. 14, 16). «Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам» (Ин. 14, 26). «Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину; ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит, и будущее возвестит вам. Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам. Все, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит вам» (Ин. 16, 13—15). Христос пребывает в Церкви через постоянно действующего в ней Духа Святого. Поэтому-то апостол Петр, исполнившийся в день Пятидесятницы Духом Святым, проповедует не о Духе, а о Христе, призывает креститься «во имя Иисуса Христа» (Деян. 2, 38), а принимающим крещение обещает «дар Святого Духа» (Деян. 2, 38). Поэтому же, исповедуя перед синедрионом свою веру в воскресшего Иисуса Христа, Петр и прочие апостолы называли себя свидетелями Духом Святым. «Свидетели Ему в сем мы и Дух Святой. Которого Бог дал повинующимся Ему» (Деян. 5, 32). Поэтому же апостол Павел иногда называет Духа Святого Духом Христовым и Духом Сына: «Кто Духа Христова не имеет, тот не Его» (Рим. 8, 9). «Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего» (Гал. 4, 6). Надо заметить, что эти тексты Св. Писания иногда используются римско-католическими богословами в защиту учения о Филиокве. В действительности они не раскрывают ипостасных свойств Лиц Св. Троицы, а только указывают на основное соотношение между Отцом, как открывающей Ипостасью, и Сыном, вместе с Духом, как открываемыми, причем откровение это идет через Слово в Духе. Об этом откровении Отца через Сына Духом Божиим апостол Павел говорит: «Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец славы, дал вам Духа премудрости и откровения к познанию Его» (Ефес. 1, 17).

* * *

Хотя сошествие Святого Духа на апостолов в день Пятидесятницы записывается в книге Деяний свв. апостолов как факт, имевший место в определенном времени и месте, но эта условность описательного повествования не означает законченности события. Считать сошествие Святого Духа в день Пятидесятницы законченным фактом — это было бы равносильно уничтожению великого дела Божия — создания Церкви Христовой. Апостол Павел говорит, что «Христос... в определенное время умер за нечестивых» (Рим. 5, 6), но «Он одним приношением навсегда сделал совершенными освящаемых» (Евр. 10, 14). Он единожды воскрес из мертвых, но «во Христе все оживут, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его» (1 Кор. 15, 22, 23). То же самое следует сказать и о сошествии Святого Духа. Пятидесятница не окончилась, она продолжается и будет продолжаться до того времени, когда Христос «во второй раз явится не для очищения греха, а для ожидающих Его во спасение» (Евр. 9, 28). На такой эсхатологический характер Пятидесятницы указывает сам апостол Петр, когда он, объясняя собравшимся около дома, где произошло сошествие Святого Духа, приводит слова пророка Иоиля: «И будет в последние дни, говорит Бог, излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши; и юноши ваши будут видеть видения, и старцы ваши сновидениями вразумляемы будут; и на рабов Моих и на рабынь Моих в те дни излию от Духа Моего, и будут пророчествовать; и покажу чудеса на небе вверху и знамения на земле внизу, кровь и огонь и курения дыма; солнце превратится в тьму, и луна в кровь, прежде нежели наступит день Господень великий и славный; и будет: всякий, кто призовет имя Господне, спасется» (Деян. 2, 17—21).

Нужно ли доказывать эсхатологическое значение этих слов пророка Иоиля? Шум и огненные языки были только началом новой жизни, которая от того великого момента постоянно обновляется и освящается действием невидимо обитающего в Церкви Духа Святого. Как и в дни апостолов, богослужение является той сферой, в которой всякий крещенный во имя Господа Иисуса Христа исполняется в меру своей устремленности к Нему наития благодати Духа Святого. Каждое церковное богослужение начинается с обращения к Святому Духу: «Царю Небесный, Утешителю, Душе истины, Иже везде сый и вся исполняяй. Сокровище благих и жизни Подателю, прииди и вселися в ны и очисти ны от всякия скверны и спаси, Блаже, души наша». На всяком богослужении не один, а много раз в тех или иных формах возносится славословие Пресвятой Троице — Отцу и Сыну и Святому Духу. Одни только эти краткие славословия выражают участие с нами в богослужении Духа Святого, потому что «никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор. 12, 3).

Наивысшим, кульминационным пунктом литургической жизни Церкви в настоящее время, как и в апостольское, является соединяемое с молитвой преломление хлеба, или Евхаристия. Здесь каждое священнодействие оказывается связанным с призыванием Святого Духа. Когда будут принесены на престол предназначенные для Евхаристии хлеб и вино, Церковь молится о том, чтобы эта жертва была благоприятна Богу и чтобы Дух благодати Божией вселился в нас и почил на предложенных хлебе и вине. «Господи Боже Вседержителю, Едине Святе, приемляй жертву хваления от призывающих Тя всем сердцем... сподоби нас обрести благодать пред Тобою, еже быти Тебе благоприятней жертве нашей, и вселитися Духу благодати Твоя благому в нас и на предлежащих дарах сих, и на всех людех Твоих» (литургия св. Иоанна Златоуста). «Господи Боже наш, создавый нас и введый в жизнь сию, показавый нам пути во спасение, даровавый нам небесных таин

откровение, Ты бо еси положивый нас в службу сию силою Духа Твоего Святаго... вознисполи нам благодать Святаго Твоего Духа... (литургия св. Василия Великого).

Прежде чем приступить к чтению анафоры, предстоятель обращается к Церкви: «Благодать Господа нашего Иисуса Христа и любви Бога и Отца и причастие Святаго Духа буди со всеми вами». На эти слова апостола Павла (2 Кор. 13, 13) Церковь отвечает: «И со духом твоим». Так приветствовав друг друга взаимным пожеланием найтия Святого Духа, мы приступаем к величайшему таинству — Евхаристии. Предстоятель читает анафору и опять просит Бога от лица всей Церкви ниспослать Святого Духа на всех присутствующих и предложенные дары. «Еще приносим Ти словесную сню и бескровную службу и просим, и молим, и мили ся деем¹, нисполи Духа Твоего Святаго на ны и на предлежащая Дары сия и сотвори убо хлеб сей честное Тело Христа Твоего, а еже в чаши сей честную Кровь Христа Твоего, преложив Духом Твоим Святым, якоже быти причащающимся во трезвение души, во оставление грехов, в приобщение Святаго Твоего Духа, во исполнение Царствия Небеснаго...» (литургия св. Иоанна Златоуста). «Тебе молимся и Тебе призываем, Святе святых, благоволением Твоея благости принти Духу Твоему Святому на ны и на предлежащая Дары сия и благословити я, и освятити и показати — хлеб убо сей самое честное Тело Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, чашу же сию самую честную Кровь Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, излиятную за жизнь мира. Нас же всех, от единого хлеба и чаши причащающихся, соедини друг ко другу, во единого Духа Святаго причастие...» (литургия св. Василия Великого).

По окончании анафоры еще раз предлагается молитва всей Церкви: «О принесенных и освященных честных Дарех Господу помолимся. Яко да Господь Бог наш, приемь я во святыи и пренебесный и мысленный Свой жертвенник, в воюю благоухания духовнаго, возниспослет нам Божественную благодать и дар Святаго Духа, помолимся».

Приближается момент причащения Святых Таин, и Церковь вновь молится о том, чтобы это причащение послужило к общению с Духом Святым, чтобы мы, причастившись, имели Христа живущим в сердцах наших и были храмами Духа Святого: «Владыко Человеколюбче... сподоби нас причаститися небесных Твоих и страшных Таин, сея священныя и духовныя трапезы... во общение Духа Святаго...» (литургия св. Иоанна Златоуста). «Боже наш... научи совершати святыню во страсе Твоем, яко да чистым свидетельством совести нашея приемлюще часть святынь Твоих, соединимся Святому Телу и Крови Христа Твоего и приемше их достойне, имамы Христа живуща в сердцах наших и будем храм Святаго Твоего Духа» (литургия св. Василия Великого). «Владыко Господи, Отче щедрот и Боже всякаго утешения... сподоби неосужденно причаститися пречистых сих и животворящих Твоих Таин, во оставление грехов, в Духа Святаго причастие...» (Молитва главопреклонная Василия Великого).

* * *

Выше было сказано, что сошествие Святого Духа на апостолов, происходившее в определенном месте и времени, по существу было эсхатологическим актом, продолжающимся в жизни Церкви до сего дня. Эта эсхатологичность Пятидесятницы как бы пронизывает все священнодействие Евхаристии. Когда Церковь возносит анафору, то наряду с благодарениями за явленные Божии милости — «крест, гроб, три-

¹ Перевод этого места нельзя назвать удачным. В греческом оригинале это место читается: *καὶ παραχλωόμεν, καὶ δεόμεθα, καὶ ἱκετεύομεν*, что значит: и призываем, и просим, и умоляем.

дневное воскресение, на небеса восхождение, одесную седение» — она вспоминает и «второе и славное паки пришествие» (литургия св. Иоанна Златоуста), «славное и страшное Его второе пришествие...» (литургия св. Василия Великого).

После этого следует эпиклезис, который переходит в молитву «о иже в вере почивших праотцех, отцех, патриарсех, пророцех, апостолех, проповедницех, евангелистех, мученицех, исповедницех, воздержницех, и о всяком душе праведнем, в вере скончавшемся. Изрядно о Пресвятей, Пречистой, Преблагословенней, Славней Владычице нашей Богородице и Приснодеве Марии» (литургия св. Иоанна Златоуста).

С особенной поразительностью этот эсхатологический момент духовного соединения в Евхаристии причастников Св. Таин с умершими праведниками отмечен в молитве св. Василия Великого. Призвав наитие Святого Духа на участников Евхаристии и предложенные Дары, св. Василий говорит: «Нас же всех, от единого хлеба и чаши причащающихся, соедини друг ко другу, во Единого Духа Святаго причастие, и ни единого нас в суд или во осуждение сотвори причастигся Святаго Тела и Крови Христа Твоего, но да обрящем милость и благодать со всеми святыми от века Тебе благоугодившими, праотцы, отцы, патриархи, пророки, апостолы, проповедники, благовестники, мученики, исповедники, учителями и со всяким духом праведным, в вере скончавшимся».

Наконец, в числе молитв, читаемых после причащения Св. Таин, встречается одна молитва, переносящая наш духовный взор от только что бывшего таинства к той совершеннейшей трапезе, о которой Господь сказал апостолам во время Тайной вечери: «Не буду пить от плода виноградного, доколе не придет Царствие Божие» (Лк. 22, 18). — «О Пасха велия и священнейшая Христе! О Мудросте и Слове Божий и Сило! Подавай нам истее Тебе причащаться в невечернем дни Царствия Твоего» (литургия св. Иоанна Златоуста и св. Василия Великого).

* * *

Сказав о благодатности таинства Евхаристии и его эсхатологическом значении, следует еще упомянуть, что в ней, т. е. в Евхаристии, проявляется плиромия Церкви, как избранного народа Божия, предводимого Великим Первосвященником Иисусом Христом, Который является Ходатаем пред Отцом «за грехи наши, и не только за наши, но и за грехи всего мира» (1 Ин. 2, 2).

Общераспространенное среди верующих людей представление делит участников Евхаристии на духовенство и мирян и приписывает первым активное участие в той же Евхаристии и последним, т. е. мирянам, пассивное. Это представление вызвано исторически сложившейся обстановкой, в которой совершается Евхаристия: облаченный в особые одежды священник, алтарь, отделенный иконостасом от той части храма, где молится народ, так что нерей обращается к народу через закрытые врата, тайное чтение нереем большинства положенных на Евхаристии молитв.

Совершает Евхаристию Сам Господь Иисус Христос, ибо Он «вошел не в рукотворенное святилище», как входили ветхозаветные священники, «но в самое небо, чтобы предстать ныне за нас пред лице Божие» (Евр. 9, 24), и мы имеем в Нем «великого Священника над домом Божиим» (Евр. 10, 21). В молитве, которую читает священник перед принесением евхаристических Даров на престол и которая обращена ко Второму Лицу Пресвятой Троицы — Господу Иисусу Христу говорится: «Ты бо еси приносяй и приносимый, и приемляй и раздаваемый». Приносит Евхаристию Господь Иисус Христос со всем народом

Божим, который Он возлюбил и омыл от грехов кровью Своей и соделал царями и священниками Богу и Отцу Своему (Откр. 1, 5, 6). Это общее участие всей Церкви в совершении таинства Евхаристии особенно ясно выражено в анафоре. Когда предстоятель скажет народу: «Благодать Господа нашего Иисуса Христа и любви Бога и Отца и причастие Святаго Духа буди со всеми вами», то народ принимает это благословение не в пассивном молчании, а отвечая ему: «И со духом твоим». Таким образом Церковь, приняв через предстоятеля благословение Божие, передает это благословение ему самому. Когда после этого предстоятель призовет народ к совершению евхаристической молитвы и возгласит: «Благодарим Господа»¹, то народ в ответ поет слова благодарения: «Достойно и праведно есть». Предстоятель, прочитав тайно часть евхаризмов и дойдя до серафимской песни, возгласит: «Победную песнь поюще, вопиюще, взывающе и глаголюще», и народ поет эту песнь: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф, исполнь небо и земля славы Твоя, осанна в вышних, благословен грядый во имя Господне, осанна в вышних». Предстоятель произносит слова Господа: «Примите, ядите, сие есть Тело Мое, еже за вы ломимое во оставление грехов... Пийте от нея вси, сия есть Кровь Моя Новаго Завета, яже за вы и за многия изливаемая во оставление грехов». Народ во всякий раз отвечает: «Аминь». Предстоятель, приступая к призыванию Святаго Духа, возносит хлеб и чашу и возгласит: «Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся». Народ же доканчивает эту фразу словами: «Тебе поем, Тебе благословим, Тебе благодарим, Господи, и молимтися, Боже наш». Когда предстоятель после благословения Даров, помяная всех прежде умерших праведников, скажет: «Изрядно о Пресвятей, Пречистой, Преблагословенней, Славней Владычице нашей Богородице и Приснодеве Марии», — то народ это изрядное воспоминание о Пресвятой Деве Марии подтверждает пением в честь Ее того или иного гимна. Когда же предстоятель молится о живых членах Церкви, начав с иерархов, то народ продолжает эту молитву, поя: «И всех и вся», т. е. что молитва возносится за всех христиан, мужчин и женщин. Предстоятель заканчивает анафору молением о том, чтобы всегда имя Божие прославлялось всеми, как одним человеком: «И даждь нам едиными усты и едином сердцем славити и воспевати пречестное и великопепе имя Твое, Отца и Сына и Святаго Духа, ныне и присно и во веки веков». Народ подтверждает это моление словом «Аминь». Предстоятель обращается к народу со словами: «И да будут милости великаго Бога и Спаса нашего Иисуса Христа со всеми вами». Народ, принимая через предстоятеля благословение Божие, отвечает: «И со духом твоим», т. е. делает так же, как делал перед совершением евхаристической молитвы, — воздает предстоятелю принимаемое через него благословение Божие. По поводу такого совместного участия в совершении Евхаристии священником и всей Церковью св. Иоанн Златоуст говорит: «Есть случаи, в которых священник ничем не отличается от подначального, например, когда должно причащаться страшных Таин... И в молитвах, как всякий может видеть, много содействует народ, ибо и о бесноватых и о кающихся совершаются общие молитвы священником и народом... И молитвы благодарения также суть общие, ибо не один священник произносит благодарение, но и весь народ, ибо, сперва получив ответ от народа и потом согласие, что достойно и праведно совершаемое, начинает священник благодарение. И что удивительного, если вместе со священником взывает и народ, когда он возносит оные священные песни совокупно с самими херувимами и горными силами?» (Беседа 18 на Второе послание к Коринфянам. Русск.

¹ Глагол «благодарим» дан в повелительном наклонении, и поэтому вся фраза соответствует русскому «Будем благодарить Господа».

перевод. М., 1851, стр. 237—238. Срав. беседа 21 на Деяния свв. апостолов. Русск. перевод. СПб., 1856, стр. 390).

Сказанное об участии всей Церкви в совершении Евхаристии ни в коей степени не умаляет значения иерархии как благодатного установления. Наоборот, Евхаристия, этот пункт теснейшего благодатного соединения людей с их Спасителем через действие живущего в Церкви Святого Духа, возвышает иерархическое служение. Не проповедь и не крещение, которые в апостольское время совершались и диаконами (Деян. 8, 5—13, 29—40), а Евхаристия, которая была по преимуществу достоянием носителей пророческого дара (Учение 12 апостолов, X), создала иерархию. Не случайно из всех церковных таинств хиротония до сего времени совершается в связи с Евхаристией.

* * *

Ограниченность во времени не позволяет подробно остановиться на рассмотрении спасающих и освящающих действий Святого Духа в прочих таинствах церковных: в крещении, миропомазании, покаянии, священстве, браке и елеосвящении. В крещении мы очищаемся от первородного греха и грехов, нами лично совершенных, и становимся членами Тела Христова; в миропомазании мы получаем благодатную помощь для борьбы с грехом; в покаянии помощью Божией восстанавливаемся от греховных падений; в браке получаем освящение семьи, которая есть домашняя церковь; в священстве принимающие это таинство получают дар Святого Духа к благодатному служению народу Божию; через елеосвящение христианин получает облегчение страданий, исцеление от болезней и отпущение грехов.

Существование семи богоустановленных таинств не означает ограничение спасающих и освящающих деяний Божиих через Духа Святого в Церкви. В Священном Писании многократно встречается число семь. Иисус Христос о действии дьявола на душу человека говорит: «Когда нечистый дух выйдет из человека, то ходит по безводным местам, ища покоя, и не находит; тогда говорит: возвращусь в дом мой, откуда я вышел. И придя, находит его незанятым, выметенным и убранным; тогда идет и берет с собою семь других духов, злейших себя, и вошедши живут там...» (Мф. 12, 43—45; ср. Лк. 11, 24—26). Давая заповедь прощать обидевшим, Христос сказал: «И если семь раз в день согрешит против тебя и семь раз в день обратится и скажет: «каюсь», — прости ему» (Лк. 17, 4). Евангелисты говорят, что Иисус Христос изгнал из Марии Магдалины «семь бесов» (Мр. 16, 9; ср. Лк. 8, 2). Особенно часто упоминается число семь в Откровении Иоанна Богослова, адресованном к «семи церквам, находящимся в Азии» (1, 4) и возвещающем грядущие судьбы всей Церкви Божией. Тайнозритель называет семь светильников (1, 12), семь звезд в руке Сына Человеческого (1, 16), семь духов Божиих (4, 5), семь печатей в книге Агнца Божия (5, 5), семь рогов и семь очей у Агнца Божия (5, 6), семь ангелов с семью трубами (8, 2), семь громов (10, 3), семь ангелов, имеющих семь последних язв, которыми оканчивалась ярость Божия (15, 1), семь чаш гнева Божия (15, 7), наконец, семь диадим, украшающих семь голов дракона (12, 3). Во всех этих случаях символическое значение числа семь очевидно. Когда Христос говорит о семикратном прощении в день обидчика, Он дает заповедь всепрощения; когда же Он говорит о злом духе, возвращающемся в человека с семью злейшими духами, Он предупреждает о том тяжелом состоянии души, в которое она повергается в том случае, если, раз коснувшись благодати Божией, человек нерадит о ее пребывании в нем. Говоря об изгнании Господом из Марии Магдалины семи бесов, евангелисты тем самым подчеркивают исключительный мрак души, которым была объята эта женщина до прощения ее Господом. Равным образом апостол Иоанн, го-

воря о семи светильниках, находящихся по сторонам Агнца Божия, о семи звездах в Его руке, о семи рогах и семи очах Его, свидетельствует о Божественном достоинстве Иисуса Христа. Семь печатей на книжке Агнца указывают на сокровенную тайну судеб Церкви, а семь ангелов с семью трубами, семь язв ярости Божией и семь чаш гнева Божия — на праведное мздовоздаяние, которое ожидает грешников в день Страшного суда. Короче говоря, число семь в устах Господа и апостолов имеет символическое значение и выражает абсолютную полноту, не поддающуюся никаким точным описаниям, измерениям или исчислениям, о чем в отношении благодати Святого Духа сказано у ап. Иоанна Богослова: «Не мерою дает Бог Духа» (Ин. 3, 34).

Поэтому Церковь не ограничивает принятие благодати Божией только теми священнодействиями, которые связаны с семью таинствами. Все церковное богослужение благодатно и во всяком присутствует Святой Дух, потому что, как сказано было выше, «никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор. 12, 3).

Можно ли отрицать благодатное значение великого, или богоявленческого, водоосвящения, которое содержит целый ряд молений сакраментального характера: «О еже освятитися водам сим силою и действием и наитием Святаго Духа... О еже снисходити на воды сия очистительному пресушныи Троицы действу... О еже дароватися им благодати избавления, благословению Иорданову, силою и действием и наитием Святаго Духа... О еже ниспослати Господу Богу благословение Иорданово и освятити воды сия... О еже быти воде сей, освящения дару, грехов избавлению, во исцеление души и тела и на всякую пользу изрядную... О еже быти воде сей приводящей в жизнь вечную... О еже быти сей во очищение душ и телес, всем верою черпающим же и причащающимся от нея... О еже сподобитися нам исполнитися освящения вод сих причащением, невидимым явлением Святаго Духа?»

Следует заметить, что самая молитва водоосвящения «Велий еси, Господи...» составлена подобно евхаристической анафоре — имеет те же традиционные элементы: *praefatio*, *anamnesis*, *epiclesis*, *intercessio*. Наконец, самый *epiclesis* — «Сам убо Человеколюбче Царю, прииди и ныне наитием Святаго Твоего Духа и освяти воду сию. И даждь ей благодать избавления, благословение Иорданово; сотвори ю нетления источник, освящения дар, грехов разрешение, недугов исцеление, демонам губительну, сопротивным силам неприступну, ангельския крепости исполнену: да вси почерпающим и причащающимся имеют ю ко очищению душ и телес, ко исцелению страстей, ко освящению домов и ко всякой пользе изрядну... Сам и ныне, Владыко, освяти воду сию Духом Твоим Святым. Сам и ныне, Владыко, освяти воду сию Духом Твоим Святым. Сам и ныне, Владыко, освяти воду сию Духом Твоим Святым. Даждь же всем прикасающимся ей и причащающимся и мажущимся ею освящение, здравие, очищение и благословение» — не дает никаких оснований к двусмысленному толкованию благодатного значения этого богослужения.

Даже через дым кадильный мы получаем благодать Святого Духа, что видно из особой молитвы кадила, которую священник читает перед совершением каждения: «Кадило Тебе приносим, Христе Боже наш, в воню благоухания духовнаго, еже приемь в пренебесный Твой жертвенник, возниспосли нам благодать Пресвятаго Твоего Духа». Замечу, что благодатное значение материальной стороны богослужения — того же курильного дыма — указано в Священном Писании. Например: «И пришел иной Ангел и стал пред жертвенником, держа золотую кадильницу; и дано было ему множество фимиама, чтобы он с молитвами всех святых возложил его на золотой жертвенник, который пред престолом. И вознесся дым фимиама с молитвами святых от руки Ангела перед Богом» (Откр. 8, 3, 4).

В заключение доклада уместно вспомнить великого угодника Божия, нашего русского святого — преподобного Серафима Саровского, который говорил, что вся жизнь христианина должна представлять собой «стяжание Духа Святаго». В этом смысле все христианское богослужение есть продолжающаяся Пятидесятница. Поэтому Церкви ежегодно в день праздника Пятидесятницы поет: «Вся подает Дух Святый, точит (т. е. источает) пророчества, священники совершает, некнижныя мудрости научи, рыбаи богословцы показа, весь собирает собор церковный» (3-я стихира на «Господи, воззвах»).

Проф. д-р Г. ХАРБСМАЙЕР (Гёттинген)

**СПАСАЮЩЕЕ И ОСВЯЩАЮЩЕЕ ДЕЙСТВИЕ БОЖИЕ,
ОСУЩЕСТВЛЯЕМОЕ ДУХОМ СВЯТЫМ В БОГОСЛУЖЕНИИ
И ТАИНСТВАХ**

I

Основанием и содержанием евангелического богослужения Церковью Реформации является факт, что Бог глагодал устами Своих святых пророков и апостолов и навеки даровал нам Свое нерушимое Слово, воплощенный Логос, в Сыне Своем, Иисусе Христе.

«Иисус Христос — единое Слово Божие, Которое мы должны воспринимать в богослужении, Слово, Которому нам следует доверять и повиноваться в жизни и смерти» (1-й тезис «Бармского исповедания», 1934 г.).

В этом смысле евангелическое богослужение Церковью Реформации есть богослужение Слова. Сам Бог обращается к собранной во имя Его общине через возвещающую Слово (Логос) проповедь, и через Таинство, являющееся преподаванием того же Слова, даруется Сам Христос, присутствующий среди Своей общины. Он Сам присутствует в возвещаемом Слове и в преподаваемом Таинстве и, вместе с Самим Собой, Он дарует нам наше спасение, избавление, жизнь и блаженство. Он осуществляет и сохраняет общение между Богом и детьми Божиими. Он делает нас Своими братьями, примиренными с нашим Отцом Небесным.

II

В евангелическом богослужении Церковью Реформации Сам Христос осуществляет Свое владычество. Каждое богослужение — владычественное действие Иисуса Христа, осуществляемое исключительно действенной силой Его слова.

III

Действие Божие в богослужении исключительно через Слово и нераздельное владычество Христа, как конечная инстанция всякой церковной власти, осуществляемой в Его имя, исключают такую богослужебную практику, которую Бог употреблял бы или делал возможной для явления Себя независимо от Слова другими путями и средствами.

Единое владычество Христа исключает также, чтобы вне Христа или наравне с Ним существовали иные инстанции церковной власти — будь то в порядке наместничества, восполнения или подкрепления.

IV

Но если мы подчеркиваем, что богослужение есть исключительно богослужение Слова, и утверждаем, что владычество Христа над Его общиной осуществляется только лишь посредством слова, то необходимо ответить на постоянно возникающий вопрос: что такое это слово, которое одно призвано управлять Церковью? И как осуществить ис-

тичное послушание владычеству Христа без того, чтобы снова возник союз между властью слова Христова и иными властями?

В своем историческом развитии евангелическое богослужение под маркой учения о чисто-словесном его характере могло вырождаться в простое учительство. Случалось так, что мы в нашей Церкви праздно вали не присутствии Христа в возвещаемом слове и в Таинстве, а всего лишь «слово», преподававшее нам учение о Христе, или Христа, понимаемого только как Учителя, и лишь Его учение было тем, что реально присутствовало на богослужении. Мы утратили понимание того, что Христос и есть единое Слово Божие, как Личность, и именно Слово, ставшее плотью. На место Его Самого ставилось лишь то, что Он говорил и чему учил, Его дела и Его этическое поведение, наконец. Его волнующая и могущая быть примером судьба. При этом личность Христа бледнела и теряла свое значение на фоне Его учения, Его подвига, Его судьбы и достойной подражания деятельности.

Но в таком случае речь идет не о владычестве личности Христа, а лишь о владычестве Его учения. Сужение понимания слова, которое лежит в основе подобной установки, представляет собой несомненное умаление христологии. Отсюда богослужение неизбежно обеднялось. Оно превратилось в проповедническое изложение учения, а Таинство оказалось вытесненным и сведенным к символическому подтверждению общей религиозной истины. Все это до неузнаваемости исказило евангелическо-реформатское богослужение.

Оказались выхолащенными также богослужebное исповедание веры, славословие, молитва и почитание, ибо исчезло переживание присутствия Христа в собравшейся общине. Все это превратилось лишь в торжественное обрамление проповеди, в традиционную, но уже лишенную реальности форму.

V

Недавно совершившееся в евангелических Церквях обращение к истокам реформации есть также обретение вновь «живого голоса Евангелия» — *viva vox Evangelii* и «веры от слышания» — *fides ex auditu*. В первую очередь это есть открытие заново христологии и принадлежащего ей места в богослужebной жизни. Христология помогла нам увидеть, что возвещаемый в богослужении и присутствующий в нем Христос есть Господь, что Он — единое Слово Божие, Которому дана всякая власть на небе и на земле.

И Он — Тот же, о Котором нам говорит Писание, что Он был распят за нас, нас ради воскрес, живет и царствует и грядет. Он — не только создатель учений, которые могли бы быть и без Него, не только великая религиозная Личность, подвиг Которой сам по себе мог бы быть для нас примером и помощью. Он для нас — Бог, Эммануил, Господь мира и единый Пастырь Своего стада. Его присутствие возвещается в проповеди, и Он созидает общение между Собой и общиной в преподаваемом евхаристическом таинстве. Он делает нас Своими братьями и усыновляет нас Богу в таинстве крещения.

Вновь обретенное понимание богослужения, как торжества присутствия Бога в Его общине, привело также к радостному осознанию, что лютеранская реформация не стремилась к изменению традиционной мессы в ее основах, а, напротив, стремилась эти основы выявить. Реформация сохранила в мессе все, что возвещает присутствие Христа, выявляет и преподает Его дары. Реформация изъяла лишь то, что приносилось наряду с божественным действием в богослужении как дополнительный акт человека-священнослужителя, который должен был в порядке содействия выявить в жертве и в образах то, как действует для нашего спасения и освящения единый Бог. Она не стремилась к отмене традиционного богослужения и замене его чем-то новым. Ре

формация хотела лишь восстановить первоначальную сущность богослужения, понимаемого именно как спасающее и освящающее действие Божие. Она стремилась к тому, чтобы дело Божие осталось бы действительно только Его делом, не к тому, чтобы вообще изгнать из богослужения дело тех, кого Бог спас и освятил, а к тому, чтобы оно снова полностью получило свое место в принадлежащей ему области. Дела верующих в богослужении — дела благодарения в исповедании, славы и поклонении, в молитве и любви, которые совершает вера.

В богослужении реформации должно быть возведено и усвоено, что спасение и освящение есть дело Божие, а не наше собственное. Непреклонное утверждение, что участие человека в деле его собственного искупления решительно исключается, есть возражение и протест против римской практики с ее заслугами, достигаемыми посредством добрых, в том числе и богослужебных, дел. Этот протест необходим, и его повторение несомненно оправдано. Но при этом легко может быть утрачено сознание того, что ведь Бог совершил и возвестил Свое дело искупления, спасения и освящения через избрание, призвание и собирание людей, которых Он делает Своими свидетелями и соработниками и которые говорят, поступают и действуют Его именем и Его властью. Не может быть богослужения без такого действительного привлечения людей. Таким образом, фактически не может иметь места действие одного Бога в том смысле, что Бог является нам непосредственно, минуя человеческие уста и действие. Бог явился нам как человек, и Он хочет нашего сотрудничества, но сотрудничества в Его деле. Дело избавления и освящения принадлежит Ему, Ему же принадлежит и свершение этого дела. Но Свое дело Он целиком совершает через людей и над людьми. Нельзя также думать, что человеческое содействие есть всего лишь чисто инструментальная функция. Ему присуща непосредственность, и оно всегда носит характер ответственного, личного акта. Но это действие есть также послушание, и лишь в послушании оно обретает свободу. Это содействие совершается именем и властью Бога, а не от своего имени, не своей властью или из собственного произволения. Это есть действие, которое ссылается на то, что было совершено Богом. И собственное действие Божие совершается не в силу нашей ссылки на это действие. Оно совершается через Его освящающее нас действие, плод свободного послушания. Утверждение, что в богослужении действует только Бог, может, если упустить из виду, что это утверждение было реакцией на римское учение о спасении через «добрые дела», парализовать содействие человека, предусмотренное самим Божественным действием, и набросить на это содействие тень подозрения, что и оно тоже есть «доброе дело», понимаемое в категориях заслуги. Оно могло бы превратить евангелическое богослужение в пассивное «принятие к сведению» завершенных фактов, продиктованное страхом перед самостоятельной, соперничающей с Богом активностью и потому ограничивающееся лишь прославлением великих дел Божих.

VI

Испытующе взглядываясь в истоки реформации, евангелическая община должна была вернуться к пониманию Божественного слова и к восприятию таинств, связанному уже не только с учением, но с самой жизнью в полноте ее силы, жизнью, совпадающей с Иисусом Христом. Не случайно такое познание и родившаяся из него богослужебная практика стали достоянием Евангелической Церкви в смутную эпоху так называемой «церковной борьбы» при национал-социализме. Евангелическая Церковь восприняла это как промыслительный дар, как озарение Духом Святым.

Немецкая Церковь исповедников (Bekennende Kirche) нашла в сво

ем богослужении прибежище под покровом присутствующего на богослужении Господа, прибежище не в смысле некоего укрытия, в котором люди могли бы чувствовать себя в безопасности и недосыгаемости для бесчеловечных сил, а в смысле полномочия и укрепления для противодействия и любви, для активности в мире сем; тут они обретали силу идти на страдания, если таковые были неизбежны, силу для последования Иисусу Христу и для свидетельства о Нем.

Осознание того, что Слово Божие есть то же самое, что и воля и власть Господа Иисуса Христа, а не только вполне справедливые высказывания и учение о Нем, вернуло в нашем богослужении как проповедь, так и пользование таинствами к их истокам. Без этого осознания были бы немыслимы и непонятны новейшие устремления к настоящей проповеди и настоящему пользованию таинствами и тем самым к правильной структуре богослужения. Это осознание есть решающий импульс этих устремлений. До сегодняшнего дня мы все еще ищем этот богослужебный облик и одновременно мы ставим себе вопрос: каким образом мы можем выявить, в наш атеистический век и обращаясь к людям нашего времени, спасающее и освящающее присутствие Иисуса Христа, причем выявить его в такой форме, которая была бы им понятна и убедительна?

Очевидно, что простая реставрация прошлого неспособна разрешить этой проблемы. Прделанная уже в этом направлении работа ясно это доказывает. С радостной несомненностью мы можем отметить пока лишь одно: в богослужении мы теперь осознаем присутствие посреди нас Господа Церкви и мира, причем как в возвещающей Его проповеди, так и в таинстве, где преподается Его дар. Каковы должны быть те средства, при помощи которых мы призваны свидетельствовать о Его присутствии? Использованием унаследованного от древнего и средневекового мира символического культового языка? Или же мы должны с решимостью обратиться к формированию нового языка, который из унаследованного должен сохранить лишь то, что во все времена непосредственно доходило до сознания людей, с отказом от метафизики, возникшей в эпохи исключительного христианского влияния? Таковы вопросы, которые мы сегодня перед собой ставим.

VII

Возвращение к христологическому восприятию слова привело Евангелическую Церковь несомненно также и к тому, что горизонт ее богослужебного сознания основательно раздвинулся и включил в себя также богослужение других Церквей. Это обусловлено не только научной любознательностью — это есть прозрение людей, которые выходят за узкие пределы собственного конфессионализма навстречу общению со всеми христианами. Более того, мы всматриваемся в сокровища богослужебного опыта и мудрости у иных церковных сообществ, обогащенных иными благодатными дарами, ожидая помощи и импульсов плодотворной проблематики.

Оглядываясь на историю распада наших богослужебных форм, мы хотим быть внимательными слушателями и участниками богослужений тех христиан, которые изначально избежали чрезмерно узкого восприятия словесного характера богослужения, что убергло их богослужение от упадка, на который мы в нашей Церкви жалуемся.

VIII

Спасительное действие Божие состоит, согласно евангелическому пониманию, в обетовании оставления (прощения) всех наших долгов (всякой вины). Через это мы получаем жизнь и блаженство в нашей примиренности с Богом.

Но это прощение есть одновременно претензия Бога на всю нашу

жизнь. Через это прощение, к нашей несказанной радости, мы освобождаемся от всех греховных привязанностей к этому миру для благодарного служения Богу в Его творениях. Здесь я сознательно придерживаюсь Бармского богословского исповедания и, продолжая в его духе, делаю вывод: получив прощение и освобождение от всех греховных привязанностей к этому миру для благодарного служения Богу в Его творениях, мы одновременно обязываемся не предоставлять мир, в котором мы живем, самому себе и сами не отдаваться этому миру, как некоей самостоятельной сфере, внешней по отношению к Церкви.

Действие Божие через Его слово направлено одновременно на наше служение в мире и для мира. Бог желает наших добрых дел не для Себя, а для мира. Служение, которым мы обязаны Богу, есть вера, действующая любовью. Любовь, заповеданная верой, есть любовь к миру, осуществляемая именно в том духе, в котором Бог во Христе возлюбил мир. Ни при каких обстоятельствах, ни в какой сфере, нигде мы не можем почитать себя свободными от этой заповеди.

Такое понимание богослужения исключает то недоразумение, согласно которому спасительное действие Божие в богослужении направлено на освобождение от плена миру сему, в котором мы сами повинны, а не на спасение мира, как такового, который якобы живет и гибнет по своим собственным, присущим ему, законам. Спасующее и освящающее действие Божие предполагает наше послушание в вере. Послушание же в вере означает также любовь к нашим врагам, любовь к людям, живущим в мире, с которыми мы связаны.

Спасительное действие Божие есть посланничество в мир, а не отмежевание от него. Освобождение от греховных овязей с миром есть одновременно послание освобожденного в этот самый мир. Быть не от мира сего не означает быть не только изъятым из мира, это означает также быть в нем для людей.

Богослужение не есть собрание беглецов, людей, бежавших от мира. Богослужение есть укрепление и преподание полномочий для возвращения в мир и пребывания в нем, для любви и страдания. Иначе говоря, согласно пониманию евангелических Церквей Реформации, богослужение, которое есть спасающее и освящающее действие Божие, не для того вновь обращает жизнь человека к Богу, чтобы он повернулся спиной к миру, а чтобы он обратился к миру лицом в своем служении под Божиим водительством. Освобождение от греховной привязанности к миру есть свобода, направленная на мир и осуществляемая в послушании Богу.

Мы хорошо знаем из горького опыта, как часто в истории богослужение, особенно лютеранское, спасительное действие Божие — посланничество в мир — ложно понимало как освобождение от обязанностей по отношению к Богу и как подчинение христианина господству и задачам очередного мирского властителя. На смену радостному освобождению от безбожной привязанности к миру часто приходило новое, тоже радостное подчинение самозаконности какой-либо очередной мирской сферы. Евангелически-реформатской общине лишь изредка удавалось постигать свободу повиновения вере в мирских делах. Она с большой легкостью подпадала под власть мирских претензий, порой она даже сама становилась носителем мирских сил и растворялась в полной пассивности.

С тем большим интересом Евангелически-реформатская Церковь вглядывается в те формы богослужебной жизни, которые, как в Православной Церкви, лучше, чем у нас, сохранили в течение веков основные элементы действия Божия, освобождающие от стихии мира сего. Обращенность к жизни будущего века, страстное ожидание и надежда на пришествие Господа во славе, общение в богослужебном торжестве с членами Церкви, достигшими совершенства, и все это в мире без-

божных связей, все это пробуждает в нас серьезное внимание. Ибо мы хорошо знаем опасности и искушения как обмирщения христианства, так и ложной христианизации мира. Нам необходимо найти такую ферму богослужения, которая сама свободна и которая освобождает от прислушивания к властям и требованиям мира сего.

IX

Действие Христа в слове и таинстве совершается Духом Святым. Для нас это значит, что община через действие Святого Духа познает, что Сам Христос действует там, где имеет место истинное возведение Его слова и правильное совершение таинств. Лишь Сам Бог открывает нам Духом Святым, когда и где Ему угодно, что в богослужении, в котором действуют ведь только говорящие и поющие, молящиеся и исповедующие, прославляющие и благодарящие люди, подлинно действует Сам Христос и через Него — Бог. Вся совокупность богослужебного процесса есть и остается всего лишь человеческим делом — до тех пор пока Богу не станет угодно открыть сердцу и сознанию его участников, что среди них присутствует и действует Сам Бог. Формы богослужения, создаваемые его участниками, проповедь и преподание таинств, не могут сами по себе, то есть исходя только лишь из человеческих усилий и разума, добиться того, чтобы на богослужении мы имели дело с присутствием и действием Бога. То, что предстает нашему взору, есть лишь человеческое свершение и человеческое торжество, которым приписывается постигаемое верой присутствие Божие. Но сами они не могут создать веры. На богослужении все совершается в уверенности, что Сам Присутствующий на нем созидает веру Духом Своим. Действующие в богослужебном свершении люди бессильны создать веру. Все, что делается и говорится, живет тем, что Дух Божий, согласно обетованию, обратит сердца людей. Этим живет проповедь, равно как и преподание таинств и сама вера.

Освящающее общину посредством проповеди и таинств действие Божие состоит также в утешении, что через обещанное прощение и обетование жизни человеческое бытие снова возведется к Богу и к миру, в котором протекает наша повседневная жизнь. Освящение делает нас служителями и сорботниками Божиими в этой жизни, в каждой работе, в каждой профессии, в любой сфере деятельности. Освящение выводит силы нашей разумной оценки, нашу способность к благим, непосредственным решениям и действиям по мере полученных от Бога дарований.

Освящение есть плод веры, ибо надежда и любовь побуждают ее к добрым делам милосердия, чтобы, не отчаиваясь, в терпении ожидать славного пришествия Господа.

Освящение, совершаемое Богом через Духа Святого, проявляется также в том, что мы воспринимаем самое богослужебное торжество общины как благоденствие Божие по отношению к миру. Торжество пришествия и пребывания Бога в нашем мире есть свободный призыв Самого Бога к людям быть в своем труде свободными, радостными и уверенными. Ибо действие Духа Святого в нас проявляется в том, что Он дарует нам покой для пребывания пред живым присутствием Бога. Который был и есть и грядет.

Богослужебное действие общины есть пребывание во времени, которое Бог содержит в Своей власти. Оно есть состояние реального, живого отдохновения от работы и обращения к тому, что соделал для нас Бог. Это есть обращение взора и слуха к Тому, Кто заботится о нас и о мире, и возложение на Него всех наших забот. Это есть то обладание времени, в котором совершается наше новое рождение. Работа отнимает время, и поглощает его. Но праздновать в присутствии Бога значит пользоваться временем ради вечности. Текущее время

наполняется Божественной вечностью. В богослужебном праздновании общине, а через нее миру, сообщается радостная весть нашего избавления от рабства мирской заботе, об утверждении и сохранении нашей жизни. Торжество присутствия Божия изгоняет дух страха за существование и делает наш труд свободным. Труд освобождается от смертоубийственного ярма, связанного с убеждением, что лишь через труд созидается жизнь и блаженство. Через богослужебное действие наш труд, посредством которого мы призваны подчинять себе вверенную нам землю, укоряется в уже совершенном Божественном деле спасения. Труд освящается в богослужении тем, что он освобождается от необоснованного требования совершить то, что Бог уже совершил Сам. Человек обретает радость в труде, ибо на его долю приходится лишь то, чего он действительно может достичь собственным трудом, а именно — обеспечение человеческой жизни всеми необходимыми духовными и материальными ценностями.

Таким образом, богослужение христиан встроено в жизнь этого мира и направлено на его благо. Все содержание богослужения направлено на благо мира, дабы все верующие в Сына не погибли, но имели жизнь вечную. Освящение верующих состоит в том, что они посланы в мир для того, чтобы все люди на собственном опыте познали великие дела Божии, которыми Он всех облагодетельствовал.

Согласно евангелически-реформатскому пониманию богослужебная жизнь общины устремлена навстречу грядущему Господу. Община ожидает нового неба и новой земли. Она живет сейчас верой в уповании узреть то, во что она верит. Себя саму община ощущает как общину последних дней, она знает, что она — в пути навстречу Своему Господу. Свое богослужение община воспринимает как эсхатологическое свершение, промежуточное во времени между этим, преходящим и уже наступающим, новым эоном. Она исповедует, что мир сей не имеет, кроме одного Христа, никого иного будущего. Христос — вот единое и единственное будущее и общины и мира. Мир не имеет никакой надежды, кроме как во Христе.

Поскольку богослужение от присутствующего на нем Христа устремляется на жизнь общины и на ее служение миру, постольку ожидание ее направлено туда, где ее Глава — Христос.

В отличие от Римской Церкви, для Церкви Евангелической характерно восприятие и совершение своего богослужения более в категориях времени, а не пространства. То же следует сказать и о ее уповании. Евангелическая Церковь больше думала об истории, чем о «горнем мире», больше о личности — «ипостаси» Христа, чем о Его «природах». Евангелическая Церковь не столько размышляла о небесной «преестественности», ее снисхождении к нам и нашей причастности ей, сколько стремилась к тому, чтобы жить под владычеством Божиим в правде, нечеловечности и блаженстве. Наконец, она больше имела в виду ближайший шаг, чем потустороннюю жизнь.

Библейские ссылки на небесные чертоги и на небесное богослужение, отблеском которого является земное богослужение общины, были для Евангелической Церкви больше приточными образами и метафизической интерпретацией, чем живой реальностью. Реальным было для нее владычество Иисуса Христа на небе и на земле и раскрытие этого владычества во славу, совершаемое здесь, на земле.

Нельзя сказать, чтобы евангелическому богослужению, которое до конца определяется словом, было бы чуждо то мышление, которое оперирует понятиями «горé» и «долу», понятиями небесных и земных существ, зримого и незримого — преображенного, которое скорее обращено к зрителю, пусть даже духовному, чем к слуху и сердечному слышанию. Однако такого рода мышление всегда находится под подозрением: не магия ли и не волшебство ли все это? Член Евангелической

Церкви расположен к тому, чтобы слухом «вкусать и видеть, яко благ Господь». Слышание, при котором можно также и видеть, богослужение, в котором многое предназначено для зрения, в высокой степени чуждо богослужебной практике Евангелической Церкви. Элемент видимого сжат до минимума. И это вполне сознательно, ибо вера есть вера на слово, вопреки очевидному, а также потому, что вера есть ожидание видения, которое будет иметь место лишь в конце времен. Поэтому то обстоятельство, что евангелическая служба так мало визуальна и столь насыщена слышанием, имеет эсхатологическое основание.

В Евангелической Церкви восторжествовало самоограничение «бедным» словом, подобным евангельским яслям, в отличие от римокатоличества, для которого богослужебные церемонии обладают той же степенью объективной наглядности, как и Евхаристия, и где они воспринимаются как недоступное нам «богословие славы». Это привело к тому, что мы никогда не приписывали священного значения ни церемониям и обрядам, принятым на богослужебных собраниях, ни изображениям и символам, ни тому праву, которое определяет употребление всего этого. Все это не было ни осуждено Лютеранской Церковью, ни изгнано из нее. Но за ними признается ценность лишь в той мере, в которой они постулируют проповедь слова, и не вытесняют ее. а ей способствуют и ее утверждают.

Вопрос о том, не было ли здесь сплошь и рядом сужения понятия речи и слова, остается открытым. Ибо, хотя Христос есть единое Слово Божие, речь идет о Нем как о телесном, душевном и духовном человеке, а не только о том, что этот Человек сказал.

Ведь Иисус Христос, как возвещаемый Господь, не есть нечто, воспринимаемое в слове и таинстве только на слух, не есть некий акустический процесс, лишенный физической наглядности, визуального элемента. И хотя проповедник, как служитель слова Божия, и не облечен полномочиями сакраментального посвящения, тем не менее его деятельность полномочна и совершается во имя триединого Бога. И хотя проповедник и не являет — в сакраментальном смысле — Господа Церкви перед общиной, каждый член общины, слушающий его и принимающий из его рук таинство, может и должен видеть в этом служителе слова Божия того человека, через которого к нему обращается и действует Сам Христос. Подобное требование аналогично обращенному к нам призыву видеть в Иисусе из Назарета Сына Его и нашего Отца Небесного. И евангелическому богослужению неотъемлемо присуща телесность, поставленная в условия времени и пространства. Но у Бога, как и у людей, любовь, сила и истина связаны исключительно со словом, исходящим из их уст. На этом основано центральное значение проповеди как свободного слова, возвещаемого на богослужении из человеческих уст. То, чем Бог является для нас в любви, силе и истине, и то, чем мы являемся друг для друга, остается немым, пока мы не говорим. Сила любви и истины может быть воспринята верой на слово, но не может быть молчаливо воспринята из зрения. Образ Христа говорит мне так много и так мало, сколько мне уже оказало Его слово. Хорошо, если слово уже было сказано и образ мне его напоминает. Один образ ничего не говорит. Но можем ли мы добиться взаимопонимания при таких условиях?

Если образ в богослужении поддерживает надежду, что мы лицом к лицу увидим то, во что мы сегодня призваны верить на слово, то в таком случае образ полезен.

Но что, если образ вытесняет человеческую речь любви, силы и истины, или приводит к прямому отождествлению образ с самой изображаемой вещью, или становится условным знаком, перенимающим в настоящем силу того, что он обозначает? Тогда образ предвосхищает и в

скрытой форме берет на себя то, терпеливое ожидание чего составляет предмет нашей веры.

Собранная для богослужения община — это народ, с надеждой идущий навстречу милостивому и справедливому суду своего Господа. Этот народ не видит Грядущего. Но он знает Его голос и слышит Его зов. Существует много способов ожидания, но имеется столько же способов утратить зарядку, которая для этого ожидания необходима. Церковь, носящая Имя Того, Кто есть их единая надежда в жизни сей и в смерти, обязаны оказывать одна другой всякую поддержку, которая служит терпеливому ожиданию.

Пока мы согласны друг с другом, хотя бы в том, что Господь грядет и что мы на Него уповаем, мы находимся на общем пути и можем надеяться найти друг друга на этом едином пути, ведущем к единой цели.

Х

Для Евангелических Церквей различие в богослужебных обрядах еще не есть доказательство разъединяющего Церкви вероучительного расхождения. В той же мере и совпадение богослужебных форм не доказывает вероучительного единомыслия. Чистота благовестия и соответствующее ей употребление таинств — вот единственный критерий. Не чистота благовестия зависит от совпадения обрядовых форм, а наоборот. Чистота благовестия и употребления таинства подается только Духом Святым, и нет никакого средства эту чистоту обеспечить: ее не могут обеспечить ни обряды, ни иконы. И проповедь, как таковая, предусматривает свободу богослужебных форм, лишь бы они служили той задаче, которую ставит перед ними принцип чистоты благовестия. Чистота благовестия есть соответствие словесной проповеди любви, силе и истине Христова благовестия, как они засвидетельствованы в Писании. Это соответствие лежит вне человеческой компетенции, однако именно оно владеет сердцами людей. То чудо, которым Церковь в своем богослужении живет, состоит именно в том, что такое соответствие существует, и это чудо сохраняет Церковь во времени, ибо Бог исполняет то, что обещает.

Пребывать со Своей общиной, подавать ей жизнь и сохранять ее зависит от Его воли и остается исключительно Его делом. Совершается это через свидетелей, которых Он призывает когда, где и как Ему угодно. Облик и порядок богослужения — это созданная человеческими руками странноприимница, воздвигнутая в расчете на то, что Богу будет благоугодно обитать в ней. Она не гарантирует присутствия Гостя, но угождает, по мере сил, место Ему. Она — лишь скиния, а не место безусловного и длящегося пребывания.

Это не означает, что богослужебное оформление — дело безразличное; хотя внешняя форма и чин не могут обеспечить веяние Духа, однако они должны быть плодом этого Духа. Внешний облик богослужения должен служить благовестию, исповеданию и славословию собравшейся общины; тем самым он становится своего рода составной частью богослужения. Как чин и обряд, он не в состоянии втиснуть назначенное богослужения в свои формы или его выявить. Но он может и должен призывать к благовестию, исповеданию, молитве и славословию, предоставляя им место и время. Срок его существования должен выходить за рамки человеческой жизни. Оправдание его в том, что община может в его условиях жить свободно, хорошо и красиво. К его назначению относится также установление связи между общиной нашего времени и прославленным Богом отцами, апостолами и пророками. Оно рассчитано на продолжительное существование, не претендуя на неизменность и вечность.

Поэтому в том, что касается его облика, евангелическое богослуже-

ние может меняться. Пребывание Гостя не зависит от внешней формы. Форма богослужения есть нечто временное, а не окончательное. Эта форма в принципе есть нечто открытое, незавершенное. Это — человеческий порядок, а не Божественный закон. О богослужебных формах Евангелическая Церковь готова вступать в разговор. Поэтому для Евангелической Церкви богослужебные формы других Церквей — не препятствие, а добрый повод для диалога. Ибо различие богослужебных форм не исключает единомыслия в вере.

В своей богослужебной жизни все Церкви не столько подчеркивают то, что их отделяет от инославных, сколько выделяют то, на чем основывается их вера. Поэтому в богослужебных формах нет полемической заостренности, характерной для сравнительного богословия. Поэтому можно лишь приветствовать экуменический разговор с другими Церквями, имеющий своей темой богослужение. Ибо здесь речь идет не о защите того, ради чего произошло и должно длиться разделение. Здесь выявляется характер веры, которой мы хотим быть верны, и только здесь можно распознать духовный облик другой Церкви. Ибо здесь речь идет не об отрицании, а лишь об утверждении своих установок. Поэтому здесь господствует уважение к тому, что является значительным для другого, и желание понять и взвесить то, что вызывает уважение. Богослужение различных Церквей — подходящая тема для каждого диалога, который должен служить единству Церкви в истине.

*Епископ ПИТИРИМ,
доцент Московской духовной академии*

ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО БОГОСЛОВСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ В ИХ РАЗВИТИИ С КОНЦА XIX ВЕКА

История Русского православного богословия за истекшие сто лет представляет собой процесс возникновения и развития широкой тематики богословских исследований проблемного масштаба, вызванной конкретными историческими условиями бытия Церкви. Прежде чем давать оценку исторического значения этого периода богословской мысли, необходимо сделать пояснение, дабы избежать возможной неправильности понимания существа проблематики православного богословия.

Доктрина Православной Церкви имеет непрерывную традицию и свято сохраняет эту преемственность от века свв. апостолов и отцов. Священное Писание и Священное Предание в совокупности служат богооткровенным источником Церковного богословия. Поэтому так называемые проблемы православного богословия составляют не сами догматы веры или морали, как и не основы благодатной литургической жизни Церкви, хранимые в Церкви от первых дней ее бытия, а способ усвоения их и воплощение в жизни христиан в определенных исторических условиях. Конкретная действительность порождает перед церковным учительством задачу изложить церковную доктрину в современных понятиях или образцах церковной жизни в соответствии с нуждами времени, и потому можно сказать, что перед православным богословием непрерывно стоит одна главная проблема церковного учительства, проблема руководства верующих к достижению вечной жизни. Однако это скорее общая проблема формы, чем проблема сущности.

Настоящий доклад направлен на обзор наиболее значительных проблем преимущественно академического богословия. Но наряду с ними в жизни Русской Церкви шире и глубже стояли вопросы духовной жизни в качестве непрерывного предания живого религиозного опыта как греческих, так и русских подвижников и оригинальных духовных писателей (преподобные Нил Сорский, Иосиф Волоцкий, свв. епископы Воронежские Митрофан и Тихон, преподобный Серафим Саровский, старцы Оптиной пустыни и многие другие). Обзор этой области русской духовной культуры составляет особый предмет, хотя ее глубокая связь с академическим богословием делает их раздельное изложение несколько искусственным.

Развитие богословской мысли с конца XIX в. шло параллельно с процессом пробуждения творческих сил в различных слоях русского общества. В богословии это пробуждение породило процесс отхода от навязанных в силу исторических условий авторитетов западной философской мысли и богословских систем, возрождение метода и содержания отеческого богословия и создания самобытных богословских трудов и концепций.

Развитие богословской мысли шло по двум руслам: академического богословия и широкой религиозно-философской мысли. Оба эти течения имеют своих ярких представителей, которые, не будучи формально связаны между собою, были по существу выразителями одной идеи.

Она состояла в стремлении ответить на вопросы современного им церковного и околоцерковного общества о сущности исповедуемой Евангельской веры, причем, конечно, ответить языком своего времени в понятиях Вселенской Церкви.

Выражением творческой мысли богословской школы Русской Православной Церкви послужили богословские журналы духовных академий, преобразованные по новой более широкой программе или образованные вновь. Этот творческий импульс отразился и в реформе учебной программы духовных академий, в появлении оригинальных диссертаций, монографий и журнальных статей выдающихся богословов и иерархов. В светской среде характерно для того же времени возникновение религиозно-философских обществ с их периодическими печатными органами, кстати, встретивших неодобрение и запрещение со стороны правительственных учреждений, к которым относился также и Правительствующий Синод Русской Православной Церкви. Тем не менее влияние этих общих, хотя и разрозненных, усилий богословов и религиозных мыслителей породило обширную публицистику и послужило толчком к написанию ряда принципиальных работ.

Анализ литературного наследия прошлого времени и последующего состояния церковного общества выявляет те основные темы, которые можно назвать проблемными, подчеркивая этим термином их первостепенную, кардинальную важность. Такими проблемами Православного богословия за период с середины прошлого века можно назвать прежде всего возрождение и широкое распространение отеческого богословия через перевод и систематизацию творений свв. отцов Греческой Церкви, а также русских духовных писателей. Основоположителем этого широкого движения должен быть признан старец молдавского Нямецкого монастыря Пансий Величковский, осуществивший перевод с греческого на церковнославянский язык основных аскетических творений отцов Древней Церкви, а продолжателями его — епископы Феофан Говоров и Игнатий Брянчанинов, Петр Брянчанинов и Оптинская пустынь, давшие множество популярных переводов и оригинальных нравственно-аскетических произведений, а также четыре духовные академии, издавшие научные переводы творений отцов и церковных писателей Восточной и Западной Церквей. К этому же периоду относятся классические исследования русских богословов и историков по патристике и нравственному богословию: архиепископ Филарет (Гумилевский), Болотов В. В., Попов П. В., Глубоковский Н. Н., Епифанович Л. Г., Сагарда А. И., Федченков С. А., митрополит Макарий (Оксюк), Сагарда Н. И. и др., исследовавшие почти всю патристическую письменность.

Крупнейшим авторитетом в области возобновленного патристического богословия является митрополит Филарет (Дроздов) († 1867). За долгий период своей богословской деятельности в качестве профессора Московской и Санкт-Петербургской духовных академий, а затем как митрополит Московский он определил путь формирования академического богословия на все последующее время.

Патристическое движение определило возникновение и развитие также и других проблем, параллельно разрешавшихся в академическом богословии и религиозной публицистике. Из них наиболее ярко представлены учения о Церкви и спасении. Первой по времени и степени важности была поставлена экклезиологическая проблема в произведениях самобытного религиозного мыслителя и публициста А. С. Хомякова и продолжена Ю. Ф. Самариным, И. В. Киреевским, а из академических богословов архиепископом (впоследствии патриархом) Сергием (Страгородским), проф.-прот. Е. Аквилоновым, профессором Московской духовной академии Владимиром (впоследствии архиепископом Иларием) Троицким. Сущность экклезиологических воззрений

этой блестящей плеяды мыслителей и богословов состояла в определении Церкви как живого благодатного организма, в котором происходит спасение верующих не силой авторитарной власти или же, наоборот, лишь произвольно-личным общением человека с Богом, а живым общением любви в единстве благодати и человеческой свободы, проявляющейся в конкретной исторически реальной форме. Своим полемическим острием экклезнология XIX в. была направлена против вызвавших ее как универсалистских папистических притязаний, так и рационалистических тенденций протестантизма на Западе. Однако конечный результат этих исследований породил с новой силой исконно существовавшие экуменические стремления в недрах русского религиозного общества. Его конкретным выражением послужила деятельность таких выдающихся иерархов Русской Православной Церкви, как митрополит Киевский Платон (Городецкий) и митрополит Санкт-Петербургский Антоний (Вадковский), архиепископ Алеутский (впоследствии патриарх) Тихон (Белавин) и ряд других. Свое конечное воплощение эти стремления нашли в экуменической деятельности Русской Православной Церкви, лично Святейшего Патриарха Алексия и Священного Синода в наши дни. Проблема экклезологии в настоящее время акцентируется на вопросах природы, единства, границ и объема Церкви, которым посвящены академические исследования в наших духовных школах, статьи в «Журнале Московской Патриархии» и «Вестнике Западной Европы» Экзархата» и выступления богословов на экуменических дискуссиях, в частности на последней конференции «Вера и Церковное устройство» в Монреале в июле 1967 года. Русское православное богословие главными моментами в решении экклезiologicalной проблемы видит раскрытие богатства духовной жизни Церкви, разъяснение базиса христианского единства, как его понимала Древняя Церковь и исповедует современное православие, а также внутреннее свидетельство благодатной жизни православия через многообразные формы церковной литургической жизни и христианского служения.

* * *

Проблема православной сотериологии в русском богословии возникла с конца XIX в. как одна из самых жизненных и практически необходимых задач правильного изложения догмата искупления.

Эпоха Вселенских Соборов оставила нам ряд основных формул и символов, изъясняющих основы христианской веры в части учения о триничности Божества, о соотношении Божественной и человеческой природ в едином Христе, о почитании Богоматери, о почитании икон. Все они, отражая исконную веру Церкви, выкристаллизовались в борьбе с еретическими учениями. Отцы Церкви того времени много писали и о сущности искупления, однако какой-либо конкретной формулы или символа создано не было, только в Никео-Цареградском символе было записано кратко и четко: «Веруем... во Единого Господа Иисуса Христа Сына Божиего... нас ради человек и нашего ради спасения сшедшего с небес... распятого за нас...» В последующий период раскрытие догмата искупления пошло по двум направлениям: на Востоке преобладала нравственно-аскетическая интерпретация, на Западе — юридическая. Это юридическое понимание искупления в католическом схоластическом богословии провело резкие границы между любовью и правдой Божией. Реформация углубила схоластическое учение о бесконечности греха и вины человека.

Ввиду того что русская богословская наука в послепетровскую эпоху много заимствовала у Запада, неудивительно, что юридическое понимание сущности искупления нашло свое отражение в курсах догматического богословия, по которым шло преподавание в духовных школах. В учебниках митрополита Макария, епископа Спльвестра и прот.

Малиновского мы находим юридическую концепцию искупления, причем она характеризуется «как не заключающая в себе ничего несогласного с учением Древней Церкви».

Включение юридической теории в православные учебники Догматического богословия можно было объяснить несамостоятельностью русской богословской мысли того периода. Однако в конце XIX века, с формированием оригинальной русской богословской мысли, прежде многих других привлек внимание богословов догмат искупления. Вопрос о соответствии школьной науки с сущностью и духом православия встал со всей остротой.

Здесь мы отметим три капитальные работы, посвященные проблемам создания чисто православной теории о догмате искупления в духе Евангелия и учения святых отцов. Магистерская работа священника И. Орфанитского «Историческое изложение догмата об искупительной жертве Господа нашего Иисуса Христа» (Москва, 1904), в которой дано не столько разрешение проблемы, сколько исторический обзор ее становления. Затем капитальный труд прот. П. Светлова «Крест Христов» (Опыт изъяснения догмата искупления. Киев, 1907) и, наконец, классическое исследование архиепископа Сергия (Страгородского) — «Православное учение о спасении» (Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основах Священного Писания и творений святоотеческих), СПб., 1910.

Основные положения в работе прот. П. Светлова следующие. Нисчерпаемое по своему значению дело Христово нельзя подвести под одно понятие «удовлетворения», ибо оно прежде всего есть откровение любви Божией к человеку. Сущность дела Христова заключается в восстановлении нарушенного союза между Богом и человеком. Юридическая теория исчерпывается рассмотрением лишь одной объективной стороны, пренебрегая стороной субъективной. Но искупительное дело Христово должно рассматриваться как органическое единство обеих сторон: объективной (восстановление любви Божией к человеку) и субъективной (восстановление любви человека к Богу).

Иисус Христос принес нам новую любовь, полную и настоящую. Через Него мы вступили в общение любви с Богом. Во Христе Бог стал нам понятнее и ближе, ибо Христос — Бог и Человек в одно время и потому мы можем любить Его всей полнотой своей человеческой любви, всем своим человеческим сердцем. А любя Христа, мы любим и Бога. У подножия Креста люди в первый раз воочию познали Бога, который не только не хочет губить людей за грехи их, но и Сына Своего жертвует для их спасения. Крестная смерть Христова была искупительной жертвой за грехи людей. Эта Жертва страдающего добра не есть жертва юридизма, но жертва любви. Это была жертва, принесенная любовью Сына Божия правосудию Божью за грехи людей, она разрушила грех, как преграду для любви Бога к людям и любви людей к Богу. И в этом ее искупительное значение. Субъективная сторона спасения заключается в несении креста, то есть в соучастии в страданиях Христовых. Это есть условие оправдания и спасения человека. Искупительное дело Христово не исчерпывается одними крестными страданиями и смертью, но оно завершается Его преславным воскресением, вознесением и ниспосланием от Отца Духа Святого на уверовавших. Заслуга прот. Светлова в том, что он в критике юридической теории исходил из учения святых отцов Древней Церкви, главным образом св. Афанасия Великого и великих каппадокийцев, об обожении человека.

Несомненно более глубокую отеческую трактовку в исследовании этой проблемы дает в своем труде «Православное учение о спасении» архиепископ (впоследствии патриарх) Сергей. Если прот. П. Светлов в своей работе склонялся к мысли, что юридические соображения имеют все же свое основание и что юридический термин «удовлетворение»

имеет значение для совершения спасения, то архиепископ Сергей считает, что православное учение о спасении совершенно исключает всякое юридическое понимание, кроме временно воспитательного воздействия на грешников. Как возникло правовое понимание великого дела Искупления, совершенного Христом Спасителем? Оно возникло благодаря проникновению в Христианскую Церковь влияния внешней среды и, главным образом, правового римского сознания. Сама идея правового союза возникает тогда, когда человек нуждается в чьей-то помощи. Это — союз не ради любви, но ради своей пользы или выгоды. Если человек производит какой-либо труд или отдает что-либо другому, то он вправе требовать за это равномерную компенсацию. Правовые понятия проникли и в религиозное мировоззрение западноевропейских христиан. Сколько человек понесет трудов и лишений ради Бога, в той же мере он может рассчитывать и на вознаграждение от Бога. Все, что совершает при таком понимании человек, он совершает в сущности не из любви к Богу, а из желания получить должное вознаграждение. Правовая концепция спасения получила со временем под пером богословов разных направлений и вероисповеданий различное выражение, но содержание ее в упрощенном виде довольно однообразно. Спасение, согласно ей, заключается в отпущении грехов и избавлении от наказаний за них. Бог в силу заслуг Иисуса Христа не вменяет грехи человеку, оставшемуся по существу с той же греховной природой. Согласно этой теории благодать, спасающая человека, даруется за заслуги Христа и действует в человеке произвольно. Таким образом воля самого человека здесь бездействует. Добрые дела творятся благодатью Божией, но Бог благоволил признать их собственным делом человека.

Главная опасность правовой точки зрения для духовной жизни человека была в том, что при желании человек мог ограничиться только внешним деланием, внутренняя, нравственная сторона оставалась в забвении. Отсюда плохой христианин мог надеяться на спасение при механическом выполнении нравственных требований под страхом кары.

Для православного понимания характерна идея тождества блаженства и добродетели, нравственного совершенства и спасения. Богопознание есть процесс богообщения. Вечная жизнь, завершающая этот процесс, предназначается уже здесь, на земле, в душе человека, как результат нравственного развития человека. Наказание за грех не есть результат гнева Божия, как и прощение — перемены в Боге гнева на милость, что будто бы может совершаться в Боге, а зависит от внутреннего состояния души человека. Бог неизменен. Измениться должен человек.

В правовом жизнепонимании ищут личного счастья, в православном учении «алчут и жаждут правды», ищут нравственной истины, воплощенной в Боге. Для православного сознания ясно, что грех, помимо всех губительных последствий, сам по себе составляет величайшее зло. В понятии спасения православный христианин на первое место ставит освобождение от греха в самом себе, избавление же от мук и страданий может служить следствием первого, но не является самоцелью. Сущность спасения по православному учению состоит в том, что Господь Иисус Христос даровал нам способность воспринять силу благодати для победы над диаволом и приобретения свободы от страстей. Человек спасается через веру во Христа, через последование Его учению, которое будит волю человека. В этой нравственной силе веры и заключается ее великое, средоточное значение при возрождении. Верой полагается и начало новой жизни в человеке, жизни в общении с Богом. Любовь становится основным законом жизни, ею руководится человек во всех мыслях и делах. Вера нравственно сродняет человека с Богом. По мере веры растет любовь, по мере любви возрастает вера. Вера содействует делам, и делами она совершенствуется.

Опыты решения проблемы сотериологии породили большую дискуссию в православном богословии между сторонниками старой и новой концепций. На современном этапе итогом этой дискуссии была посвящена диссертация профессора Московской духовной академии прот. П. Гнедича (1962 г.) и несколько курсовых сочинений в духовных академиях за последнее двадцатилетие, которые позволяют считать дискуссию продолжающейся в различных аспектах на основе вновь привлеченных литургических материалов.

* * *

Религиозно-философскую мысль в рассматриваемое столетие наряду с указанными главнейшими церковно-практическими проблемами привлекали и темы отвлеченного характера: учение о Логосе и Софии. Над разрешением их трудились многие оригинальные богословы и мыслители. Однако эти проблемные исследования представляли интерес для узкого круга специалистов. Они внесли значительный вклад в развитие богословской мысли, но не породили особой школы или многочисленных последователей.

Учение о Логосе привлекало видных русских богословов в конце XIX века по мотивам решения проблемы о внутреннем соотношении греческой философии и христианского богословия, тем более, что ученики стоиков, а затем и Филона Александрийского о «Логосе» представляло собой скорее желание примирения философии и религии, чем действительное их примирение. Христианское сознание не укладывалось в ту концепцию о Логосе, которую мы находим у Филона и греческих мыслителей. Однако в учении о Логосе возник несомненный параллелизм между греческой философией и христианскими богословскими концепциями. Некоторые греческие философы, полемизировавшие с развивающимся христианством (Цельс, неоплатоники), подобно Филону называли Логос «Сыном Божества». С другой стороны, и христианские богословы видели в совершенном откровении и воплощении Божества конечную цель, а следовательно, и творческое начало мира («Имже вся быша»). Поэтому в развитии христианского богословия естественно встретились элементы религиозный и философский.

Вопросу о соотношении античного учения о Логосе и христианского учения о Логосе — Единородном Сыне Божием — много внимания уделили отцы Церкви первых веков. В XIX веке на Западе появился ряд работ на эту тему, в которых наблюдалась тенденция показать зависимость Пролога четвертого Евангелия от языческо-филоновского учения о Логосе. Тем самым христианство лишалось его самобытности. Неудивительно, что в русской богословской литературе возникло стремление оградить чистоту Православия от этого, искажающего сущность христианства, направления.

Из главнейших трудов на эту тему здесь необходимо отметить (по речисляются в хронологическом порядке):

1. Проф. М. Муретов. Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885.
 2. С. Н. Грубецкой. Учение о Логосе в его истории. М., 1906.
 3. Митрополит Антоний. Библейское учение об ипостасном Слове Божием. Соч., т. IV, 1906.
 4. Е. Воронцов. Идея о премирном Первосвященнике в ее раскрытии у Филона Александрийского и в послании к Евреям. Журн «Вера и разум», 1906, XI.
 5. Д. Знаменский. Учение св. апостола Иоанна в четвертом Евангелии о Лице Господа Иисуса Христа. Киев, 1907.
 6. Н. Н. Глубоковский. Благовестие апостола Павла. СПб., 1910.
 7. В. Ф. Иваницкий. Филон Александрийский. Киев, 1911.
- Труды Иваницкого, Муретова и в особенности митрополита Анто

ния имеют отчасти полемический характер, который иногда заслонял собой остальные проблемы. Основной упор делается на защиту тезиса о самостоятельности и оригинальности христианского учения. С исключительно большой эрудицией это положение и, в частности, независимость благовестия апостола Павла от иудейско-раввинистических представлений доказывается в труде Н. Н. Глубоковского. Совершенно беспристрастно, без полемического уклона, с чисто объективных позиций и с широкой эрудицией написана работа С. Н. Трубецкого. В ней он в отличие от вышеназванной хотел подчеркнуть, что естественный ход человеческой мысли был направлен к той же цели, о которой говорилось в Евангелии. Истина одна, она во Христе. Языческая и иудейская мысль, развиваясь, естественно должна была стремиться к тому, что впоследствии возведено в Евангелии. Но она не могла достичь Евангельских вершин. Отсюда определяется как общность, так и различие в учении о Логосе в Евангелии и у языческих философов.

Учение о Логосе, как о Мировом Разуме, только в христианстве получило настоящее свое осмысление и абсолютное содержание, которое в то же время явилось и чрезвычайно конкретным, благодаря воплощению Божественного Логоса.

Логос греческой философии был лишь умозрительной гипотезой. Евангельский Логос — Христос — определяется как начало действительной жизни, составляющее предмет опыта и религиозной оценки, осязаемое в своей действительности: «О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и осязали руки наши, о Слове жизни...» (1 Ин. 1, 1).

Проблема софиологии имеет непосредственную связь с одной из тем древней и средневековой восточной церковной письменности, учением о Божественной энергии, явленной в мире и постигаемой в аскетическом опыте. Изучению духовного наследия греческих и русских аскетов были посвящены несколько монографий молодых богословов перед первой мировой войной, творческий интерес к которым проявлен и в современной работе духовных академий.

Проблема уяснения истинной природы сущей в мире Божественной Премудрости, пожалуй, является наиболее трудной из богословских проблем. Ею занимались отцы Церкви, в особенности в период спора с арианами. В описываемое время в академическом богословии разработкой этой проблемы занимался проф.-прот. Ф. Голубинский, а в области свободных религиозно-философских исследований — ряд наших отечественных философов-богословов, начиная с В. С. Соловьева.

Что есть Премудрость Божия, которую, как сказано в книге Притчей, Господь имел началом путей Своих? (Притч. гл. 8). Ипостасная Премудрость Божия есть Христос (1 Кор., 1, 24). Эта Премудрость — Божественный Логос — Сын Божий, Вторая Ипостась Троицы Единосущной и Нераздельной. Премудрость Божия, созерцаемая в мире, — есть лишь отражение Божественного Логоса. Но она не есть нечто умозрительное, абстрактное, а представляет собой некую реальность, царящую во Вселенной. Премудрость Божия в ее проявлениях в мире доступна созерцанию. «Невидимые свойства Божии, вечная сила Его и Божество от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим. 1, 20). В логических же категориях изъяснение ее природы трудно. Трудно дать определение ее онтологической сущности, трудность представляет и нахождение самого метода исследования. Поэтому не приходится удивляться, что никому не удавалось поставить эту проблему так, чтобы она предстала нашему сознанию вполне решенной, общепризнанной и совершенно бесспорной. Разрешением проблемы о природе Божественной Премудрости, сущей в тварном мире, занимались лучшие русские философы-богословы: В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, Евгений и Сергей Трубецкие, свящ. П. А. Флоренский.

Общая постановка вопроса у всех этих мыслителей примерно такова же, как и у отцов Церкви первых веков: Бог в сущности Своей абсолютно трансцендентен миру. Его Творческая Премудрость есть Его проявление. Однако, будучи проявлением Бога, она не есть Бог. Вместе с тем, будучи Его проявлением, Его свойством, она не может быть частью мира, ибо мир есть творение Божие, нечто временное, становящееся, ранее не бывшее. Таким образом Божественная Премудрость или, как ее в православном богословии принято называть греческим словом «София», есть нечто, что существует и имеет реальное бытие, не будучи ни Богом, ни миром. Если она есть отражение в мире Божественного Ипостасного Логоса, то можно ли ее мыслить как ипостась, хотя бы отраженную, но тем не менее все же как целокупную и неделимую ипостась? Но если так, то не будет ли кощунственным мыслить о каком-то сравнении, хотя бы даже только в подобии этой ипостаси с ипостасями Пресвятой Троицы? Можно ли мыслить ее как образ Бога, адекватный своему Первообразу? Но может ли имманентное быть вполне адекватным трансцендентному? И чем тогда София отличается от пантеистических представлений о Боге, как о чем-то имманентном миру?

Если рассматривать Софию как непреложную закономерность, предопределяющую весь ход мировой жизни, то в каком отношении к ней будет человеческая свобода и существующее в мире зло? Если человеческая природа сочетается с Божественной лично во Христе, если между Богом и человеком нет никакого посредствующего бытия, то какое же место остается для Софии, если она мыслится как реальность, существующая в мире? Можно ли мыслить Софию как вечную? Но вечен один Бог. Можно ли мыслить ее как нечто пребывающее лишь во времени, если она есть довременный замысел Божий о мире? Если Господь имел ее «началом путей Своих, прежде созданий Своих искони» (Притч. 8, 22)?

Будучи чрезвычайно трудной для логических определений, Премудрость Божия в то же время является человеческому сознанию как наглядный факт, поражающий своею очевидностью и несомненностью. В. С. Соловьев называет Софию основой творения: она есть движущая сила Вселенной, и в этом качестве она есть «Душа мира». Вне Бога не может быть никакого бытия в себе. «Душа мира» не имеет существования в самой себе, но она от века существует в Боге в состоянии чистой мощи. В этом качестве чистой и неопределенной мощи «Душа мира» имеет двойной и изменчивый характер. Она может пожелать существования для себя вне Бога, она может стать на личную точку зрения хаотического и анархического существования, но она может также повергнуть себя пред Богом, свободно привязаться к Божественному Слову, привести все создания к совершенному единству и отождествить с Вечной Премудростью.

С. Н. Булгаков мыслит Софию — Премудрость Божию — как органическое единство творения, как организм идей, в котором содержатся идейные семена всех вещей. В ней корень их бытия, а без них и вне их не существует ничего. София — Премудрость Божия — присутствует в мире как его основа. Она трансцендентна миру потому, что мир весь во времени и становлении, а София выше времени и вне всякого процесса. Но ее нельзя отделить от мира, а тем более ему противопоставить, ибо вне Софии мира не существует. Как энтелехия мира, в своем космическом лике София есть мировая душа, в том смысле, что она есть начало, связующее и организующее мировую множественность. Нельзя мыслить Софию, «Идею» Божию, только как идеальное представление. София обладает личностью и ликом и даже может быть названа богословским термином «ипостась», которая, конечно, отличается от ипостасей Святой Троицы и потому не превращает триипостас-

ность в четвериопостасность, Троицу в четверицу. Но она является началом новой, тварной многопостасности. Сама она находится вне Божественного мира и не входит в его абсолютную полноту. Вместе с тем она есть цельный умопостигаемый мир. Зарождение мира в Софии есть действие всей Святой Троицы.

Священник П. Флоренский представляет Софию как великий корень целокупной твари, то есть как всецелостное творение, корень, которым творение уходит во внутреннюю жизнь Святой Троицы и через который она получает себе Жизнь Вечную от Единого Источника Жизни. София есть первозданное единство твари, творческая любовь Божия, которая «излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим. 5, 5). В отношении к творению София есть Ангел-Хранитель творения, идеальная личность мира. По отношению к твари она есть образующий разум, по отношению к Самому Божественному Разуму она есть его образуемое, вечно творимое Отцом через Сына и завершаемое Духом Святым. Бог являет Софию в бытии тварей. Как вечное отражение Божественного Логоса, София не имеет своего бытия и рассыпается в дробности идей о твари. Только отражая в себе Божественный Логос, она получает творческую силу. Единая в Боге, она множественна в твари.

Итак, у всех авторов Премудрость Божия, носящая обычно имя Софии, как онтологически существующая, мыслится лишь как отблеск Творца. Она носит на себе Его лик и тем самым в сфере богопознания осознается как бы адекватной Ему. Но сама по себе, как существующая лишь в мире, она может быть представлена лишь как нечто отличающееся от Бога, как нечто «иное», как основа мира, становящегося во времени, как конкретное осуществление мысли Божией о мире.

Проблема софиологии, представляя собой ограниченную область спекулятивного мышления, не привлекала большого числа сторонников и оставалась в сфере узко академических интересов.

* * *

Наряду с перечисленными богословскими проблемами в истории богословской мысли рассматриваемого периода был поставлен и ряд частных проблем по изучению отдельных областей церковной истории, библейской науки и богословия. Так, например, на грани двух столетий русская историография уделяла большое внимание истории Вселенских Соборов (профессора Московской духовной академии А. А. Спасский и А. П. Лебедев), православной агнологии (профессор Моск. дух. академии Е. Е. Голубинский, прот. А. М. Державин) и восточной иконографии и археологии (профессора Петербургской духовной академии Н. В. Покровский, Н. П. Кондаков, профессор Моск. духовной академии А. П. Голубцов). Большое место занимают работы в области литургического богословия профессоров А. А. Дмитриевского, М. Н. Скабаллановича. Труды профессоров Моск. дух. академии М. Д. Муретова, Г. А. Некрасова, С. И. Соболевского, Петербургской дух. академии С. И. Зарина, Н. Н. Глубоковского положено основание русской школы библейской текстологии, которая не получила, к сожалению, дальнейшего развития, но в наши дни в духовных академиях вновь привлекла к себе внимание молодых богословов. Необходимо отметить значительные труды по христианской антропологии профессоров прот. П. Я. Светлова, В. И. Несмелова, А. М. Губеровского, обзору которых были посвящены студенческие сочинения в Московской духовной академии.

Церковное общество и богословскую мысль в конце XIX и начале XX вв. глубоко волновали и вопросы социальной жизни, позиция Церкви перед фактами несправедливости, вопросы внутренней реорганиза-

ции церковной жизни ввиду отрицательного влияния бюрократической синодальной системы управления и навязанных Церкви чуждых ей административных функций.

Эти вопросы создавали действительно острую проблему, в решении которой последующие исторические события и социальные перемены опередили богословскую мысль и побудили ее осмыслить Октябрьскую социалистическую революцию в России и построение общественной жизни на новых началах справедливости как совершившийся факт.

Еще с середины XIX века решением социальной проблемы — наиболее острой из числа жизненно-практических богословских проблем — были посвящены усилия виднейших русских писателей, философов и богословов. Достаточно назвать такие имена, как Ф. М. Достоевский, В. С. Соловьев, профессор Московской дух. академии М. М. Тареев. В качестве примера можно привести мнения двух последних, которые решали ее совершенно противоположно. Первый стоял на позиции интеграции идеи Царства Божия в существующем мире, в органической слиянии всех творческих возможностей и потребностей человеческой жизни, близком к теократическому общественному строю жизни (см. его труд «Россия и Вселенская Церковь»). Второй требовал освобождения религиозного стремления человеческого духа от какого-либо участия в конкретной деятельности человека в окружающей среде, отделяя, таким образом, религиозное чувство личности от направления общественной жизни. Ни одна из указанных концепций не была принята последующими русскими богословами.

Международная ситуация, полная тревоги за будущее человечества, поставила перед богословием на разрешение проблему служения примирения, исходящую из существа свидетельства Церкви в мире. И если в историческом прошлом Православная Церковь всегда была примирителем враждующих сторон, источником их нравственного обновления, то в настоящее время при общем тяготении человечества к прочному миру без войн, без оружия Русская Православная Церковь видит в этом служении свой прямой долг перед обществом и заняла место в первых рядах поборников мира. Сильным стимулом послужило возникновение Христианской Мирной Конференции, занятой интенсивной богословской работой, развитием проблематики мира. Идея общественного служения, до конца не осуществленная христианами в прошлом, в настоящее время в русском богословии нашла свое конкретное приложение в защите мира, в разработке проблематики христианского учения о мире, о служении человечеству в условиях земной действительности. «Русская Православная Церковь,— по словам Святейшего Патриарха Алексия,— вменяет в заслугу мирный труд на благо Родины» своих чад, открывая этим свободную перспективу исследования нравственно-практических задач христианского служения в мире. Следующие тезисы могут характеризовать направление богословской мысли в современном исследовании проблемы взаимоотношения Церкви и общества.

Исходя из общего учения о Промысле Божием, наше богословие считает, что современная проблема соотношения религиозного мировоззрения и общественной формации по существу не является принципиально новым явлением. Каждая из общественных формаций ставила эту проблему по-своему. Так называемая христианская цивилизация, принадлежность к которой усиленно подчеркивают на Западе, в глазах любого непредубежденного исследователя не решает этой извечной проблемы. История человечества представляет собой последовательный закономерный процесс развития форм общественной жизни, происходящий под воздействием многих факторов. Мы верим, что в истории мира взаимодействуют Промысл Божий о всеобщем спасении и свобода человека. Воля Божия состоит в том, чтобы никто не

погиб, но имел жизнь вечную (Ин. 6, 39, 40), которая достигается путем исполнения Его заповедей. Библейское учение о свободе человеческой воли объясняет для нас законы нравственного развития как отдельного человека, так и человечества в целом, а также и те преграды, которые воздвигает грех на пути к осуществлению прирожденного человеку стремления к благу и справедливости. В историческом проявлении каждой общественной формации участвуют Промысл Божий и человеческая свобода. Каждая конкретная форма общественного устройства соподчинена закономерно взаимодействующим факторам.

Задача христиан-богословов состоит в том, чтобы через углубленное изучение Откровения и опыта духовной жизни христианских исповеданий уяснить явление Промысла Божия в Его взаимодействии с человеческой свободой на путях созидания современных форм общественной жизни, которые, как мы видим, направлены на утверждение социального равенства, свободы, справедливости и братства в соответствии с предначальной целью Творца. Построение совершенной формы общественной жизни наиболее успешно может быть осуществлено в наши дни там, где народ действительно освободился от всяких форм эксплуатации, где он стоит у власти, сам устанавливает законы общественных отношений на принципах равенства, взаимного уважения и справедливости.

Служение Господа нашего Иисуса Христа состояло в возрождении человека, восстановлении его богосозданной природы и нарушенного единства с Богом. Завершение искупления в отношении к каждой конкретной личности и всего человеческого общества в его историческом развитии Иисус Христос осуществляет через Свою Церковь.

Сила воздействия Господа Иисуса Христа на человека заключалась не только в Его Божестве, но также и в чистоте и безгрешности Его человеческой природы, способной соединить свои желания и действия всецело с Божественной волей. Подобное же соединение свободной воли с действием Божественной благодати содействовало успеху распространения первоапостольской Церкви, ее свободному воздействию на всех тех, к кому она обращалась с призывом к обновлению.

Церковь Господа Иисуса Христа призывает к духовному возрождению личности, составляющей первичный элемент общества. Именно это возрождение, создавшее коренной перелом в личной и общественной жизни первых христиан, являлось источником социального преобразования того времени. Христиане и христианские общины во все последующие исторические периоды были тем ближе к разрешению социальных проблем, чем очевиднее и глубже усваивались ими плоды благодатного возрождения. И наоборот, с ослаблением благодатной жизни в церковных общинах в них начинал проникать дух разделения, обострялись социальные противоречия (пример Коринфской общины по посланиям ап. Павла).

Однако мы знаем, что задача личного самосовершенствования христианина находится в неразрывной связи с его общественной деятельностью. Для христианина обязательно неуклонное личное участие в претворении в жизнь идеалов совершенного общественного бытия человека. Невозможно учить другого тому, чего не постиг сам в непосредственном опыте,— таков принцип православного восточно-отеческого христианского воспитания. В некоторой части западного христианства исторически выявляется большая склонность представлять формы своего общественного бытия в качестве непреложной истины, наилучшего осуществления евангельского мировоззрения, в то время как при объективном рассмотрении этих форм они оказываются весьма далекими от совершенства. Мы считаем это опасной тенденцией религиозного провинциализма. Христиане прежде всего должны помнить слова св. ап. Павла о том, что Царство Божие, провозвестником кото-

рого является каждый христианин и Церковь,— «не в слове, а в силе» (1 Кор. 4, 20). Об этой внутренней благодатной силе прежде всего надлежит заботиться членам христианских Церквей, чтобы выполнить свой долг служения и свидетельства в мире.

В наши дни религия не является уже общим и главным фактором образования общественных отношений. В ряду мировых религий христианство занимает количественно третье место и разделено на множество исповеданий. В мире имеются весьма значительные по количеству и влиянию безрелигиозные общества, для которых религиозные вопросы не представляют положительного значения. Однако при каком бы общественно-политическом строе ни жил человек, он проявляет положительное стремление к улучшению условий своего существования, к устроению жизни на началах подлинной справедливости. Долг христиан состоит в сотрудничестве со всеми положительными общественными силами, борющимися за созидание для человечества жизни свободной от страха уничтожения, голода, любой формы угнетения от недоверия между государствами с различными общественно-политическими системами.

Церковь, как участница жизни человеческого общества, благословляет также усилия человеческого разума к постижению естественных законов мироздания, но предупреждает от злонамеренного употребления этих знаний во вред человеку: «никто не ищи своего, но каждый пользы другого» (1 Кор. 10, 24).

* * *

Заканчивая неполный обзор основных проблем русского богословия, необходимо подчеркнуть еще раз, что основной тезис проповеди св. апостола Павла, что вера утверждается не на мудрости человеческой, но на силе Божией (1 Кор. 2, 5), является исходным импульсом русской религиозной мысли, находившей для себя во все времена силу обновления и жизни не в остроте искусственно поставленных вопросов, а в благодатном совершении спасительной миссии Церкви через внутреннее воспитание благочестия ее членов.

**ВЫСТУПЛЕНИЕ ПРОФ. А. И. ГЕОРГИЕВСКОГО
ПО ДОКЛАДУ ЕПИСКОПА ПИТИРИМА**

В связи с огромным интересом к православному богослужению со стороны Евангелическо-Лютеранской Церкви Германии, проявленным в эти дни здесь, в Загорске, нашими гостями, прошу уважаемых гостей иметь в виду следующие труды русских литургистов, раскрывающих литургическую жизнь Православной Церкви и имеющих большой научный интерес.

Научное изучение православного богослужения в России к началу XX века достигает своего наибольшего расцвета.

Целая плеяда ученых специалистов занимается разработкой литургических вопросов. Здесь мы отмечаем лишь небольшое число литургических работ, составленных, главным образом, профессорами наших духовных академий.

Выдающийся церковный историк и литургист профессор И. Д. Мансветов с изумительным мастерством раскрывает древнейшую основу и общий строй церковных песнопений в своем замечательном труде «О песенном последовании». М., 1880. В другом сочинении «Церковный Устав (Типик)», М., 1885, он один из первых показывает образование и судьбу церковного устава в Греческой и Русской Церквах. Как в этих, так и в других многочисленных сочинениях И. Д. Мансветов прочно обосновывает необходимость в литургических исследованиях восходить к первоначальному апостольскому богослужению, чтобы наиболее полно и объективно раскрыть и уяснить литургическую жизнь Православной Церкви от ее истоков и до настоящего времени.

Авторитетнейший ученый археолог и литургист проф. А. П. Голубцов в целом ряде литургических исследований и особенно в своем монументальном двухтомнике «Церковная археология и литургика», Сергиев Посад, 1917, идет по пути строго исторического раскрытия смысла и значения церковных обрядов. А. П. Голубцову принадлежат ценнейшие описания отечественных церковно-уставных памятников: чиновников, отличающихся богатством содержания и наглядно свидетельствующих о литургической и церковно-религиозной жизни русского народа. Автор дает указания на особенности богослужебных чинов соборной практики и на сохранявшуюся на Руси связь приходской жизни с соборной, идущей из глубокой христианской древности. Эти описания носят следующие названия: «Чиновник Новгородского Софийского собора» — М., 1899, «Чиновник Холмогорского Преображенского собора» — М., 1901, «Чиновник Нижегородского Преображенского собора» — М., 1905, «Чиновник Московского Успенского собора» — М., 1910.

Крупнейший деятель в области церковной археологии и литургии проф. Н. В. Покровский в своих капитальных трудах впервые обратил внимание ученых специалистов на отношение искусства к учению христианской Церкви и к текстам литургии и, внося в археологическую и литургическую науку ценнейшие материалы православно-восточного происхождения, восполнил односторонние исследования ученых. Из многочисленных его трудов мы назовем лишь важнейшие: «Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских» (с приложением 226 рисунков в тексте и 12 таблиц), СПб., 1892, «Очерки памятников иконографии, преимущественно византийских и русских», СПб., 1894, «Очерки памятников христианской иконографии и искусств», СПб., 1910.

Неутомимым и самым плодовитым тружеником в области литургической науки является проф. А. А. Дмитриевский. Его сочинения о православном богослужении составляют большой вклад в научную разработку вопросов литургики как со стороны привлечения нового и огромного материала, так и по вполне научной во всех деталях его обработке.

Из огромного литургического наследства А. А. Дмитриевского необходимо отметить следующие работы: «Богослужение в христианской Церкви в первые пять веков», Казань, 1882, «Богослужение в Русской Церкви в XVI веке», Казань, 1884. В названных сочинениях автор излагает службы суточного, седмичного и годичного круга, а также чинопоследование Св. Таинств на основе Иерусалимского Устава XV—XVI веков и указывает на его особенности сравнительно с современным нам Уставом. Кроме того, анализируя монастырские уставы, или «обиходники», он устанавливает их отношение к Иерусалимскому Уставу XV—XVI вв., а также их отличие от последнего.

Главнейшим трудом А. А. Дмитриевского следует считать: «Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока», т. I, ч. I. «Толкѣ», Киев, 1896, т. II, «Еὐχολόγια», Киев, 1901, и т. III, ч. I «Толкѣ», Петроград, 1917. Содержанием 1-го тома «Толкѣ» являются памятники патриарших Уставов и ктиторские монастырские типиконы, впервые увидевшие свет. Во 2-м томе «Еὐχολόγια» заключается описание древнейших греческих Евхологий. В 3-м томе «Толкѣ» содержатся, во-первых, Типиконы обители преподобного Саввы Освященного близ Иерусалима в нескольких редакциях: Иерусалимской, Иерусалимско-Константинопольской, Синайской, Трапезунтской и Сербско-Болгарской, причем при анализе этих редакций автор пользуется и старопечатной Венецианской редакцией типикона 1546 г., 1603 и др. годов. Во-вторых, Типиконы святогорские, афонские и, наконец, Типикон Великой церкви.

Талантливейший исследователь древнелитургических памятников проф. Н. Ф. Красносельцев в своем сочинении «Толковая служба», Казань, 1878, детально изъясняет основные службы суточного круга в древней Руси до XVIII в. В другом труде «Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки», Казань, 1885, проф. Красносельцев дает авторитетнейшие исследования литургических текстов, раскрывающие последование важнейших моментов богослужений Древней Церкви (до разделения Церквей). Из других работ автора отметим «Очерки из истории христианского храма», Казань, 1881, представляющие большой научный интерес для литургистов и археологов.

Замечательным пособием, объясняющим все православные церковные службы, а также храм с его устройством и утварью на основании свидетельств древних отцов Церкви является обстоятельнейший труд архиеп. Вениамина «Новая скрижаль», выдержавший 18 изданий. последнее — М., 1912 г.

Большое место среди литургических трудов занимает вопрос изучения церковного устава — Типикона. Ему посвятил свой обширный труд глубокий знаток и ревнитель церковно-уставной службы проф. М. Н. Скабалланович, издавший обстоятельное изложение Типикона с историческим введением в 3-х томах: «Толковый типикон», т. I, Киев, 1910, т. II, Киев, 1913, т. III, Киев, 1915.

1-й том содержит исследование о ветхозаветном еврейском богослужении; о богослужении I века, апостольском богослужении и о службе со II века до настоящего времени. 2-й том содержит объяснение значения слова «Типикон», а также 1-й главы Типикона (чин малой вечерни); 2-й главы Типикона (всеношное бдение). 3-й том является продолжением изложения 2-й главы Типикона, а именно служб

1-го, 3-го и 6-го часов, изменяемых частей воскресной литургии и чина о панагии, а также здесь приводится 3-я глава Типикона (о святом, имущем бдение, если память его совпадает с воскресеньем).

Среди сочинений М. Н. Скабаллановича необходимо отметить также весьма ценное исследование «Двунадесятые праздники», Киев, 1915—1916. В шести выпусках этого труда, наряду с уставным последованием служб, дается церковно-историческое, догматическое и нравоучительное истолкование молитвословий православных праздников.

Профессор Ленинградской духовной академии Н. Д. Успенский составил обширный труд «Состав всенощного бдения в историческом освещении», (машинопись), Ленинград, 1950, имеющий глубоко научное значение, а также и другие научно-литургические работы.

Автор настоящего доклада написал работу «Важнейшие моменты в истории развития обрядовой стороны святых таинств», (машинопись), Москва, 1950. Ему же принадлежит практическое пособие «Чинопоследование Божественной литургии», М., 1951, и ряд опубликованных в церковных журналах статей по вопросам церковного обряда и уставного последования служб двунадесятых праздников и Святой Пасхи.

Проф. д-р Э. ВОЛЬФ (Гёттинген)

К СОВРЕМЕННОМУ ПОЛОЖЕНИЮ ЕВАНГЕЛИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ В ГЕРМАНИИ

На последнем Синоде Евангелической Церкви Германии в Бетеле в марте 1963 г. председатель Совета Евангелической Церкви Германии презес Д. Шарф высказался, между прочим, по вопросу о состоянии богословской науки. Он заявил: пусть «зрелая» богословская наука использует при исследовании Слова Божия, с одной стороны, прагматический историзм, а с другой,— экзистенциальную антропологию, но она не имеет права оставлять без внимания, что истину, присущую Богу, Истину в Лице распятого за нас, воскресшего, властвующего над небом и землей и в близком будущем паки грядущего Господа нельзя ни растворять в сфере межчеловеческих отношений, ни пытаться установить путем исторического доказательства. «Сущность Божественного воздействия сообщается вере через Откровение».

Этим председатель Д. Шарф довольно точно наметил главные проблемы современной дискуссии в немецком богословии. В то же время он молчаливо имеет в виду наличие на заднем плане богословской ситуации: во-первых — нового и осознанно положительного отношения научного богословия к Церкви, а во-вторых, концентрации богословской работы на проблеме Слова Божия в Священном Писании. И то и другое не отрицалось и в ходе самой дискуссии. И то и другое является результатом новой ориентации богословия, а отчасти и Церкви, со времени первой мировой войны, а в особенности результатом испытания этой новой ориентации в гонениях времен нацизма. Карл Барт однажды в 1935 году выразил это такими словами: «Богословие и по существу и практически принадлежит Церкви». Это значит: «Без Церкви богословие могло бы и должно было бы тотчас раствориться в философии и в исторической науке». Служа жизни Церкви, оно свободно и самостоятельно по отношению к другим наукам, потому что оно тем самым участвует в свободе Церкви по отношению к другим областям жизни. Но верно и обратное,— и это следует учитывать: Церковь нуждается в богословии, ибо она не может совершать богослужений, не может наставлять и заботиться о душах, не зная, чего она хочет. У Церкви нет своей свободы, если она ежедневно ее не завоевывает. Церковь не может свидетельствовать не познавая и, следовательно, не занимаясь исследованием. Церковь не может наставлять, не обучая саму себя. Церкви нужна самопроверка. Эта самопроверка и есть то, что должно давать для Церкви и в Церкви богословие. Вот то, что мы тридцать лет назад еще не знали в такой степени.

I

Начиная с XVII века под влиянием рационализма и просвещения реформатское богословие все больше и больше превращалось в религиозную философию и нравственное учение даже там, где старались держаться теоретически учения, зафиксированного в древнецерковных Символах веры и символических книгах реформаторов. Центр этого богословствования, место Библии, как свидетельства об Откровении

и о спасительном действии Бога, занял религиозный человек, признававший Иисуса Христа как известный образец для себя. Личный религиозный опыт этого человека составлял основу и исходный пункт всякого богословского мышления. Так, Шлейермахер исходным пунктом своего вероучения глубокомысленно сделал религию как «чувство большей или меньшей зависимости», и религиозное общение — как необходимую предпосылку развития человеческой личности, связав с этим спасительное воздействие Иисуса Христа и Его единственного в своем роде Богосознания. В доверчивой преданности Ему мы становимся причастными силы Его Богосознания и тем самым возрождаемся к новому бытию. И в других богословских течениях, прежде всего, в лютеранском «движении пробуждения» и в реставрации XIX столетия, как она богословски оформилась в Эрлангенской школе (Гофман, Франк, Томазнус), в центре стоит опыт возрождения. С этим опытом по-новому связывается традиционное вероучительное содержание лютеранства.

В то же время христианство и христианское богословие понимаются как самая зрелая и самая высокая реализация всех человеческих религиозных возможностей и тех форм проявления этих возможностей, которые даны в истории религий. Подобным образом еще в начале XX столетия Рудольф Отто (умер в 1937 г.) выдвинул в качестве исходного феномена любой религии осознание святости в смысле благоговейного изумления перед величием Божественного. Это изумление испытывается как мистерия трепета (*mysterium tremendum*), как чувство неизмеримого расстояния твари от Бога, и как мистерия восторга (*mysterium fascinans*), как чувство воодушевления в мистическом единении с Богом. Различие между религиями заключается в степени чистоты этих религиозных переживаний, причем христианской религии опять-таки приписывается относительно высшая ступень. Здесь, как и у богословов XIX столетия, у Шлейермахера и в эпоху Просвещения, благочестивый человек со своей религиозной субъективностью является прямо-таки мерилем Откровения Бога в Иисусе Христе. В то время как благая весть Евангелия при всех огромных духовных достижениях и искреннем стремлении к истине богословски понималась и истолковывалась здесь все-таки исходя из религиозно-нравственной потребности или из религиозного чувства человека, и при этом неизбежно истолковывалась превратно, — значительное влияние на богословие приобрела религиозно окрашенная философия «Я», Духа и Мира немецкого идеализма, мышление Фихте, Гегеля и Шеллинга; она усилила внутреннее преобразование богословия в христианскую религиозную философию. Одновременно связанное с этим историческое понимание форм проявления христианской религиозности стало до такой степени распространенным, что, например, истории догматов присваивается функция критики догматов, и в век богословского историзма оно привело, таким образом, к упразднению догматики, в то время как экзегезис попал под одностороннее влияние исторического критицизма, понимаемого как самоцель. С половины XIX столетия с ним связывался возрастающий интерес к общему сравнительному изучению религий, по отношению к которому лишь с большим трудом можно было поддерживать притязания христианства на абсолютность. Эти старания были бесплодны, поскольку отнюдь не была сама собою разумющейся и достоверной их предпосылка, а именно: будто бы само Евангельское благовестие должно уместиться в рамки истории религий.

Историческая критика, в принципе уходящая корнями в Реформацию, с одной стороны, сильно углубила понимание Ветхого и Нового Завета, а с другой, поставила под знак вопроса каноническое достоинство Библии и открыло много дверей для компромиссов с духом времени. Непререкаемые до того единство и непогрешимость Библии

стали оспариваться. Содержание Евангелия выхолащивалось, сводясь в конце концов к учению об отеческой благодати Бога, о бесконечной ценности человеческой души и о нравственном следовании примеру Иисуса в любви к ближнему. Благовестие об Иисусе Христе, как Спасителе и Совершителе мира, учение о Св. Троице и Христология древнецерковной догматики, а также Ветхий Завет, были оттеснены на задний план тем легче, что практически они оказались где-то на периферии евангелического богословия. Огромные успехи церковно-исторического исследования, прежде всего в области патристики, древнецерковной литературы и вообще истории догматов, соединились с отказом от древнецерковной догмы, как от «греческой метафизики». Разработанная в ходе усиленного исследования картина Древней Церкви имела в основном лишь исторически-познавательное значение. Идея общецерковной традиции, еще энергично поддерживавшаяся реформаторами, утратила значение для жизни современного протестантизма, даже начисто отрицалась.

Вместе с этим происходило явное отчуждение научного богословия от Церкви. Оно привело к тому, что, вместе с падением вообще интереса к догматике сравнительно с интересом к истории, непреходящая ценность историко-критической работы для богословски эффективной экзегезы, или достигнутое религиозно-исторической школой открытие эсхатологического характера евангельского благовестия (И. Вейсс, А. Швейцер) тоже еще не были распознаны. Кроме того, церковностью богословия жертвовали в пользу его научности. Вследствие этого само богословие, как таковое, распалось на отдельные дисциплины, независимо от того, было ли оно либеральным или модернистски-пативным.

Решающим для новой ориентации богословия стало фактически открытие заново Церкви, как таковой, после первой мировой войны Церковь предстала теперь уже не как организация, имеющая целью религиозное и нравственное образование и удовлетворение различных религиозных потребностей отдельного человека, или также улучшение социальной жизни; она была заново открыта, как место, где надлежит возвещать и прославлять Иисуса Христа, Его Крест и Его Воскресение, Его уничтожение и владычество Его над миром. Ее задача состоит в слушании и в возвещении слова Божия. Но для этого она нуждается в богословии. И наоборот, богословие, вступая на служение Церкви, получает подобающее ему место, обеспечивающее ему свободу как науке. Исходя из этого, богословие могло отныне совершенно свободно положительно воспринимать методы и достижения историко-критической работы и религиозно-научного исследования и использовать их для критического обеспечения проповеди, являющейся задачей Церкви. Явный переход богословия к новой ориентации происходит с появлением так называемого диалектического богословия, или богословия кризиса, первым документом которого считается толкование Карлом Бартом Послания к Римлянам, появившееся в 1919 г. Вместе с такими богословами, как Е. Турнейзен, Э. Бруннер, Ф. Гогартен, Р. Бультман, Г. Мерц и другими, Барт стремился к сдвигу богословия с позиций субъективного опыта в направлении возвещения великих дел Божиих. В первом тезисе Бармской богословской Декларации 1934 г. это нашло яркое воспринятое Церковью выражение: в связи с Ин. 14, 6 и Ин. 10, 1, 9 здесь говорится: «Иисус Христос, как о Нем овидетельствует нам Священное Писание, есть единое Слово Божие, Которое мы должны слушать, Которому мы должны и в жизни и в смерти доверять и повиноваться. Мы отвергаем ложное учение, будто Церковь может и должна вне и наряду с этим единым Словом Божиим признавать в качестве источника евангелия еще иные события и силы, образы и истины как Открове-

ние Божие». Открытие заново Церкви, как Церкви Иисуса Христа, происходило постепенно и достигло в условиях гонения известного завершения. Церковь снова стала восприниматься в ее сущности богословски, а не социологически. Она возникает не как у Шлейермахера — в результате общего взаимодействия отдельных верующих, а все время вновь утверждается проповедью слова Божия. «Христианская Церковь,— говорится в 3-м Бармском тезисе,— есть община братьев, в которой через Святого Духа в слове и таинстве Причастия Иисус Христос действует в настоящее время как Господь. Она, как Церковь помилованных грешников, должна своей верой, как и своим послушанием, своим благовествованием и своим строем, свидетельствовать в мире греха, что она только Его достойна, что она живет и хочет жить только Его утешением и Его руководством в ожидании Его явления. Мы отвергаем ложное учение, будто Церковь может менять форму своего благовестия и своего строя по собственному усмотрению или в зависимости от тех или иных господствующих мировоззренческих и политических взглядов.

В этой новой ориентации богословия есть и своя доля влияния возникшего со времени первой мировой войны нового отношения к наследству Реформации, в особенности к богословию Мартина Лютера, а также и Кальвина. Монументальным выражением этой новой ориентации является, несомненно, объемистая, представленная до сих пор в 12 томах «Церковная Догматика» Карла Барта. В ней явно обнаруживается, прежде всего, возрождение Христологии, как оно также выражено в Бармской Декларации со ссылкой на I Кор. 1, 30, именно — во 2 тезисе: «как Иисус Христос есть дарование Богом прощения всех наших грехов, так — и столь же реально — Он есть мощное требование, распространяющееся на всю нашу жизнь; через Него сподобляемся мы радостного освобождения от безбожных уз этого мира для свободного благодарного служения Его творениям. Мы отвергаем ложное учение, будто существуют такие сферы нашей жизни, в которых мы принадлежим не Иисусу Христу, а другим властителям,— сферы, где мы не нуждаемся в Его оправдании и освящении».

В связи с этой новой ориентацией иногда говорили о неортодоксии и о вызываемой ею опасности изоляции Церкви от мира, такого, каким он является сегодня. И то и другое утверждение ошибочно. Сколь велика готовность прислушиваться к «голосу отцов», — не только отцов Реформации, но и отцов всей Церкви в ее истории, в частности также отцов Древней Церкви, в той же мере имеет место решимость считаться с обусловленностью богословия библейским свидетельством Слова Божия. Подобающее отношение к Церкви в устремлении к ее единой Главе — Иисусу Христу повлекло за собой со ответствующее отношение к ее ответственности за мир, к ее служению опасению мира, а тем самым, конечно, и к новому уразумению мира таким, каков он есть как творение Божие. Дело здесь идет о «свободном, благодарном служении» творению Божию, — служении в Иисусе Христе, на которое Бог призывает нас отдать всю жизнь

При новой ориентации богословия вопрос сначала стоял не о новой тематике тех или иных видов богословской работы, но о принципе, заново определяющем эту работу в ее полном объеме. Ко всем дисциплинам стали подходить более «богословски», т. е. стремились выявить отношение богословской работы к проповеди Слова, к актуализации его благовествования. Заново ставился вопрос, в частности, и о богословском значении «исторических» дисциплин. Характерной для этого является постановка неясного еще вопроса о «патристическом богословии» и его задачах. А особенно наглядным стало это в отношении Ветхого Завета — области, в изучении которой в настоящее время наиболее ощутителен богословский результат эпохи гоне

ний. Прямым выражением этого является «Богословие Ветхого Завета» Г. фон Рада, после того, как, по его словам, богословский импульс к работе над Ветхим Заветом в XIX и в начале XX столетия все более и более ослабевал: богословие Ветхого Завета больше уже не сводится к истории религии Израиля. Но при всем том, разумеется, не обошлось и без трудностей. В этом отношении указывают на распад с началом церковной борьбы группировки «диалектического богословия». Он связан с вопросом, перед решением которого национал-социализм поставил Церковь. В то же время, как Карл Барт показал свою решимость отстаивать без компромиссов «существование богословия сегодня», Бруннер снова обратился к богословию рациональных установок и апологетики, опирающемуся на «естественное Откровение» и на процессы, происходящие в области «мира сего», а Ф. Гогартен, в связи с положительной оценкой секуляризации, разработал схему консервативной политической этики, близкой к идее этического законопорядка (Volksnomos). Наконец, у Бульмана связь с экзистенциальной философией начала приводить к программе определяемого этой философией истолкования христианской Истины, истолкования, характеризуемого лозунгом «демифологизации». Наряду с этим в других группировках снова ожила конфессионально выраженная ортодоксия, а с ней отчасти была связана и программа «реального богословия», для которого стала важной проблема обоснования веры историческими фактами.

Если гонение повлекло за собой необычайно интенсивное соучастие общины в том, что происходило в богословской работе, если, в связи с оборонительной борьбой Церкви против национал-социалистского духа, развилось нечто вроде общинного благочестия, базирующегося на Писании и вероисповедании, то в настоящее время дальнейшее развитие основ, данных новой ориентацией богословия в области научно-богословской работы со всеми ее затруднениями, создает условия для появления чего-то противоположного общинному благочестию, богословия, становящегося якобы «неверующим». Но при более близком рассмотрении эта противоположность оказывается фиктивной. В действительности, как это отметил Э. Кеземан, все еще происходит борьба двух основных богословских концепций, а именно, с одной стороны, концепции, центральным пунктом которой является религиозный опыт, развивавшейся как просветительство и пиетизм и характеризующей в основном облик протестантского богословия вплоть до начала XX столетия, а с другой стороны, — вновь открытого реформатского богословия Слова Божия и исключительно богооткровенного характера великих дел Божиих, которое в условиях новой ориентации богословия стремится к собственному становлению, используя историко-критический метод. В центре его снова стоит учение реформации об оправдании. И так как с этим теснейшим образом связан вопрос об истинной Церкви и о единстве Церкви, то это богословие привело к оживлению богословско-полемического диалога с Римско-Католической Церковью и, сверх того, экуменического диалога в христианстве вообще. Фактически дело здесь идет о богословской проблеме существования в настоящем, т. е. бытия и реальности человека перед Лицом Божиим в Его общине, в Церкви, в мире и для мира.

В особенности же дело идет о проблеме веры и истории, причем под понятием истории мыслится как история отношений Бога с Его человеком, так и самопонимание человека, как исторического существа. Здесь возникают вопросы, выяснение которых в рамках современного богословия связано с значительными трудностями. Сдвиг, последовавший в порядке новой ориентации богословия, в смысле возрождения реформатско-библейских исходных позиций, все время на

ходится под угрозой старого антропоцентрически ориентированного наследия. Так, например, возрождение исповедания могло привести также и к канонизации унаследованных вероисповедных формул, застывшего вероисповедания к конфессиональной ограниченности, возврат к Слову Откровения мог привести в трактовке Откровения к позитивному в стиле фундаменталистического богословия. Новая оценка совершения богослужения могла приводить к формальному и законническому литургизму, а вновь достигнутое осознание ценности учения — к застывшей ортодоксии «чистого учения», наконец, новое понимание оправдывающей веры — к законнической оценке религиозности.

Решающим при всем этом остается то, что в порядке новой богословской ориентации в протестантском мире вновь была приобретена готовность к пониманию духовной сущности Церкви и богослужебного свершения, в связи с этим — возрождение церковного исповедания и догматического наследия неразделенной Церкви, а в последнем в особенности — открытие заново христологии, как центра догматической мысли, которая в свою очередь привела снова к возрождению учения реформации об оправдании в его христологическом аспекте, а к этому, в конце концов, также вскрытие значения Ветхого Завета для возведения христианской Истины. Богатое мыслями «Введение в евангелическое богословие» (Цюрих, 1962), которым Карл Барт закончил в зимнем семестре 1961/62 г. свою официальную академически-педагогическую деятельность, позволяет особенно ясно почувствовать глубину и широту новой ориентации евангелического богословия.

II

Обратимся к характеристике вклада, внесенного новой ориентацией в отдельные богословские дисциплины. При этом бросается в глаза, что вопросы экзегетики и герменевтики резко выступают на первый план по сравнению с догматическими вопросами, даже если делаются догматическими вопросами. Вопросы экклезологии, с которыми, кстати говоря, связано и усиленное изучение всего комплекса богослужебной деятельности, ставятся пока независимо. И в-третьих, тоже еще без увязки с остальным обширный комплекс социально-этической и политико-этической проблематики, в котором находит выражение повышенное чувство ответственности Церкви за ее заботу о человечности человека, осуществляемую путем истинного благовестия и добродетели.

Экзегетическая работа направляется двумя методологическими проблемами: во-первых, данными формально-исторической школы, и во-вторых, вопросами «экзистенциального истолкования».

Формально-историческое исследование текстов Ветхого и Нового Завета есть продолжение историко-критической и религиозно-исторической работы XIX столетия, однако с использованием новой методики. Оно уже не интересуется в первую очередь фактами, являющимися результатом исторического исследования, «жизнью Иисуса», столь привлекательной в историческом смысле, не интересуется также зависимостями религиозно-исторического и литературно-исторического порядка, но видит свою задачу в первую очередь в обнаружении «места в жизни», занимаемого отдельным текстом, как свидетельством веры. Г. Гункель, например, первый исследовал, кем, когда и почему пелся тот или другой псалом, является ли он, например, покаянной песнью или песнью паломников, шествующих в Иерусалим, и т. д. Тем самым ставится вопрос об историко-типовой единстве отрывков Ветхого и Нового Завета и таким образом устанавливается их керигматический характер. В отношении Нового Завета решающую работу проделали М. Дибелиус («История литературных форм Еван-

гелия». 1919; 2 изд.—1933), Р. Бультман («История синоптической традиции», 1921; 3 изд.—1957) и К. Шмидт («Обстановка истории Иисуса», 1919). Вместе с этим росло понимание предания, распознаваемого за письменно фиксированным текстом и в самом тексте, понимание значения устной передачи слова Божия.

«Экзистенциальное истолкование», как программа, развитая относительно Нового Завета Р. Бультманом («Новый Завет и мифология», кроме того, обширная дискуссия в сборнике «Керигма и миф», I—IV, 1948—1961), тесно связано с исагогикой, поскольку оно ставит вопрос о непосредственной встрече со Словом Божиим в библейском свидетельстве. И здесь дело идет о правильном понимании библейского свидетельства, и притом под углом зрения обосновывающего возможность такого понимания жизненного к нему отношения. Предпосылкой является экзистенциальный анализ бытия, как он дан в экзистенциальной философии, прежде всего, у Хейдеггера, в особенности — определяемое этим анализом самопонимание человека, каковым (самопониманием) определяется и истолковывается содержание библейских высказываний, как затрагивающего человека в его сущности. Даже и тогда, когда это содержание облечено в язык мифологии. Здесь экзистенциальное истолкование ведет к демифологизации. Благовестие Библии не должно пониматься как объективное сообщение реальностей, фактов и истин, но как благовестие, как действенное обращение к человеку. Только в таком случае становится очевидным и истинным соблазн Слова Крестного. Только в таком случае Евангельское благовестие может возвещаться надлежащим образом, освобожденное от традиционной религиозной и мировоззренческой искаженности, превратившей его в христианскую религию.

1. Новейшие исследования Ветхого Завета сводятся в основном к шести темам: а) Исследование истории предания стремится, в особенности в области исторических книг Ветхого Завета, определить богословские устремления творцов, например, Второзакония в тесной связи с законодательной деятельностью его автора. (М. Нот «Исследования по истории предания», 1943). б) Затем усиленно стремятся дать новую картину истоков и основ Истории Израиля и при этом завоевание земли обетованной рассматривается как решающее событие. Здесь в центре внимания находится проблема союза двенадцати колен. И здесь решающую роль играет фактор веры. «Нельзя сомневаться, что чувство веры, т. е. твердая уверенность в воздействии Ягве, имело свой подлинный источник в священной войне», и притом как вера в личную помощь Ягве,— приблизительно так отвечает Г. фон Рад («Священная война в ветхозаветном Израиле», 1951) на одну из проблем этого комплекса. С этой тематикой связываются в) новые усилия по библейской герменевтике Ветхого Завета (ср. Г. фон Рад, «Герменевтическая проблема в книге Бытия» в «Благовестии и исследованиях» 1942/46). Здесь дело идет, прежде всего, о герменевтике композиции в исследовании истории редакции. Таким образом. Пятокнижие понимается как изложенное и расширенное «Credo». Тексты ягвиста, элогиста и «священника» понимаются теперь уже не как отражение различных стадий развития истории религии, но скорее как свидетельства различных имевшихся в Израиле богословских течений. Таким образом и здесь путем дифференцированного выяснения сложных текстов, используя формально-исторический метод, стремятся достигнуть понимания отдельных текстов. г) Затем следуют проводимые, прежде всего, в Англии и Скандинавии, но подхваченные также и в Германии исследования по истории культа, которые дают представление о многообразии израильского культа. д) Особо усиленно занимаются вопросами пророческих книг и самого пророчества в Ветхом Завете. Главными проблемами при этом являются: отношения

пророческих писаний к культу, характер и структура пророческого слова, роль традиции в пророческом материале Ветхого Завета. е) Почти все усилия, помимо настойчивой работы в области библейской археологии Ветхого Завета, сосредоточиваются на вопросе о богословии Ветхого Завета. Главная проблема гласит так: «Откровение и история». Здесь дело идет о свидетельстве Ветхого Завета, отнесенном к истории Слова, о свидетельстве, которое выражается в большом числе богословских схем именно этой привязанности Слова Божия к истории в Писаниях Ветхого Завета, точнее, — в отдельных слоях этих Писаний. Следовательно, дело идет уже не просто об историческом изображении религии Израиля, будь то в форме религиозно-исторической схемы или в форме общих понятий богословия, антропологии, сотериологии, но, в соответствии с новыми формально-историческими данными, о богословском понимании трех больших отделов истории предания в Ветхом Завете: Шестокнижия, исторических материалов Второзакония и хроникально-исторических книг, каждый из которых сам по себе представляет особую форму изображения истории отношений Бога с Израилем. В соответствии с этим Г. фон Рад развивает богословие исторических преданий Израиля в первом томе своего обширного труда «Богословие Ветхого Завета» (1957, 4 изд.—1962). В нем выявляется, как в вере и мышлении Израиля все время обновляется уразумение и исповедание дел Божиих, все время происходит осознание спасительного Промысла Божия в связи с важнейшими священными установлениями Израиля, притом особое внимание уделяется древним вероисповедным высказываниям. Второй том сопоставляет с этим богословие пророческой традиции (1930, 3 изд.—1962). Это соответствует относительной независимости исследования пророков вообще. В нем все более и более уверенно возвращались от «классического» противопоставления «религии пророков» — «религии священнического культа», от господствовавшего психологизма, пресоциализма, идеализма такого представления о пророках к осознанию связи пророческого благовестия с преданием. Следовательно, и здесь сознание традиции начинает играть большую роль по сравнению с аргументацией, опирающейся на личное переживание этими людьми Бога. В то же время проблематика богословия Ветхого Завета вступает в самую тесную связь с Введением в изучение Ветхого Завета, с одной стороны, и с экзегетикой, с другой. Так же как данные формально-исторического метода в области вводных дисциплин и экзегетики определяют собою богословие Ветхого Завета, и достигнутое здесь богословское познание, наоборот, прокладывает путь экзегетике. Это особенно очевидно в новом, весьма обширном комментарии, который, кстати, пользуется растущим признанием со стороны большинства ветхозаветников в немецком евангелическом богословии, а именно в изданном М. Нот так называемом Нейкирхнерском Библейском Комментарии (до сих пор вышло — полностью или частично — 6 томов).

Литература, вводящая в проблемы, затронутые в пунктах от а) до е):

М. Нот. Сборник исследований по Ветхому Завету «Богословская библиотека», VI, 2 изд.—1960.

Г. фон Рад. Сборник исследований по Ветхому Завету. «Богословская библиотека», VIII, 1958.

Проблемы ветхозаветной герменевтики. К пониманию Ветхого Завета. Изд. К. Вестерман, «Богословская библиотека», XI, 1960.

Ф. Хорст. Божественное право. Сборник статей по вопросам права в Ветхом Завете «Богословская библиотека», XII, 1961.

В. Циммерли. Божественное откровение. Сборник статей. «Богословская библиотека», XIX, 1963.

К. Вестерман. Основные формы пророческой речи, 1960.

Х. И. Краус. Богослужение Израиля. Очерк истории ветхозаветного культа, 1962.

Не следует, однако, забывать, что первые мощные импульсы к богословскому подходу к Ветхому Завету и в направлении изучения вопроса о типологическом толковании даны были В. Фишером в «Свидетельстве о Христе в Ветхом Завете», I. «Закон» (3 изд.—1936); II. «Ранние пророки» (1942). Хотя проблема экзистенциального истолкования Ветхого Завета тоже появляется, но, по сравнению с Новым Заветом, — только на заднем плане, как бы затененная более важной здесь проблемой Откровения и Истории (ср. Г. В. Вольф. Ветхий Завет и проблема экзистенциальной интерпретации. «Евангелическое Богословие», 23, 1963, с. 1—17). Наряду с кратко описанными попытками богословского оформления исторической картины, выявления отнесенного к истории «Слова» исповедания Израиля, выдвигается другой тезис, а именно, что факты истории Израиля, устанавливаемые историко-критическим путем, уже сами по себе обладают признаками Откровения (В. Панненберг. Откровение как история, 1961). На заднем плане обеих этих установок стоит, по-видимому, дискуссия с более старым пониманием Ветхого Завета в целом, как непосредственно «истории спасения».

Недостает, однако, еще моста, ведущего от этой новой работы над Ветхим Заветом к Новому Завету, несмотря на наличие некоторых общих моментов, как, например, перерастание формально-исторического метода в редакционно-исторический. Относительно единообразию, характерному для большей части ветхозаветников, в области работы над Новым Заветом противостоит гораздо большее разнообразие и противоречивость.

2. Если рассматривать состояние проблематики Нового Завета в Германии, то прежде всего следует согласиться с Е. Кеземаном, что «немецкая гегемония» в этой области «уже не имеет места». Затем, что хотя вторжение диалектического систематического богословия в исторические дисциплины сравнительно в наибольшей степени было подхвачено последовательно исторической критической разработкой Нового Завета, все же влияние его на экзегетику еще недостаточно. Из унаследованных религиозно-исторических проблем на первом плане стоят вопросы эсхатологии и апокалиптики, и в особенности проблема отношения первохристианства к раннему католичество (как последнее проявляется, например, в пастырских посланиях и у Луки). Новый Завет теперь уже не рассматривается больше как нечто среднее между иудейством и ранним католичеством, а раннее католичество, с другой стороны, не отграничивается так резко от Нового Завета. Это обнаруживается особенно ясно в проблеме канона и в многообразии вероисповедных формул, так же как и богословских положений в самом Новом Завете. Это многообразие особенно заметно в Новом Завете в вопросе о Церкви. Она понимается как новый мир Божий, представленный в каждой отдельной общине и в каждом христианине. Она живет не в какой-то святой сфере, но в среде обычных людей. Присущая ей открытость соответствует эсхатологической свободе предстояния «*coram Deo et sub coelo*» (лат. «перед Богом и под небом»).

Проблема метода Новозаветной экзегетики по окончании второй мировой войны прежде всего стоит под знаком демифологизации Бульмана и отчасти программы экзистенциального истолкования. Не без основания обращалось внимание на то, что в этой области обнаруживается своеобразное положительное соотношение между историко-критической работой и протестантским учением об оправдании, доходящее до утверждения, что экзистенциальное понимание

«формально точно соответствует протестантскому методу». Но в то же время угрожает перевес герменевтической проблематики. Если, благодаря этому, библейская экзегетика станет только частным явлением общей теории познания, то она в то же время окажется зависимой от того или иного самовосприятия человеческого существования. Тем самым опадает исключительность Откровения в евангельском благовестии. Но Откровение всегда стоит впереди веры, и Новый Завет, как и все Священное Писание, есть прежде всего свидетельство человеку о действиях Божиих и лишь затем о человеке, как их объекте. Общепринятая герменевтика не могла бы принять этого положения, но была бы должна «демифологизировать» его в пользу религиозного самовосприятия человека, благодаря чему феномен веры снова превратился бы в религиозное мирозерцание. Герменевтика может для богословов обладать только функцией критики, и она ограничивается благовестием, содержащимся в конкретном тексте. Следовательно, если и должно признать за демифологизацией функцию необходимой поправки к фундаменталистически позитивному восприятию Откровения, то сама демифологизация все-таки должна встать на службу данного в Писании Откровения. Также и язык экзистенциального истолкования имеет свои границы (ср. Г. Айххольтц. Границы экзистенциального истолкования. «Евангелическое Богословие», 22, 1962, с. 565—579). И если действительно переводить сейчас означает то же, что избрать именно этот язык, тогда грозит опасность, что влияние этого языка скажется еще сильнее, чем влияние мифологического языка. Но язык подчинен предмету изложения, а это значит, что Слово Божие даруется тому, кто его свидетельствует, и что вера остается как утвердительный ответ послушания и благодарения, притом как вера в Иисуса. Здесь невозможно подробно воспроизвести весьма оживленную дискуссию, разгоревшуюся по всему этому кругу вопросов, а также размер грозящих опасностей. Столь же мала возможность охватить в таком обзоре многообразные различные исследований, в которых применяется историко-критическая разработка новозаветных текстов, особенно Евангельских. Но в этой связи нужно отметить появление снова вопроса об историческом Иисусе.

Работа над Новым Заветом имела в виду освободить «исторического Иисуса» от уз догматики своим историко-критическим подходом, выработать, так сказать, свободную от догматических предпосылок «жизнь» Иисуса как основу и центр веры, но окончилась эта работа признанием самых радикальных представителей критики, что вера в Воскресение есть единственный доступ к историческому Иисусу. Тем не менее существует неортодоксальное направление «реального богословия», которое стремится снова подойти к жизни исторического Иисуса путем понимания Евангелий, как свидетельств об исторических фактах. Таким образом, ортодоксалы превращаются в этой области в либералов (ср. Кеземана), но их позиция, расцениваемая с точки зрения истории богословия, принадлежит прошлому, во всяком случае по сравнению с новейшим «керигматическим богословием». Если для последнего решающим исходным пунктом является вероутверждение общины, то оно должно в то же время все-таки признать, что события Воскресения остаются непонятными, если их оторвать от «истории» Иисуса. Конечно, из истории Иисуса невозможно вывести обоснованность и необходимость веры от Христа. Эту обоснованность и эту необходимость доказывает только Сам Воскресший посредством всемогущего Слова христианской проповеди. Но решающей проблемой, вокруг которой здесь ведется борьба, является непрерывно-преемственная связь Христа, в Которого мы веруем и Которого проповедуем, с так называемым «историческим» Иисусом. Поэтому прежде чем говорить о Воскресении, надлежит ставить во-

прос относительно связи благовестия об Иисусе с благовестием Самого Иисуса. Божественное действие связывает меня с историей, с событием, имеющим место вне меня, которое столь конкретно, что доказуемо исторически. Тем не менее только верой, а не человеческим знанием, опытом или расчетом я могу в него проникнуть.

Библиография:

Богословский словарь Нового Завета, изд. Г. Киттель и др., 1933 (пока вышло 7 томов).

В. Кюммель. Новый Завет. История исследования его проблем, 1958.

М. Михаэлис. Введение в Новый Завет, 1946.

Р. Бультман. Богословие Нового Завета, 1953, 4 изд.—1961.

Критико-экзегетический комментарий к Новому Завету (основан Х. Мейером); в нем см. прежде всего: Р. Бультман. Евангелие от Иоанна, 17 изд.—1962; Е. Хенхен. Деяния апостолов, 13 изд.—1962; Х. Шлир. Послание к Галатам, 12 изд.—1962.

Справочник по Новому Завету (основан Х. Лицманном, новое издание Г. Борнкамма).

Обращая также внимание слушателей на значительное количество монографий в «Благовестии и исследовании»; в частности, к настоящему обзору см. в «Свободе Евангелия» 1952, с. 133—152, статья Е. Кеземана «Проблемы работы над Новым Заветом в Германии».

Теологизация новозаветной науки проявляется также и в том, что каждый новозаветник более или менее отчетливо развивает свою догматику. Но вместе с тем все время слышатся жалобы на то, что в наши дни догматика и экзегетика не находят общего языка. В этом верно то, что догматика еще не приступила к исследованию методологических проблем новозаветной науки, т. е. вопросов герменевтики. Особенно ярким примером догматической настроенности новозаветника может служить сборник статей Е. Фукса (I. К герменевтической проблеме богословия. Экзистенциальное истолкование, 1959; II. К вопросу об историческом Иисусе, 1960; также Е. Фукс. Герменевтика, 3 изд.—1963).

3. Нельзя фактически отрицать, что в настоящее время интерес к экзегетике сильно превышает интерес к догматике. И это — несмотря на то, что Карл Барт в своей обширной «Церковной догматике» (пока вышло 12 томов) представил труд, который по объему и содержанию вполне может сравниться с *Summa theologiae* Фомы Аквината. В истории богословия ему, может быть, подобает такое же место, как «Вероучению» Шлейермахера. Только в «Церковной догматике» Барта в значительно большей степени ощущается сознательная связь с церковной проповедью и одновременно яснее выявляется ее христоцентрическая структура. В «Церковной догматике» впервые за долгое время опять мы находим учение о Троичности, которое заново излагается в связи с учением об Откровении. Но обсуждение этой монументальной работы едва только началось, и в настоящее время оно проводится в католическом лагере больше, чем в евангелическом. Другие догматические очерки, как, например, носящий более лютеранский отпечаток труд П. Альтхауза «Христианская истина» (6 изд.—1962), или развивающий реформатскую догматику и все время полемизирующий с Карлом Бартом труд О. Вебера «Основы догматики» (2 тома—1958—1962), составлены по сути дела как учебники. Особым путем идет конфессионально-лютеранская догматика В. Элерта «Христианская вера» (5 изд.—1960). Х. Дим в своем многотомном введении «Богословие, как церковная наука. Пособие к усвоению его проблем», во 2-м томе — «Догматика, ее путь между ис-

горизмом и экзистенциализмом» (3 изд.—1960) представил в общих чертах догматику в ее нынешнем состоянии в евангелическом богословии, в то время как Г. Харбсмайер в своем маленьком томике «Ответы веры» (1961) стремится сделать понятными основные вопросы догматики в непосредственной связи с совершением приходского богослужения.

Большой интерес к проблеме религиозной философии показывает прежде всего П. Тиллих в «Систематическом богословии» (2 тома — 1957—1958) и В. Триллахаас в написанной в качестве учебного руководства «Догматике» (1962). Наконец, книгой с апологетическим уклоном является «Догматика» Э. Бруннера (3 тома — 1946—1960).

Возрождение христологии привело к двум большим монографиям догматического характера: Э. Бруннер. Посредник (1927) и Х. Фогель. Христология (1949) и Бог во Христе. Догматика (2 изд.—1954). В сфере вопросов экклесиологии, быть может, все еще определяющее значение имеет первый труд Д. Бонхоффера «Sanctorum communio» (1930, 3 изд.—1960). Г. Веринг стремился дать принципиальное исследование в своей объемистой книге «Церковь в евангелическом понимании» (1945), в то время, как П. Бруннер в ряде статей пытается развить новое ортодоксально-лютеранское понимание Церкви и священноначалия (теперь в сборнике: П. Бруннер, «Pro Ecclesia», 1962). Наряду с бесчисленными статьями по экклесиологической проблематике — как в конфессиональном, так и в экуменическом аспекте, Е. Киндер резюмировал общепринятое лютеранское учение о Церкви в своем труде «Евангелическая вера и Церковь» (2 изд.—1960). Вопросы эсхатологии разрабатываются в монографии П. Альтхауза «Последние времена. Учебник эсхатологии» (8 изд.—1961) и в сопоставлении с экзегетическими вопросами в труде В. Крекка «Будущее наступившего» (1961).

В вышесказанном перечислены основные пункты современной работы систематического богословия в области догматики и ее отдельных проблем. Вопросам о Писании и Предании снова посвящаются многие богословские сочинения. Нет еще обобщающих работ, кроме очерков Г. Глеге «Откровение и Предание. Догматический очерк» (1954) и Х. Дима «Что значит: соответственно Писанию?» (1958). Общепринятый взгляд, что догматика должна служить церковному благовестию и в этой связи раскрывать современному человеку истину засвидетельствованного в Писании Слова Божия и что, следовательно, ее существенной задачей является познание Откровения Божия в Иисусе Христе, привел к настойчивому подчеркиванию доксологического характера догматики (Э. Шлинк).

Одновременно с этим возобладало убеждение, что богословскую этику невозможно отделять от догматики, так же как и догматику нельзя растворять в этике, как это пытались делать, например, в XIX столетии, и не только один А. Ричль. Но и здесь необходимо основные установки искать заново. Наиболее очевидным это становится, когда берешь в руки посмертно изданную «Этику» Д. Бонхоффера (5 изд.—1961). Картину состояния проблемы можно найти в учебнике датского богослова Н. Зое «Христианская этика» (2 изд.—1957). Очень обширно, подробно, а также несколько казуистично раскрываются этические вопросы в большом труде Х. Тилике «Богословская этика» (пока вышло 4 тома — 1951—1964). В. Элерт снова представил столь же своеобразный, сколько и интересный очерк на основе своего проникнутого убежденностью лютеранского мировоззрения — «Христианский эмос» (2 изд.—1961), в то время как В. Триллахаас в своей «Этике» (1959) более чем кто-либо из упомянутых авторов стремится обрести связь с философской этикой, и, по-видимому, одновременно возвращается к прежнему разграничению догматики и этики.

С особенно большим размахом, однако, пока ошупью ведутся разные попытки создания евангелической социальной и политической этики. Здесь дело идет все время о проблеме отношения между заповедью и правопорядком, как это тематически сформулировал Э. Бруннер в своем очерке «Заповедь и правопорядок» (1952). Обширное развитие социально-этических вопросов представил преподающий в Берне А. де Кервен в своей «Этике» (вышло пока 4 тома, 1942—1956). Краткий обзор основных вопросов дает В. Швейцер под заглавием «Свобода для жизни. Основные вопросы этики» (1959). Отдельные исследования собраны Х. Вендландом под заглавием: «Церковь в современном обществе» (1956). Ведущей точкой зрения в новейших усилиях создания евангелической этики является, по-видимому, мысль о царственном владычестве Христа, как о призыве к послушному осуществлению заповеди Божией в силе веры и в христианской ответственности за этот мир; это относится также и к широкой экуменической дискуссии по этому вопросу.

С этим отчасти связаны усилия, направленные на создание самостоятельного евангелического Церковного права, которое представлено двумя большими работами: Э. Вольф, Правопорядок Церкви. Учебник и справочник Церковного права на экуменической основе (1961) и Х. Домбуа, Благодатное право. Экуменическое Церковное право (1961). Обсуждение относящихся сюда вопросов мы находим прежде всего во вновь основанном в 1950 г. «Журнале евангелического права».

4. Интерес Практического богословия, наряду с очень обширным обсуждением вопросов церковного наставления, религиозного обучения и проблем душепопечения, где используются, между прочим, последние достижения психологии, устремлен также к вопросам богослужения. Достоин внимания, что наряду с обширными литургическими очерками и богослужебными книгами вовлекается в сферу богословия не только литургика («Ежегодник Литургики и Гимнологии», выходящий с 1955 г.), но появился уже обширный справочник по евангелическому богослужению в четырех томах под заглавием «Литургия». Обзор работы практического богословия в настоящее время дает Х. Дим в 3-м томе своего труда «Богословие как церковная наука» под названием «Церковь и ее практика» (1963).

5. В области истории Церкви и догматики до сих пор не пришли еще ни к какому цельному общему представлению, увязанному с новой богословской ориентацией. Работа выражается здесь в большом числе отдельных исторических исследований и, прежде всего, в критическом издании источников. Но с этим связывается известный вопрос о богословском значении и задаче истории Церкви и догматики вообще. И здесь, следовательно, проявляются усилия включить эту богословскую дисциплину, по крайней мере принципиально, в общий поток изменений богословского самосознания в связи с новой ориентацией богословия (Г. Эбелинг. Историчность Церкви и ее богословие как богословская проблема, 1960; по истории догматов: Е. Вольф, Кериγμα и догмат?— в сборнике «Ответ», вышедшем к семидесятилетию Карла Барта, 1956, с. 780 и далее). Начал выходить из печати новый справочник по истории Церкви под заглавием «Церковь в ее истории». Готовится к печати соответствующий справочник по истории догматов. Факт распределения выполнения задач, поднятых в обоих этих трудах, между множеством сотрудников указывает на то, что создание обобщающего труда на сегодняшний день вряд ли по силам отдельному ученому.

За последние годы ведется также систематическая исследовательская работа, посвященная новейшей немецкой церковной истории. По поручению Церковной Комиссии по истории гонения Церкви выходит

ряд монографий под общим заглавием «Труды по истории гонения Церкви». Современное евангелическое богословие представляет в Германии чрезвычайно пеструю картину, в которой, однако, повсеместно со времени второй мировой войны можно наблюдать «оцерковление», определяющее новую ориентацию. Богословие снова осознает себя самостоятельной и свободной наукой, хотя и определяемой Словом Божиим, которая если в вопросах метода и много обязана общему научному развитию, однако не намерена больше приносить в жертву тому или иному научному духу времени свою сущность. Но унаследованные от XIX века и не получившие разрешения вопросы еще требуют обстоятельного ответа.

Для изучения богословия в университетах и высших церковных школах можно рекомендовать в качестве основного учебного пособия книгу, изданную Р. Бореном под заглавием «Введение в изучение евангелического богословия» (Мюнхен, 1964), автор которой придерживается обрисованных нами изменений в богословской науке.

Доцент Н. А. ЗАБОЛОТСКИЙ (Ленинград)

БОГОСЛОВСКОЕ И ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ВСЕЛЕНСКИХ И ПОМЕСТНЫХ СОБОРОВ ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ*

Вопрос о Поместных и Вселенских Соборах Древней Церкви часто и много обсуждался с разных сторон. Тем не менее актуальность проблем, связанных с соборной деятельностью, выдвигает необходимость вновь и вновь ставить его с тем, чтобы выявить какой-нибудь новый нюанс, способный принести пользу в современных стремлениях к единству христианского мира.

Для нас теперь важно подтвердить и неуклонно держаться той начала принадлежащей христианству истины, которая свидетельствует, что спасение, принесенное Христом роду человеческому, совершается в Церкви. Вместе с тем нельзя забывать многие евангельские и апостольские тексты, удостоверяющие общественный или, иначе, соборный характер этого образованного Христом и распространенного апостолами с помощью Духа Святого учреждения. Иными словами, экклезиологическая проблема, столь актуальная ныне в связи с экуменическим движением, выдвигается на первое место и в размышлении о деятельности Вселенских и Поместных Соборов. Церковь представляется фоном таковой деятельности и вместе является действующим реальным участником ее. В ней заключается одно из существенных условий, обеспечивающих спасение, и она сама является совершителем этого Божественного акта. Из этого следует, что экклезиология имеет в виду эсхатологию. Но то и другое не может мыслиться без богословия. Темы экклезиологии, эсхатологии и теологии оказываются тесно между собою связанными. Эту тесную связь легко можно обнаружить в соборной деятельности древнего периода церковной истории.

Перед отцами Древней Церкви лежала большая и сложная задача. Они получили в наследие от апостолов истину, которую надлежало не только сохранить, но и сделать общедоступной. Они восприняли высший, апостольский, истинный гносис в силе веры, подкрепленной авторитетным свидетельством очевидцев и служителей Слова, утверждаемой на их глазах новым свидетельством исповедничества и мученичества. Но этот истинный гносис им нужно было сделать достоянием всех, к кому обращалось слово спасения. Вера апостольская хранилась в их сердцах. Эту веру требовалось богословски обосновать, особенно для тех, кто пытливым умом надеялся проникнуть в тайны Божественного Откровения.

Священное Писание решительным образом затронуло четыре вечные проблемы, именно: Божества в Его сущности и проявлениях; отношения Бога к миру и человеку; ценности человека и значения общества; назначения материального мира. Эти проблемы составили материал для богословской и экклезиологической деятельности Соборов, которая велась в аспектах: триадологии, христологии, антропологии, эк-

* Доклад представляет собою сравнительно раннюю точку зрения автора на значение соборов. Некоторые положения требуют дополнительного раскрытия в связи с углублением экуменического размышления. (Прим. автора).

клезиологии и космологии. Значение этой деятельности выясняется даже из самого поверхностного ее рассмотрения.

Триадологический вопрос волновал Церковь в связи с лжеучениями иудейских гностиков, с монархианскими воззрениями Савеллия и Павла Самосатского, с субординационными представлениями о Св. Троице Оригена и Тертуллиана и при распространении рационалистических учений Ария и Македония. Обнаружившееся в этих взглядах стремление ввести недоступную знанию область внутренней жизни Божества в рамки логических категорий приводило или к уничтожению реального содержания евангельских имен Отца, Сына и Духа, или к их неравноценности, доходящей до низведения в системах Ария и Македония Сына и Духа в мир сотворенного не только по действию, но и по существу.

Церковь ответила на распространение ложных учений усиленной деятельностью, имевшей целью дать правильное раскрытие истины о взаимоотношениях между Лицами Святой Троицы, составляющими триипостасное единство.

Деятельность Поместных Соборов в Антиохии, Александрии и Палестине, страдания за истину многих участников противарианского движения, огромные усилия отцов Никейского (325 г.) и Константинопольского (381 г.) Вселенских Соборов привели к той формулировке таинственного учения о Троице, которое содержится во вселенском Символе веры.

В православном учении, изложенном отцами Первого и Второго Вселенских Соборов, не имеет места неприложимое к Божеству понятие времени, отсутствует субординация, свойственная гностическим схемам и наблюдавшаяся у некоторых древних отцов, отрицается принадлежность Сына Божия и Духа Святого к тварному миру. Вера отцов Вселенских Соборов — это вера в Бога, единого по существу и триничного в Лицах, вытекающая из Священного Писания и подтверждаемая Апостольским Преданием (см. замечание Болотова о возможности влияния на Константина Великого Осии Кордубского при внесении в Символ термина «единосущный»). Это вера просвещенных православных диалектиков, предполагающая необходимость эсхатологического вовлечения, и вера многочисленных простых членов Собора, не имевших возможности понять диалектических тонкостей спора высоких сторон, но сердцем ощущавших евангельскую истину и веяние Духа Святого.

В результате соборной деятельности триадологического периода точными чертами определилась Божественная сторона Исккупителя мира, единосущного Отцу Сына Божия, было подведено твердое богословское основание идее спасения. Последующее утверждение Божества Духа Святого имело значение не только для совершенства триадологической схемы, но и для учения о Церкви, в которой Дух Святой является руководителем ко спасению и подателем небесных милостей, принесенных в мир Сыном Божиим.

В учении о Боге в Самом Себе отцы Древней Церкви не переступили границ, очерченных Священным Писанием, но открыли возможность для эсхатологического и экклезиологического следствий, вытекающих из точно сформулированной доктрины. Осуждением еретических течений они не закрыли путь богословствования, а лишь оградили Церковь от учения, способного своими крайностями уничтожить в сознании христиан идею спасения и разрушить истинное представление о Церкви. Возможность размышлений над высочайшей тайной внутренней жизни Божества и над проявлениями Его в мире осталась, как это явствует из догматических трудов позднейших отцов Церкви, особенно из опыта богомыслия Григория Паламы.

Христологический вопрос составил следующую ступень богословствования Поместных и Вселенских Соборов. Он был выдвинут философским отрицанием возможности соприкосновения, соединения или какого-либо даже мысленного сопоставления Бога и тварного мира.

Сын Человеческий Евангелия был Сыном Божиим, истинным Богом, единосущным Отцу, как определили отцы Первого и Второго Вселенских Соборов. Но перед дальнейшей генерацией христиан стоял вопрос: в каком смысле Сын Божий был Сыном Человеческим или каков образ соединения Слова с человеком в Иисусе Христе?

Впрочем, вопрос этот не был совершенно новым, так как он поднимался еще гностиками, находившими в Иисусе Христе или призрачную форму явления в мире высшего духа Эона, или внешнее соприкосновение этого небесного существа с человеком Иисусом.

Инициаторы христологических споров в эпоху Вселенских Соборов Аполлинарий, Несторий и Евтихий с Диоскором решали этот вопрос различно. Они представляли противоположные крайние течения, с которыми Церкви пришлось бороться на протяжении гораздо более значительного времени, чем то, которое заняли арианские споры. Проблема осложнилась активным вмешательством государственной власти. Ряд обстоятельств, в том числе особая политическая обстановка, сложившаяся в раздраемой внешними врагами и национально-освободительной борьбой Византийской империи, послужили тому, что от Церкви были отторгнуты целые общества христиан, которые и до сего времени имеют самостоятельное и отдельное существование.

Первой ересью было аполлинарианство.

Аполлинарий Лаодикийский допустил возможность органического соединения Божества с человеческой природой Иисуса, лишенной, однако, той духовной ее части, которая именуется разумом. По мысли Аполлинария, место человеческого разума в Иисусе Христе занял Божественный Логос. В своем воззрении Аполлинарий ущемил и принизил человеческую сторону во Христе, и тем самым процесс спасения получил ясно выраженную односторонность.

Учение Аполлинария было отвергнуто Александрийским Собором 362 года, Римским Собором 377 года и окончательно анафематствовано на Втором Вселенском Соборе.

Вторая ересь родилась в недрах антиохийской богословской школы и имела основоположниками Евстафия Антиохийского, Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуэстийского. Несторий, патриарх Константинопольский, придал ей окончательное антицерковное выражение.

Несторий внес исправление в аполлинарианское представление о полноте человеческой природы во Христе. Он, вслед за своими предшественниками, признавал во Христе две полные природы — Божескую и человеческую, однако, в угоду философской концепции, разделил эти природы, допустив лишь благодатное соприкосновение и поставив его в зависимость от степени совершенства человека Иисуса. Внешним образом несторианство выразилось в отказе признавать Деву Марию Богородицей и в наименовании Ее человекородицей или христородицей.

Учение Нестория, низводя Иисуса Христа на положение носителя благодати, подобного Моисею и другим пророкам, снижало значение личности Основателя Церкви. Это было неправославное учение, свидетельствовавшее о недостатке веры и религиозного чувства. Но при этом нужно отдать должное Несторию, заострившему внимание на человеческом элементе в деле спасения. Хотя и неправославными суждениями, Несторий подчеркнул важность антропологической проблемы, которая тогда уже стояла перед Церковью.

Антитезой несторианству явилось монофизитство. Монофизитская доктрина с ее искусственно созданным императором Ираклием монофе-

литским прибавлением низводила до минимума значение человеческой стороны во Христе.

В монофизитстве и монофелитстве первое место отводилось доведенному до крайности благочестию, различающему во Христе лишь всепоглощающее Божеское начало. Монофизитство исповедовало до соединения две природы, после же соединения лишь одну природу — Бога Слова воплощенную. Монофелитство, делая небольшую уступку православию, признавало во Христе и по воплощении две природы, но существо неправославного учения оставалось, так как монофелиты отрицали человеческое произволение в Иисусе Христе и видели в Его действовании лишь всемогущую волю Бога.

Многочисленные Поместные Соборы, а также Третий, Ефесский (430 г.), Четвертый, Халкидонский (451 г.), Пятый Константинопольский (553 г.) и Шестой, Трулльский (680 г.) Вселенские Соборы призваны были решить христологическую проблему. Они нашли правильное выражение преданной от апостолов истины о полноте Божеской и человеческой природ в едином Лице Богочеловека Иисуса, Который гаянственно соединил в Себе Божеское и тварное, был истинным Сыном Божиим и подлинным Сыном Человеческим, имел произволения и действия, свойственные как Богу, так и человеку.

Тем самым, не в ущерб Божественному, было установлено достоинство человеческой природы Господа и с нею достоинство человеческой природы вообще. Последняя оказалась способной вместить в себя Божество и по благодати, и реально, как это неизреченным образом произошло благодаря участию в воплощении Слова Марии Девы, единственной и благословеннейшей из всех дочерей мира, удостоившейся быть Матерью воплотившегося от Нее превечного Бога, Который соделался, таким образом, единосущным нам человеком. Через воззрение о единосущии нам человеческой природы Христа понятен стал путь обожения человека в спасительных актах, совершаемых Церковью, в напряжении его собственной воли при поддержке благодати Духа Святого. И Царство Небесное более реально могло представиться человеческому сознанию, если оно предпосылалось пребыванием в нем Богочеловека Христа с сонмом праведников.

Во время обсуждения вопросов христологии естественно было, таким образом, затронуть проблему антропологии. Но она имела и самостоятельное раскрытие в связи с проходившими на Западе спорами о свободе человека и о действии благодати Божией в деле спасения, т. е. в связи с воззрениями Пелагия и бл. Августина.

Пелагианство и августинианство явились двумя противостоящими друг другу крайностями, имеющими и по настоящее время след в богословии различных христианских конфессий.

Пелагий признавал в человеке абсолютную свободу и возможность спасения без Христа и благодати, по его мнению, составляющих лишь образец и путеводный маяк для нравственной деятельности личности, в которой образ и подобие Божие не были искажены первородным грехом. В доведенном до крайности утверждении достоинства человеческой личности Пелагий встретил симпатии со стороны патриарха Нестория. Впоследствии Пелагий был осужден вместе с Несторием Третьим Вселенским Собором.

Учение Пелагия встретило усиленное противодействие в доктрине блаженного Августина, который отрицал всякую способность омерзвленной, по его мнению, грехопадением души человеческой к добру и дело спасения всецело считал возможным лишь благодати Божией, действующей в рамках безусловного предопределения.

В V веке спор о свободе и благодати был достоянием Поместных Соборов в Африке и Европе, причем на них подверглись осуждению как пелагианство, так и крайности в учении бл. Августина, касающиеся

ся безусловного предопределения, несомненно, искажающие идею спасения и гибельные для Церкви (на Соборах в Арле 475 г. и в Оранже 529 г.).

Православный взгляд на отношение благодати и свободы в деле спасения человека выразил устроитель монашества в Галлии преподобный Иоанн Кассиан. Позднее, в 434 г., Викентий Лиринский в своем «Коммониториуме», выступая против новшеств в учении бл. Августина, писал, что нужно пребывать в здоровой вере и ограждать себя от козней еретиков авторитетом Св. Писания и преданием Вселенской Церкви.

Православным взглядом устанавливается понятие истинной свободы в следовании призывающей и укрепляющей благодати Божией, которая не действует насильственно, а лишь в согласии с доброй волей человека, состояние души которого, хотя и испорченной грехопадением, дает ему, однако, возможность принимать добрые решения. Вместе с тем православное воззрение полагает, что только с помощью благодати возможно достижение спасения. Иными словами, спасение является результатом как благодати, так и свободной воли человека. В нем два фактора. Человеческая сторона имеет значение так же, как и Божественная. Отсюда ценность антропологических заключений преп. Иоанна Кассиана очевидна.

Вопросы христианской антропологии, поднятые в эпоху Древней Церкви в связи с проблемами христологии и благодати, составили перспективу для дальнейшего богословского обсуждения. В XIV веке ими занимались св. Григорий Палама и другие отцы, выступавшие в полемике с распространенными на Западе схоластическими воззрениями.

Вышеуказанные постановления Соборов имели отношение не только к христологии и антропологии, но и к космологии. Признанием участия в деле спасения человека в его духовно-телесной целостности был положен предел дуалистическим воззрениям на мир. Мышление людей, которому в соответствии с духом Библии следовало искать в материальном мире черты, соответствующие идее восстановления гармонии создания, тем самым было направлено к разрешению проблем, имеющих отношение к вещественным знакам, к символике, к внешней обрядности христианской Церкви, проблем, связанных с взглядами христиан на мир вообще, с религиозным чувством верующих и с представлением о всепроникающей Божественной благодати.

Христианская религия, как религия духа и истины (Ин. 4, 23) в обществе людей, окруженных предметами материального мира, не отвергла, однако, это окружение. Наоборот, мир материальный был привлечен к служению религии, как участник во всеобщем эсхатологическом устремлении.

Священное Писание совершенно точно определяет это положение, во-первых, указанием на то, что присносущная сила и Божество Творца постигается при рассмотрении творения (Рим. 1, 20) и, во-вторых, присоединением вещественных предметов — воды крещения, хлеба и вина предложения — к самому существу христианской религии.

Борьба Церкви с гнозисом, полагавшим в материи злое или инертное начало, имела практическое значение для утверждения взгляда о добром предназначении вещей видимого мира и возможности проникновения их благодатной силой для того, чтобы они могли служить и делу спасения людей и воссозданию гармонии сострадающего людям космоса.

Поклонение апостолов и мироносиц Гробу Господню, почитание Креста и символических изображений священных понятий и духовных образов, благоговейное отношение христиан к останкам мучеников, на гробах которых издревле принято было совершать таинство Евхаристии, исключительное уважение к книгам Священного Писания как к

хранилищам Божественной мудрости, почитание живописных и скульптурных изображений Спасителя, Богородицы, пророков, апостолов, мучеников и праведных людей, составляющих небесную Церковь,— все это свидетельствует о том, что видимому христианскому обществу необходимы видимые знаки, посредствующие в возвышении душ человеческих к миру невидимому, стоящих как бы на границе двух частей Церкви — земной и небесной, способствующих видимым образом направлению христианской любви к изображаемым ими сверхчувственным предметам и тем самым являющихся средством подаяния ответных благодатных милостей.

Но при этом всегда существовала опасность омирщения и оязычения таких видимых знаков, причем тем большая, чем сильнее сказывались косность, невежество, суеверие, связанные как с неразумением, так и с недостатком религиозного воспитания и общего развития членов Церкви.

Именно эта опасность, ставшая реальностью в VIII веке в результате ослабления общего и религиозного образования, породила иконоборчество, явившееся крайней реакцией на распространявшееся тогда суеверие.

Многочисленные Соборы времени иконоборческих споров очистили христианскую доктрину религиозного употребления видимых знаков от налета суеверия. Седьмой, Никейский (787 г.), Вселенский Собор мог констатировать православное учение во всей его полноте. Читая акты этого Собора не может не поразиться глубине и мудрости постановления о священных изображениях и предметах, святых не по существу своему, но в силу их религиозного употребления, достойной почитания и поклонения, но не служения, которое принадлежит только Богу. Это постановление дало ответ и выступлениям против суеверий иконоборцев, и благочестию почитателей священных предметов, сняв опасные для православного учения крайности, искажавшие истинное отношение к вещам материальным, привлекаемым христианской религией для службы Богу.

* * *

Перечисленные богословские аспекты разрабатывались на основе экклезиологической заинтересованности Церкви. Как мы упомянули вначале, экклезиология была фоном и стимулом богословия. Церковь своим существованием создавала условия для уяснения пунктов богооткровенного учения.

Но при этом следует заметить, что в Церкви не было обстановки, исключавшей свободу совести ее членов. В ней отдельные члены могли иметь собственные воззрения по богословским вопросам, и они уважались либо как частные мнения, либо как теологумены. Лишь когда эти взгляды начинали претендовать на абсолютную ценность и разногласия создавали опасность нарушения норм церковной жизни, тогда они выносились на обсуждение Церкви. В этом случае церковные Соборы составляли свои авторитетные определения, становившиеся законами непререкаемой значимости после принятия Церковью. Согласие Церкви с определениями Соборов обеспечивалось тем, что Соборы являлись органами Церкви, выражением ее существенного принципа, основанного на гармонии частей, в духе «примата любви», т. е. осуществляли присущий Церкви «союз любви в единстве веры» (проф.-прот. В. Боровой. «Символ веры и Соборы», «ЖМП», 1956, № 9, с. 60). Самые осуждения еретиков не носили характера проклятия, не препятствовали их свободе. Лишь вмешательство государственной власти создавало те исторические трагедии, которые, к сожалению, сопровождали догматическую и церковную деятельность Соборов. Они не были делом Церк-

ви, но делом людей, не понимавших существа и целей христианского общества, не знавших, какого они духа.

Юридически и на самом деле Вселенские Соборы не зависели в своих решениях ни от государственной власти, ни от авторитета какого-либо всевластного епископа. Уповающие на руководство от Святого Духа, имеющие полномочное представительство и ответственность перед Церковью, Соборы, полагая пример в соборной деятельности апостольской Церкви, явились не только выразителями догматического, нравственного и канонического авторитета, но и на практике осуществили разрешение ряда экклезиологических проблем, которые прямо или косвенно всегда стояли на повестке дня соборных заседаний.

К таковым проблемам относятся: единство Церкви, ее святость, соборность, апостольская значимость.

Единство Церкви, этот бесценный дар Духа Святого, о котором молился Господь в ночь Своих страданий, было реализовано самим фактом деятельности Вселенских Соборов. Отцы, даже разномыслящие в тех вопросах, которые подлежали соборному рассмотрению, понимали, что единство является одним из главных свойств истинной Церкви. Поэтому они безбоязненно излагали свои мысли, ища им сочувствия в других членах, т. е. добиваясь единомыслия. Единство выражалось в том, что поместные Церкви в период между Соборами осуществляли связь друг с другом посланиями, обменом сочинений и личными контактами епископов, всегда испытывая друг друга в вере и назидая друг друга в любви. Единение в истине, в общении Духа Святого и в любви составляло главное в деятельности Вселенских Соборов.

Вся богословская деятельность Поместных и Вселенских Соборов была направлена к установлению единства в вере. Результатом соборных решений было испытание совести членов Церкви, когда единомысленные с нею приглашались к общению в таинствах, а упорно отстаивающие свои заблуждения подвергались отлучению. Братская любовь была господствующей атмосферой соборной деятельности. Такие нарушения этого правила, как действия Диоскора на Ефесском соборе 449 года, принесшие этому собору наименование «разбойничьего», составили не часто повторявшийся диссонанс в жизни единой Церкви. Соблюдение трех сторон церковного единства: единого вероучения, единых таинств и заповедей любви при непрерывной структуре и апостольском преемстве в деятельности Соборов проявилось видимым образом. В этом их первое экклезиологическое значение.

Отцы Вселенских Соборов, почитавшие соборные определения выражением воли Святого Духа и голосом Церкви, засвидетельствовали и другую экклезиологическую истину — святость Церкви.

Взятая в целом, Церковь является святой и непорочной. Ей принадлежит непогрешимость, практически выражающаяся в вере изыскующих истину Вселенских Соборов. Однако святость Церкви не исключает наличия в ней слабых, недостойных, грешных членов. Таковыми могут быть как частные лица, так и целые поместные Церкви. Указанным обстоятельством объясняется то, что в Церкви наблюдались разногласия, возникали ереси и осуществлялся суд Вселенской Церкви над отдельными ее членами и над поместными Церквями, имевшими неправильные воззрения или уклонявшимися от общепринятого порядка церковной жизни.

Борьба с гностическими течениями, с расколом монтанистов и практикой Павла Самосатского, волнения в связи с расколами Новата и Новатиана в Риме и Карфагене и особенно донатистское движение в Африке составили материал для деятельности Малоазийских, Карфагенских и Римских Соборов, уяснявших истинные внутрицерковные отношения, решавших проблему греха в Церкви и тем самым раскрывавших понятие «святости» церковного общества, отнюдь не означающее,

что Церковь должна состоять из одних праведников, но приложимое к Церкви вообще, в состав которой входит и Церковь небесная, торжествующая, и Церковь земная, странствующая и борющаяся.

Всякое размышление о Древней Церкви, как основную драгоценность, должно обнаружить ее соборность¹. Соборное устройство, так же, как ее единство и святость, составляет существенный признак Церкви. Эту истину подтверждают многочисленные факты: установление принципа соборности Христом в словах «где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18, 20); поддержка соборности апостолами; соборность как естественное выражение жизни Церкви, бытия ее общества в целом и конгрегаций на местах, что аргументируется практикой апостольского века и всего последующего времени, в том числе Соборами разделенной Церкви: католическими с их претензией называться вселенскими, подчеркнута поместными православными, съездами и конференциями протестантских общин, наконец, экуменическим движением, в котором дух соборности все более настаивает на восстановлении своего истинного значения в едином теле воссоединенной Церкви. Соборность или вселенскость состоит в том, во-первых, что Церковь не ограничивается какой-либо областью или страной на земле и не принадлежит определенному народу, но свободно распространяется по всей вселенной и, во-вторых, что она непрерывна, т. е. не может разрушиться или исчезнуть, но пребывает до скончания века.

Непрерывность Церкви и проникновение ее Духом Святым составляют предпосылки к учению о невозможности отпадения Церкви от истинной веры. Последнее предусматривается апостольским преемством и апостольской практикой решения дел на Соборах, отражающих как действие Святого Духа, так и общее согласие Церкви.

Тема соборности в Древней Церкви имела свой собственный комментарий в спорах между Римской Церковью и Церквами Карфагена и Малой Азии, касавшихся крещения еретиков и времени празднования Пасхи. Во время этих споров наблюдалась тенденция противопоставить частную Церковь Церкви Вселенской, что нарушает дух соборности. Тема соборности делалась все более актуальной по мере усиления римской тенденции. В конце концов нарушение этой стороны жизни Церкви привело к разрыву между западной и восточной частями Церкви, т. е. нанесло существенный вред церковному единству.

Ключом к решению эkkлезиологической проблемы соборности в Древней Церкви являлись и сами Соборы, и исповедуемая ими истина, и забота об эсхатологической задаче Церкви, и состав членов Соборов, каковыми были воспринявшие от апостолов власть решить и вязать представители всех частей Церкви, и мудрое разрешение споров между поместными Церквами, и противодействие проявлениям господства со стороны отдельных епископов и предстоятелей Церквей. Вся многосторонняя деятельность Вселенских и Поместных Соборов предполагала утверждение этого важного эkkлезиологического принципа церковной жизни.

Говоря о древнецерковных Соборах, мы должны иметь в виду, таким образом, всю соборную деятельность Церкви и прежде всего соборания первых христиан в век апостольский. Это следует делать потому, что невозможно без нарушения самого существа жизни во Христе отрывать Церковь периода Вселенских и Поместных Соборов от апостольской Церкви, как и Церковь нашего времени трактовать как нечто особое и несравнимое с Церковью апостолов. Отцы Древней Церкви называли общество, к которому принадлежали, апостольской Церковью. Христиане нашего времени, свято чтущие Никео-Цареградский

¹ В этом месте следовало бы говорить о кафоличности Церкви. Соборность нужно рассматривать не как эквивалент, а как часть кафоличности. (Прим. автора).

символ веры, также причисляют себя к Церкви апостольской. Вера и жизнь апостольской Церкви является идеалом в поисках современным христианством единства, и это вполне справедливо. Церковь апостолов не иная, понятие соборности, чаяние спасения и метод богословия апостолов не иные, но те же самые, какие содержит Церковь Христова на протяжении всего ее существования.

Когда отцы послеапостольского периода предваряли соборные решения формулой «изволися Духу Святому и нам», они имели уверенность в том, что Дух Святой споспешествует им так же, как споспешествовал участникам, например, Апостольского Собора 51 года. В самих постановлениях отцы Соборов были подобны первым христианам, которые во главе с апостолами предпринимали настолько решительные шаги, что один из современных экуменических богословов позволил себе назвать их «революционными». Подобно апостолам отцы Вселенских и Поместных Соборов действовали не из побуждений чисто теоретического, отвлеченного интереса, но имели в виду конкретную обстановку своего времени и нужды Церкви, всегда стремящейся ко спасению своих чад и к эсхатологическому завершению дела Христова. И если церковная история и традиция не ставили собрания первых христиан в один ряд с Соборами послеапостольского времени, то это объясняется особой обстановкой жизни апостольской Церкви и тем благоговением, которое питали христиане во всякое время к свидетелям и служителям Господа. Сакраментально же и фактически ряд Соборов Церкви начинается собраниями апостолов, пресвитеров и братии, о которых мы читаем в книге Деяний святых апостолов, и прежде всего собранием в день Пятидесятницы, когда все верующие во Христе «были единодушно вместе» (Деян. 2, 1) и получили дар Святого Духа. Это обстоятельство послужило основанием тому общеизвестному факту, что отцы Соборов послеапостольского периода в деятельности Собора 51 г. и других отмеченных Священным Писанием собраний первых христиан полагали пример, которому неуклонно следовали в своей вере, а также в содержании и методе соборной работы.

Древняя Церковь засвидетельствовала крепкие и неразрывные связи с Церковью апостолов. Определив себя в Никео-Цареградском символе веры «единой, святой, соборной и апостольской», Древняя Церковь закрепила эту связь постоянным сознанием единства с апостолами в вере и в руководстве Духом Святым. Формулируя постановления, касающиеся вероучения, Соборы Древней Церкви всегда апеллировали к апостольскому преданию. Ощущение апостольского преемства и апостольской миссии всегда было присуще Церкви и даже выраженное в крайней форме цезарепализма оно представляло свидетельство большой силы к этой части экклесиологической проблемы.

Для Соборов Древней Церкви первохристианские собрания с участием в них апостолов являлись действенным образцом, своеобразным эталоном, мерилем мудрости, свободы сыновства и силы в сознании руководства Духом Святым.

Древняя Церковь, составившая преемством веры и епископских рукоположений продолжение апостольской, представляя на Соборах, придавала им апостольскую значимость. Как и апостольские Соборы, Соборы Древней Церкви стояли на позициях богооткровенной истины, при решениях вопросов имели в виду конечную цель Церкви и задачи ее в той обстановке, которая была реальной для времени соборных рассуждений. Отцы Соборов были столь же решительны в своих определениях и так же исполнены доверия к руководству и вдохновению Духа Святого, как и апостолы. Церковь Вселенских и Поместных Соборов была поистине апостольской Церковью, хотя и без участия апостолов, но в их духе и силе.

Раскрытие свойств истинной Церкви составляет теоретическую сторону соборной деятельности. Не менее важна ее церковно-практическая сторона, выразившаяся в составлении церковных канонов.

Поместные и Вселенские Соборы характеризуются своей канонической деятельностью, которая являлась гарантией существования церковного общества в мире, естественной реакцией Церкви на его влияние, средством ограждения верующих от морального зла, выражением устремления к справедливости и истинной свободе, призывом к строгому порядку жизни в обществе. Каноническая деятельность имела несомненное экклесиологическое значение.

Но если догматическая область соборной деятельности требовала применения понятия непогрешимости, то в сфере канонической действовал принцип «икономии», имеющий в виду изменчивость условий и непостоянство факторов, определяющих внешние и внутренние отношения членов Церкви. Вследствие этого в истории Церкви наблюдались случаи неприменения тех или иных канонов, хотя в целом каноническое устройство церковной жизни в эпоху Древней Церкви было таким, какое установили Вселенские Соборы, в задачу которых входило, помимо составления самостоятельных канонических определений, обсуждение канонической деятельности Поместных Соборов и апробация имевшихся в распоряжении Церкви канонических сборников.

Ряд церковных постановлений Поместных и Вселенских Соборов имеет специальное назначение для определения порядка, касающегося бытия поместных Церквей и их взаимоотношений, для установления прав, обязанностей и норм нравственного поведения членов клира: епископов, пресвитеров, диаконов, хорепископов, диаконисс и т. д. Они рисуют нам быт и каноническое устройство Древней Церкви, являясь тем самым свидетельством исторической и экклесиологической ценности.

* * *

Для более полной характеристики соборной деятельности Древней Церкви необходимо упомянуть еще три общих момента, имеющих существенное значение. Два момента составляют движущие силы соборной деятельности; третий касается метода соборной работы.

Движущими силами соборной деятельности являются благодать Духа Святого и общество христиан.

Благодать Духа Святого составляет сакраментальную сторону соборной деятельности. Она призвана к сохранению истины и к жизнеподательному вдохновению соборных отцов в следовании по путям божественного Промысла. Благодатью свобода Церкви приводится в соответствие с Промыслом Божиим, причем благодать долготерпит и милосердствует, ожидая доброго отклика душ человеческих. Поэтому для ее действия требуется время, имеющее таким образом значение самостоятельного фактора соборной деятельности. В связи с действием благодати Божией стоит догматическая проблема богодухновенности Соборов, которую великий историк и богослов профессор С.-Петербургской духовной академии В. В. Болотов понимал как вдохновение в солидарности решений, являющееся только в решительный момент (Лекции по Истории Древней Церкви. Т. IV, Петроград, 1918, с. 27—28).

Общество христиан, составленное из тех, ради кого произошло воплощение Сына Божия и к кому направлено спасение, является всегда частью всего человечества с присущими ему заботами, интересами и устремлениями. Древнехристианское общество несло в себе наследие античной древности, с которым соединялись новые христианские традиции. Свобода во Христе была его уделом, но христианское общество не могло не испытывать влияний со стороны, например, философских течений или окружавшего его социального и политического порядка.

Живущее в изменяющейся политической и культурной ситуации общество христиан должно было иметь свою реакцию на влияния и на изменения общечеловеческих отношений, что естественно отражалось в деятельности Соборов и прежде всего в ликвидации дурных влияний крайних воззрений, неправильных позиций и излишне подчеркнутых утверждений.

Метод соборной работы подсказывался соотношением действующих на Соборах сил.

Свойственная людям способность впадения в крайности составляла проблему для православного сознания Церкви на протяжении всей соборной деятельности древнего периода. Исторически известные ереси и расколы явились плодом таких экклесиологических и богословских крайностей. В борьбе с ними, руководствуясь живым содействием Духа Святого, Церковь могла употреблять как авторитет апостольской традиции, т. е. Священное Предание, так и аргументы, относящиеся к эсхатологической перспективе. Крайности, как правило, противоречили Преданию и приводили к абсурду идею спасения. Иногда они возникали в связи с полемикой, направленной против лжеучений. Но в последних крайние, излишне подчеркнутые утверждения сопровождалось упорством и горделивым самомнением, имеющим задним своим планом эгоистический расчет. Крайние ошибочные воззрения получили соборное осуждение отцов Древней Церкви, поступавших в данном случае в соответствии со словом Господа (Мф. 18, 17—18). В противовес отступающим от истины отцы Соборов должны были составлять точные догматические формулировки изначала принадлежащего Церкви доктринального учения, а также канонические правила, ограждающие структуру и порядок жизни христианского общества в изменяющихся условиях бытия мира. Это и составляло в основном содержание соборной деятельности Древней Церкви.

В заключение следует сказать лишь несколько слов.

На примере соборной деятельности Древней Церкви можно убедиться, насколько постепенно произрастало семя Церкви Христовой, брошенное Господом на добрую почву избранного Им общества уверовавших в Него. Можно видеть, как заботливо прежде апостолы, а затем отцы Церкви лелеяли этот росток, предпринимая решительные меры для его защиты. Можно воочию убедиться в силе Духа Святого, подающего Церкви жизненные силы, не исключаящие и не подавляющие деятельности людей, но гармонично с нею сочетающиеся для врачевания немощи, восполнения недостатка, просветления сознания, многократного усиления способностей и сил душ человеческих. Можно, наконец, различить, как добавлялись новые листья растения, этого нового древа жизни, единой, святой, соборной и апостольской Церкви, древа питаемого от благодатного источника Солнца Правды, от росы веры, воздуха благочестия и почвы отношений между людьми в мире сем, ради спасения которого произошли события Нового Завета.

Проф. д-р Г. КРЕЧМАР (Гамбург)

**БОГОСЛОВСКО-ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ
ВСЕЛЕНСКИХ И ПОМЕСТНЫХ СОБОРОВ
В ВОПРОСЕ ЦЕРКВИ И ПРЕДАНИЯ**

I

Характерным признаком того положения, в котором сегодня находится экуменическое собеседование, может почитаться то противостояние, которое существует между «лично-экзистенциальным самопониманием» и «органологически-эволюционным созерцанием». Согласно этой концепции, мы находим в экклезиологии, с одной стороны, «понятие органического раскрытия изначальной полноты Христовой», а, с другой стороны, коренящееся в духовном опыте реформации, «профетически-словесно-личное восприятие обращенности Бога во Христе к миру», что экклезиологически соответствует «нашему посланничеству в мир и нашей устремленности ко Христу, вновь грядущему» (А. Петерс о конференции в Монреале).

В этих формулировках, которые представляют собой цепь условных обозначений и потому не очень удобопонятны, находят свое выражение различные воззрения на сущность Церкви. Но эти воззрения связаны также с различным истолкованием истории Церкви. И мы вправе ожидать, что это же противостояние возникнет также при оценке Вселенских и Поместных Соборов Древней Церкви и в вопросе о значении этих Соборов для взаимоотношений между Церковью и Преданием. Но было бы неосторожно сразу же присвоить эти противостоящие воззрения различным вероисповеданиям.

Правда, наиболее известными защитниками учения, согласно которому история Церкви как в области догматов, так и в области церковного устройства представляет собой органическое развитие того зерна, которое было заложено в Церкви Иисусом Христом, были римокатолик И. А. Мёлер и англиканин И. Х. Ньюман; опираясь на это учение, последний обратился в католичество. Но в XIX в. так же учили — по меньшей мере в области церковной догматики — многие лютеране и некоторые кальвинисты. Даже такой ученый, как Ф. Ц. Баур, мышление которого носило сильный отпечаток гегелевской философии истории, выводил диалектическое развитие догматики из «стремления к органическому становлению». Эта идея развития возникла, конечно, только в XIX в. Она должна была обеспечить возможность сохранения существенного единства веры и жизни Церкви, несмотря на то, что изучение истории с несомненностью доказало, что облик веры и жизни Церкви с течением веков изменялся. Это единство есть неотъемлемая часть веры самой Церкви. Но те богословы, о которых шла речь, прежде всего, Мёлер и Ньюман, воспринимали это единство как полную или почти полную непрерывность, подлежащую историческому выявлению. Мне кажется, что тем самым, т. е. подчеркиванием непрерывности, а не обращением к идее развития, они восприняли какую-то часть самосознания именно Греческой Церкви и ее богословия. В начале своей работы «О единстве Церкви» (1825) И. А. Мёлер имел все основания

вставить цитату св. Иринея Лионского: «Мы сохраняем веру, воспринятую Церковью как дар Духа Святого. Эту веру можно сравнить с бесценным сокровищем, сохраняемым в добром сосуде, которое постоянно обновляет как себя, так и сосуд, в котором оно хранится. Ибо задача, порученная Церкви, состоит в том, чтобы сообщать Дух создания Божия, дабы все принимающие Его члены (Церкви) были оживотворены. В этом состоит соединение со Христом, т. е. сила Духа Святого, залог вечности нашей веры, ее утверждение, путь, ведущий к Богу» («Против ересей», III, 24, 1).

Приведенный перевод Мёлера сделан более, чем свободно. Но он остается верен мысли св. Иринея, когда говорит о Святом Духе, как о принципе, который созидает и сохраняет единство Церкви в истории.

С другой стороны, именно латинское христианство уже с эпохи раннего средневековья обладает своеобразным опытом церковного вырождения, когда Церковь может восстановить свою подлинную, соответствующую воле Божией жизнедеятельность лишь через возвращение к утраченным или, по меньшей мере, потускневшим нормам жизни. Так, в VIII в. св. Бонифаций с вдохновением подлинного реформатора боролся за восстановление истинного церковного порядка во Франкской имперской Церкви. В XI в. григорианская партия «реформаторов» любыми средствами старалась опрокинуть имевшую тогда место структуру, чтобы спасти Церковь, которая, по их убеждению, была глубоко повреждена чрезмерным влиянием светских сил. В XII и XIII вв. мы видим попытку францисканских кругов вернуть Церковь к апостольской бедности, а в XV в. в эпоху стремившихся к реформам соборов, повсеместно звучит требование реформы Церкви в «главе и членах», т. е. обновить Церковь, начиная от верховной папской власти и кончая отдельными приходами. Наконец, XVI век вообще вошел в историю как «эпоха реформации». На этот век падает развитие гуманизма, лютеранская и кальвинистическая реформация и контрреформация, проведенная внутри самой Католической Церкви. Но уже в XVII и XVIII вв. мы видим снова широкие реформаторские движения — пие́тизм и просвещение. Отходя от некоторых элементов просвещения, XIX век приносит с собой «движение пробуждения» и окрашенный духом романтики возврат к забытым нормам церковной жизни.

Все эти движения, стремившиеся к обновлению, не имели чисто конфессионального характера. Для эпохи до XVI в. это разумеется само собой, но и пие́тизм находит отклик в англо-саксонском методизме и, уже в ограде Римской Церкви, в янсенизме. Нечто подобное можно сказать о движении просвещения, и особенно реставрации. Как известно, эти течения и вызванные ими споры не миновали и русского богословия, прежде всего в XIX в. Но в западном христианстве эти движения захватили не только область богословия, но весь церковный организм. Мы можем даже сказать, что эта серия реформ существенно определила собой облик и самосознание западного христианства, по меньшей мере на север от Альп, причем сказанное относится не только к Церквам реформации. И этому положению соответствует историческая концепция, предполагающая возможность не только «органического развития» первоначально-данного, но и возможность отпадений — не только от Церкви, но и внутри самой Церкви. Не следует забывать, что выдвинутые романтикой эволюционистские тезисы органического развития, о которых выше была речь, были первоначально попыткой опровержения теории отпадения, выдвинутой просвещением. Эти же тезисы мыслились как оправдание попытки возврата к поколебленной просвещением традиции, причем само просвещение рассматривалось как эпоха отпадения.

Различные стремившиеся к реформации движения весьма разнообразно отвечали на вопрос: в чем сущность того или иного заблужде-

ния, когда оно зародилось, как глубоко оно поразило сущность Церкви и где следует искать отправные позиции к их исправлению? В отличие от средневековья, лютеранская реформация видела причину разложения Церкви не в извращении церковного правопорядка, хотя об этом извращении много говорили, а в искажении взаимоотношений Бога и человека в проповеди, церковной практике и богословии, т. е. в извращении веры. Средневековые реформаторы — от Григория VII до богословов-концилиаристов — ссылались в борьбе против заблуждений своего времени на Св. Писание. В позднем средневековье мы даже снова встречаемся с утверждением, что Св. Писание должно быть единственным мериллом оценки. Но говорившие это имели в виду, главным образом, понимаемые как «божественный закон» слова Христа или апостолов, имевшие решающее значение для устройства Церкви, или же их поведение, могущее служить образцом, причем для одних на первом месте стояло данное Петру обетование, для других — нищета Христа и апостолов или так называемый Апостольский Собор. Но когда деятели реформации ссылались на Св. Писание, то они лишь во вторую очередь имеют в виду нормы христианской веры и жизни, понимаемые как «божественный закон». Они имели в виду «Евангелие», т. е. спасающее, исцеляющее и в силу этого созидующее Церковь слово Христово, засвидетельствованное нам в апостольском слове Св. Писания и принимаемое верой Церкви и верой отдельного христианина. И только это слово в состоянии исправить церковные извращения, ибо оно созидает, движет, освящает Церковь. Посему это слово Христово созидает единство Церкви. Исходя из этого, Лютер, даже на склоне лет, еще мог называть святой даже Римскую Церковь, «хотя она хуже Содома и Гоморры», но в ней еще живо это слово Христово, в ней остались «крещение, таинство (т. е. Евхаристия), голос и текст Евангелия, Св. Писание, служение, имя Христово, имя Божие» (W A 40, 1, с. 69). Остается лишь показать, как эти различные исходные позиции отразились на оценке соборов Древней Церкви. Не случайно Мёллер, который, правда, касается лишь доникейского периода, понимает соборы как органически рождающееся из тесной сплоченности отдельных приходов вокруг епископа в рамках митрополичьего округа церковное единство, выходящее уже за приходские рамки. Таким образом, он видит протогипсобора в упорядоченном, регулярном созыве церковного «законодательного органа» (II, 2, § 59). В отличие от этого средневековые концилиаристы, а впоследствии и Лютер, понимали Соборы Древней Церкви (имея в виду, правда, Вселенские Соборы) в первую очередь как чрезвычайные собрания, созываемые для борьбы с особыми церковными нестроениями. Примерно в первой половине XIV в. Марсилиус Падуанский пишет, что Церковь верит в то и только в то, что написано в Св. Писании. Трудности возникают лишь тогда, когда рождается спор о смысле, т. е. о верном толковании Св. Писания. В таком случае возникает необходимость провести границу между истинным смыслом Св. Писания и его неверным, лжеучительным толкованием. Для этой цели, пишет он далее, и созывались четыре первых Собора (лишь эти четыре Собора были тогда фактически известны в Латинской Церкви). В эпоху таких испытаний собирались представители всех сословий всего христианского мира. И этому всеобщему собору принадлежит высший авторитет, ибо Церкви обещано содействие Святого Духа до самого Судного дня (Defens, pacis, 11, 19, 20). У Лютера все это иначе. В своем сочинении «О соборах и церквах» (1539) он видит повод к созыву Соборов Древней Церкви не в спорах о правильном толковании Св. Писания, а в возникновении новых богословских школ. В соответствии с этим задача Вселенских Соборов состояла не в создании новых вероучительных положений, даже в форме общеобязательного толкования Св. Писания, а только в закреплении слова

Божия в противоположность всем новшествам. В этом смысле задача собора отличается от задачи любого священника или наставника отдельной общины лишь своим объемом; в сущности то, что совершается в общине, имеет даже большее значение, ибо здесь имеет место созидание, а собор только отражает опасность. «Собор отрубают от деревьев больше сучья или вовсе искореняет негодные деревья, а священники или наставники насаждают и выращивают в садах молодые деревья и благоуханные кусты... Поэтому все власти имущие должны были бы содействовать поставлению священников и школ, ибо поелику мы сейчас соборов иметь не можем, то приходы и школы суть наши вечные и полезные, пусть даже малые, соборы...» (W A 50, с. 617). При всех условиях собор призван заниматься лишь «вопросами веры», а если что другое отцы древних Соборов постановляли, то это не имеет цены или даже может отягощать совесть, пусть даже и принималось из добрых побуждений. Большая часть этих постановлений отпала сама собой, даже постановление Апостольского Собора в Иерусалиме, требовавшего от христиан из язычников отказа от употребления в пищу крови и удавленнины. Остался в силе лишь отпор, оказанный иудеям, которые хотели обязать язычников соблюдать закон Моисея. Посему новый Собор должен не навязывать новых «церемоний», а, наоборот,— осуждать те «церемонии», которые были введены как якобы необходимые для спасения.

Как и его современники в Латинской Церкви, Лютер был мало осведомлен об истории Соборов Древней Церкви. Мы чувствуем стремление Лютера обуздать ложные надежды на осуществление соборным порядком необходимой реформации всего христианского мира. Если собор не состоится, правда Божия и без собора твердо стоит на основе Св. Писания. Подтверждение этому Лютер находит в том, что он постоянно убеждается, что древние Соборы вынуждены были бороться против тех же лжеучений, с которыми борется он сам, причем он распознал эти лжеучения и начал борьбу против оживших искажений истины только на основании Св. Писания: он тогда еще не знал соборов по-настоящему и потому не мог на них сослаться. Представление о непрерывности церковной истории или о непрерывном раскрытии изначальной данности чуждо как Марсилию Падуанскому, так и Лютеру. Но совпадение между Марсилием и Мелером, жившим много веков спустя, в том — и тут они согласны с основным принципом римско-католического церковного права, — что они могут принципиально постулировать авторитет собора, как такового, опираясь при этом на обетование присутствия Духа Святого в Церкви. Лютер же может признать авторитет собора лишь как бы задним числом, исходя из результатов этого собора — в зависимости от соответствия соборных постановлений слову Божию. Ссылались ли ранние церковные соборы сами на Святого Духа и на слово Божие и каков, следовательно, их авторитет в свете взаимоотношения, существующего между Церковью и Преданием?

II

Оставляя в стороне так называемый Апостольский Собор, о котором нам сообщают Павел в послании к Галатам (2 гл.) и Лука в 15 главе Деяний апостольских, мы впервые встречаем упоминание о соборах в связи с тем кризисом в Малой Азии, который был вызван монотанизмом. Это едва ли случайно. На грани II и III веков Тертуллиан говорит о соборах как об особой греческой, а не общецерковной практике (*De jejuniis*, 13). Очевидно, что общины II в., несмотря на необходимость принимать такие важные решения, как отлучение гностиков и маркионитов и принятие канона, еще не нуждались в подобных органах общего волеизъявления. Положение изменилось лишь в связи с общецерковными претензиями новой пророческой деятельности Мон-

тана. Гностиков можно еще было отразить при помощи новозаветного канона. Но Монтан был православным в том смысле, что он не входил в противоречие с апостольским словом. Но — по меньшей мере по мнению отцов — Монтан хотел, ссылаясь на Святого Духа, превзойти апостольское слово, утверждая, что якобы Дух Святой требует, ввиду наступления последних времен, усиления церковной дисциплины по сравнению с апостольским веком. Для того, чтобы опровергнуть эту пророческую претензию, т. е. разоблачить ее лжепророческий характер, необходимо было выдвижение авторитета, не менее утвержденного в Духе Святом. Уверенность в обетованном Церкви и пребывающем в ней Духе Святом была, таким образом, предпосылкой для созыва первых Соборов — тут Мёлер, несомненно, прав — подобно тому, как сознание, что все апостолы получили от воскресшего Господа одинаковое посланничество, было условием для созыва собора апостолов в Иерусалиме. Из посланий общины Вьенны и Лиона, в которых речь идет о гонениях, имевших место в долине Роны на исходе II века (Euseb. Hist. eccl. V, 1 и особенно 2, 3), не трудно увидеть, как реально воспринимала община опровержение монтанистического ригоризма, совершаемое Самим Духом Святым — Тем же Самым Духом, Который возвращал отпавших было христиан к вере и через нее к исповедничеству и мученичеству. Этот же Дух противился ригористическому, обособленному аксетизму отдельных людей. Во всяком случае мы можем сказать о Соборах, что через них Дух Святой сохранил непревзойденность спасительного дела Христова, а следовательно, и апостольского слова. Неслучайно, конечно, и не в порядке яркого словца один из антимонтанистических писателей начинает свое сочинение с замечания, что он доселе воздерживался от выступления в защиту истины посредством книги, ибо он хотел избежать впечатления, будто он «хочет приписать или добавить что-либо к слову евангельского Нового Завета, на которому никто, желающий жить по нему, не смеет ни добавить, ни отнять от него чего-либо» (V, 16, 3). Мы можем сказать, что эти древнейшие из известных нам Соборов христианского мира в поразительной степени соответствуют требованиям, выдвинутым Лютером в XVI в. Иринея также постоянно подчеркивает, что истинное Предание Церкви есть благовестие апостолов, закрепленное в Новом Завете и не имеющее ничего общего с неподдающимися проверке псевдоапостольскими традициями гностиков. Та фраза, которую мы привели выше со ссылкой на Мёлера, начинается с указания на то, что проповедь Церкви имеет за себя свидетельство пророков, апостолов и всех учеников. Это соответствие является для лионского епископа условием правой веры, которую дает Дух Святой и которую сохраняет Церковь.

В сообщениях о ранних Соборах мы, однако, не можем найти того резкого разграничения вопросов веры и церковного устройства, на котором настаивает Лютер. Характерна, напротив, тесная взаимосвязанность этих вопросов, будь то в борьбе с монтанистическим ригоризмом, а предположительно и во время пасхальных споров, будь то в III в. во время крещальных споров в Африке или на арабском соборе, о котором мы узнали лишь недавно: на этом соборе Ориген требовал определенной заключительной формулы молитвы («к Отцу, через Сына»), чтобы обеспечить правильное учение об отношении Сына к Отцу.

В своей основе эта взаимосвязанность вопросов веры и церковного устройства соответствует также вероучительным определениям XVI в. С IV в. в Греческой Церкви начинается различение соборных догматических определений и канонических установлений — совсем в духе пожеланий, которые впоследствии высказал Лютер. Этот процесс связан с изменениями самой сущности соборного начала, к которым нам еще предстоит вернуться.

Но и тут привязка вопросов веры к Св. Писанию сохраняет свое

определяющее значение, что с наибольшей очевидностью проступает в той серьезности, с которой Афанасий Великий отнесся к возражению противников Никейского символа, говоривших, что воспринятый в Символ термин «омоуснос», как и выражение «из сущности Отца», не являются библейскими выражениями. Показательно также, как великий александриец опроверг это возражение. Он показал, что все предложенные его оппонентами библейские выражения могут быть истолкованы так, что Сын снова включается в ряд тварных существ. Чтобы выявить смысл Св. Писания, было необходимо не цепляться за буквальное его звучание (de deo. 20 и след.; ср. ad Afr. 5 и след.; de Syn. 34 и след.). Отметим мимоходом, что именно Лютер полностью согласился с этой аргументацией (WA 50, с. 570 и след.): «Тогда необходимо было мысль Св. Писания, выраженную во многих изречениях, охватить одним кратким, собирательным словом». Если мы захотим выразить взаимоотношение между Никейским символом и Св. Писанием в том смысле, как это взаимоотношение понимал Афанасий, нам следует избегать слова «истолкование», ибо в немецком, так же как в латинском (interpretatio) и греческом (ἑρμηνεία) языках оно может означать связанное с процессом толкования расширение понятия. О таком расширении не помышляли, во всяком случае, ни Афанасий, ни Лютер. В данном случае мы можем сказать, что смысл Св. Писания приобретает ясность в соборном решении. Это означает, что в этом соборном решении именно Св. Писание как бы защищается от тех, кто пытается его исказить. Изображая дело таким образом, мы выразим, пожалуй, не только мнение св. Афанасия Великого по отношению к Никейскому собору, но и установку позднейших отцов к догматическим определениям дальнейших Вселенских Соборов. Вообще мысль о ступенчатом раскрытии и уточнении Св. Писания в ходе церковной истории одинаково чужда как древнему греческому богословию, так и реформации. Речь идет о постоянно повторяемом засвидетельствовании единой истины против постоянно поднимающего голову заблуждения.

Но все же здесь необходимы некоторые ограничения как в одну, так и в другую сторону. Афанасий прославлял недвусмысленность понятия «омоуснос», но употребление этого понятия в богословии Маркелла Анкирского все же вызывает некоторые сомнения; не только противник этого понятия, но даже сам Василий Великий считали, что само это слово еще нуждается в объяснении (ср., 125). К тому же, по мере того как увеличивался исторический срок, отделявший богословов от соборного решения, оно вполне естественно начинало восприниматься как нечто самостоятельное, хотя и не противоречащее Св. Писанию, но все же отличное от него. Это тоже чувствуется уже у Василия Великого. Он относится отрицательно к какому-либо новому закреплению вероучения, которое выходило бы за рамки расширенного в третьем члене Никейского символа. Мы даже видим, что Василий Великий не щадит усилий, пытаясь остановить уже намечающиеся христологические споры. Однако, по меньшей мере в области богословия, даже он должен был согласиться с необходимостью дальнейших уточнений, осуществляемых через толкование как Св. Писания, так и постановлений Никейского Собора. А Григорий Назианзин в 380 г. уже будет говорить о том, что было бы неблагоприятно заявлять о Божестве Сына до того, как было исповедано Божество Отца, не говоря уже о возвещении Божества Св. Духа до Сына (ог. 31, 26). Это утверждение все еще отличается от законченного учения о развитии догматов в истории тем, что оно указывает на «ступени» откровения Св. Троицы в истории нашего спасения — от Ветхого Завета до жизни Церкви в Духе Святом после дня Пятидесятницы, и потому это утверждение не предполагает постоянного развития. Попросту перед Церковью возникали новые проблемы, появлялась необходимость опровергать новые лжеучения. Это

совершалось, конечно, без отказа от истины, исповеданной отцами; наоборот, эти истины всякий раз включались в очередное определение. Начиная с V в. доказательство «от отцов», которое мы в зачатке находим уже у Афанасия, становится неотъемлемым оружием в любой богословской полемике. И соборы, и свв. отцы и далее, конечно, расцениваются как аутентичные истолкователи Св. Писания. Но, несколько заостряя, мы можем сказать, что они воспринимаются в качестве авторитетов не потому и не в той мере, в которой они защищают или толкуют правое учение Св. Писания, а в силу содействия или даже инспирации Св. Духа и потому-то они и воспринимаются как надежные толкователи Св. Писания. Эта установка вполне соответствует позднейшему развитию, которое имело место в церквах реформации. Мы можем сказать даже, что, кроме православных, ни одна Церковь сегодня так не прибегает к аргументации «от отцов», как Лютеранская. Правда, в отличие от XVI в. она ссылается теперь на отцов реформации. Мы должны тут, по меньшей мере, признать, что эта практика, которую мы наблюдаем в обеих Церквях, представляет собой видоизмененные первоначальных установок. Это видоизменение, имевшее место в истории Греческой Церкви, наглядно проявляется еще и в другом вопросе. Каждая Церковь живет несомненной уверенностью, что в ней присутствует Христос в Духе Святом. На эту решающую первооснову всей церковной жизни указали великие каппадокийцы, а до них Афанасий в их борьбе против рационалистического библеизма поздних ариан. Тем самым формы и устройство этой жизни, главным образом литургический чин, обрели новое достоинство и были впервые восприняты в богословскую аргументацию в качестве самостоятельных средств аргументации. Таким образом, уже в V в. мы видим крепкое здание церковных традиций, которое во всем опирается на соответствующее догматическое учение. Это здание в любой данный момент ощущает себя как нечто законченное, а его дальнейшая отстройка совершается через новые постановления Вселенских и других Соборов имперской Церкви. По существу дела, неизменными считаются, конечно, только догматические постановления, но и постановления канонического порядка почти не подвергаются изменениям. С окончанием эпохи семи Вселенских Соборов и сама отстройка этого здания представляется законченной.

Но эта неподвижная картина обманчива. Это станет очевидным, если мы снова вернемся к вопросу об авторитете соборных определений, в котором следует различать две различных исходных позиции. Тертуллиан называл Соборы «representatio», т. е. представительством, или отображением, всего христианского мира (De jejun. 13). В таком случае в каждом Соборе подразумевается вся Церковь, подобно тому как ап. Павел рассматривал каждую отдельную общину как форму проявления всего народа Божия, всей Церкви. Авторитет Собора основывается не на количестве или происхождении его участников и не на способе его созыва, а только на том, что Собор есть голос Духа Божия. И ввиду того, что Дух Божий не может входить в противоречие с Самим Собой, подобный Собор может принимать решения только единогласно. Но такая претензия какого-либо Собора говорить силой Духа могла также оспариваться. Соборные постановления могли взаимно противоречить одно другому, как, например, в случае пасхальных споров или в споре о крещении еретиков. Соборы не только расходились в оценке решающих вопросов, они могли также раскалываться, после чего обе партии начинали воспринимать самих себя как обособленные соборы, обладающие полнотой авторитета Святого Духа. Так было с Сардикийским собором в 343 г. и с Ефесским — в 431 г. Где же в действительности был голос Святого Духа? Разумеется, обе партии ссылались на Св. Писание, позднее также и на святых отцов и спорили, опираясь на подобную аргументацию. Окончательное решение по су-

шеству имеет место лишь тогда, когда вся Церковь, наконец, примет один из Соборов и отвергнет другой. Споры порой продолжались в течение жизни целых поколений. Иногда бывало и так, что споры вспыхивали вновь через поколение. Это мы видим на примере африканских соборов, посвященных вопросу о крещении еретиков. В Африке постановления этих соборов не подвергались сомнениям с эпохи Киприана, но после возникновения схизмы донатистов вокруг них снова разгорались страстные споры; они были осуждены на Арльском Соборе 314 г., однако окончательно преодолены лишь Августином около 400 г. На этом примере становится ясно, что авторитет Собора в вопросах веры не есть нечто изначально данное, этот авторитет еще должен подвергнуться проверке и признанию со стороны Церкви, а это может означать — каждой отдельной общины. Там, где не удастся достичь единодушия, церковное единство распадается. В этой оценке авторитета Соборов (мы говорим пока о доникейском периоде), который не может быть заранее гарантирован, мы видим подлинную аналогию к пророкам Ветхого и Нового Заветов. Рядом с подлинным пророком может стоять лжепророк (Иер. 28, 9). По этому вопросу Новый Завет дает, казалось бы, противоречивые указания: с одной стороны, Новый Завет предписывает «пророчества не уничтожать», т. е. подчиняться авторитету пророка, с другой — «все испытывать» (1 Фес. 5, 21; 1 Ин. 4, 1). Противоречие снимается тем, что Дух Божий действует не только в пророках, но и во внимающей пророку общине. Но, конечно, не может быть формальных критериев для того, чтобы судить, отвергает ли какая-либо община пророка из непослушания или потому, что она его распознала как лжепророка. Но что, несмотря на это, существует реальное доказательство присутствия Духа, мы видим из выше указанных посланий общины Вьенны и Лиона. Нельзя отрицать, что такого рода обоснование соборного авторитета очень близко к воззрениям Лютера.

Но после того, как были приняты 4 и 5 каноны Никейского Собора, утверждается другой тип Собора — регулярно собираемый Поместный Собор, в котором Мёлер видел первообраз Соборов Древней Церкви. Этот Собор призван решать ясно сформулированные задачи; на таком Соборе приходится считаться с наличием меньшинства, которое может потерпеть поражение при голосовании (6 канон). Конечно, и такой Собор не может восприниматься чисто рационально, как бы лишенным Духа Святого. Но все же такой Собор есть в первую очередь управительный и законодательный орган. Подобно тому как отлученные от церковного общения члены отдельных епископских общин могли апеллировать к Поместному Собору, и над этим Собором стоит созываемый императором всеимперский Собор, как высший орган государственной Церкви. Бурное увеличение числа административных и дисциплинарных вопросов, разбиравшихся на Соборах, и привело, очевидно, к ясно ощущаемому различию между вероучительными формулами и канонами.

Уже в IV в. мы видим конфликт между этими двумя формами Собора или, по меньшей мере, между двумя возможными пониманиями сущности Собора. Целый ряд вполне законно созданных императором восточных всеимперских Соборов попытался — по меньшей мере так думали Афанасий и его друзья — путем административных решений выхолостить догматические определения Никейского Собора с тем, чтобы затем восполнить и подменить их собственными догматическими формулировками. В противовес этому Афанасий ссылался на то, что решения, относящиеся к вопросам веры, должны иметь предпочтение перед внешне-законными, правомочными решениями, которые противоречат, однако, истинам веры. Это означает, однако, что Афанасий воспринимал и Никейский Собор отнюдь не как признанный высший орган

имперской Церкви, решения которого могут быть отменены постановлением подобного же, позднейшего Собора. Он и о Первом Вселенском Соборе мыслил в тех же категориях, как и о доникейских Соборах. В конце концов Церковь встала на точку зрения Афанасия, и догматические определения ряда восточных Соборов, отклоняющиеся от того, что было принято в Никее, признаются недостаточными или еретическими, хотя и были приняты на Соборах, с формальной точки зрения безупречных. Но в отношении канонов дело меняется; здесь решения некоторых Соборов, догматические определения которых были отвергнуты, остаются в силе. Нетрудно доказать, что подобные процессы повторялись также и в последующие века. Ефесский «разбойничий собор» 449 г. был создан в качестве всеимперского собора не менее законно, чем Халкидонский Собор; то же самое можно сказать и об иконоборческом соборе 754 г. Антихалкидонские указы императоров (например, «Энотикон» 482 г.) были вполне одобрены Соборами епископов. Несмотря на кажущееся столь стройным здание авторитетов — от Св. Писания через Соборы к святым отцам, история Греческой Церкви с V по VIII вв. заполнена тяжелой борьбой за Божию истину, и в этой борьбе дело шло всегда о самой сущности веры. Однако не формальный авторитет Собора или императора, в конце концов, играл решающую роль, ибо если исчезала вера в то, что учение Собора или императора действительно согласуется со Св. Писанием, со словом Божиим, они переставали быть авторитетами в вопросах веры. Историю Вселенских Соборов Древней Церкви нельзя понять, если мы не включим сюда, в качестве критерия их авторитетности и вселенскости, рецепцию их постановлений, осуществляемую всей правоверной Церковью. На первый взгляд может возникнуть впечатление, что ретроспективные суждения об авторитетности Соборов Древней Церкви, даваемые Православной Церковью, с одной стороны, и реформацией — с другой, очень далеко расходятся. Но чем ближе мы подходим к самим соборным решениям и к их оценке со стороны отцов, тем больше сближаются также и высказывания древней Греческой и Лютеранской Церквей.

Тогда же происходит сближение между ссылкой на слово и ссылкой на Дух. Это и не может быть иначе, ибо в слове Бога мы имеем дело, в конечном счете, с Его Откровением, с Его Сыном, со Христом. И как может противоречить ссылка на Второе Лицо Св. Троицы ссылке на Духа Божия? Дух приводит к Слову и живет Словом, и Слово, Христос, дает Духа. Несомненно, что ссылка на Слово, постоянно новая обращенность ко Христу — воплотившемуся, распятому и прославленному Сыну — дает возможность заново пересматривать все традиции Церкви и даже вдохновленные Духом отеческие определения заново относить ко Христу, Которого проповедовали апостолы. Быть может, новое осмысление того, что значит осуществляемая всей Церковью рецепция древних определений, поставит и Православную Церковь перед подобными проблемами. Ссылка на Духа дает ей возможность ясно созерцать реальность действия Божия в Церкви в прошлом и в настоящем. И наша Церковь, вышедшая из лютеранской реформации, могла бы из этого многому поучиться.

Доцент В. Д. САРИЧЕВ (Москва)

К КРИТИКЕ И ПРОДОЛЖЕНИЮ ВАЖНЕЙШИХ ПОЗИЦИЙ ЕВАНГЕЛИЧЕСКО-ПРАВОСЛАВНЫХ ПЕРЕГОВОРОВ I (Арнольдсхайн, 27—29 октября 1959 года)

Предмет собеседования в Арнольдсхайне составляли две темы:

1. Проблема Предания.

2. Оправдание верой.

На каждую тему было прочитано по три реферата, авторами которых были:

1. проф. Кречмар, проф. Шлинк, доцент Талызин; 2. проф. Фогель, проф. Иванд, проф. Успенский.

По выражению в обобщающем документе собеседований, «цель богословских бесед заключалась в том, чтобы взаимно ознакомиться с различными воззрениями, выявить разницу в них и ее изучить. Это была первая встреча, предназначенная наметить основы и направления дальнейшей богословской работы».

В нашем распоряжении имелся упомянутый документ («Резюме богословских собеседований...»), «Протокол богословского совещания между членами Русской Православной Церкви и Евангелической Церкви в Германии с 27 по 29 октября в Академии Евангелической Церкви Гессена и Нассау», реферат доцента В. И. Талызина «Церковное предание» и реферат проф. Н. Д. Успенского «Спасение через веру».

Как можно видеть из первых двух упомянутых документов, большой обмен мнениями вызвала проблема Предания. По ней же осталось и больше нерешенных вопросов.

Весьма обнадеживающими в деле религиозного взаимопонимания являются следующие положения, по которым выявилось значительное сходство взглядов обеих сторон относительно вопросов Предания:

«А) В богословии обеих Церквей традиция (предание) имеет большое значение. Таким образом выявлено, что противоречие между православным принципом «Св. Писание и Св. Предание» и евангелическим принципом «только Св. Писание» теряет свою остроту.

Б) Обе Церкви признают единым источником спасения Откровение Иисуса Христа, данное людям через апостолов посредством устной проповеди и писаний.

В) Предание никогда не должно противоречить свидетельству Писания. Согласно Предания с Писанием является существенным критерием его истинности» (взято из «Резюме»).

Без необходимой догматической строгости сформирован пункт «Г» «Церковь должна всегда слышать, хранить и проповедовать все принятое от апостолов».

Мало понятным со стороны православного понимания Церкви является следующий, последний пункт «Д»: «Воля и действие Церкви должны быть в согласии со всем принятым от апостолов. Поэтому необходимо делать различие между преданным от апостолов и установленным самой Церковью» (цитируются по тому же документу).

Происхождение формулировки этих двух последних пунктов выясняется из рассмотрения «Протокола» — второго из упомянутых ранее

документов. Из анализа этого документа выявляется также причина появления четырех пунктов, перечисленных далее в «Резюме», как таких, по которым нет полного согласия.

Большее согласие достигнуто по проблеме «оправдание верой», но и по ней остались нерешенные вопросы, что видно из «Резюме» и «Протокола».

При отсутствии у нас соответствующих рефератов позиция протестантских богословов по обоим обсуждавшимся проблемам могла быть в некоторой мере выявлена по «Протоколу», имевшемуся у нас на русском (21 стр.) и немецком (17 стр.) языках. В дальнейшем изложении мы используем содержание этого документа, причем ссылка на страницы дается в скобках в виде двух цифр, соответствующих русскому и немецкому экземплярам.

Как известно, учение о Предании составляет трудный раздел богословия и является одним из признаков вероисповедных различий. Такое его значение обусловлено тем, что понятие Предания неразрывно связано с понятием Церкви, что отражено в Символе веры признаками ее соборности и апостольства. Вопрос о Предании органически связан с христианским вероучением и пребыванием Откровения Божия в Церкви Христовой.

О наличии Предания в Церкви и его значимости учит, в частности, отец Церкви св. Василий Великий: «У всех противников и врагов здравого учения одно общее намерение — поколебать твердыню веры во Христа, ниспровергнув и истребив Апостольское Предание. По этой причине они, как наружно честные должники, громко требуют доказательств из Писаний и отвергают неподтвержденное Писанием свидетельство отцов, как не имеющее никакой силы» («О Св. Духе», глава 10).

Совершенно естественным при таком значении Предания было разностороннее обсуждение этой межхристианской проблемы на собеседовании 1959 г.

Естественными также, хотя и не менее от того достойными сожаления, явились разногласия в понимании Предания, выявившиеся, как можно видеть из анализа «Протокола», с самого начала обсуждения.

По словам проф. Кречмара на совещании 27 октября (1-й день переговоров), «православное понимание Священного Предания находит себе соответствие в задаче распространять слово Божие как оно дано в Священном Писании, дальше в проповеди и совершении таинств» (стр. 3; 2). По поводу этого следует сказать, что Священное Предание в православном понимании не может заменяться понятием распространения слова Божия, потому что «Предание» в нашей догматической терминологии — это то, что передается, а не сам процесс передачи.

Во второй день совещания, 28 октября, для доказательства своего мнения о том, что слово «*παράδοσις*» имеет в церковной литературе только смысл передачи, проф. Кречмар ссылается на употребление этого термина св. Иринеем. «Становится очевидным, что имеется в виду не существующее наряду с новозаветным свидетельством апостолов общение, но предание здесь тождественно с передачей Нового Завета» (5; 5). Как можно заключить из других высказываний проф. Кречмара, он признает значение слова «*παράδοσις*» в Новом Завете и в смысле апостольского свидетельства (5; 5). Но нет оснований отвергать этот смысл и в литературе Древней Церкви и, в частности, у св. Ириней. Именно так он применяет этот термин, что можно видеть из его слов в творении «Против ересей» (кн. 3, гл. 2): «Когда мы отсылаем их (еретиков.— В. С.) к преданию апостольскому, которое сохраняется в Церквях чрез преемство пресвитеров, они противятся преданию». Очевидно, что только устное Предание может храниться в преемстве пресвитеров; значит, Ириней отсылает еретиков к этому устному Преданию.

Нельзя предположить, что преданием Ириней называет Писание, так как подобная замена терминов несвойственна святоотеческой письменности, да и не было смысла отсылать еретиков к Священному Писанию в Церкви, потому что оно имелось и у них. Таким образом, упоминание о Предании как особом свидетельстве апостолов мы можем проследить вплоть до апостольского времени.

Во время переговоров I уделялось внимание вопросу: «каким образом можно установить объем и аутентичность устного апостольского предания после заключения новозаветного канона?» («Резюме»). В связи с этим вызывает внимание замечание проф. Шлинка на заседании 28 октября в его соображениях об отыскании Апостольского Предания. «Если поставить чисто исторический вопрос,— говорит он,— где находится первоначальное и подлинно Апостольское Предание, то мы встречаем большие трудности, едва только переступив рамки библейского канона. Хотя и существуют некоторые слова Господа, передаваемые как «'Αρχαφα», но удивительно, что они не прибавляют ничего нового к тому, что уже содержится в каноне. Многие в этом внеканоническом предании уже гностически искажены. Это не значит,— признает проф. Шлинка,— что не существовало никакого выходящего за пределы библейского канона Апостольского Предания, но его нельзя исторически установить как подлинное, а только как уже развившееся и носящее печать местных и исторических условий» (8—9; 7). То, что проф. Шлинка называет «развившимся и носящим печать местных и исторических условий», может быть, по-видимому, причислено к тому виду предания, которое условно можно назвать «Церковным». Что же касается собственно Апостольского Предания (т. н. Предания Священного), то, конечно, тщетны попытки отыскать его вещественные памятники. «'Αρχαφα», разумеется, его не представляют, ибо в противном случае они были бы канонизированы Церковью. Является ценным отмеченное нами признание проф. Шлинка, что существовало Апостольское Предание, выходящее за пределы канона. Мы же утверждаем, что если оно существовало, то оно и существует, ибо не может исчезнуть из мира данное Духом Святым, а апостолов мы признаем богодухновенными устроителями Церкви. Апостольское Предание «нельзя исторически установить» в виде документа, потому что если бы он существовал, его давно бы указала сама Церковь и канон Св. Писания был бы более обширным.

Священное Предание нельзя кодифицировать; его содержание — нельзя определить и исчерпать. Оно дано Церкви как духовное богатство для восполнения содержания кодифицированного Откровения — Св. Писания, а также для его раскрытия и истинного усвоения. Можно полагать, что оно не все проявилось в жизни Церкви, ибо оно дано на всю полноту времен бытия Церкви и оно неисчерпаемо до конца этих времен. Именно в этом смысле (а не в объемном) мы можем понимать слова Евангелиста: «Если бы писать о том подробно, то, думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг» (Ин. 21, 25).

Апостольское, или Священное, Предание хранится только духовно и постепенно отражается в Церкви как общий строй ее жизни, действительно «нося печать местных и исторических условий». Такие церковные установления, как крещение младенцев, неперекрещивание, литургия, крестное знамение, молитва за умерших, почитание святых, ряд соборных определений и многое другое, несомненно, имеют непосредственное происхождение из Апостольского Предания и вместе с другими явлениями церковной жизни, всегда соответствующей Откровению, составляют Церковное предание. Последнее имеет уже вещественное выражение и может быть определено как всестороннее усвоение в жизни Церкви Божественного Откровения в его историческом раскрытии применительно к условиям времени и места. Тот или иной характер истин-

но церковной жизни в различных исторических условиях определяется Апостольским Преданием.

Таким образом, между Апостольским и Церковным Преданием существует неразрывная связь и внутреннее единство. Церковное предание не есть что-то отличное от Апостольского Предания по существу, но отражение его в жизни Церкви. Установления канонические, литургические и обрядовые (церковные обычаи), при их видимом разнообразии в истинной Церкви, имеют внутреннее единство в их происхождении от единого Апостольского Предания. Апостольское Предание и Церковное предание внутренне связаны, ибо одно является основой другого. Церковное предание есть проявление Апостольского в практике Церкви, в процессе церковной жизни, развивающейся соответственно состоянию человеческого состава Церкви; эта жизнь происходит в различных исторических и местных формах, но всегда сохраняет свою благодатную спасительную сущность вследствие неизменного хранения и руководства Священного Предания.

Имея в виду разнообразие церковных установлений в различных христианских Церквях и цель единения последних, проф. Шлинк рекомендует «тщательно проводить различие между апостольским и церковным авторитетом» (9; 8).

Соглашаясь с проф. Шлинком в различии апостольского и церковного авторитета, мы должны заметить, что различие их не представляет необходимости. «Тщательно проводить различие» — это значит разделять между собою то и другое. Однако апостольское и церковное действия нераздельны. Подобно тому как во Христе мы признаем две воли и два действия, но не разделяем их, так и в таинственном Теле Христа — Его Церкви мы признаем нераздельное проявление Божественной и человеческой воли. Авторитет апостольской проповеди и ее церковного претворения в жизнь определяется в сущности одним — действием Святого Духа в той и другой. Дух истины пребывает в апостольских наставлениях и церковных установлениях. Несомненно, в этих установлениях мы можем находить следы человеческой ограниченности, подверженной влиянию времени и места, но мы не найдем отклонения от истины Апостольского Предания во всех истинно церковных установлениях. Для подтверждения этого мы можем привести высказывание самого проф. Шлинка на том же заседании: «Мы, евангелические участники этого совещания, все будем возражать против утверждения, что воля самой Церкви принимает решение. Также нам кажется неподходящим употребление понятия «создания» в применении к Церкви. Этим ставилась бы под вопрос апостоличность Церкви» (8; 7). При исторической обусловленности земного бытия Церкви, действительно, «в области церковного устава, — как говорит проф. Шлинк, — возможно больше разнообразие» (9; 8). Слову «большее» мы бы предпочли «большое», ибо в единой Церкви не может быть уставного разнообразия больше того, которое исторически образуется. Но это разнообразие наблюдается только во внешности. Что же касается их внутренней, духовной сущности, то они все основаны на Апостольском Предании, следовательно, не противоречат единству истинной Церкви. В единой истинной Церкви нет иных правил, как только апостольских, но в других Церквях они могут составлять только часть их количества, — часть тем большую, чем ближе эта Церковь к Церкви вполне апостольской.

Под водительством Святого Духа и главенством Иисуса Христа истинная Церковь извлекает из сокровищницы Апостольского Предания (по выражению св. Иринейя) то, что нужно для ее пребывания в те или иных исторических и местных условиях и воплощает это в то или иное церковное установление (формулу догмата, порядок богослужения, канон и т. д.), ничего не умаляя в его апостольской сущности.

Поэтому нельзя согласиться с утверждением проф. Шлинка, что «для многих православных возможность реформы Церковного Предания (?) представляет серьезную проблему, до сих пор еще принципиально нерешенную» (10; 8). Для православных такой проблемы не существует. Для них Церковное Предание — это отраженное в жизни Церкви Апостольское Предание, не подлежащее никакой реформе.

Возникает предположение, что ряд недоуменных вопросов и ошибочных высказываний, касающихся Предания, появляется вследствие понимания Церкви только как совокупности верующих. Именно в таком смысле можно понять вопрос проф. Фогеля, обращенный к православному богословию: «Есть ли и там подлинное сопоставление между Богом и человеком, между словом Божиим и Церковью?» (11; 9). Очевидно, тем же вызвана его последующая реплика: «Не должны ли мы думать, что собственно не Церковь, а Бог установил канон?»

Уподобление Церкви телу Христову (Еф. 1, 22—23), неотделимому от Существа Спасителя, в Котором Божество ипостасно соединилось с человечеством, дает основание для понимания Церкви как богочеловеческого организма, в котором осуществляется благодатное соединение Бога и верующего человечества. Церковь, таким образом, имеет состав богочеловеческий, ибо Глава этого мистического Тела — Господь Иисус Христос, душа — Дух Святой, а верующие — ее члены, поскольку они являются храмами Божиими. Тело без души мертво, поэтому и Церковь не может мыслиться без живущего в ней Духа Святого. Как в Иисусе Христе Божество и человечество нераздельны, так не может быть разделения Бога и Церкви и самостоятельного, без Божественного участия, действия Церкви: ее жизнь и действие всегда происходят по благоволению Отца, силою Святого Духа, под главенством Сына Божия.

Жизнь Церкви непрерывна и бесконечна, как непрерывно и бесконечно раскрытие Апостольского Предания, дающего истинный строй Церкви во всех моментах ее истории. Трудно поэтому вполне принять сравнение проф. Иванда, когда он говорит, что «Восточное Предание является подобным дереву, которое развилось в истории от корня до ветвей» (12; 9). В понятие Предания мы не вкладываем мысли об исторической завершенности, «сокровищница» Церкви неисчерпаема. Если и применять аналогию с деревом, то с таким, которое возросло не в процессе истории Церкви, а в определенный ее момент действием Святого Духа в проповеди апостолов и с того времени непрерывно приносит плоды, сохраняющие жизнь Церкви в апостольской истине.

В жизни истинной Церкви никогда не было и не могло быть прерыва в обладании полнотою Апостольского Предания, ибо иначе она не была бы апостольской. Следует признать поэтому не вполне точным выражение проф. Кречмара, что «в VIII веке во время иконоборства иконоборцы сначала абсолютно преобладали, но и в эту эпоху Церковь жила, и именно скрытыми источниками, не имевшими силы» (12; 10). Нам кажется, что Церковь всегда «живет скрытыми источниками», но они всегда «имеют силу». Видимое преобладание неправославия в эпохи, указываемые проф. Кречмаром, никогда не нарушало целостности внутренней жизни Церкви и хранимого ею под действием Святого Духа первоначального Предания. Поэтому, когда еп. Дитцфельбингер говорит, что «реформация должна была бороться с церковным преданием, в котором Апостольское Предание было во многом оттеснено; ради авторитета Писания реформация должна была в то время противиться авторитету Церкви» (12; 10), то мы здесь усматриваем неточность выражения, происходящую от чрезмерного «очеловечивания» Церкви, а также отнесения наименования «Церковь» исключительно к католицизму, против которого, как мы представляем, и велась борьба реформации. Бороться же против католицизма не значит «бороться с церков-

ным преданием и противиться авторитету Церкви», а напротив, имея в виду худшие черты католицизма и лучшие намерения его противников, бороться за Церковное предание, за авторитет истинной Церкви, за Апостольское Предание, от полноты которого католичество отошло в эпоху разрыва с православием Древней Церкви и в дальнейшем утерянную истину постепенно заменяло преданием не церковным, а человеческим.

Человеческий элемент есть и в Церковном предании, как он есть даже в Священном Писании. Это — проявление естественных немощей (по выражению св. Иоанна Дамаскина) человеческого состава Церкви, которые были и в земном Телe Христа. Но как во Христе или в Писании эти немощи не означают греховности, так и в истинном Церковном предании мы не имеем оснований отыскивать заблуждения, противоречащие существу Апостольского Предания, будь то догматические, канонические или иные определения. Нельзя «резко отделять от Св. Предания церковные постановления как нормы церковной организации» (15; 12), потому что если Церковь апостолична в своей сущности, то она апостолична и в ее проявлении. Более того, непрерывность традиции в церковной организации свидетельствует, по нашему мнению, о непрерывности Апостольской традиции.

Постоянная и повсюдная в Церкви Христовой полнота Предания определяется непрерывностью иерархического преемства апостольской традиции и благодатных даров Святого Духа. Для того, чтобы исполнить свое назначение в отношении к откровенной истине, Церковь должна всегда пребывать такою, как при апостолах. А это церковно-религиозное тождество познается прежде всего путем последовательного, без перерыва преемственности, восхождения к апостолам чрез богоучрежденное епископство, т. е. при наличии живой непосредственной передачи, когда религиозная вера сообщается от одного поколения иерархических лиц к другому и, таким образом, неизменно сохраняется в религиозном сознании и жизни, как учение всегда себе равное, по духу откровенной истины. Поэтому святые отцы всегда признавали апостольское происхождение учения Церкви и преемство ее епископов от апостолов несомненным признаком ее достоинства как Церкви единой, святой и апостольской.

Православное учение о том, что Откровение Божие дано Церкви в Предании и Писании, является, в сущности, догматом христианской веры, потому что свойства Церкви — соборность и апостольство — внутренне заключают истину о наличии Священного, или Апостольского, Предания. Поэтому достижение общности в учении о Предании является одним из главных средств межхристианского единения, ввиду чего начатое обсуждение проблемы Предания должно быть продолжено. Однако, как показывает изложенное рассмотрение документов первых евангелическо-православных переговоров, это обсуждение должно быть дополнено рассмотрением учения о Церкви.

* * *

В вызвавшем меньшую полемику вопросе «Оправдание верой» усматривается разница в понимании добрых дел, от которых, если судить по высказываниям проф. Иванды (3-й день переговоров, 29 октября 1959 г.), в протестантском представлении отграничивается молитва (14; 14). Между тем, «добрые дела» в православном понимании — это вся совокупность добродетели, не только выраженной в действиях, но и потенциально возможной, если человек действительно проникнут благодатию Божией по вере, хотя бы эта добродетель не имела возможности проявиться видимо. Примером такого оправдания верой может служить спасение благоразумного разбойника. Но эта вера не есть только созерцательная, недействительная, а вера действитель-

ная, живая, которой только обстоятельства препятствовали проявиться в добрых делах в их самом широком понимании. Проявилась же она в возвышеннейшем виде добродетели — в молитве.

Православное учение о спасении далеко от юридического понимания добрых дел как заслуг, но оно признает их как естественное и необходимое проявление истинной веры, составляющей с ними единый духовный акт.

В духовной жизни человека есть опасность ошибочно принять за основу и даже гарантию спасения веру теоретическую, рассудочную (не разумную), способную внушить ложную успокоенность, самообольщение.

Возможно, что в вопросе оправдания «различие происходит преимущественно от терминологии и различной структуры догматического выражения», по высказыванию проф. Шлинка (20; 16). «Несмотря на эти различия,— говорит он,— возможна глубокая общая основа». Однако вызывает некоторое недоумение его же мысль о том, что у реформатов нет логической и причинной связи между «одной верой» и «добрыми делами» (19; 16). Надеемся, что здесь возможна неточность записи.

Проф. Шлинк считает полезным при следующей встрече с православными богословами обменяться мнениями по некоторым вопросам, затронутым в переписке между тюрингенскими богословами и Константинопольским патриархом Иеремией II. Мы полностью присоединяемся к этому пожеланию, но хотели бы расширить базу будущих собеседований обсуждением более полного учения о благодати, а не только некоторых моментов ее спасающего действия. Тогда, возможно, уточнится понимание процесса спасения и взаимоотношения веры и добрых дел.

Совершенно правильно отмечает проф. Шлинк в своем заключительном слове на переговорах I, что «встреча между православием и реформацией представляет только начало богословской работы» (20; 16)

Д-р Р. СЛЕНСКА (Гейдельберг)

**СООБРАЖЕНИЯ К БОГОСЛОВСКОМУ СОБЕСЕДОВАНИЮ
МЕЖДУ ПРЕДСТАВИТЕЛЯМИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
И ЕВАНГЕЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ ГЕРМАНИИ**

(Изложенные здесь мысли представляют собой лишь наброски доклада. После окончания второго собеседования, намеченного на октябрь 1963 года, эти наброски должны быть дополнены и переработаны.)

Богословское собеседование между Русской Православной Церковью Московской Патриархии и Евангелической Церковью Германии началось лишь четыре года тому назад, и сейчас мы заканчиваем нашу вторую встречу. Мне было поручено выдвинуть некоторые соображения, относящиеся к критике и к дальнейшим перспективам нашего собеседования. При этом сразу же возникает вопрос: продвинулась ли наша работа настолько, что мы уже можем дать ответ о достигнутом и наметить дальнейший путь? Или, быть может, мы находимся еще в состоянии, для которого характерен избыток неисследованных возможностей, которые мы еще не можем ни охватить взором, ни отличить друг от друга? Дальнейшие соображения будут, поэтому, всего лишь первой и производимой наощупь попыткой ориентировки, и сама эта ориентировка подлежит постоянной коррекции под воздействием динамики, присущей самому собеседованию. Предложенная ориентировка ни в коем случае не мыслится как нечто, стоящее над собеседованием,— она включена в него и ему подчинена.

I. Ситуация, в которой протекает собеседование

Характерная особенность нашего собеседования в том, что, хотя мы и встречаемся как посланцы наших Церквей, наши встречи, тем не менее, не имеют ярко выраженного официального и представительного характера. Решающее значение принадлежит личным контактам, причем, прежде всего, мы должны, как богословы, принадлежащие к различным конфессиональным корням и традициям, научиться говорить друг с другом и понимать один другого.

Тут необходимо делать ясное различие между богословскими собеседованиями, с одной стороны, и церковными переговорами, не говоря уже о переговорах, имеющих целью восстановление церковного единства,— с другой стороны. Разумеется, и богословское собеседование не отделимо от чувства ответственности по отношению к нашим Церквам. От этого обязательства мы ником образом не можем и не хотим отречься. Но наше собеседование, как всякое богословие вообще, есть лишь нечто динамичное, лишь отрезок совместного пути; продвигаясь по нему, мы можем ясно распознать наши цели, к которым мы устремлены и к которым нас влечет.

Но и в этой первоначальной стадии, в этом индивидуально-личном собеседовании заложены моменты, призванные войти в более широкую перспективу. Их я хотел бы здесь кратко наметить.

1. Оба поместные церковные сообщества, к которым мы принадлежим, суть лишь части более широкой общности. На заднем плане стоят многоплановые различия и разделения, которые существуют между христианским Востоком и христианским Западом. Существующие различия носят не только догматический характер: мы вынуждены счи-

таться с рядом так называемых небогословских факторов, которые мы должны себе уяснить, выяснив одновременно их воздействие на наши богословские высказывания.

2. Наряду с этим решающим различием между христианским Востоком и христианским Западом, которое не следует недооценивать, как и наряду с тем, что с точки зрения исторического развития между Восточной Церковью и Церквями реформации нет органической взаимосвязи, мы должны признать, что наше собеседование включено в процесс, последовательно стирающий ту пространственную и духовную разделенность, которая существует между нашими церковными сообществами. Сквозь противоположность начинает проступать общность, из дали расстояния рождается сближение.

В этой связи я думаю, прежде всего, о результатах исследований как православных, так и евангелических богословов (Флоровский, Кармирис, Бенц, Мюллер и др.). Эти ученые показали, что в истории наших Церквей с давних пор существовали взаимосвязи духовного и богословского порядка, возникавшие с обеих сторон. Значение этих влияний все еще недостаточно изучено и изложено.

Как для самих реформаторов, так и для нашего современного богословия исследование учения Древней Церкви имеет не только чисто историческое значение. С другой стороны, то «влияние западного богословия» на Православную Церковь, о котором так много спорят, имело не только отрицательные последствия, хотя оно и было омрачено нежелательными побочными явлениями. Реформатское богословие немислимо без обращения к Древней Церкви, причем не только Западной, но и Восточной. Но и богословие Восточной Церкви немислимо вне его соприкосновения с западным, в том числе и евангелическим, богословием — независимо от того, как это соприкосновение оценивать. По моему убеждению, ключ к той ситуации, в которой мы сегодня ведем наше собеседование, следует искать исключительно в истории богословия наших церковных сообществ. Наша задача в том, чтобы открыть и осмыслить то, что в этих путях богословия заложено.

Продолжение существующих взаимных связей можно усмотреть уже в том, что сейчас уже больше практически нет четкой географической границы между христианским Востоком и христианским Западом. Богословски значительно уже то, что сейчас в чисто западном окружении существуют не только отдельные православные общины, а даже целые церковные провинции. Из этого обстоятельства рождаются многочисленные контакты, и обе стороны не могут избежать плодотворных споров, которые ведутся в самых широких масштабах. Это глубоко зашедшее развитие делает богословское собеседование не только возможным, но и насущно необходимым.

3. Следует указать на то, что теперь, после того, как почти все поместные Православные Церкви вошли в состав Всемирного Совета Церквей на третьей Генеральной Ассамблее, состоявшейся в 1961 г. в Нью-Дели, мы встречаемся как члены этой организации. Без экуменического движения в широком смысле этого слова наши собеседования едва ли были бы возможны. Более того, эти собеседования — составная часть экуменического движения, в котором мы встречаемся как представители Церквей, выражающих своим участием во Всемирном Совете свою волю к единству. Здесь также удалось перебросить мост между Востоком и Западом. Поэтому мы встречаемся теперь не в порядке случайных, ни к чему не обязывающих межконфессиональных контактов, а на основе уже существующей общности. До сих пор часто получалось так, что православные участники на экуменических конференциях оказывались в оборонительной позиции, ибо они были на положении меньшинства. Это положение теперь преодолено, и мы от дальнейших встреч с богословием Восточной Церкви ожидаем многого.

4. Укажем, наконец, на те многообразные испытания и трудности, которые в наше время всякий раз вновь указывают нам на то, что жизнь в наших Церквах зиждется не на твердом обладании ценностями интеллектуальными, культурными или даже богословскими, а только на верности Господу, Который сохраняет и созидает Свою Церковь. Этот опыт также объединяет нас в вере и надежде, несмотря на все разделения.

Все то, что мы здесь лишь коротко наметили, ясно свидетельствует, что в отношениях между нашими Церквами изменилось не только взаимное понимание, но и все взаимоотношение. Здесь происходит смещение различных слоев, и это смещение — хотим ли мы того или нет — рушит и стирает привычные схемы. Мне представляется, что при таком положении мы даже не можем больше ставить вопроса: хотим ли мы вступать в собеседование и продолжать его? Эта встреча — пространственная, интеллектуальная и, конечно, духовная — происходит закономерно, и нам остается лишь отвечать на вопрос: как мы богословски справимся с этим охватившим нас всех движением, какова должна быть наша правильная установка к этому движению?

II. Богословские темы, входящие в собеседование

Отразилось ли то движение, которое нас охватило, в наших собеседованиях? Мне кажется, что некоторые данные дают нам право ответить на этот вопрос положительно. Уже в выборе тем проступают некоторые элементы, заслуживающие внимания. При первом собеседовании в Арнольдсхайне в 1959 г. мы обсуждали два тематических комплекса, а именно: проблему предания и вопрос об оправдании верой. На нашем сегодняшнем собеседовании поднят вопрос о «слове и духе». Выбор первых тем объясняется, в основном, тем списком вопросов, который был уже в 1956 г. передан проф. Л. Парийским проф. Х. Иванду, ныне покойному. Наряду с обеими вышеуказанными темами эта «анкета» содержала предложение заняться вопросами церковной иерархии и пастырской деятельности.

Достаточно беглого взгляда на темы наших дискуссий, чтобы увидеть, что мы стремились выбрать те вопросы, в которых ожидали как решающих доктринальных расхождений, так и характерных особенностей обоих церковных сообществ. В соответствующей мере речь идет о противопоставлении богословских установок в духе сравнительного богословия. Между тем, уже те предложения, которые выдвинул проф. Парийский, указывали на то, что отнюдь не имелось в виду ограничиться лишь статически формальным сопоставлением величин и систематизацией существующих расхождений. В частности, выявились два весьма существенных момента:

1. Указание на то, что важнейшие вероучительные высказывания реформаторов возникли в процессе спора с римско-католическим богословием того времени, но не имели никакого отношения к Православной Церкви, а это значит, что они не противопоставляли себя православию.

2. Указание на возможность разрыва между догматически выраженными и в какой-то мере сформулированными в реформатских вероисповедных документах, вероучительными высказываниями, с одной стороны, и фактическим вероучительным содержанием благовестия, а также церковной практикой, с другой. Мысль здесь, пожалуй, заключается в том, что определенные вероисповедные высказывания носят характер антитезиса и односторонни, ибо обусловлены определенной исторической ситуацией.

Недостаточно поэтому ограничиваться изучением таких вероучительных формулировок, которые в результате популяризации могут предстать перед нами в еще более ущербной форме и усматривать в

них учение другой — в данном случае созданной реформаторами — Церкви. Возможный разрыв между догматическими определениями, с одной стороны, и церковным благовестием и практикой, с другой, скорее обязывает нас к более глубокому проникновению в богословие и жизнь другой Церкви, а это по существу возможно лишь в порядке непосредственной встречи. Многие оказываются тогда — мы имели случай убедиться в этом уже при встрече в Арнольдсхайне — неожиданно совсем иным, чем первоначально казалось внешнему наблюдателю.

Это справедливо, пожалуй, для каждой Церкви, для каждого межконфессионального собеседования, в том числе и для нашего. Ведь и мы со временем осознали, что центр церковной жизни православия следует искать не в тех или иных символических книгах и не в сводах школьной догматики, а в благодетии и в литургии. По моему мнению, это не есть лишь специфическая особенность Восточной Церкви, что у нее мистика и литургия занимают то место, которое у нас принадлежит мысли и богословию. В принципе необходимо уяснить себе, каковы место и корни богословия в Церкви, понять, что богословие не является самоцелью и не сводится к апологетическо-полемиической функции, а неразрывно связано с благовестием и с верой. Не в этом ли пункте мы хотим и должны встретиться, если действительно стремимся к подлинному собеседованию, а не к сопоставлению внешних явлений и признаков? С этой позиции следует бросить взор на собеседования прошлые и предстоящие и поставить себе вопрос: находимся ли мы на этом пути вперед и какие здесь проблемы возникают вновь?

По отношению к тем двум темам, которые обсуждались в Арнольдсхайне, нельзя сказать, что мы уже их исчерпали, или что достигли формального соглашения. Но все же конечным результатом этих переговоров является согласие, достигнутое по основным вопросам, в то время как остающиеся несогласия касаются, скорее, побочных вопросов, главным образом терминологического порядка. Нет нужды еще раз детально останавливаться на этих результатах, они известны. Правильнее будет спросить: что эти результаты означают и как их оценивать?

Прежде всего, следует указать на то, что как в вопросах Предания, так и в проблеме оправдания нам, несомненно, удалось однозначно преодолеть привычные, выдержанные в духе полемического богословия альтернативы.

Мы сообща смогли признать, что Предание никогда не может находиться в противоречии со свидетельством Писания, что его соответствие Писанию является существенным критерием его истинности. Мы смогли также сообщить сказать, что мы принимаем оправдание через благодать, в вере в спасение Господом Иисусом Христом и что не существует оправдания на основе добрых дел.

Из этого можно уверенно заключить, что существующий между реформатским и римским богословием фронт (хотя в последнее время в нем происходит прорыв: Гейзельман, Кюн!) не может быть перенесен в наши отношения с Восточной Церковью, как это случалось в разное время в истории богословия обоих наших церковных сообществ.

Но ясно также, что достигнутое согласование состоит не просто в том, что евангелические участники диалога теперь неожиданно говорят о «Писании и Предании», а православные — об «оправдании только верой». Мы встретились не в обоюдном принятии догматических формулировок, а в углубленном богословском взаимопроникновении. Мне хотелось бы применить к этому событию название конвергенции (схождения направлений). Этим должно быть выражено (мы применяем здесь схему аввы Дорофея из «Добротолюбия»), что наши различные богословские формулировки, возникшие в условиях разных ситуаций, суть радиусы, которые сходятся в одном центре. У темы «Писание и Предание» этот общий центр лежит в убеждении, что Церковь может жить только От

кровеннем и истиной, переданной апостолами; у темы «Оправдание» центр заключается в том, что за реформатским «*sola fide*» (одной только верой) стоит общее «*propter Christum*» (благодаря Христу).

От конвергенции надо отличать совпадение. Мы не можем, конечно, сказать, что при обсуждении наших тем мы уже пришли к установлению нашего полного согласия. Но конвергенция все-таки есть движение к одному определенному пункту, и все, что мы обсуждаем, уже имеет в нем конкретную цель. Существующие различия предстают в другом свете.

III. Открытые вопросы

1. На первом месте среди вопросов, остающихся открытыми, стоят различия в терминологии. Они занимают в наших беседах большое место, и это кажется мне характерным путем, на котором мы находимся. Во-первых, терминологические различия надо отличать от принципиальных, если они не исключают их также принципиально. Во всяком случае здесь все-таки уже в какой-то степени предполагается согласие. Во-вторых, терминологические различия оставляют открытым вопрос: не скрываются ли за ними разделяющие Церкви различия в учении? Однако они побуждают также ставить эти вопросы заново. В-третьих, терминологические различия требуют откровенности для дальнейшей беседы, для дальнейшего проникновения в поставленные проблемы. Так же, как и при согласованно установленной конвергенции, мы стоим и здесь перед движением, от которого мы уже не можем отстраниться в наших общих богословских устремлениях.

В отношении наших бесед, которые мы проводили здесь, в Загорске, укажем, однако, еще на два пункта, которые тоже были уже затронуты в дискуссиях.

2. Существенный недостаток наших бесед, который ощущался, по-видимому, обеими сторонами, заключается в том, что мы еще в слишком малой степени осведомлены об истории богословия нашего собеседника. Поэтому-то при нашей беседе впервые была предпринята попытка представить и сообщить в двух рефератах особые устремления и проблемы новейшего богословия обеих Церквей.

Трудности, которые препятствуют глубокому проникновению в богословскую работу и традицию другой стороны, известны. Они заключаются, прежде всего, в недоступности источников, которая должна преодолеваться технически и в отношении языка. Но все-таки у обеих сторон обнаруживается возрастающий интерес, и для нас было неожиданным видеть особое внимание, которое уделялось здесь, в Загорске, догматике Карла Барта.

Конечно, при этом речь идет, прежде всего, о чисто историческом и объективном освоении источников. Но этим задача никоим образом не ограничивается. Цель достигается не просто установлением фактов. Дело скорее в том, чтобы увидеть и тем самым понять, как в истории Церквей и их богословской деятельности осознается миссия христианского свидетельства в той или иной исторической ситуации и при тех или иных духовных влияниях. Дело в том, чтобы увидеть, как вера в Христа оказывается здесь движущей силой. То, что мы столь радостно ощущаем в нашей непосредственной встрече, а именно, элемент личной христианской сопряженности, на основе которой мы можем также разбирать и обсуждать то, что нас разделяет,— это следовало бы перенести на наши Церкви в их настоящем, как и в их прошлом. Дело в том, чтобы устранить множество недоразумений и предрассудков, и, в сущности, эта великая задача оказывается возможной только начиная с личной встречи, с момента возникновения интереса одного к другому. Можно было бы назвать это распространением нашей встречи на

прошлое, над которым, хотя и тяготеет вина разделения, но которое содержит также много еще непознанных элементов единства. В этой связи я думаю об одном известном стихотворении русского поэта Ф. И. Тютчева, убежденного православного христианина, который так описывает событие этой встречи: «Я лютеран люблю богослуженье, обряд их строгий, важный и простой — сих голых стен, сей храмины пустой понятно мне высокое ученье».

3. В заключение еще кратко коснемся того круга вопросов, который постоянно затрагивается в наших беседах и в котором, несомненно, заключается главная проблема церковных объединительных усилий, а именно — учения о Церкви.

Частично экклезиология постоянно затрагивается в наших беседах и в некотором смысле все различия в учении коренятся в экклезиологических расхождениях. Это становилось наиболее очевидным при разборе понятия Предания, которое, по сути дела, может получить свое окончательное разъяснение только исходя из экклезиологии. Но то же самое действительно и в отношении разбиравшихся здесь, в Загорске, вопросов богослужения, которые непосредственно подводят нас к учению о Церкви. Отсюда следует поставить вопрос: не должно ли учение о Церкви стать непосредственной темой наших встреч, как это уже давно имеет место в экуменическом движении? Но одновременно следует взвесить, так ли мы уж далеки на самом деле, чтобы конкретно обсуждать эту, несомненно, необходимую и неизбежную тему.

При этом нужно также учесть, что до сих пор еще ни одна Церковь не раскрыла и догматически не определила законченного учения о Церкви. Даже в Римско-Католической Церкви, где скорее всего можно было бы этого ожидать, окончательное формулирование этого учения еще отсутствует. Остается выжидать, как далеко пойдет по этому пути Второй Ватиканский Собор. Разве не так обстоит дело, что в богословии наших Церквей, а также в экуменическом движении мы стоим в отношении экклезиологии перед множеством неразрешенных проблем? На самом ли деле догматические различия в учении о Церкви являются столь яркими, как это иногда кажется? Не стоим ли мы вместе скорее перед открытыми вопросами, чем перед четко определившимися фронтами? Не определяются ли различия в экклезиологии преимущественно самим фактором нашей церковной разделенности и в меньшей степени — сформулированным учением? Наконец, напомним также и о том, что именно православными богословами часто указывалось на неисчерпаемость и непостижимость сущности Церкви, на тайну Церкви, которая почти или вовсе не поддается охвату богословскими понятиями.

Мне кажется, что опыт, который мы получили при обсуждении наших прежних тем, в частности, темы богослужения, в еще более сильной степени применим к вопросу о Церкви: при экуменической встрече эта тема не может обсуждаться абстрактно, т. е. в отрыве от реальности, свойственной тем или иным церковным сообществам. Мы не могли также говорить как следует о богослужении, как просто о богословской или даже спорно-богословской проблеме, не испытав сами, что означает богослужение в его свершении в церковной жизни нашего собеседника, когда мы путем участия в богослужении наших собеседников были совершенно определенным образом захвачены его действительностью так, что оно стало нам доступным при всем его внешнем отличии. Перенести это на экклезиологическую проблему означает, однако, что мы не можем обсуждать вопросов учения о Церкви, не познав прежде также и церковную действительность один другого, и притом с охватом всех различий и даже противоположностей, в которых она перед нами предстает. Учение о Церкви неотделимо от церковной действительности.

ПУБЛИКАЦИИ

„АПОСТОЛЬСКОЕ ПРЕДАНИЕ“ СВ. ИПОПОЛИТА РИМСКОГО

(Перевод с латинского и предисловие свящ. П. Бубуруза)

ПРЕДИСЛОВИЕ

В русской богословской литературе до настоящего времени остается открытым вопрос о литературной деятельности одного из крупнейших древних христианских писателей — святого Ипполита Римского.

Мало кому известен и даже отсутствует в русском переводе его труд «Апостольское Предание». Между тем на Западе этот труд подвергнут глубоким исследованиям и ему придается большое значение в вопросе экуменического общения Церквей.

Св. Ипполит, просвещенный муж, плодовитый писатель и замечательный богослов, является одним из выдающихся представителей христианства и одним из самых видных деятелей Церкви начала III в. Он был широко популярен как на Востоке, так и на Западе. По своей обширной литературной деятельности и по количеству произведений он уступает пальму первенства разве только своему выдающемуся современнику Оригену. Несмотря на это, жизнь св. Ипполита полна загадок, а исторические сведения о нем крайне скудны. Особый интерес к его личности появился только в XIX в. после открытия «Философумен», и особенно, после открытия «Апостольского Предания» в начале XX столетия.

Первые сведения об Ипполите мы находим у Евсевия Кесарийского, который называет его предстоятелем какой-то Церкви¹. Об этом свидетельствует блаженный Иероним².

Об Ипполите-пресвитере упоминает римский Хронограф от 354 г. и *iber pontificalis*, где говорится, что в 235 г. Ипполит-пресвитер был сослан вместе с папой Понтианом в Сардинию. Константинопольский патриарх Фотий называет Ипполита «учеником Иринея»³.

Об Ипполите-епископе упоминают, вслед за Евсевием и Иеронимом, Феодорит, Леонтий Византийский, Иоанн Зонара, Георгий Синкелл, Никифор Каллист и др.⁴

Новый луч света на таинственную судьбу Ипполита пролила найденная в Риме в 1551 г. его прекрасная статуя, которая, по мнению исследователей, относится к III или началу IV в. Ипполит сидит в кресле в положении, исполненном достоинства. Он облачен в широкий паллиум. По сторонам кресла выгравированы по-гречески пасхальный цикл на 112 лет и неполный перечень сочинений Ипполита. Среди них упоминается и «Апостольское Предание».

Св. Ипполит родился около 170 или 175 г.⁵ Место его рождения неизвестно, хотя предполагают, что он родился на Востоке. Он получил прекрасное греческое образование, прекрасно знал греческую философию. Возможно, что он был учеником св. Иринея.

О начале общественного служения Ипполита в Церкви мы ничего не знаем. Но при папе Зефирине (198—217) он уже был пресвитером и в этом сане стяжал себе известность ученойшего члена римского клира. Он был писателем, апологетом, обличителем еретиков, проповедником, а в экзегетике и церковно-ораторской письменности его можно признать едва ли не пионером, показавшим путь другим.

Св. Ипполит вел активную борьбу против еретиков, особенно против тринитарных модалистов и патрипассиан. Своей ревностной деятельностью вызвал раскол в Римской Церкви при Зефирине, которого обвинял в савеллианстве. Последователи избрали его в 217 г. антипапой, каковым он являлся при Каллисте (217—222), Урбане (222—230) и Понтиане (230—235). 13 августа 235 г. при Максимиане Траксе и папа Понтиан и антипапа Ипполит были арестованы и сосланы в рудники Сардинии.

¹ Церковная История Евсевия Кесарийского. СПб., 1858, кн. IV, гл. XX, с. 325.

² Творения блаж. Иеронима Стридонского. Киев, 1879, ч. 5, кн. 8 «О знаменитых мужах», гл. LXI, с. 321—322.

³ Вступительная статья к «Творениям св. Ипполита, епископа Римского». Казань, 1898, вып. 1, с. IV, прим. 3.

⁴ Ibid., с. X, прим. 2.

⁵ *Coman, prof. Patrologie. București, 1956, p. 79.*

где, возможно, произошло примирение между двумя епископами. В 235 г. римская община избрала папой Антероза.

Западные исследователи считают, что Ипполит умер в 235 г. в рудниках, и на этом заканчивают его жизнеописание. Но с этим не согласны русские исследователи жизни св. Ипполита, которые делают попытки, на основании сказаний и легенд об Ипполите, которых весьма много и которые весьма запутаны и противоречивы, продолжить биографию св. Ипполита и установить, наконец, истину о его жизни и деятельности. Такими исследователями являются А. М. Иванцов-Платонов¹ и составитель биографии св. Ипполита в «Творениях святого Ипполита» (Казань, 1898, вып. 1). Оба исследователя стараются разрешить спорные вопросы о церковно-иерархическом положении Ипполита, о месте его церковно-общественного служения, о времени его кончины и др. Эти спорные вопросы — результат запутанности древних сказаний об Ипполите, которых в древнехристианском мире было значительное количество. Наряду с церковным писателем Ипполитом, епископом Римским, свидетельства о котором занимают, несомненно, первое место среди всех других свидетельств, мы видим других Ипполитов, которые отождествляются с первым. Так, существуют сказания 1) об Ипполите, пресвитере римском; 2) об Ипполите александрийском; 3) об Ипполите Порто аравийском; 4) об Ипполите, епископе или пресвитере антиохийском; 5) об Ипполите, мученике и епископе Порто римского; 6) об Ипполите-старце, Нонне и монахе, который жил в пещерах; 7) об Ипполите, римском воине, и 8) об Ипполите-диаконе. Согласно сказаниям, все эти Ипполиты жили почти в одно и то же время, начиная с царствования Александра Севера († 235) и кончая царствованием Клавдия († 270). Все эти Ипполиты ставятся в тесную связь с церковным писателем Ипполитом. Очевидно, во всех этих сказаниях речь идет об одном и том же Ипполите и, наверно, в них есть доля истины².

В настоящее время в богословской науке мнение, что Ипполит был епископом Римским, считается положением, почти неопровержимым и твердо обоснованным³. В этом сходятся все исследователи и ученые, в том числе Деллинджер, Иванцов-Платонов, Дикс, Юнгман, Алтанер, Квастен и др. Но все они расходятся в вопросе о времени кончины св. Ипполита.

Иванцов-Платонов считает, что нет никакой необходимости обрывать историю жизни Ипполита на 235 г. Он считает, что Ипполит пережил сардинскую ссылку. Отображение некоторых факторов послесардинского периода жизни Ипполита Иванцов-Платонов усматривает в сказаниях и преданиях о нем как епископе (а иногда и пресвитере) александрийском, аравийском и т. д.

Иванцов-Платонов считает, что Ипполит после сардинской ссылки направился не в Рим, где его партия уже успела распасться, а в Александрию. Отсюда Ипполит предпринял путешествие в Аравию, где он известен под именем Абулида. О деятельности Ипполита в Антиохии нельзя сказать ничего определенного. Здесь он увлекся новацианством, но, вскоре узнав истинные мотивы этого раскола, а также под благотворным влиянием св. Дионисия Александрийского, порвал с ним. В то же время Ипполит решил, наконец, даже формально примириться с Римской Церковью, во главе которой теперь находился уважаемый, добрый честный старец Корнилий.

Перерожденный Ипполит снова возвращается в Рим. Закончился смутный, тревожный период его жизни, проведенный во вражде с Римской Церковью. Следует предположить, что Ипполит был официально принят Римской Церковью только в сане пресвитера, в котором он был до своего разделения с нею. Очевидно, поэтому во всех официальных памятниках Римской Церкви (Хронограф 354 г., Liber pontificalis и др.) Ипполит называется просто пресвитером.

Последнее место его пребывания после этого был Порто римский, где он, уже как старец и монах, жил в пещерах. Но отшельничество не мешало ему заниматься благотворительностью: он ходатайствовал за христиан перед правительством, совершал погребение христиан, скончавшихся мученической смертью, и т. д.

Мученической смертью окончил свою жизнь св. Ипполит. Православная Церковь празднует память св. Ипполита 30 января (счмч. Ипполит) и 13 августа (мч. Ипполит)⁴.

Литературная деятельность св. Ипполита была весьма обширна, плодотворна и разностороння. Писал он на греческом языке. Большинство сочинений его потеряно. Из дошедших до нас многие сохранились на латинском, сирийском, арабском, эфиопском, армянском, грузинском и даже на славянском языке (Толкования на книгу пророка Даниила).

Произведения св. Ипполита делятся на 1) экзегетические (самые многочисленные; из них — Толкования на книгу пророка Даниила, комментарии, трактаты, го-

¹ Ереси и расколы первых трех веков христианства, ч. 1. Москва, 1877.

² Вступительная статья к «Творениям св. Ипполита», с. XI—XV.

³ Ibid., с. XVII.

⁴ В Западной Церкви создались сказания о пяти или шести мучениках с именем Ипполит, живших почти одновременно. Память их празднуется в следующие дни: 10 августа (свв. Ипполита воина и Лаврентия); 13 августа (Ипполита пресвитера и папы Понтиана); 22 августа (Ипполита епископа); 5 сентября (Ипполита и других Остийских мучеников); 30 января (Ипполита, пресвитера Антиохийского).

мили); 2) догматические (об антихристе и др.); 3) полемические (Философумены, Синтагма и др.); 4) исторические (Хроника); 5) литургические (Апостольское Предание, Пасхальные таблицы); 6) гомилетические (Слово на Богоявление и др.)

Многие из сочинений св. Ипполита не потеряли своего значения и своей ценности и в настоящее время и являются темой многих ученых трудов и исследований. К таким сочинениям относится и замечательный памятник «Апостольское Предание».

Более трех столетий — со времени открытия известной статуи Ипполита в 1551 г. — «Апостольское Предание» (*Ἀποστολικὴ παράδοσις*) было известно лишь по своему названию. В нашей отечественной литературе и до сих пор это произведение упоминается лишь вскользь. Зато оно вызвало весьма понятный интерес у западных ученых. Появилось о нем много трудов и статей. Это и понятно, ибо это произведение — единственный документ, который оказывал свое влияние везде, как на Востоке, так и на Западе, и оно, за исключением Дидахи, является самым ранним и самым важным уставом Древней Церкви, представляя собой «зачатки сакраментария (или Служебника. — П. Б.), с установленными правилами и формами для посвящения и действий различных степеней иерархии, совершения Евхаристии и крещения»¹. Также и Юнгман считает, что из всех больших работ Ипполита «этот труд превосходит все другие по своему заслуженному интересу и непрерывной ценности»². Это произведение, после своего открытия, в течение последних шести десятилетий, создало вокруг себя обширную литературу. Одним из последних трудов в этой области можно считать исследование В. Botte — *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte*, изданное в 1963 г. Это опыт реконструкции и восстановления текста «Апостольского Предания».

После открытия статуи в 1551 г. оказалось, что ни одно из известных к тому времени ученому миру сочинений не соответствовало указанному на цоколе статуи заглавию *Ἀποστολικὴ παράδοσις*. Произведение считалось погибшим. Разгадка пришла только в начале XX в. Многочисленные открытия XIX в. помогли установить, к какому сочинению относится это заглавие и в какой оно связи с другими памятниками христианской древности.

В 1848 г. Таттам опубликовал канонический сборник Александрийского Патриархата — «Синодос», которому позже дали название «Египетские Церковные Постановления». Одна из трех частей этого сборника имеет прямое отношение к «Апостольским Постановлениям»: она содержит извлечение из молитв VIII книги.

Вскоре были открыты и другие родственные документы. Генеберг в 1870 г. издает «Каноны Ипполита», Рахмани в 1899 г. — «Завещание». Оба памятника родственны по содержанию с «Египетскими Церковными Постановлениями». Появилось также несколько переводов «Синодоса»: сандический (1878), арабский и эфиопский (1904). Но самое большое значение имело открытие в Веронском палимпсесте важных отрывков латинского перевода «Египетских Церковных Постановлений». Существует еще сборник, текст которого, по большей части, идентичен тексту VIII книги «Апостольских Постановлений», но в то же время он близок и к «Египетским Церковным Постановлениям». Это т. наз. «Эпитома из Апостольских Постановлений».

Таким образом, констатирует В. Ботте, один из новейших исследователей «Апостольского Предания», в начале XX в. имелись налицо пять параллельных памятников, явно родственных между собой:

- 1) VIII книга «Апостольских Постановлений» (на греч. яз.).
- 2) «Эпитома» (на греч. яз.).
- 3) «Египетские Церковные Постановления» (латинская, сандическая, бохайрская, арабская и эфиопская версии).
- 4) «Завещание» (на сир. яз.).
- 5) «Каноны Ипполита» (на араб. яз.)³.

Все эти документы, — несомненно, восточного происхождения, — рассматривают проблемы и правила богослужения и имеют отчасти целью показать происхождение их из апостольских источников. Все они имеют, несомненно, прямое отношение к «Апостольскому Преданию», и поэтому целесообразно дать здесь краткую характеристику каждого из этих памятников. По мнению ученых, первое место среди них занимает Веронский палимпсест, найденный в библиотеке Веронского кафедрального собора.

I. Веронский палимпсест содержит латинский перевод «Апостольского Предания». Рукопись была тщательно исследована и издана Гаулером в 1900 г. в Лейпциге. В этой рукописи находилось три сочинения:

- 1) «Сирская Дидакалия» (на сир. яз.; относится к середине III столетия),
- 2) «Каноны апостолов» (III в.),
- 3) «Апостольское Предание» (или «Египетские Церковные Постановления») ⁴.

В тексте рукописи имеются пропуски. Время написания рукописи около 494 г.

¹ Quasten. *Patrology*, vol. II, p. 180.

² Jungmann. *La Liturgie des premiers siècles*, p. 89.

³ Botte. *La Tradition Apostolique...*, p. X.

⁴ Ботте называет этот сборник «трехчастным». *Ibid.*, p. XVIII.

оригинал же перевода Ботте относит на столетие ранее даты рукописи, т. е. к последней четверти IV в.¹

II. «Синодос» — это каноническая компиляция, состоящая из трех сборников, следующих друг за другом:

1) «Каноны апостолов».

2) «Апостольское Предание».

3) VIII книга «Апостольских Постановлений», без формул молитв.

На греческом языке «Синодос» не сохранился. Но имеются его четыре, зависящие друг от друга, версии: саидическая, бохайрская, арабская и эфиопская.

а) Саидическая версия основывается непосредственно на греческом оригинале. Датируется приблизительно 500 г. Полное издание текста было сделано впервые в 1883 г. Лягардом. Эта версия покрывает и дополняет латинские фрагменты, за исключением молитв рукоположения и анафоры, которые намеренно опущены.

б) Бохайрская версия — это современный перевод, сделанный в 1804 г. с худшей саидической рукописи. Ею надо пользоваться весьма осторожно. Издана Таттамом в Лондоне в 1848 г.

в) Арабская версия происходит от саидической, но не раньше десятого столетия, по Квастену², и не позже тринадцатого, по Ботте³. Почти не отличается от саидической версии, но сделана с полной копии и поэтому не имеет пропусков первой. Издана в 1904 г. Горнером.

г) Из всех версий «Апостольского Предания» самой первой была открыта эфиопская. Частично она издана впервые в 1691 г., полностью — в 1904 г. Эта версия отдалена от оригинала трижды, ибо сделана с арабской версии, но содержит некоторые места, которых нет в последней. Это единственная версия, сохранявшая некоторые главы, о которых в других источниках только упоминается. Но есть и интерполяции.

III. Очень важный памятник — это «Апостольские Постановления», составляющие обширную компиляцию на греческом языке. В их состав входят переработанные «Дидакалия» (I—VI книги), «Дидахи» и другие литургические памятники (VII книга), а также трактат «О харизмах», переработанное «Апостольское Предание» и 85 апостольских правил (VIII книга). Первое издание текста — в 1583, критическое издание сделано Функом в 1905 г.

IV. Ближкое отношение к «Апостольским Постановлениям» имеет т. наз. «Епитома» из VIII книги указанного памятника. Издана Функом в 1905 г. на греческом языке.

V. Весьма важное значение имеет «Завещание», относящееся к V в. Сохранилось только на сирийском языке. Текст издан Рахмани в 1899 г.

VI. «Каноны Ипполита» основываются также на «Апостольском Предании». Их относят к половине IV в. Греческий оригинал утерян. «Каноны» сохранились только в арабском переводе, изданном Ганебергом в 1870 г. «Каноны» не принадлежат Ипполиту, но их автор был под влиянием «Апостольского Предания», хотя и не всецело.

При обозрении перечисленных выше памятников привлекло к себе внимание то, что они как будто зависят друг от друга и имеют некоторую взаимосвязь. Ученые обратили внимание на это и взялись за решение вопроса: исходят ли эти произведения из одного более древнего сборника, который исчез, или же один из этих памятников является главенствующим и от него зависят все остальные? Были высказаны самые различные мнения и гипотезы. Одни ставили во главе «Каноны Ипполита», другие — «Завещание», третьи — «Апостольские Постановления». Окончательное решение вопроса появилось в 1910 г. Оно было найдено Шварцом⁴ и подтверждено параллельными работами Коннолли⁵ в 1916 г. Их выводы теперь общепризнанны.

Коннолли сумел доказать, что т. наз. «Египетские Постановления» были составлены в Риме в начале III в., что являются они произведением св. Ипполита и именно тем «*Ἀποστολικὴν τάξιν*», которое обозначено на его статуе. Отсюда выходит, что «Каноны Ипполита» и VIII книга «Апостольских Постановлений» — это производные редакции по отношению к «Египетским Церковным Постановлениям», составляющим ядро данной группы и нуждающимся в восстановлении своего настоящего имени — «Апостольского Предания».

Исследования Шварца и Коннолли сводятся к следующим выводам:

1) Документ, от которого зависят все остальные, это так наз. «Египетские Церковные Постановления», сохранившиеся в «Синодосе» Александрийской Церкви и, частично, в латинском фрагменте Веронского палимпсеста.

2) Этот памятник не что иное, как «Апостольское Предание», название которого появилось среди приписываемых св. Ипполиту трудов на шоколе статуи, найденной в 1551 г.

Относительно автора «Апостольского Предания» было высказано несколько мнений. Например, одни считали, что автор «Апостольского Предания» жил раньше

¹ Botte. Op. cit., p. XX.

² Quasten. Op. cit., p. 182.

³ Botte. Op. cit., p. XXII.

⁴ E. Schwartz. Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen. Strasbourg, 1910.

⁵ R.-H. Connolly. The So-Called Egyptian Church Order. Cambridge, 1916.

св. Ипполита; другие, наоборот, считали, что автор жил позднее св. Ипполита. Но теперь наукой твердо установлено, что автором этого произведения является св. Ипполит. В решении этого вопроса Ботте приходит к следующим заключениям:

- 1) Автором «Апостольского Предания» является лицо, изображенное на статуе.
- 2) Этот автор жил в Риме и пользовался известным уважением, поскольку ему воздвигли статую.
- 3) Имя автора было Ипполит: данные литературного предания («Епитома», «Каноны Ипполита») согласуются с археологическими данными, относящимися к статуе.

4) Сомнительной позицией Ипполита, как главы раскольнической общины, объясняются колебания предания; но речь идет также о римском мученике, память которого отмечается 13 августа, одновременно с папой Понтианом¹.

Связь между памятниками указанной здесь группы можно представить следующим образом: «Апостольское Предание» Ипполита было принято в Египте, как авторитетный законный источник, и поэтому было включено в египетские сборники канонического права, а с течением времени переведено на различные народные языки. Позднее сборник был переписан и приспособлен к новым обстоятельствам, но сохранил имя своего автора в заглавии: «Каноны Ипполита».

В Сирии трактат также рассматривался как нечто важное и значительное, и около 400 г. автор «Апостольских Постановлений» взял его в основу той части своего труда, которая посвящена правилам богослужения. Позднее была сделана другая редакция под названием «Епитома». В V в. отрывки трактата Ипполита были включены в «Завещание», написанное первоначально на греческом языке, но существующее теперь только на сирийском.

На Западе, напротив, труд римского ученого был забыт, несмотря на то, что около 400 г. сборник церковных законов содержал в себе и «Апостольское Предание», переведенное на латинский язык².

Таким представляется влияние «Апостольского Предания», послужившего импульсом к возникновению других литургических памятников, имеющих большое значение в истории литургической жизни Церкви.

Необходимо сказать несколько слов о названии труда: «Апостольское Предание». Это заглавие не означает, что Ипполит притязает на апостольство. Он просто хотел показать этим, что в своем труде он описывает обряды и обычаи, унаследованные Римской Церковью с апостольских времен. Это подтверждается и тем, что Ипполит был твердым сторонником церковной традиции, о чем говорит и эпиграф «Апостольского Предания». Отсюда ясно, что это его сочинение является кратким изложением ритуалов и правил Римской Церкви в том виде, как он их знал.

Место и время написания. Ученые единогласно считают, что «Апостольское Предание» написано в Риме. Точное время написания неизвестно. Юнгман предполагает, что этот труд написан около 217 г.³ Дикс, Альтанер и Квастен⁴ считают 215 г. наиболее вероятной датой его написания.

Текст «Апостольского Предания» не делится на большие разделы, но только на главы, или каноны, с заголовками. Трудно сказать, восходят ли они к автору, или это дело рук автора «трехчастного» сборника. Заглавия эти не всегда точны, что ставит под сомнение их принадлежность автору.

Греческий оригинал произведения, за исключением нескольких отрывков, сохранившихся в позднейших греческих памятниках (VIII книга «Апостольских Постановлений», «Епитома»), утерян. Однако сочетание версий дает нам возможность получить достаточно полное понимание их архетипа (но, к сожалению, не оригинала).

Первое критическое издание текста «Апостольского Предания» появилось в 1937 г.: G. D i x. The treatise on the Apostolic Tradition of st. Hippolytus of Rome (London, 1937). Другое исследование появилось тоже в Англии: В. L. E a s t o n. The Apostolic Tradition of Hippolytus (Cambridge, 1943). В 1946 г. вышло издание: B o t t e. Hippolyte de Rome, La Tradition Apostolique. Новейшее критическое исследование относится к 1963 г.: B o t t e. La Tradition Apostolique de saint Hippolyte. Münster — Westfalen. Этот труд представляет собой опыт восстановления текста «Апостольского Предания» по всем имеющимся рукописям. С латинского текста [а некоторые отрывки — с греческого] этого издания и сделан настоящий перевод на русский язык.

По содержанию патрологи делят «Апостольское Предание» на три основные части.

I. Первая часть содержит в себе пролог, правила избрания и посвящения во епископа, молитву его посвящения, порядок литургии с Евхаристической молитвой, благословение масла, сыра и маслин. Затем идут правила и молитвы для посвящения священников и диаконов, и, наконец, исповедников, вдов, чтецов, дев, иподиаконов и тех, кто имеет дар исцеления. Это главы 1—14.

В прологе автор объясняет заглавие своего трактата. Из него видно, что Иппо-

¹ B o t t e. Op. cit., p. XIV.

² Y u n g m a n n. Op. cit., p. 92.

³ Ibid., p. 95—96.

⁴ G. D i x. The treatise on the Apostolic Tradition of st. Hippolytus of Rome. London, 1937, p. XXXV—XXXVII. A l t a n e r. Patrology, p. 55. Q u a s t e n. Op. cit., p. 180.

лит имел в виду записать только формы и ритуалы, ставшие уже традиционными, и установившиеся давно обычаями.

II. Если первая часть «Апостольского Предания» рассматривает вопросы об иерархии, то вторая часть приводит правила для мирян. Здесь мы находим правила относительно новообращенных, ремесел и профессий, запрещенных для христиан и оглашенных, говорится о крещении, миропомазании и первом святом Причащении. Описание крещения, данного здесь, не оценимо, ибо оно сохранило нам первый Римский символ («Апостольское Предание», гл. 21).

III. Третья часть рассматривает различные церковные обычаи. Здесь дано описание воскресной Евхаристии, правила для поста, агапы и для службы благословения светильника. Рекомендуется ежедневное причащение дома и заботливое обращение со святым Причащением. Затем следуют предписания о молитве и катехизических наставлениях, о похоронах и о крестном знаменнии. Сочинение кончается эпилогом, в котором автор снова упоминает о заглавии своего труда и призывает к соблюдению апостольского Предания.

«Апостольское Предание» имеет большое богословское, литургическое и каноническое значение. Оно дает нам первую картину литургической жизни Церкви, в частности, жизни римской общины в начале III столетия. Оно содержит древнейший евхаристический канон, состоящий из единой непрерывной молитвы — от «Достойно и праведно» до заключительного славословия. Эта молитва — христологического характера; центральный вопрос, о котором она трактует, — это воплощение Сына Божия и соделанное Им, через Его крестные страдания, спасение человечества. Отличительной особенностью этого канона является отсутствие Серафимского гимна «Свят, Свят, Свят...» Из этой анафоры св. Ипполита, по мнению большинства литургистов, со временем были созданы анафоры, сохранившиеся в памятниках III—V столетий. Отсюда понятно исключительное значение текста этого евхаристического канона.

«Апостольское Предание» имеет важное значение и в том отношении, что св. Ипполит дает в нем своеобразное понимание пресуществления Святых Даров. Вопрос о времени пресуществления долго волновал умы литургистов Востока и Запада. Понятно поэтому лихорадочное волнение западных ученых, имевшее место после открытия этого памятника. Все искали в нем ключ к решению спорного вопроса. В результате появилось большое количество трудов и исследований, а сам памятник был переведен на многие европейские языки.

Исходя из столь важного значения «Апостольского Предания» в решении некоторых трудных литургических проблем, ставших предметом полемики, автор осмеливается предложить этот памятник в переводе на русский язык, чтобы русский читатель мог ближе познакомиться с его содержанием.

„АПОСТОЛЬСКОЕ ПРЕДАНИЕ СВЯТОГО ИППОЛИТА РИМСКОГО“

1. Пролог

Поистине мы достойным образом изложили имевшиеся изречения о дарах, которые Бог, по собственному желанию, сначала предоставил людям, указывая им на пример отклонения от истины.

Теперь, по любви Божией ко всем святым¹, мы подошли к самому истоку предания, которое мы достойно получаем в Церкви для того, чтобы хорошо подготовленные люди сберегли для нас сохраненное до нашего времени предание, зная которое, они пребудут в большей твердости.

Незнающие впадают в ошибку или заблуждение. Но Дух Святой дарует непреклонно верующим совершенную благодать, чтобы знали те, кто стоит во главе Церкви, каким образом следует все передавать и оберегать.

2. Об епископах

Во епископа да поставляется избранный всем народом, и, когда он будет назван и похвалится всем, пусть народ соберется вместе с пресвитерами и присутствующими епископами в воскресный день. По согласию всех, да возложат руки на него, а пресвитеры пусть стоят в молчании. Пусть сохраняют молчание все, молясь в сердце (своим.— П. Б.), вследствие нисхождения Духа. Один из присутствующих епископов, по просьбе всех, возлагая руку на того, который посвящается во епископа, пусть молится, говоря так:

3. Молитва посвящения во епископа

«Боже и Отче Господа нашего Иисуса Христа, Отче Милосердия и Боже всякаго утешения, в вышних пребывай и на смиренные призывай, ведый вся прежде бытия их, Ты даровал уставы (terminos) в Церкви через Слово Своей благодати, предопределяя от начала род праведных от Авраама, учреждая князей и священников и не оставляя свое святилище без служителей. Ты, от начала веков соблаговоливший явить Себя в тех, которых Ты избрал, ныне излей от силы Твоей, от Первоначального Духа, переданного Тобою Своему Возлюбленному Сыну Иисусу Христу, Которого Он даровал святым апостолам, основавшим Церковь, во всяком месте славящую Тебя бесконечной славой и превозносящую имя Твое. (Ты) Отче, ведающий сердца, даруй моему рабу Твоему, избранному Тобою для епископства, пасти Твое святое стадо и безупречно соблюдать перед Тобою первенство священства служением (Тебе) днем и ночью непрестанно умиловать Твое Лицо и приносить дары Твоей Святой Церкви, (и) благодатью Духа, сподобившего приматства во священстве, иметь власть отпускать грехи по заповеди Твоей и жаловать жребии, согласно Твоему повелению, а также разрешать всякие узы по власти, данной Тобою апостолам, и угождать Тебе в кротости и чистоте сердца, принося Тебе благоухание (молитвы.— П. Б.), с помощью Отрока Твоего Иисуса Христа, через Которого Тебе слава и сила, и честь Отцу и Сыну со Святым Духом, и ныне и во веки веков. Аминь».

¹ Еф. 1, 15.

4. (Об Евхаристии)

Произведенному во епископы пусть все предлагают лобзание мира, приветствуя его, ибо он удостоился этого. Диаконы же пусть приносят к нему жертву, и он, возлагая на нее руку вместе со всеми пресвитерами, пусть говорит, вознося благодарение:

«Господь (да будет.— П. Б.) с вами».

И все пусть отвечают:

«И со духом Твоим».

«Горé имеим сердца».

«Имамы ко Господу».

«Возблагодарим Господа».

«Достойно и праведно есть».

И тотчас он пусть продолжает так:

«Мы благодарим Тебя, Боже, через Возлюбленного Отрока Твоего Иисуса Христа, Которого в последние времена Ты послал нам Спасителем, Искупителем и Вестником воли Твоей, Который есть Слово, неотделимое от Тебя, Которым все сотворено по желанию Твоему, Которого Ты послал с небес в утробу Девы, и Который, будучи зачат во чреве, воплотился и явился Сыном Твоим, рожденным от Духа Святого и от Девы.

Исполняя волю Твою и соделывая Тебе святой народ, Он простер руки, чтобы освободить от страданий тех, кто в Тебя верует.

Он, добровольно предаваясь страданию, чтобы сокрушить смерть и разбить оковы диавола, упразднить ад и явить свет праведникам, пригвоздить приговор¹ и объявить воскресение, взяв хлеб (и) возблагодарив Тебя, сказал: «Приимите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое». Подобно и чашу, говоря: «Сия есть Кровь Моя, Которая за вас проливается. Когда вы это делаете, делайте в Мое воспоминание».

Итак, вспоминая Его смерть и Воскресение, приносим Тебе хлеб и чашу, вознося Тебе благодарение за то, что Ты удостоил нас предстать пред Тобою и служить Тебе.

И мы просим, чтобы Ты послал Духа Твоего Святого на приношение Святой Церкви: Во едино собирая, даруй всем причащающимся святыни исполнение Духа Святого к утверждению веры во истине, чтобы мы Тебя восхваляли и прославляли через Отрока Твоего Иисуса Христа, через Которого Тебе слава и честь, Отцу и Сыну со Святым Духом во Святой Церкви Твоей, и ныне и во веки веков. Аминь».

5. (О приношении елей)

Если кто приносит елей по примеру приношения хлеба и вина, то не обращается с речью, но с таким же достоинством возносит хвалу, говоря:

«Даруй, Боже, освящая сей елей, здравие потребляющим и принимающим его. Как Ты помазывал царей, священников и пророков, так и всем вкушающим да подаст он подкрепление, и здравие потребляющим его».

6. (О приношении сыра и маслин)

Также, если кто принесет сыр и маслины, пусть так говорит: «Освяти молоко сие, которое свернулось, и освяти нас, связывая Своей любовью. Сделай так, чтобы не удалился от Твоей сладости этот плод маслины, который является образом Твоего изобилия, которое Ты щедро источаешь из дерева для жизни тех, кто уповает на Тебя».

¹ Этот образный оборот соответствует следующим словам из молитвы нашего 6-го часа «Боже и Господи сил»: «и честным его крестом рукописанием грех наших растерзавый...»

Во всяком же благословении следует говорить: «Тебе слава (подобен.— П. Б.) Отцу и Сыну со Святым Духом во Святой Церкви, и ныне и присно и во веки веков. Аминь».

7. О пресвитерах

Когда же посвящают в пресвитеры, то епископ пусть возлагает руку на его главу, которой касаются также и пресвитеры, и пусть произносит согласно ранее сказанному, когда мы говорили относительно епископа, молясь и говоря:

«Боже и Отче Господа нашего Иисуса Христа, призри на сего раба Твоего и даруй ему дух благодати и совета пресвитерского, чтобы он помогал и управлял народом Твоим с чистым сердцем, подобно тому, как Ты заботился о Своем избранном народе, повелев Моисею избрать старейшин, которых Ты преисполнил Духа Твоего, и Который Ты дал Твоему служителю.

И ныне, Господи, яви, непорочно сохраняя в нас, дух милости Твоей и сделай нас достойными, чтобы, веруя, мы служили Тебе в простоте сердца, прославляя Тебя через Отрока Твоего Иисуса Христа, через Которого Тебе слава и сила Отцу и Сыну со Святым Духом во Святой Церкви, и ныне и во веки веков. Аминь».

8. О диаконах

Когда же посвящают диакона, пусть он избирается, как было сказано выше, равным образом пусть только один епископ возлагает руку, как мы предписали. При посвящении во диакона пусть возлагает руку один лишь епископ, потому что он (т. е. диакон.— П. Б.) не для священства посвящается, но для служения епископу, чтобы он исполнял то, что тот ему повелевает.

Действительно, он не участвует в совете клира, но заботится и общает епископу, что нужно делать: он не получает общего для пресвитеров духа, участниками которого они являются, но получает тот дух, который вверяется ему под властью епископа. Вот почему епископ один посвящает диакона; на пресвитера же возлагают руки также и пресвитеры вследствие общего и сходного для клира духа. Но пресвитер имеет право лишь его получать, давать же его он не имеет права. Поэтому клир не посвящает; над пресвитером же посвящение запечатлевается, когда посвящает епископ¹.

При посвящении же диакона пусть произносят:

«Боже, все сотворивый и устроивый Словом, Отче Господа нашего Иисуса Христа, Которого Ты послал для исполнения Своей воли и объявления нам Своего намерения, даруй Святым Духом благодати (gratiae), ревности и усердия сему рабу Твоему, которого Ты избрал служить Твоей Церкви и приносить...² в святости к Твоему алтарю то, что приносят по наследованию великого первосвященника, чтобы, служа непорочно, безупречно и чисто, а также и светлым умом, был бы достоин, по воле Твоей, сей великой и высокой степени... чтобы он Тебя восхвалял и прославлял через Твоего Сына Иисуса Христа Господа нашего, через Которого Тебе слава и сила, и хвала со Святым Духом, ныне и присно и во веки веков. Аминь».

¹ Это место Ботте переводит, согласно Саидической, Арабской и Эфиопской версиям, следующим образом: «Поэтому клир не посвящает. Однако, при посвящении во пресвитеры, он (т. е. клир.— П. Б.) совершает действие (т. е. рукоположение.— П. Б.), в то время как епископ посвящает» (La Tradition Apostolique, p. 25).

² До этого места текст молитвы следует по Латинской версии, затем, из-за погрешности последней.— по «Завещанию», и, наконец, по Эфиопской версии.

9. Об исповедниках

На исповедника (ὁμολογητής) же, если он был в оковах за имя Господне, да не возлагается рука ни для диаконства, ни для пресвитерства. Ибо он имеет (уже) честь пресвитерства в силу своего исповедничества. Если же он посвящается во епископа, да возлагается на него рука.

Если же исповедник не приводился к властям и не был заключен в оковы, ни брошен в темницу, ни осужден к другому наказанию, но случайно был только наказан за имя Господа нашего и понес только домашнее притеснение, и если он исповедал веру, то если достоин какого-либо служения, пусть возлагается на него рука.

И епископ пусть возносит благодарение (εὐχαριστεῖν) согласно нашему предписанию. Нет никакой необходимости, чтобы он повторял те же самые слова, которые мы говорили раньше, и заучивал их наизусть, вознося благодарение Богу; но каждый пусть молится по своей возможности. Если же кто-нибудь имеет возможность помолиться долгой и возвышенной молитвой, то это хорошо. Но если кто-нибудь, молясь, произносит умеренную молитву, согласно закрепленному образцу, то не препятствуйте ему. Только пусть его молитва будет здоровой и правильной в учении.

10. О вдовах

Вдова же, при своем возведении, не посвящается, но избирается по имени. Если ее муж умер давно, пусть возводится. Если же ее муж умер недавно, то не следует доверять ей. Но если она стара, пусть будет подвержена испытанию на некоторое время. Ибо часто страсти коренятся в том, кто предоставляет им место в самом себе. Да возводится вдова только словом и пусть присоединяется к остальным. Не возлагается же на нее рука потому, что она не приносит жертву и не имеет литургического служения. Посвящение совершается над клириками благодаря литургическому служению. Вдова же возводится для молитвы, а это — дело всех.

11. О чтеце

Чтец возводится, когда епископ вручает ему книгу, рука же на него не возлагается.

12. О девственнице

На девственницу не возлагается рука, ибо только ее заявление делает ее такой.

13. Об иподиаконе

Не возлагается рука на иподиакона, но он нарекается, потому что помогает диакону.

14. О дарах исцелений

Если кто-нибудь говорит: «Я получил во откровении дар исцеления», пусть рука на него не возлагается. Ибо сама действительность покажет, правду ли он сказал.

15. О неопитах, приходящих к вере

Те, которые впервые приводятся к слушанию Слова, пусть приводятся сначала в присутствии учителей, прежде чем войдет весь народ, и пусть спросят их о причине, вследствие которой они обращаются к вере. И те, которые их привели, пусть засвидетельствуют, что приве-

денные готовы к слушанию Слова. Пусть спросят об их образе жизни: «женат ли, раб ли?» И если он — раб какого-нибудь христианина, и господин его разрешает ему, пусть слушает Слово. Если же господин не засвидетельствует, что он достоин, он отвергается.

Если его господин язычник, то наставь раба быть приятным своему господину, чтобы не возбудить злословия. Если же кто-нибудь имеет жену, или жена — мужа, то пусть наставляют их, чтобы муж был доволен женой, а жена — мужем. А если кто-нибудь не живет с женой, пусть учат его не развратничать, но принять жену по закону, или пребывать с такой, какая она есть. Если же кто-нибудь имеет демона, пусть не слушает слова учения, пока не очистится.

16. *О делах и занятиях*

Следует интересоваться делами и занятиями тех, которые приводятся, чтобы наставлять, в чем они должны пребывать. Если кто является владельцем публичного дома или содержит блудницу, то пусть прекратит это, иначе он отвергается. Если кто-нибудь является скульптором или художником, то пусть наставят его, чтобы не делал идолов: пусть прекратит это, или будет отвержен. Если кто является актером или дает представления в театре, либо пусть прекратит это, либо будет отвержен. Кто учит детей, то хорошо, если прекратит это, если же он не имеет ремесла, то пусть будет дозволено ему.

Подобным образом, и наездник, который соревнуется и идет на публичные состязания, пусть прекратит это, либо будет отвержен. Гладиатор или кто учит гладиаторов сражаться, или зверолов, находящийся на охоте, или общественный раб, участвующий в гладиаторском состязании, пусть прекратят это, либо будут отвержены. Кто является языческим жрецом или стражем идолов, пусть прекратит это, либо будет отвержен.

Воин, находящийся под властью, пусть не убивает человека. Если ему приказывают, пусть не выполняет этого и не приносит клятвы. Если же он не желает, будет отвержен. Кто является военачальником или городским магистратом, кто носит пурпуровую одежду, пусть прекратит это, либо будет отвержен. Оглашенный или христианин, желающие стать воинами, да будут отвержены, потому что они презрели Бога.

Блудница или человек любострастный, или оскотивший себя, и всякий, занимающийся делами, о которых непристойно говорить, да будут отвержены, ибо они нечисты.

Чародей пусть не приводится к вопрошанию. Заклинатель или астролог, или прорицатель, или истолкователь снов, или смутьян, или закройщик, который подрезает кайму одежд, или изготовляющий амулеты, либо пусть прекратят это, либо будут отвержены. Наложница чья-нибудь, если она является его рабыней и вскормила его детей, и привязана только к нему, пусть слушает Слово, иначе будет отвержена. Человек, имеющий наложницу, пусть оставит это и возьмет жену по закону¹; если же не желает, будет отвержен.

Если мы что-либо упустили, то дела сами научат вас. Ибо все мы имеем Дух Божий.

17. *О времени слушания Слова после трудов и занятий*

Оглашенные пусть слушают Слово в продолжение трех лет. Если же кто усерден и совершает добрые дела, то пусть принимается во внимание не время, а само поведение, которое только и должно обсуждаться.

¹ Т. е. пусть женится на ней.

18. *О молитве тех, кто слушает Слово*

Когда учитель закончит поучение, то оглашенные пусть молятся отдельно от верных. И женщины пусть стоят в церкви в каком-нибудь месте отдельно, будь они христианками или оглашенными. По окончании молитвы они не дают друг другу лобзание мира, ибо их лобзание еще не свято. Верные же пусть приветствуют друг друга: мужчины — мужчин и женщины — женщин; но мужчины пусть не приветствуют женщин. Женщины же все должны покрывать головы свои платом (pallio); но только не льняным, ибо это не покрывало.

19. *О возложении рук на оглашенных*

Когда учитель после молитвы возложит руки на оглашенных, то пусть помолится и отпустит их. Клирик ли тот, кто учил, или мирянин — пусть делают это так. Если оглашенный будет схвачен за имя Господне, то пусть он не сомневается в полноценности своего свидетельства. Если же ему было причинено насилие и он был замучен, когда его грехи не были еще отпущены, то он будет оправдан. Ибо он принял крещение своею кровью.

20. *О тех, которые примут крещение*

Когда будут определены намеревающиеся принять крещение, пусть исследуется их жизнь: жили ли они честно, пока были оглашенными, почитали ли вдов, посещали ли они больных, совершали ли добрые дела? И когда те, которые привели их, засвидетельствуют о каждом: «Он поступал именно так», то пусть слушают Евангелие. Со времени же, когда они были отделены, на них ежедневно возлагаются руки, пока заклинают их. Когда приближается день, в который они будут крещены, епископ закликает каждого из них, чтобы узнать — чист ли он. Если кто-нибудь из них не достоин или не чист, то он пусть располагается отдельно, так как не слушал Слово с верой, ибо невозможно, чтобы чужой укрывался всегда. Пусть наставляют тех, которые должны креститься, чтобы они приготовились (и были бы свободны), а пятый день недели умывались (накануне субботы.— П. Б.). Если же у женщины обычное женское, то пусть она будет поставлена отдельно и примет крещение в другой день. Готовящиеся ко крещению в канун субботы пусть постятся, а в субботу те, кто примет крещение, пусть соберутся по указанию епископа, в одно место. Всем им повелевается, чтобы они молились и преклонили колена. И, возлагая на них руку свою, пусть он закликает всяких чуждых духов, чтобы они убежали от них и уже не возвращались в них. По окончании закликания пусть он дует им в лицо и пусть осенит им лоб, уши и ноздри, и поднимает их. И пусть они бодрствуют всю ночь, и да читается им, и да наставляется. Готовящиеся к принятию крещения пусть не приносят с собой никакой вещи, кроме лишь того, что каждый принесет для Евхаристии. Ибо подобает, чтобы тот, кто стал достойным, в тот же час предложил бы и приношение.

21. *О предании святого крещения*

Ко времени пения петуха, он (т. е. епископ.— П. Б.) пусть молится сначала над водой. Вода должна быть проточная из источника или текущая с высоты. Пусть это совершается таким образом, если нет какой-нибудь другой необходимости. Если же есть постоянная и срочная необходимость, пользуйся водой, которая есть. Облачитесь в одежды и в первую очередь крестите детей. Все те, которые могут говорить о себе, пусть говорят их родители или кто-нибудь из их родственников. Затем кре-

стите мужчин, и, наконец, женщин, после того, как все они расплетут свои волосы и снимут золотые и серебряные украшения, имеющиеся на них, и пусть никто не берет с собою при вхождении в воду посторонней вещи. В установленное для крещения время епископ пусть вознесет благодарение над елеем, который содержится в сосуде и называется елеем действия благодати. И он берет также другой елей, который заклиняет и называет елеем заклинания. Диакон же приносит елей заклинания и становится по левую сторону пресвитера, а другой диакон приносит елей действия благодати и становится справа от пресвитера. Когда пресвитер принимает каждого из приступающих ко крещению, пусть повелевает ему отречься, говоря: «Отрекаюсь от тебя, сатана, и от всего твоего служения¹ и от всех дел твоих». После же того, как каждый отречься, пусть он (т. е. пресвитер.— П. Б.) помажет его елеем заклинания, говоря ему: «Всякий дух да удалится от тебя». И таким образом пусть представляет его обнаженным епископу или пресвитеру, который стоит у воды и крестит.

Диакон тоже пусть спустится с ним (с крещаемым.— П. Б.) таким образом в воду. Когда крещаемый войдет в воду, то совершающий крещение пусть возложит на него руку, говоря так:

«Веруешь ли ты в Бога Отца Всемогущего?»

И тот, кто крещается, пусть говорит:

«Верую». И тотчас имеющий руку на голове его пусть погружает его один раз. И после этого пусть он говорит:

«Веруешь ли ты в Иисуса Христа, Сына Божия, рожденного от Духа Святого и от Девы Марии, распятого при Понтии Пилате и умершего (и погребенного) и воскресшего в третий день живым из мертвых, и вознесшегося на небеса, и сидящего одесную Отца, и паки грядущего судить живых и мертвых?»

И когда он ответит: «Верую», то пусть

погружает его во второй раз. И пусть снова скажет:

«Веруешь ли ты в Духа Святого и во Святую Церковь и в воскресение плоти?»

И крещаемый пусть говорит: «Верую».

И тогда пусть погружает его в третий раз.

И после того, как выйдет он из воды, пусть пресвитер помажет его освященным елеем (действия благодати.— П. Б.), говоря: «Помазываю тебя святым елеем во имя Иисуса Христа». И после того, как крещаемые оботрутся и оденут свои одежды, пусть они войдут в церковь (ecclesia).

Епископ же, возлагая руку на них, пусть возглашает, говоря:

«Господи Боже, соделавший сих достойными отпущения грехов через омовение возрождения (соделай их достойными наития)² Духа Святого, пошли на них Свою благодать, чтобы они служили Тебе согласно Твоей воле, ибо Тебе слава подобает, Отцу и Сыну со Святым Духом, во Святой Церкви, и ныне и во веки веков. Аминь».

После этого, наливая освященный елей себе в руку и возлагая ее на голову (крещаемого.— П. Б.), пусть говорит: «Помазываю тебя святым елеем, во (имя.— П. Б.) Господа Отца Всемогущего и Иисуса Христа и Святого Духа».

И, помазывая его лоб, он (епископ.— П. Б.) пусть дает ему лобзание и говорит: «Господь (да будет.— П. Б.) с тобою». И помазанный пусть говорит: «И со духом твоим». И так он (епископ.— П. Б.) пусть

¹ Т. е. твоей помощи.

² Ботте предполагает, что здесь Латинская версия пропустила одну строчку, или же что она была пропущена уже в греческом тексте, на основе которого была сделана эта версия (La Tradition Apostolique, p. 53, n. 1).

совершает над каждым в отдельности. И с этого времени пусть молятся они вместе со всем народом. Молиться же с верными прежде, чем они исполнят все это, они (крещаемые. — П. Б.) не должны. После молитвы пусть дают им лобзание мира. И тогда уже диаконы пусть принесут к епископу приношение (*oblatio*) и он пусть совершит благодарение над хлебом, являющимся образом и называемым греками антитипом¹ Тела Христова и над чашей со смешанным вином для анти типа, которое греки называют подобием Крови, пролитой за всех уверовавших в Него; а молоко, смешанное с медом, символизируют вместе полноту обетования, данного отцам, когда Он (Бог. — П. Б.) сказал: «Дам вам землю, источающую молоко и мед», которую и дал — Тело Свое — Христос, от Которого, подобно маленьким детям, питаются верующие, превращая в сладость Слова горечь сердца, вода также в приношении (употребляется. — П. Б.) в знак омовения, чтобы и внутренний человек, т. е. духовное начало, получило то же, что и тело.

Относительно всего этого епископ должен дать объяснение тем, кто принимает (причащение. — П. Б.). И когда он преломляет хлеб, то, давая каждый кусочек, пусть говорит: «Хлеб Небесный во Христе Иисусе», а принимающий должен отвечать: «Аминь». Пресвитеры же, а если их недостаточно, то и диаконы, пусть держат чаши и стоят (с ними. — П. Б.) благочинно и со смирением: первый, кто держит (чашу. — П. Б.) с водой, второй — кто держит молоко, третий — кто держит вино.

И причащающиеся пусть отведают из каждой чаши трижды, в то время, когда причащающий говорит: «Во (имя. — П. Б.) Бога Отца Всемогущего». Принимающий же пусть говорит: «Аминь». «И во (имя. — П. Б.) Господа Иисуса Христа». «И во (имя. — П. Б.) Святого Духа и Святой Церкви». И пусть говорит: «Аминь».

Так это должно совершаться с каждым. По окончании же этого (т. е. причащения. — П. Б.), каждый да поспешит совершать добрые дела, угождать Богу и правильно поступать, ревнуя о Церкви, делая то, что она учит, и совершенствуясь в благочестии.

Это же мы передали вам вкратце о святом крещении и о святом приношении (Евхаристии. — П. Б.), ибо вы уже наставлены о воскресении плоти и о прочем, как написано. Если же подобает напоминать и о другом, то епископ пусть скажет об этом принявшим крещение в другое время. Ибо не должны язычники знать об этом, пока сначала не получат крещения. Это — белый камешек, о котором Иоанн сказал: «Написано новое имя на нем, которого никто не узнает, кроме того, кто получает камень»².

22. О причащении

В субботу и в воскресенье (*sabbato et prima sabbati*) епископ, если может, своей рукой пусть раздает всему народу причастие, в то время как диаконы преломляют (хлеб. — П. Б.); и пресвитеры пусть отломают (себе) печеного хлеба. Когда диакон принесет пресвитеру (причастие. — П. Б.), то протягивает сосуд³ и пресвитер сам принимает (при-

¹ Вмestoобразное. Этим словом обозначаются у св. Ипполита предложенные для Евхаристии хлеб и вино. Этот же термин встречаем у св. Иринея Лионского (ср. Преображенский. Сочинения, стр. 543) и в литургии св. Василия Великого в молитве перед пресуществлением Святых Даров «Сего ради, Владыко Пресвятый»: «И предложиe вmestoобразная Святаго Тела и Крове Христа Твоего» (Служебник. Тиснение шестое, СПб., 1905, с. 236).

² Апок. 2, 17.

³ В Эфиопской версии, которая единственно сохранила эту главу, в этом месте сказано: «*portiget vestem suam*», что означает буквально: «пустить снимает свой покров». Но здесь, по утверждению Ботте и Дикса, несомненно, допущена ошибка, происходящая от Эфиопского «*lebsō*» = свою одежду. Отсюда, действительно, выходит, что диакон протягивает свою одежду. Но Ботте считает это абсурдом. «Завещание» правильно говорит: «поднос» (Botte. La Tradition Apostolique, p. 61, 5). Дикс также утвер-

частью.—*П. Б.*) и своею рукою пусть раздает народу. В другие же дни пусть причащаются согласно указанию епископа.

23. О посте

Вдовы и девственницы пусть постятся часто и молятся в церкви. Также священники и миряне пусть постятся, когда желают. Епископ же может поститься только (в тот день — *П. Б.*), когда будет поститься весь народ, потому что может случиться, что кто-нибудь пожелает сделать приношение в церковь и он (епископ.— *П. Б.*) не может в этом отказывать. Если же он преломляет хлеб, то должен непременно вкушать от него.

24. О дарах для больных

При необходимости, если нет пресвитера, диакон с усердием пусть раздает больным дары (signum) и когда раздаст по потребности, но так, чтобы принятое им было распределено, то пусть вознесет благодарение, и пусть они потребляют там (же). Получившие (дары.— *П. Б.*) должны потреблять их благоговейно. (Пусть поблагодарят). Если кто-нибудь получил, чтобы отнести вдове или больному, или тому, кто занят церковными делами, то пусть отнесет в (тот же.— *П. Б.*) день. Если же он не отнес, то пусть отнесет на следующий день, прибавляя к тому, что было, и от своего, ибо хлеб бедных оставался у него.

25. О внесении светильника на вечерю общины¹

Когда приходит епископ, после наступления вечера, диакон пусть вносит светильник и, став² посреди всех присутствующих верных, возносит благодарение.

Сначала будет он приветствовать, говоря: «Господь (да будет.— *П. Б.*) с вами». И народ пусть говорит: «И со духом твоим»,— «Возблагодарим Господа». И скажут: «Достойно и праведно есть: Ему подобает величие и хвала со славой». Не говорится «Горé имеем сердца», ибо это произносится при приношении (Евхаристии.— *П. Б.*). И он будет молиться, говоря так: «Благодарим Тебя, Господи, через Сына Твоего Иисуса Христа, Господа нашего, через Которого Ты просветил нас, являя нам свет нерушимый. И так как мы провели день и пришли к началу ночи, насыщались дневным светом, который Ты сотворил для нашего удовлетворения, и так как ныне по Твоей милости не имеем недостатка в вечернем свете, то мы восхваляем и славим Тебя через Сына Твоего Иисуса Христа, Господа нашего, через Которого Тебе слава и сила и честь со Святым Духом, и ныне и присно и во веки веков. Аминь». И все говорят: «Аминь». Итак они пусть встают после вечери, молясь; а отроки говорят псалмы; также и девы.

И затем диакон, взяв чашу со смешанным приношением, пусть говорит один из псалмов, в которых написано «аллилуйа». Потом, если повелит пресвитер, пусть говорят еще из таких же псалмов. И после того, как епископ предложит чашу, пусть он говорит один из псалмов с

ждает, что Истон, ввиду грубой ошибки в Эфиопской версии, неправильно перевел слово «сосуд», как «облачение», и неудачно утверждал, что «протягивание своего облачения» диаконом, когда он приближается к пресвитеру, означало «жест уважения». Но «нигде,— говорит Дикс,— нет ни малейших доказательств, чтобы диаконы где-либо или когда-либо «протягивали свое облачение» пресвитерам как жест почтительности: это было бы весьма курьезным «способом» выражать уважение, если таковое у них было» (Dix. The Apostolic Tradition vol. 1, p. 83).

¹ Эта глава, по утверждению Ботте, сохранилась только в Эфиопской версии, но она имеет параллели в «Апостольских Постановлениях», «Завещании» и «Канонах Ипполита». Фраза «Итак они пусть встают... и девы», следующая за молитвой светильника, явно не на своем месте (Botte. La Tradition Apostolique, p. 65, n. 1).

² Неясно о ком говорится. Возможно, что речь идет о епископе.

аллилуйа, приличествующий чаше, в то время как все говорят: (Аллилуйа. — П. Б.). По окончании псалмов пусть все скажут: «аллилуйа», что означает: «Хвалим Того, Кто есть Бог; слава и хвала сотворившему весь век столь великим словом». И по исполнении псалма, пусть он благословит чашу и раздает части хлеба всем верным.

26. Об общей вечери

И когда вечеряют, то присутствующие верные, прежде чем преломлять собственный хлеб, пусть берут из рук епископа немного хлеба, так как это евлогия, а не евхаристия, то есть Тело Господа.

[Подобает, чтобы все, прежде питья, взяли чашу и возблагодарили над ней, а затем пусть пьют и едят таким образом...]¹

...все вы, присутствующие, таким образом вкушайте. Оглашенным же пусть дается хлеб заклинания и каждому пусть предлагают чашу.

27. О том, что не следует, чтобы оглашенные вкушали вместе с верными

Оглашенный пусть не участвует в вечери Господней. Во время же приношения пусть тот, кто пригласил его (оглашенного—П. Б.), помнит о нем, потому что сам его просил, чтобы тот вошел под кров его.

28. О том, что необходимо вкушать пристойно и достаточно

Когда же вкушаете и пьете, то делайте это благопристойно и не до опьянения и чтобы не надсмеялся или чтобы не опечалился кто-либо пригласивший вас за вашу шумливость, но молился бы, говоря, что сделал достойное, и что к нему вошли святые. Ибо вы, сказал Он, есте соль земли². Если вам вместе будет предложено то, что по-гречески называется арофoретum³, принимайте его. Если же (подано.—П. Б.), чтобы все вкусили как приличествует, то вкушайте достаточно и чтобы осталось для того, чтобы пригласивший вас пожелал бы послать кому-либо как бы от остатков святых и возрадовался в уповании. Вкушающие же, кто приглашен, пусть вкушают в безмолвии, не произнося ни одного слова, но говоря только то, что одобрил епископ и, если кто-либо спросит (их.—П. Б.), пусть (спрашиваемый.—П. Б.) ответит.

И когда епископ говорит, все пусть молчат, скромностью одобряя его, пока он снова не спросит. Если же верные присутствуют на вечери без епископа, в присутствии пресвитера или диакона, то они должны, равным образом, вкушать с подобающим достоинством. И каждый пусть поспешит получить благословение из руки пресвитера или диакона. Подобным образом и оглашенный пусть получает хлеб заклинания. Если будут одни миряне, то они должны поступать с умеренностью, ибо мирянин не может совершать евлогию.

29. О том, что следует вкушать с принесением благодарений

Каждый да вкушает во имя Господа. Ибо Богу угодно, чтобы мы ревнителями были у людей в единстве и трезвости.

30. О вечери вдов

Если кто-нибудь когда-нибудь желает, чтобы вдовы преклонного возраста участвовали в вечере, то пусть отпустит их до наступления вечера. Если же он не может принять их из-за избранного у него кли-

¹ Здесь в Латинской (Веронской) рукописи имеется пропуск. Слова в квадратных скобках взяты из Сандической версии.

² Мф. 5, 13.

³ Арофoретum, ἀροφῆριτον — кушанье, которое предлагается гостям, чтобы они унесли его с собой.

ра, то пусть, подавая им еду и вино, отпустит их, а они пусть берут все к себе, как им угодно.

31. *О плодах, которые следует приносить епископу*

Начатки плодов все пусть поспешат принести епископу: тот же, кто принимает, пусть благословляет и называет по имени того, кто принес, говоря:

«Благодарим Тебя, Боже, и приносим Тебе начатки плодов, которые Ты дал нам, для употребления, возвращая их словом Твоим, повелевая земле производить всякие плоды для радости и питания людям и всяким животным.

За все это хвалим Тебя, Боже, также и за все то, что Ты даровал нам, украшая для нас землю различными плодами, через Отрока Твоего Иисуса Христа, Господа нашего, через Которого Тебе слава во веки веков. Аминь».

32. *Благословение плодов*

Благословляются же плоды: виноград, смоква, гранат, маслина, груша, яблоко, тутовые ягоды, персик, вишня, миндаль, слива, но не арбуз, дыня, огурцы, лук, чеснок и ничего из других овощей. Но иногда приносят и цветы. Приносят розу и лилию, других же (цветов.— П. Б.) не приносят. И за все, что приносится, пусть возносят благодарение Святому Богу, принимая все к Его славе.

33. *О том, что не подобает, чтобы кто-либо на Пасху вкушал что-нибудь раньше часа, который установлен для еды*

Никто на Пасху пусть не вкушает до причащения. Ибо кто так поступает, тому пост не засчитывается. Беременная же женщина или больной, который не может два дня поститься, пусть постится по необходимости в субботу, довольствуясь одним хлебом и водой.

Если же кто, будучи в плавании или по другой необходимости, не знал дня (Пасхи.— П. Б.), то, узнав об этом, пусть постится за прошедший пост после Пятидесятницы. Ибо Пасха, которую мы празднуем, не является <символом>¹. Образ (typus) уже прошел, поэтому пост переносится на второй месяц, и кто должен поститься, пусть делает это в действительности.

34. *О том, что диаконы должны находиться при епископе*

Всякий диакон с иподиаконами должен находиться при епископе. Пусть ему также сообщают о больных с тем, чтобы он, если угодно епископу, посетил их. Больной будет весьма обрадован, так как первосвященник вспомнил о нем.

35. *О времени, когда подобает молиться*

Пусть верные, после того, как проснутся и встанут с постели, перед началом своей работы молятся Богу, и затем пусть спешат к труду своему. Если же имеется поучение, то пусть сначала предпочтут его,

¹ Эта фраза в Латинской версии опущена, но она сохранилась в Саидической, Арабской и Эфиопской версиях, где читаем: «Non est enim pascha quod custodimus <typus>», что означает буквально: «Ибо не является Пасхой то, что мы сохраняем (как образ)». Ботте считает это место ошибочным и исправляет его следующим образом: «Ибо Пасха, которую мы празднуем, не является <символом>». Ботте предполагает, что это место опущено в Латинской версии, благодаря его неясности (La Tradition Apostolique, p. 81, n. 2).

чтобы пойти и послушать Слово Божие для укрепления своей души. Пусть также будут приложены и к церкви, где процветает Дух.

36. *О том, что следует принимать Евхаристию, когда она совершается до вкушения всякой пищи*

Каждый христианин пусть поспешит, прежде чем вкусит что-нибудь, принять Евхаристию. Если он принял ее с верой, то, если даже ему дали после этого что-нибудь смертельное, оно не сможет ему повредить.

37. *О том, что следует тщательно хранить Евхаристию*

Пусть каждый стремится к тому, чтобы язычник не вкушал от Евхаристии, также ни мышь, ни другое животное, и чтобы ничто не упало и не погибло от нее. Ибо это — Тело Христово для вкушения верующим и оно не должно быть пренебрегаемо.

38. *О том, что ничто не должно упасть из чаши*

Благословляя чашу во имя Божия, ты принял ее как вместообразное (antitypum) Крови Христа. Поэтому не проливайте, чтобы вследствие твоего пренебрежения не слизнул бы это чуждый дух. Ты будешь судим за Кровь, как тот, кто презрел то, что искуплено (quod copragatus est).

39. *О диаконах и пресвитерах*

Диаконы же и пресвитеры ежедневно пусть собираются в указанное для них епископом место. Диаконы же пусть не пренебрегают собираться во всякое время, если только им не препятствует болезнь. Когда все собрались, пусть наставляют тех, кто находится в церкви, и таким образом, по совершении молитвы, каждый пусть принимается за дела, к которым он пригоден.

40. *О местах погребения*

Не должно обременять человека при погребении (человека.— П. Б.) на кладбище, ибо таково положение всякого бедняка. Однако пусть заплатят тому рабочему, который выкопал яму, и стоимость кирпичей. Тех же, которые находятся в этом месте (т. е. на кладбище.— П. Б.) и имеют заботу (о нем.— П. Б.), должен содержать епископ, чтобы никто из тех, кто приходит в это место, не был бы обременяем.

41. *О времени, когда следует молиться*

Все верные, мужчины и женщины, восстав утром от сна, прежде чем приняться за какую-либо работу, пусть умоют свои руки и помолются Богу, и таким образом пусть приступают к своей работе. Если же будет поучение и будет Слово Божие (читаться.— П. Б.), то пусть каждый предпочтет лучше идти в то место, считая в сердце своем, что Бог говорит через того, кто наставляет.

Ибо кто молится в церкви, тот сможет избежать опасности дня. Тот, кто опасается этого, пусть считает большим злом не идти в то место, где проповедуют, в особенности же, если он умеет читать или если он является просвещенным человеком¹.

Никто из вас не должен опаздывать в церковь -- место, где учат. Тогда будет дано тому, кто говорит, учить о том, что полезно каждому, и ты услышишь о том, чего не знал, и ты усовершенствуешься в

¹ Два последних положения не совсем ясны, и их весьма трудно объяснить.

том, что даст тебе Святой Дух через того, кто учит. Таким образом, твоя вера укрепитя от того, что ты услышал. Скажут также тебе в этом месте (т. е. в церкви — *П. Б.*), чем следует тебе заниматься у себя дома. Вот почему каждый пусть усердно ходит в церковь — место, где процветает Святой Дух. Если же в какой-либо день не будет поучения, тогда каждый, хотя бы у себя дома, пусть возьмет святую книгу и читает в достаточной степени то, что, как ему кажется, принесет пользу.

И если ты у себя дома, то молись в третьем часу и благословляй Бога. Если же ты в это время находишься в другом месте, то молись Богу в сердце своем. Ибо в этот час Христос был распят на древе¹. Вот почему еще Ветхий Завет предписывал, чтобы в любое время (in omni tempore) приносился хлеб предложения как символ Тела и Крови Христовых; и заклание агнца бессознательного является символом совершенного Агнца. Ибо Христос является пастырем; Он же есть и хлеб, сошедший с небес.

Молись также и в шестой час. Ибо когда Христос был распят на кресте, то (в этот момент.— *П. Б.*) день сей был разделен (тьмою.— *П. Б.*) и наступил большой мрак. Итак, пусть молятся в этот час горячей молитвой, подражая голосу Того, Кто молился и покрыл мраком все творение из-за неверных иудеев.

Пусть совершают также большое моление и большое славословие² в девятый час, чтобы уяснил ты способ, которым душа праведных благословляет Бога, Который не забывает, (но) Который вспомнил Своих святых и послал Свое Слово для их просвещения. Итак, в этот час, когда Христос был прободен, пролились вода и кровь, и, освящая остаток дня, привел его к вечеру. Поэтому лежащий спать и полагающий начало другому дню, делает образ воскресения.

Молись также, прежде чем тело отдохнет в постели (т. е. перед отходом ко сну.— *П. Б.*). Но в полночь, вставая, умой руки водой и помолись. Если же и твоя жена с тобою, то молитесь оба вместе: если же она еще язычница, то, удаляясь в другую комнату, помолись и снова возвращаясь в свою постель. Не будь ленивым к молитвам. Кто состоит в браке, не считается нечистым.

Ибо те, которые омыты, не имеют нужды снова омываться, ибо они чисты³. Когда ты дуешь в свою руку и осеяешь себя слюной из своего рта, то тело твое освящено до ног. Ибо дар Духа и вода омования (т. е. крещения.— *П. Б.*), когда их предлагают, струясь из верующего сердца, как из источника, освящают того, кто уверовал. Поэтому необходимо в этот час молиться. Ибо и старцы, которые передали нам (предание.— *П. Б.*), наставили нас в том, что в этот час все творение утихает на какое-то мгновение, чтобы прославить Господа: звезды, деревья и воды останавливаются на одно мгновение, и весь сонм ангелов служат Ему в этот час и хвалят Бога вместе с душами праведников. Вот почему верующие должны в этот час спешить помолиться.

Свидетельствуя же об этом, Господь так сказал: «Вот слышен в полночь крик говорящих: «Вот жених идет, вставайте навстречу Ему»⁴. И продолжает говоря: «Поэтому бодрствуйте, ибо не знаете часа, когда Он придет»⁵.

И при пении петуха, вставая также (молись.— *П. Б.*), ибо в этот час, при пении петуха, сыны Израиля отреклись от Христа. Которого мы познали через веру, в надежде вечного света в воскресении мертвых, обращая свой взор к этому дню.

¹ Т. е. на Кресте.

² В оригинале: большое моление.

³ Ср. Иоан. 13, 10.

⁴ Ср. Мф. 25, 6.

⁵ Ср. Мф. 25, 13.

Итак, все вы, христиане, исполняя это и сохраняя в памяти, взаимно поучая друг друга и подавая пример оглашенным, сможете избежать искушения и не погибнуть, если будете всегда иметь Христа в памяти

42. О крестном знамени

Всегда старайся осенять смиренно свой лоб крестным знамением. Ибо это знак Страстей¹, данный против днавола, если кто с верой его совершает, а не для угождения людям, чтобы через знание предлагать его как панцирь. Ибо враг², видя духовную добродетель, исходящую от сердца, подобие явно представленного омовения — трепеща обращается в бегство, когда ты не уступаешь ему, а вдохновляешь самого себя. Это самое было в прообразе Моисеева агнца, которого приносили в жертву на Пасху и кровью которого (Моисей.— П. Б.) окроплял порог, помазывая оба косяка дверей, и это обозначает то, что есть теперь в нас,—веру в совершенного Агнца. Осеняя себе рукою лоб и глаза, мы отгоняем того, кто пытается погубить нас.

43. Заключение

Итак, когда это будет принято благожелательно и с твердой верой, оно даст Церкви устройство и верующим — жизнь вечную. Конечно, всем слушающим апостольское предание...³.

Ибо, если все выслушавшие апостольское предание последуют ему и соблюдут его, то никто из еретиков и решительно никакой человек не сможет завлечь вас. Ибо таким образом возникли многие ереси, так как предводители их не пожелали внимать словам апостолов, но по своей прихоти делали то, что хотели, а не то, что следует. Если мы опустили какую-либо вещь, из избранных нами, то это Бог откроет тем, которые достойны, ибо Он управляет Церковью, которая достойна, чтобы прийти к тихой пристани.

¹ Т. е. Страданий Иисуса Христа.

² Т. е. диавол, враг рода человеческого.

³ Здесь Веронский палимпсест прерывается. Далее текст следует по Сандической, Арабской и Эфиопской версиям.

СОДЕРЖАНИЕ ПРЕДЫДУЩИХ СБОРНИКОВ «БОГОСЛОВСКИХ ТРУДОВ»

СБОРНИК ПЕРВЫЙ

Статьи

Проф. Н. Успенский. Православная вечерня (Историко-литургический очерк)	5—52
Проф. А. Иванов. Текстуальные памятники Священных Новозаветных писаний	53—83
Иеромонах Павел (Черемухин). Константинопольский Собор 1157 года и Николай, епископ Мефонский	85—109
Прот. В. Боровой. Collectio AveMarina как исторический источник. (К истории взаимоотношений Востока и Запада в конце V и начале VI в.)	111—139
Прот. А. Сергеев. Очерки из истории старокатолического движения	141—174
Библиография	
Прот. А. Сергеев. Internationale Kirchliche Zeitschrift. Juli—September 1956, Heft 3	175—180

СБОРНИК ВТОРОЙ

Статьи

Проф. С. В. Троицкий. Кто включил папистическую схолию в православную Кормячую Молитву св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста (в чине православной литургии)	5—61
Проф. Н. Д. Успенский. Тропарь апостолу Луке в греческом его подлиннике	63—76
Проф. Н. Д. Успенский. Тропарь апостолу Луке в греческом его подлиннике	77—81
Проф. С. В. Троицкий. Св. Мефодий как славянский законодатель	83—111
Публикации	
Извлечение из славянского сборника творений св. священномученика Мефодия. Русский перевод и предисловие епископа Михаила (Чуб)	143—205
Библиография	
Е. А. Карманов. Э. Гальбьяги, А. Пьяцца. Трудные страницы Библии	207—216

СБОРНИК ТРЕТИЙ

Статьи

Проф.-прот. М. К. Сперанский. Святой апостол и евангелист Матфей (Историко-экзегетический очерк)	5—33
Доц. В. Д. Сарычев. Святоотеческое учение о богопознании	34—63
Доц.-прот. Л. А. Воронов. Вопрос об англиканском священстве в свете русской православной богословской науки	64—144
П. А. Черемухин. Учение о Домостроительстве спасения в византийском богословии (епископ Николай Мефонский, митрополит Николай Кавасила и Никита Акоминат)	145—185
Публикации	
Диалог св. священномученика Мефодия «О свободе воли». Русский перевод, изложение и предисловие епископа Михаила (Чуб)	187—208

СБОРНИК ЧЕТВЕРТЫЙ

Статьи

Архиепископ Василий (Кривошеин). Символические тексты в Православной Церкви	5—30
Б. И. Сове [Биографическая справка]	37
Проф. Н. Д. Успенский. О Гоаре	37—38
Б. И. Сове. Русский Гоар и его школа	39—84
Проф. Н. Д. Успенский. Из личных воспоминаний об А. А. Дмитриевском	85—89
П. В. Уржумцев. Школа «Русского Гоара» в Ленинградской духовной академии	91—93
Свящ. Л. Махно. Список трудов проф. А. А. Дмитриевского в порядке их публикации	95—107
Доц. Д. П. Огицкий. Проблема церковного календаря	109—116
Проф. С. В. Троицкий. Святой Мефодий или Болгарский князь Борне составил Закон судный людем?	117—126
Проф. И. В. Попов. Св. Иларий, епископ Пиктавийский	127—168
Проф.-прот. Л. Воронов. К вопросу о так называемом «тайном» чтении священнослужителем евхаристических молитв во время Божественной литургии	169—180
Прот. Н. Деснов. Недоумейный вопрос из чина литургии св. Иоанна Златоуста	181—189
Проф. Н. Д. Успенский. Кондаки святого Романа Сладкопевца	191—201
Ариольдсхайн-1 (Богословские собеседования, I)	
Протокол богословского собеседования между членами Русской Православной Церкви и Евангелической Церкви Германии с 27 по 29 октября 1959 года	203—216
Проф. Н. Д. Успенский. Спасение через веру	217—220
Проф. В. И. Талызин. Церковное предание	221—225
Проф. д-р Г. Кречмар. Предание Древней Церкви в Церкви Евангелической	227—231
Проф. д-р Г. Иванд. Учение об оправдании; вера и дела	233—238
Проф. д-р В. Г. Фогель. Когда добрые дела бывают добрыми	239—241
Проф. д-р Э. Шлик. Тезисы к диалогу между православными и евангелическими богословами о проблеме Предания	243—248
Публикации	
Епископ Питирим (Нечаев). Арсений, архиепископ Элассонский, и его поэма об учреждении русского патриаршества	251—256
Труды и странствование смиренного Арсения, архиепископа Элассонского, в повествовании об усвоении Московского патриаршества	257—279
Библиография	
Архиепископ Михаил (Чуб). Христологические проблемы в западном богословии	281—288

ЗАМЕЧЕННЫЕ ОПЕЧАТКИ

Страница	Строка	Напечатано	Следует читать
3	3-я сверху	29	25
3	4-я сверху	65	69
3	13-я снизу	Prof. D. Wolf	Prof. E. Wolf
4	15-я снизу	du XX siecle	du XIX siecle
4	13-я снизу	Prof. D. Wolf	Prof. E. Wolf
32	15-я снизу	Κατήχησις ἱερά	Κατήχησις ἱερά
41	9-я сверху	легкомысленное	легкомысленное
94	18-я сверху	свидетельство	свидетельством
227	15-я снизу	собороа»	собора»
227	12-я снизу	литургии	литургики
240	19-я снизу	theologiae	theologiae
241	23-я снизу	доматика	догматика
267	16-я снизу	возможно больше	возможно большее

Вогосл. тр., сб. 5-й.