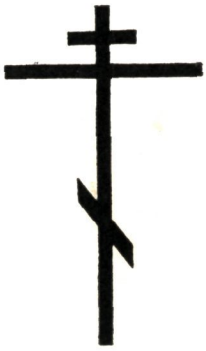


БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

Издание Московской Патриархии

МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

СБОРНИК СЕДЬМОЙ

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

МОСКВА · 1971

СОСТАВ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ СБОРНИКА „БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ“

Председатель редколлегии — Преосвященный архиепископ Минский и Белорусский **Антоний**

Члены редколлегии:

Преосвященный епископ Волоколамский **Питирим**, профессор Московской духовной академии, председатель Издательского отдела Московской Патриархии

Преосвященный епископ Дмитровский **Филарет**, ректор Московской духовной академии

Преосвященный епископ Тихвинский **Мелитон**, ректор Ленинградской духовной академии

Преосвященный архиепископ Воронежский и Липецкий **Михаил**

Преосвященный епископ Астраханский и Енотаевский **Михаил**

Протоиерей **Александр Ветелев**, профессор Московской духовной академии

Протоиерей **Михаил Сперанский**, профессор Ленинградской духовной академии

Протоиерей **Иоанн Белевцев**, профессор Ленинградской духовной академии

Священник **Георгий Тельпис**, преподаватель Ленинградской духовной академии

Михаил Старокадомский, профессор Московской духовной академии

Николай Успенский, профессор Ленинградской духовной академии

Димитрий Огицкий, профессор Московской духовной академии

Василий Сарычев, профессор Московской духовной академии

Алексий Осипов, доцент Московской духовной академии

Евгений Карманов, ответственный секретарь редакции «Журнала Московской Патриархии»

Алексий Буевский, секретарь Отдела внешних церковных сношений

Павел Уржумцев, литературный редактор «Журнала Московской Патриархии»

Подготовка сборника к печати завершена в августе 1971 года

Сдано в набор 9.IX 1971 г. Подписано в печать 28.IV 1972 г. Заказ 1039

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

СОДЕРЖАНИЕ

Свящ. Сергий Мансуров Очерки из истории Церкви *(окончание)* 5
Проф. И. В. Попов. Св. Иларий, епископ Пиктавийский *(окончание)* 115
Проф.-прот. Ливерий Воронов. Календарная проблема. Ее изучение в свете решений Первого Вселенского Собора о пасхалии и изыскание пути к сотрудничеству между Церквами в этом вопросе. 170
Проф. Д. П. Огицкий. Канонические нормы православной пасхалии и проблема датировки Пасхи в условиях нашего времени . . 204

Православно-лютеранские богословские собеседования в Финляндии
Коммюнике. 212
Резюме. 213
Епископ Филарет (Вахромеев). Богословская основа миротворческой деятельности Церкви. 215
Епископ Михаил (Мудьюгин). Евхаристия и единение христиан. 222
Епископ Михаил (Мудьюгин). Спасение и оправдание. (Опыт краткого раскрытия православной субъективной сотериологии). . 231
Пастор С. С. Кивиранта. Евхаристия как выражение общения верующих. 240
Пастор Й. Н. Мартикайнен. Богословская основа миротворческой деятельности Церквей. 249

Доц. К. Е. Скурат. Сотериология св. Афанасия Великого. . . . 257

The Moscow Patriarchate

«THEOLOGICAL STUDIES», volume VII

CONTENTS

Rev. S. Mansurov. Essays from Church history (continued) 5
Prof. I. V. Popov. St. Hilary of Poitiers (continued) 115
Rev. Prof. L. Voronov. The Problem of the Church Calendar. Studies in the light of the decisions of the First Ecumenical Council on the celebration of Easter and the search for ways to inter-Church cooperation in this question 170
Prof. D. Ogitskiy. Canonic norms for the Orthodox celebration of Easter and the Paschal Controversy in our own time 204

THEOLOGICAL COLLOQUIUM IN FINLAND

Communiqué 212
Summary 213
Bishop Filaret (Vakhromeyev). The Theological basis of the peacemaking activity of the Church 215
Bishop Michael (Mudyughin). The Eucharist and Christian Unity 222
Bishop Michael (Mudyughin). Salvaion and justification. (An attempt to give a brief analysis of Orthodox Subjective Soteriology) 231
Pastor S. S. Kiviranta. The Eucharist as an expression of communion between practising Christians 240
Pastor I. N. Martikaynen. The Theological basis of the peacemaking activity of the Church 249

Ass. Prof. K. E. Skurat. The Soteriology of St. Athanasius the Great 257

Священник Сергий МАНСУРОВ

ОЧЕРКИ ИЗ ИСТОРИИ ЦЕРКВИ*

IV. Римская Церковь в конце I и начале II в.

Время святого Климента (89—98 гг.). Мы знаем, каким подъемом духовной жизни сопровождалась первоначально проповедь апостольская. Сотни и тысячи людей безраздельно отдавались жизни Царствия Божия. Но вскоре самим Апостолам в устной проповеди и в Посланиях пришлось предостерегать новообращенных от множества опасностей и искушений, которые грозили новой жизни. И потому по смерти Апостолов — устроителей и руководителей Царствия Христова — появились новые заботы в жизни молодых еще Церквей.

Какова же их дальнейшая судьба?

Для первых тридцати лет сведения наши довольно ограниченны. Деяния Апостолов обрываются около 60 года. Послания апостола Павла кончены тоже в 60-х годах. Апокалипсис, Послание святого Климента, «Пастырь» Ерма — вот наиболее достоверное и существенное, что дает познать, как жила Церковь в конце I в. О Малоазийских Церквах этого времени мы уже имели случай говорить.

Послание Климента в светлых и сжатых чертах говорит о жизни Коринфской Церкви вплоть до 96 г.

«Кто, побывавший у вас,— пишет святой Климент в Коринф,— не хвалил вашей, всеми добродетелями исполненной и твердой, веры? Не удивлялся вашему трезвенному и кроткому во Христе благочестию? Не превозносил вашей великой щедрости в гостеприимстве? Не прославлял вашего совершенного и верного знания? Во всем вы поступали нелицеприятно, ходили в заповедях Божиих, повинуясь предводителям вашим и воздавая должную честь старшим (пресвитерам) между вами!.. Все вы были смиренны и чужды тщеславия, любили более подчиняться, нежели повелевать, и давать, нежели принимать. Довольствуясь тем, что Бог дал вам на путь *земной жизни,* и тщательно внимая словам Его, вы хранили их в глубине сердца, и страдания Его были пред очами вашими. Таким образом всем был дарован глубокий и прекрасный мир и ненасытимое стремление делать добро: и на всех было полное излияние Святого Духа. Полные святых желаний, с искренним усердием и с благочестивым упованием, вы простирали руки свои ко Всемогущему Богу и умоляли Его быть милосердым, если вы в чем невольно погрешили. День и ночь подвигом вашим было попечение о всем братстве, чтобы число избранных Его спасалось в добродушии и единомыслии. Вы были искренни, чистосердечны, и не помнили зла друг на друге. Всякий мятеж и всякое разделение было вам противно. Вы плакали о проступках ближних; их недостатки считали собственными. Не скучали делать добро, готовые на всякое дело доброе... Вы все совершали в страхе Господа: Его повеления и заповеди были написаны на скрижалях сердца вашего»[1].

---

* *Окончание.* Начало в сборнике № 6.

[1] Здесь и ниже поименованные древние христианские памятники автор цитирует преимущественно по общеизвестным отечественным изданиям, хотя нередко обращается и к текстам на оригинальных языках (греческом и латинском), но при этом он ограничивается лишь общими указаниями на источник в конце каждого раздела. Частые авторские пояснения в цитируемых текстах отмечены курсивом в скобках.— *Ред.*

Таковы впечатления очевидцев о жизни Коринфской Церкви, которые описывает святой Климент в 96 г. со слов «побывавшего» в Коринфе.

Казалось, они были благоприятнее, чем то, что прозревали тайнозрители в Малоазийской Церкви в то же приблизительно время.

Но вот неожиданный мятеж, случившийся в 90—96 гг. в Коринфе, и тяжелое потрясение всего духовного строя этой Церкви заставляют думать, что впечатления «очевидца» были менее глубоки, чем прозрения апостола Иоанна. Апостол зрел такие внутренние искушения и падения, которые, вероятно, просмотрены более поверхностным наблюдателем в Коринфе.

В некоторой, видимо, более молодой, части Коринфской Церкви, выросшей уже без непосредственного апостольского руководства к 90-м годам, накапливались воззрения и вкусы к жизни не такой, какую знала ранее Коринфская Церковь. Но об этом после.

Наши источники дают нам возможность несколько ближе приглядеться к жизни другой знаменитой Церкви этого времени — Церкви Римской.

Что же происходило в Римской Церкви после смерти апостолов Петра и Павла?

Первые тридцать лет после гонения Нерона и смерти Апостолов прошли для Римской Церкви со стороны внешней (но не внутренней) без существенных перемен и потрясений. Только одни имена Лина и Анаклета (или Клета) — двух епископов Рима, преемников Апостолов, сохранило предание от забвения. Только эти два имени, и никаких событий из их времени, запомнил святой Ириней Лионский. «Блаженные апостолы *(Петр и Павел)*, — пишет он, — основав и устроив Церковь *(в Риме)*, вручили служение епископства Лину. (Об этом Лине Павел упоминает в посланиях к Тимофею.) Ему преемствует Анаклет; после него на третьем месте от Апостолов получает епископство Климент». Таков рассказ святого Иринея.

Климент был епископом, по хронологии Евсевия Кесарийского, с 92 по 101 гг. (или, как теперь исправляют эту хронологию, — с 89 по 98 гг.).

Начиная с епископа Климента, Римская Церковь выходит из того исторического забвения, в которое она на время погрузилась. Появляется много преданий. Законно, и еще больше незаконно, с именем святого Климента связалось множество творений, преданий, рассказов. В своих очерках мы остановимся преимущественно на том, что не вызывает слишком много споров и сомнений. Во всем объеме мы надеемся коснуться всего, связанного со святым Климентом, в более обширной работе. Для нашей цели пока достаточно ограничиться Посланием самого святого Климента и книгой (собственно первой его частью) под именем «Пастырь» Ерма. (Об этих памятниках конца I и начала II в. мы скажем в дальнейшем подробнее.)

Здесь мы находим хотя и весьма сжатые, но все же отчетливые указания на жизнь христиан этого времени, и кое-что даже такое, что бросает свет назад, на промежуток с 60 по 90 гг. I в.

Что же мы застаем в христианском Риме конца I в.? Апостолы скончались. Кто продолжал их дело, каковы были христиане, что им пришлось пережить?

Апостольские дарования просвещать, пророчествовать, руководить, управлять уже с этого времени, видимо, редко сочетались в одном лице, как это было первоначально в лице Апостолов.

Книга «Пастырь» (сборник видений одного римского мирянина по имени Ерм) достаточно отчетливо вскрывает положение. Вслед за смертью Апостолов дело назидания Римской Церкви, строительство ее духовной жизни мы видим в руках прозорливца — пророка Ерма. Но

действует он не один, а совместно с предстоятелями — пресвитерами и епископами (ср. подобную же картину церковной жизни в « Διδαχή »).

Ерму было заповедано записать сказанное ему в видении, чтобы откровенные слова обнародованы были избранным. Но обнародовать это и назидать «избранных» (т. е. Церковь) он должен был не сам, не самостоятельно. «Ты прочтешь ее *(книгу видений)* в этом городе *(т. е. в Риме)* вместе с пресвитерами, предстоятелями Церкви».

В Церкви, как видно, был определенный порядок руководства и научения народа, которому подчинялись и пророки и которому научала следовать Ерма, являвшаяся ему в видении в образе старицы, Церковь. У Ерма не заметно никакого желания оспаривать значение для Церкви епископского и пресвитерского служения.

Но и среди предстоятелей Церкви старица, явившаяся в видении святому Ерму, различает одного с особыми полномочиями: «ты напишешь две книги,— говорила она,— и одну отдашь Клименту. Климент отошлет во внешние города, ибо ему это предоставлено...» Из этого указания не трудно догадаться, что пресвитеров, предстоятелей в Риме, в это время возглавлял святой Климент. Он имел особые полномочия, в частности, сноситься «со внешними городами».

Только за этим главою пресвитеров Римских, как видно из книги Ерма, еще не закрепилось имя «епископа», в отличие от пресвитеров, как это было уже в те годы в Малой Азии, Антиохии и, видимо, прежде всего в Иерусалиме. Как нам известно, в Иерусалиме с первых же годов основания Церкви (и не позднее 44 г.) Апостолы во главе пресвитеров и всей Церкви поставили одного предстоятеля, первого «епископа» — апостола Иакова, брата Господня.

Тот же порядок был уже издавна крепко и ясно установлен в Церквах Малой Азии и Сирии, когда в самом начале II в. ученик апостольский святой Игнатий Антиохийский писал свои послания. То же было, видимо, и в Риме, только здесь еще долго (по крайней мере, до конца II в., до времен святого Иринея) слова «пресвитер», «епископ» употребляли так же, как мы — слово «пастырь», прилагая их при случае безразлично и к главе священства — епископу и ко всему священству — пресвитерам. Так делал еще святой Ириней Лионский. Святой Ириней твердо знает и помнит преемственную нить римских предстоятелей — глав пресвитеров (т. е. епископов) — нить, которая по его списку восходит в Риме к самим Апостолам. Только это не мешает ему при случае назвать их «пресвитерами» (срав. 1 Послание святого Климента, гл. 42 и 44).

Так, не выделяя еще его по имени («епископ»), Римская Церковь в конце I в. (и по книге Ерма и по святому Иринею) имела все же особого предстоятеля, который выделялся некоторыми полномочиями из среды остальных пресвитеров. Вот скромное начало столь нескромного представительства, которое много позднее получило имя папства!

В конце царствования Домициана (81—96 гг.) и в первые годы царствования Траяна (98—117 гг.) это место предстоятеля римских пресвитеров занимал святой Климент, по списку святого Иринея, третий после Апостолов епископ, как стали говорить в Риме позднее.

Для истории святой Климент, действительно, как и говорит о нем святой Ерм в своей книге «Пастырь», известен по преимуществу своими сношениями от имени Церкви Римской с «внешними городами», и в частности с городом Коринфом и его знаменитой Церковью.

Его Послание в Коринф, которое дошло и до нас, там долго помнили и читали. Лет через семьдесят из Коринфа писал в Рим, в ответ на новое Послание из Рима, знаменитый Дионисий, епископ Коринфский: «Сегодня мы провели святой воскресный день и прочитали ваше

Послание, которое для собственного назидания всегда будем читать, как и написанное нам еще прежде Климентом» (Евсевий. История Церкви, 3, 16 и 4, 22).

Это Послание выделило святого Климента из ряда предшествующих и последующих римских епископов, которые вплоть до середины II в. ничем себя в жизни церковной сколько-нибудь заметно не проявляли. Римские епископы писали, видимо, редко и не оставили до середины II в., за исключением святого Климента, никакого другого литературного или догматического следа.

Послание святого Климента получило широкую известность. Его знали на Востоке и на Западе. Оно отвечало, видимо, на живую потребность не одной только Коринфской Церкви. В нем был ответ на недоразумения, которые вслед за смертью Апостолов возникали в той или иной степени едва ли не в каждой Церкви. И ответ давался человеком, который, по словам святого Иринея, имел апостольскую проповедь еще «в ушах своих и предание их перед глазами своими». И писалось это от имени Церкви (святой Климент не поставил своего имени в Послании — оно было от имени Римской Церкви), где тогда еще многие получили наставления от самих Апостолов.

Это послание читал и, видимо, одобрял другой знаменитый ученик апостольский святой Игнатий Богоносец. Он писал в Рим: «Вы никогда никому не завидовали и других учили *тому же*. Желаю, чтобы вы подтвердили *делом*, что преподаете в своих наставлениях» (Рим. 3). Послание святого Климента в первой своей части посвящено было именно вреду зависти (гл. III—VI). Читал и пользовался этим Посланием и святой Поликарп Смирнский и его ученик — святой Ириней Лионский, который нам более других писателей этого века говорит об этом Послании и его авторе.

Он пишет: «На третьем месте от Апостолов *(Петра и Павла)* получает епископство *(в Риме)* Климент, видевший блаженных Апостолов и обращавшийся с ними, еще имевший проповедь Апостолов в ушах своих и предание их пред глазами своими; впрочем, он не один, но многие еще оставались тогда *(во время Домициана, в конце I в.)*, которые получили наставление от Апостолов. При этом Клименте, когда произошло немалое разномыслие между братьями в Коринфе, Церковь Римская написала к коринфянам весьма дельное Послание, увещевая их к миру и восстановляя их веру и возвещая недавно принятое от Апостолов предание».

В дальнейшем мы подробно познакомимся по этому Посланию, с какими мыслями и понятиями жил после Апостолов Рим, но сейчас остановимся на том, что уясняет внешние события жизни Римской Церкви на грани II в.

Святой Климент пишет в Коринф: «Внезапные и одно за другим случившиеся с нами несчастия и бедствия были причиною того, братья, что поздно, как думается нам, обратили мы внимание на спорные у вас дела». Несчастья и бедствия, о которых говорит святой Климент, христиане потерпели в конце I в. (в 96 г.) от императора Домициана. Это «гонение Домициана», которое хорошо помнят христианские писатели II в., упоминают, по словам Евсевия Кесарийского, и языческие историки (Евсевий, в частности, ссылается на некоего языческого историка III в., История которого до нас не сохранилась).

Как встретили и перенесли эти бедствия христиане Рима, мы увидим в книге видений Ерма, современника Климента.

В последнее время самое гонение Домициана почти отрицают, сводя дело к нескольким случайным казням и ссылкам.

И потому приходится несколько остановиться на вопросе, каково было внешнее положение христиан на грани II в., было ли гонение на христиан в конце I в. .

Следует обратить внимание прежде всего на то, что святой Климент говорит от имени целой Церкви, что она пережила «внезапные и одно за другим случившиеся несчастия и бедствия» — бедствия коснулись целой Церкви.

Соответственно с этим, когда святой Мелитон Сардикийский (70-е годы II в.) обращается с апологией к императору Марку Аврелию, он ставит Домициана наряду с Нероном, как врага христиан.

Святой Ириней Лионский определенно ко времени Домициана (к концу его царствования) относит ссылку на остров Патмос апостола Иоанна. Следовательно, и в Апокалипсисе упомянутые преследования должны быть относимы к этому времени. Несколько путано, по обыкновению, и с своей палестинской точки зрения, говорит о преследовании Домициана — Егизипп (писавший приблизительно одновременно с Мелитоном). Судя по его рассказу, Домициан, которому, как известно и из языческих источников, всюду мерещились заговорщики, услыхав, что христиане ждут какого-то нового Царства, Царства Давидова — Христова, встревожился. Донесли ему, в частности, на родственников по плоти Спасителя, сыновей Иуды, так называемого брата Господня. Домициан их счел за претендентов на престол этого ожидаемого царства. По словам Егизиппа, Домициан сам их допрашивал о Христе и Его Царстве. Но, узнав, что «Его Царство — не от мира» и не земное, а Небесное и ангельское, что оно откроется по окончании века, когда Господь придет судить живых и мертвых, император успокоился. Особенно, убедившись, что родственники Спасителя — люди бедные, своими руками добывающие себе пропитание с ничтожного клочка земли, «презрел их, как людей ничтожных, дал им свободу» и указом прекратил гонение на Церковь (Евсевий, 3, 20).

Егизипп здесь тоже говорит о гонении на Церковь, которое вскоре, впрочем, прекратилось. Но о каком гонении у него речь — местном в Палестине или общем — неясно.

Говорит о гонении при Домициане и Тертуллиан — шестой свидетель из этой эпохи. «Преследовал нас и Домициан, часть Нерона по жестокости» — пишет он в своей Апологии в конце II в. Но вместе с Егизиппом (и, быть может, под его влиянием) говорит о скором прекращении гонения и даже возвращении сосланных, что, вероятно, относилось только к эпизоду в Палестине, ибо, по Евсевию, который опирался и на языческие источники и на церковные предания, не Домициан прекратил гонение. Сосланные были возвращены только после смерти Домициана сенатом, который отменил почти все его распоряжения. В частности, уже после смерти Домициана вернулся в Ефес из ссылки с Патмоса и апостол Иоанн Богослов. Это подтверждает и Климент Александрийский, говоря, что он вернулся, «когда тиран умер». А языческие историки II и III веков, по словам Евсевия, повествуют, что на «пятнадцатом *(последнем)* году царствования Домициана *(96 г.)* вместе со многими другими и Флавия Домицилла, племянница *(или жена)* Флавия Климента, одного из тогдашних римских консулов, в наказание за исповедание Христа сослана была на остров Понтию» (Евсевий, 3, 18).

По языческим источникам Евсевия, ссылка коснулась «многих», что вполне соответствует словам святого Климента о «бедствиях и несчастиях» целой Церкви Римской, а как мы видим по Апокалипсису — не одной Церкви Римской. Флавия Домицилла отмечена историками особо, как близкая родственница императора. Помещения, где она жила в ссылке, показывали еще в IV в. Их видел блаженный Иероним, который, рассказывая об этом, называет Домициллу «знаменитейшей из жен». Таким образом, если не придумывать каких-либо искусственных гипотез, гонение на христиан при Домициане было бесспорным фактом.

В связи с гонением Домициана, много споров вызывает судьба дяди (или мужа?) Флавии Домициллы — консула Флавия Климента. За что казнен консул Климент — один из первых людей в Римском государстве? Одни видят в нем христианского мученика, другие считают невозможным, чтобы христиане первых трех веков забыли такого видного мученика. О нем ничего не говорят христианские писатели. «Иное дело, говорят, забыть какого-нибудь раба-дровосека, иное — верующего из дома Кесарева» (Климент был близкий родственник императора).

В древних календарях (и в частности, карфагенском) значится мученик Климент, но в них не отмечалось, кто был мученик. Христианские писатели II и III веков молчат о Флавии Домицилле, несомненно, пострадавшей за Христа, хотя она была также не «раба-дровосек», а «из дома Кесарева», и если бы не указание Бруттия (или Бреттия), язычника, мы бы, быть может, не знали и этой «знаменитейшей из жен» века Домициана. История часто нелицеприятно забывает людей независимо от происхождения. Что касается Флавия Климента, то его отношение к христианству было забыто, быть может, потому, что Дион Кассий, который рассказывает о его смерти, не так ясно, как Бруттий о Домицилле, ставил в связь его судьбу с принадлежностью к христианству.

Вот сообщение Диона Кассия: «Климент и его жена Домицилла были обвинены в безбожии — обвинение, жертвой которого становились многие лица, державшиеся иудейства. Одни были казнены, другие лишены имущества» и сосланы.

Здесь ясное указание, что преследование Климента и других носило религиозный характер. Но вводит в заблуждение указание на иудейство Климента и его сообщников. Но если вспомнить, что в I веке большинство римлян и самая власть мало различали христианство от иудейства (различать стали ясно едва ли раньше Траяна), что Флавия Домицилла была несомненно христианкой, что одно из древнейших кладбищ Рима (на Ардеатинской дороге) было расположено на земле Флавиев — нужно сказать, что, весьма вероятно, казни Климента и других державшихся «иудейского суеверия» были частью тех «бедствий и несчастий», которые, по словам Послания святого Климента, постигли Церковь Римскую.

Таково то немногое, что мы знаем о внешней судьбе римских христиан того времени. Добавим к этому, что семья Флавиев, на которую обрушились несчастья 96 года, была не единственной знатной семьей, примкнувшей к христианству.

Надписи древних кладбищ Рима, сопоставленные с намеками у языческих историков, говорят о проникновении христианства в конце I в. в знатнейшие семьи Помпониев, Ацилиев и др.

Этому составу Римской Церкви соответствуют обличения Ерма в том, что многие римские христиане, оставив первоначальную ревность, вновь покупают поместья, строят великолепные здания и ненужные жилища.

Из слов Ерма ясно, что к Римской Церкви примкнуло немало людей, имевших возможность проникать в самые разнообразные круги римского общества — от рабов до царских родов.

Но не долго длился этот безмятежный «мирской успех» Римской Церкви и ее обогащение вступлением в ее среду знатных и влиятельных.

Казни, ссылки, преследования, «несчастия и бедствия» — вот что «внезапно» стала переживать Римская Церковь в самом конце I в. И эти бедствия, после почти трех десятилетий спокойной жизни, обрушились на нее не случайно. Они стояли в связи с внутренними потребностями самой Римской Церкви

Это открывает нам второй авторитетный свидетель и руководитель Римской церковной общины — ее пророк Ерм.

Проповедь и обличения Ерма. Святой Ерм, о котором мы упоминали уже не раз, был римский мирянин. Наверно, отпущенный на свободу раб, сперва разбогатевший, а потом разорившийся. Человек семейный: у него жена и дети. Он возвещал Римской Церкви свои видения и откровения, собранные им в книгу под именем «Пастырь».

Предполагают (так думал еще Ориген), что это одно лицо с тем Ермом, который упомянут апостолом Павлом в Послании к Римлянам. Это возможно, ибо во времена Климента (т. е. в 90-х годах I в.), когда начались его видения, он уже пожилой человек, со взрослыми детьми (вряд ли ему было меньше 50 лет). Если так, то нужно думать, что он дожил до глубокой старости, ибо по одному достоверному известию II в. (в т. н. Мураториевом фрагменте) говорится, что книга «Пастырь» обнародована была Ермом при брате его, епископе Пии. Впрочем, такое долголетие (около 100 лет) среди руководителей христианского мира не было необычным — вспомним апостола Иоанна, епископа Симеона Иерусалимского (пострадал 120 лет), святого Поликарпа, святого Пофина Лионского (пострадал около 100 лет), Наркиса Иерусалимского (жил 115 лет).

Вся довольно обширная книга Ерма состоит из трех частей. «Видения» (четыре, или пять, если вступление ко 2-му отделу причислять к Видениям), «Заповеди» (двенадцать) и «Подобия» (десять).

Предполагают, что они записаны были или обнародованы в таком порядке: 1) Видение второе; 2) Видения первое, второе и третье; 3) Видения первое, второе, третье, четвертое; 4) первые четыре Видения и пятое Видение с заповедями и восемью первыми Подобиями; 5) Подобие девятое и, наконец, 6) Подобие десятое. Видения, как можно догадываться по указанию на Климента (в Видении втором), начались при святом Клименте (в 90-х годах I в.). Книга обнародована в окончательном виде при епископе Пии (свидетельство Мураториева фрагмента). Все части книги связаны полным внутренним единством, несмотря на разницу заглавий и, по-видимому, большой промежуток времени, который разделял их возникновение. Вполне чувствуется единое лицо, через которого возвещаются эти откровения.

Видения святого Ерма дают довольно полный духовный облик христианского общества Рима с конца I по середину II в., да и не одного Рима. Это был ряд прозрений во внутренний строй жизни Церкви и ряд указаний, что и как исправить в жизни христиан этого времени.

Мы знаем по многим свидетельствам в Деяниях Апостолов, у святого Иринея, в Διδαχή и других памятниках об исключительном пророческом служении в это время. В «Пастыре» мы имеем едва ли не единственную запись проповеди и изречений такого пророка. Это первостепенный по значению источник для знакомства с внутренней жизнью послеапостольского времени.

Извлечем из книги Ерма сперва то, что она даст для уяснения событий в Риме. В дальнейшем мы попытаемся, пользуясь ею, познакомиться вообще с духовной жизнью эпохи: ибо эта книга, как сознавал и сам Ерм, освещала положение (отвечала на запросы) не одной Римской Церкви,— не напрасно старица-Церковь приказала через Климента рассылать ее во «внешние города», т. е. во всю Вселенскую Церковь.

И целое общество и отдельный ее руководитель-пророк обнаруживаются здесь вплоть до сокровенных движений своей души.

Первые видения Ерма были призывом покаяться и приготовиться к наступающему великому гонению (особенно Видения второе и четвертое). «Блаженны вы, которые претерпите наступающее великое го-

нение и не отречетесь от своей жизни»,— возвещал Ерм. «Вы имеете образ великого бедствия»,— говорил Ерм, рассказывая римлянам о своем видении. «Если приготовите себя и от всего сердца покаетесь пред Господом, то можете избежать эти бедствия *(напасти)*». Всего естественнее думать, что Ерм здесь говорит о тех бедствиях, которые Церковь пережила в последний год царствования Домициана.

Если бы эти бедствия были позади и речь шла уже о новых, то возможно ли было бы такое полное умолчание о только что пережитом гонении в 96 г., когда оно прямо относилось к теме проповеди Ерма?

Мысли и чувства Ерма, особенно там, где он касается мучеников и отступников, носили бы следы свежей раны только что пережитого Церковью потрясения. На это нет никаких указаний. О мучениках он говорит в первых Видениях в выражениях, которые скорее напоминают времена Нерона (звери, крест), а отступники у него — это люди, запутавшиеся в житейском, которые постепенно погрязли в свое отступление. Скорее все говорит за то, что ему поручено приготовить Церковь, себя и свою семью к крупным испытаниям, после многих лет *сравнительно мирной жизни.*

Тогда мы в его проповеди получаем ключ к пониманию жизни Римской Церкви вслед за смертью Апостолов. Десятки лет мирной жизни (около 30 лет между гонением Нерона и последним годом царствования Диоклетиана) расслабляюще подействовали на Римскую христианскую общину. Христиане могли мирно торговать, участвовать в общественной жизни Рима. Незаметно для себя они оказывались втянуты в круговорот жизни языческого мира. Многие оказались втянуты в обширные торговые предприятия (в том числе сам Ерм); другие покупали поместья, строили великолепные здания, ненужные жилища (Подобие первое). Кто чем увлекся, вероятно, соответствовало их дохристианскому прошлому (Видение третье, 9). И вот плоды: «Вы обременены житейскими делами, впали в беспечность,— обличает римских христиан явившийся Ерму Ангел,— одряхлел ваш смысл... Дух ваш обветшал и ослабел и не имеет силы от грехов ваших и сомнений сердца» (Видение третье).

Позднее Ерм подробнее раскрывает весь путь падения многих христиан современников и дает советы, как исправиться. В первых же Видениях ему лишь кратко и сжато раскрыто было как его собственное падение и его семьи, так и окружающих, и поручено призвать к покаянию и приготовить всех к наступающему гонению. Истинное покаяние могло, по словам Ерма, предотвратить грозившее бедствие. Во всяком случае покаяние делало христиан способными перенести его с пользою. Ерму явился ужасный зверь. Ангел ему поясняет: «Зверь есть образ грядущей великой напасти. Поэтому если приготовите себя и от всего сердца покаетесь перед Господом, то можете избежать ее... Те, которые пребудут тверды *(в грозившей напасти)* и будут искушены ими, очистятся. И, как золото оставляет нечистоту свою *(через огонь)*, так и вы — оставьте всякую скорбь и печаль *(житейские)* и очиститесь и будьте годны для здания башни» *(строящейся на протяжении веков здания Церкви — Царствия Божия,* которое было также показано в видении Ерму).

Впечатление от первых видений Ерма таково, что нечистота, которая накопилась в семьях в течение тридцати лет мирной жизни после смерти Апостолов, даже в среде выдающихся христиан, как Ерм, собрала над Римскою Церковью грозную тучу очистительного гнева Божия.

Призыв к покаянию, который получил Ерм в своих видениях, должен был или отвратить это наказание или хотя бы сделать христиан способными с пользою перенести его.

Больше всего заботят Ерма разбогатевшие христиане, им угрожает наибольшая опасность, тем, «которые любят настоящий век, роскошествуют в богатстве своем и не ожидают благ будущих: гибнут души их» (Видение первое). Действительно, богатым всего труднее, вероятно, было перенести гонение Домициана: ссылки, конфискацию и т. п. Домициановские меры борьбы больнее всего отражались на богатых. Об этом предупреждала Ерма старица-Церковь: «Когда придет гонение, то ради богатств своих и попечений отрицаются (*они*) Господа» (там же).

V. Малоазийские Церкви
(60—160 гг.)

Мы видели по предыдущему, что никому, кажется, апостол Павел не отдал столько сил и любви, сколько Церквам Малой Азии и особенно Ефесской Церкви. «Три года день и ночь непрестанно со слезами учил он ее (по собственному признанию), не пропуская ничего (*ей*) полезного». Три года работал он в Ефесе Господу «со всяким смиренномудрием» и «многими слезами», не упуская возвещать «всю волю Божию». На любовь отвечая любовью, с немалым плачем провожали его ефесяне, падали к нему на выю, целовали его, провожая его в последний раз (Деян. 20).

Но не один Ефес отозвался на проповедь апостола Павла: вся Малая Азия, которую как бы возглавлял Ефес, покрылась церквами. В Колоссах, в Пергаме, в Иконии, в Филадельфии, Фиатире, в Троаде, Лаодикии, Сардах, Иераполе и других городах Малой Азии появились христиане. «Не только в Ефесе, но почти по всей Азии этот Павел своими убеждениями совратил не малое число людей»,— говорили, по словам Деяний (19, 26), враги апостола Павла. Даже среди «Асийских начальников» в Ефесе мы видим друзей Апостола (Деян. 19, 31). Но мы видели сверх того, что в Малой Азии потрудился и апостол Петр: в первом своем Послании он обращается к христианам Понта, Галатии, Каппадокии и Вифинии — областей Малой Азии, многих жителей которых он, по-видимому, привел ко Христу (см. дальше письмо Плиния и объяснения к нему). Но как ни широко раскинулось христианство в Малой Азии, Ефес и тесно связанная с ним Смирна долго сохраняли особое значение священного средоточия христианства. Недаром апостол Павел вручил Ефес своему наиболее близкому и любимому ученику Тимофею, а апостол Иоанн Смирну — святому Поликарпу. В Ефесе же пребывала некоторое время, по одному преданию, Матерь Божия и доживал свою долголетнюю жизнь (до времен Траяна, 98—117 гг.) апостол Иоанн Богослов, окруженный своими учениками — старцами Малоазийскими. Все это дало очевидные плоды. В начале II века (около 112 г.) правитель Вифинии, одной из областей Малой Азии, известный Плиний Младший, жалуется в письме к императору Траяну, что «не только в города, но и в села и в деревни проникла зараза этого суеверия» («заблуждения» христианского). Плиний пишет об «опустевших храмах», «о священных церемониях (языческих, конечно.— *С. М.*), давно прекращенных, о жертвенных животных, для которых весьма редко находился покупатель». «Люди всякого возраста, всякого состояния и обоего пола заблуждаются и стоят на дороге к заблуждению»,— сообщает ученый правитель (см. 97 или по др. изд. 96 письмо Плиния). Такого успеха к началу II в. не знало христианство еще нигде. Разве один Рим, как средоточие тогдашней мировой жизни, привлекшей к себе по разнообразным поводам множество людей, в том числе и многих христиан, несколько приближался по значению и обилию христиан к Малоазийским Церквам. Антиохийская, Иерусалимская Церкви, столь славные в предыдущем поколении, отходят в тень. Антиохий-

ская Церковь, за исключением личности своего епископа и мученика — святого Игнатия Богоносца, мало заметна в истории конца I и первой половины II в.

Разрушенный Иерусалим поблек. Незаметно, ничем почти не проявляясь, ютились остатки Иерусалимской Церкви по сохранившимся после восстаний и пленения народа иудейского городкам Палестины. Преимущественно они держались в г. Пеле, в области благожелательного к христианству царя Агриппы II, с которым еще имел дело апостол Павел. Это он сменил младшего первосвященника Анну (Аннена), как виновника смерти апостола Иакова, брата Господня. В Пелу иерусалимские христиане переселились перед восстанием по особому откровению свыше. Ими руководил вплоть до времен Траяна (106—107 гг.) преемник апостола Иакова и также родственник Спасителя старец епископ Симеон, сын Клеопы, доживший до 120 лет и кончивший жизнь, по доносу еретиков, славным мученичеством.

Палестину покинули Апостолы и большинство их выдающихся учеников и сотрудников. Многие из них — апостол Иоанн Богослов, святая Мария Магдалина, один из семи диаконов — Филипп с дочерьми-пророчицами и другие старцы, свидетели жизни Спасителя, подвигов и проповеди Апостольской, перешли в Малую Азию, дожив там до времен Траяна и даже еще позднейших. Перейдя в Малую Азию, эти живые свидетели евангельских событий и сотрудники Апостолов с большим успехом послужили Вселенской Церкви. Нужно помнить, что после разрушения Иерусалима, привлекавшего паломников со всего мира, и после ухода и смерти большинства Апостолов, Палестинская церковь быстро теряла свое вселенское значение. Еврейский язык, незнакомый громадному большинству Церкви, еврейские обычаи, которым не следовали Церкви из язычников, сильно отгораживали Палестинскую Церковь от остального христианского мира. Конечно, для еврея-христианина, в котором христианский дух был живым ключом, это не было причиной разобщения со Вселенской Церковью. Но все же из Малой Азии, разнообразными нитями связанной со всем греко-римским миром, легче и доступнее растекалось по всему телу церковному богатство живого предания, сохраненного здесь самими свидетелями жизни Спасителя и основания Церкви.

Таким образом с 60-х годов Малая Азия стала центром христианства: хранительницей живых преданий, мудрости и святости христианской, откуда еще долго, более столетия, обильно черпала истину Вселенская Церковь. Здесь долго процветала своя церковная жизнь и после кончины апостола Иоанна и других учеников Господних и жили люди (вплоть до второй половины II в.), бывшие в общении с Апостолами и другими самовидцами Господа. Это придавало Малоазийским учениям и преданиям вселенское значение. Малая Азия после апостола Иоанна, в течение всего II в., имела много святых старцев-наставников, писателей и среди них таких, как Кодрат[1], который говорил, обращаясь к язычнику-императору: «Исцеленные *(Спасителем)* и воскрешенные из мертвых были видимы не только, когда исцелялись и воскресли, но довольно долго оставались в живых и по Его отшествии, некоторые дожили и до нашего времени» (Евсевий, 4, 3). Другой малоазийский писатель II в., Папий Иераполь ский, «слушатель апостола Иоанна, друг Поликарпа», заботливо расспрашивал людей, знавших лично Апостолов: «что говорил Андрей, что Петр, что Филипп, что Фома или Иаков, что Иоанн или Матфей, либо кто другой из учеников Господа, что Аристион и старец Иоанн, ученики Господни». Но и сам Папий лично знал некоторых учеников Господних: апостола Иоанна, Аристиона и семью Филиппа и с их слов записал многое. Но

[1] Он написал защитительное слово — апологию императору Адриану (117—138 гг.).

дольше всех других (до 60-х годов II в.) славился во всей Вселенской Церкви непосредственный ученик апостольский — Поликарп, «учитель Азии, отец христиан», как его называли язычники, епископ Смирнской Церкви, который, по собственным словам, 86 лет служил Христу, а по словам его ученика Иринея Лионского не только был «учеником Апостолов», «обращавшийся со многими, видевшими Христа, но и от Апостолов поставленный в Азию епископом Смирнской Церкви» (Против ересей, III, 3—4) и особенно близкий апостолу Иоанну Богослову.

Образ Поликарпа, его слава и рассказы об учениках Спасителя и их проповедях хранились в памяти и в сердце людей, увидевших III в. Его вспоминали с благоговением на Востоке и Западе; его слово имело авторитет и среди отпавших от Церкви — многие из них вернулись к православию, когда он им засвидетельствовал, что принял от Апостолов одну только ту истину, которая сохраняется Церковью.

Он был драгоценным звеном, которое соединяло I в. с III.

Так, не только «книжные сведения», но и «живой более внедряющийся голос» учеников апостольских долго доносился из Малой Азии, свидетельствуя истину Писаний Новозаветных, принятых Церковью. Он был слышен не только на Востоке, но и на Западе, куда выходили из Малой Азии христиане — выдающиеся подвижники и наставники Церкви — святой Иустин Философ, Пофин, Аттал, Ириней и другие хранители церковного предания. Столетие процветания Малоазийской Церкви после кончины большинства Апостолов закончилось рядом выдающихся мученичеств (святого Поликарпа Смирнского, святого Иустина Философа и его учеников, Карпа и Папила и других, наставников в Лионе, шедших из Малой Азии) не для того ли, чтобы безбоязненная и радостная смерть этих свидетелей и учеников апостольских доказала чистоту и безусловную добросовестность преданий Малоазийской Церкви? Истину своего свидетельства о Христе и Его Апостолах они подтвердили спокойно, с благодарностью к Богу принятою смертью. На глазах целой Асии во время языческих торжеств, привлекших толпы народа в Смирну, сожжен был около 155 г. (по другим источникам — 157 г.) последний, наиболее прославленный ученик апостола Иоанна Богослова — святой Поликарп Смирнский. Эта кончина величаво закончила первый период процветания Малоазийской Церкви, длившийся около ста лет (с 60 по 160 гг.).

Жизнь отдельных Малоазийских Церквей. Мы уже видели, как началась христианская жизнь в Малой Азии и что после кончины апостолов Петра и Павла она имела в течение трех поколений таких выдающихся, вселенских по значению, наставников, как апостол Иоанн Богослов, его двух учеников — святого Игнатия Богоносца и святого Поликарпа Смирнского, святую Марию Магдалину, святого Тимофея, епископа Ефеса, любимого ученика апостола Павла, Филиппа — диакона и благовестника, Кодрата, Папия, Мелитона Сардикийского, Иустина Философа и многих других. Но не только по авторитету своих наставников, но и по богатству и глубине развития духовной жизни многочисленных Малоазийских Церквей — Ефес, Смирна и прилегающие к ним области стояли с 60 по 160 гг. во главе христианского мира. Там, где много было света — сгустилась и тьма. Николаиты, гностики всяких сортов (Коринф, Марк, Маркион и другие), иудействующие, алоги (или монархиане), докеты, монтанисты и прочие лжеучители в соединении с преследованием Церкви римской властью и с ненавистью языческой и еврейской толпы — все это многообразие зла устремилось охлаждать единство духа, пламень любви, глубину и ревность христианской жизни Малой Азии. Потребовалось немало проявлений Божественной помощи и благодати, немало усилий и крепости человеческого духа, чтобы выдержать эту многообразную борьбу.

Хотя не все христиане Малой Азии выходили из этой борьбы победителями, не все Церкви сохраняли постоянную и ровную ревность и единство, ибо «все было в колебании»,— по выражению святого Игнатия Богоносца, все же «узы зла разрывались», «неведение проходило», «так как дело шло о разрушении смерти» и царства диавола. Именно в Малой Азии в течение этого столетия (60—160 гг.) больше, чем где бы то ни было, созидались, несмотря на противоборство зла, «истинные камни храма Отчего, уготованные в здание Бога Отца» (Игнатий Богоносец. Еф. 9, 19). Созидалось Царствие Божие.

Творения малоазийских наставников и некоторые языческие сведения несколько проливают свет на эту борьбу и созидание. Бросим беглый взгляд на жизнь отдельных христианских Церквей Малой Азии с конца I по середину II вв.

Из Апокалипсиса мы видим, ка́к лет через двадцать или тридцать после кончины Апостолов протекала духовная жизнь отдельных Малоазийских Церквей. Апокалипсис начинается семью посланиями семи Малоазийским Церквам, которые очень сжато, но вполне ясно раскрывают не только внешнюю судьбу, но и внутренний духовный строй этих важнейших средоточий христианской жизни конца I и начала II вв. Ефесская Церковь по-прежнему их возглавляла. По словам Апокалипсиса, она много перенесла за эти годы, много проявила терпения ради имени Христа (Откр. 2). Не напрасно потрудились апостолы Павел и Тимофей. Однако, прощаясь с ефесскими пресвитерами, апостол Павел предупредил их об опасности: «По моем отшествии войдут к вам лютые волки, не щадящие стада, и из вас самих восстанут люди, которые будут говорить превратное, дабы увлечь учеников за собою» (Деян. 20, 29—30). Как свидетельствует Апокалипсис, в Ефесе действительно не прекращались попытки замутить христианскую жизнь. В 90-х годах снова появились лжеапостолы, еретики, николаиты, как их называет апостол Иоанн[1]. По скудости указаний в источниках, трудно сказать, кто были эти лжеапостолы — проповедники николаитства; но как бы то ни было ефесские христиане снова отразили это ложное христианство. Соблазн заключался, как можно понять из Апокалипсиса, в том, что учеников и сотаинников Павла, учителя свободы и благодати, пытались убедить, что христианину, освобожденному от «дел закона», все позволено: нечего стеснять себя в плотской жизни. Соответственно этому перетолковывались некоторые места Послания к Колоссянам (как раз к одной из Малоазийских Церквей): можно любодействовать — не страшен разврат, при случае нечего опасаться поесть идоложертвенного, свобода духа толковалась, как свобода плотоугодия. С подобным лжеучением, но, по-видимому, сравнительно смягченным, с начальным извращением христианства боролся уже апостол Павел (срав. Святой Ириней. Против ересей, I, 16, 3). Теперь Господь Сам через апостола Иоанна ограждает насаждения апостола Павла. Через апостола Иоанна Он передает одобрение Ангелу Ефесской Церкви (под которым обычно разумеют епископа Ефесского) за то, что ефесяне отнеслись с ненавистью к делам и проповеди николаитов, которые ненавистны и Господу. Похваляет Господь и терпение ефесян во внешних испытаниях. Но хотя Ефесская Церковь, первенствующая в Азии, которой столько было дано любви и милости, выдержала испытания внешние и преодолела соблазны внутренние, тем не менее она не вполне отвечала воле Господней: ревность ефесян все же не та, какова она была в начале их обращения. «Ты оставил первую

[1] Основателем этой ереси некоторые писатели II в. считали одного из семи диаконов Иерусалимских Николая Антиохийца. Есть данные, что это ошибка (см. у Климента Александрийского), но, быть может, эти еретики прикрывались чтимым именем, что нередко случалось.

любовь твою»,— с упреком говорит Господь Ангелу Ефесской Церкви. Ее прошлое обязывает ее ко многому и великому. Нет среди них прежних дел. Ефесянам нужно вовремя покаяться, чтобы не угас светильник их благодатной жизни. Увещание, переданное Апостолом, как и вся его жизнь, которую он доживал в Ефесе, не прошла для Ефесской Церкви бесследно. Как видно из дальнейшего, и после обличений Апокалипсиса, Ефес оставался средоточием христианства, и еще долго не покидала ефесян благодать благословений и любви Апостольской. Лет через двадцать или тридцать (после написания Апокалипсиса) с особой любовью и похвалой Ефесской Церкви пишет столп христиан начала II в.— святой Игнатий Богоносец. Знаменитый епископ Антиохии (Сирийской), ученик Апостольский святой Игнатий Богоносец был осужден на смерть и отправлен императором Траяном (в 106—115 гг.) в Рим на съедение зверям. Обстоятельства сложились так, что его сравнительно медленно везли под стражей вдоль берегов Малой Азии. Ему не препятствовали общаться с друзьями, и великий ученик великого Апостола имел возможность устно и письменно наставлять христиан Малой Азии. На пути его приходили приветствовать представители многих Церквей — епископы, пресвитеры и диаконы. Некоторые провожали его до Рима. Святой Игнатий наставлял их с любовью и горячностью, которая ему была свойственна, посылал наставления и отсутствующим. Можно думать, что это был самый яркий момент жизни святого Игнатия. Перед лицом смерти, соприкоснувшись с полными жизни Малоазийскими Церквами, святой Игнатий, видимо, как никогда раньше, вспыхнул ярким светом мысли и чувства, согревшими это средоточие христианства. В своих беседах и посланиях святой Игнатий дал вкусить малоазийцам последний зрелый плод своей глубокой жизни. От него сохранилось одно Послание к Римлянам и шесть — малоазийским христианам. Эти послания — драгоценный памятник, из которого можно много извлечь для истории христианства в Малой Азии начала II в., приоткрывают не только глубину и силу собственной его духовной жизни, но и вводят нас в круг жизни и потребностей современной ему Церкви. Первое место и внимание среди Церквей Малой Азии святой Игнатий бесспорно уделяет Церкви Ефесской. При нем это уже многочисленное общество, во главе которого стоит епископ Онисим, «муж несказанной любви» (Еф. 1).

Уже самое приветствие Ефесской Церкви особо возвышенное и горячее: «Достоблаженной Церкви Ефесской в Азии, благословенной величием Бога Отца, прежде век предназначенной быть в вечную и неизменную славу, всегда соединенной и избранной в истинном страдании по воле Отца и Иисуса Христа, Бога нашего» (Еф. 1, 3—23). В дальнейшем святой Игнатий в разных местах своего Послания дает такие отзывы о современном ему состоянии Ефесской Церкви, которые показывают, что действительно она сделалась достойна таких благословений и таких приветствий.

«Вашим единомыслием и согласною любовию прославляется Иисус Христос,— пишет он,— вы живете сообразно с истиною, ...среди вас нет никакой ереси, ...вы и не слушаете никого, кроме Иисуса Христа, проповедующего истину». Видимо, ефесяне сохранили ту устойчивость в истинной вере, о которой свидетельствовал еще Апокалипсис, и даже окрепли в ней (теперь среди них не было никакой уже ереси). «Никто да не обольщает вас, впрочем, вы не поддаетесь обольщениям, будучи всецело преданы Богу,— продолжает святой Игнатий.— Ибо, когда между вами не возникло никакой распри, которая могла бы расстроить вас, то подлинно вы живете, как угодно Богу. Я отребие ваше и должен очиститься вашею, ефесяне, знаменитою в веках Церковью. Плотские не могут делать духовного, ни духовные — плотского; подобно как истинная вера — дел, свойственных неверию, и неверие — дел

веры. Но у вас духовно и то, что вы делаете по плоти, потому что вы все делаете во Иисусе Христе». Такими светлыми чертами изображает святой Игнатий христианскую жизнь Ефеса. Взлелеянная трудами таких великих наставников, как апостолы Павел и Иоанн, Церковь Ефесская процветала. Но все же не прекращались попытки совратить ее с правого пути. О них знает и святой Игнатий. «Узнал я,— пишет он ефесянам,— что некоторые пришли оттуда (откуда-то со стороны.— *С., М.*) к вам со злым учением. Но вы не позволили рассеивать его между вами, заградивши слух свой, чтобы не принять рассеиваемого ими; так как вы истинные камни храма Отчего, уготованные в здание Бога Отца, вы возноситесь на высоту орудием Иисуса Христа, то есть крестом, посредством Святого Духа. Вера ваша влечет вас на высоту, а любовь служит путем, возводящим к Богу. Потому все вы спутники друг другу, Богоносцы и храмоносцы, Христоносцы, святоносцы, во всем украшенные заповедями Иисуса Христа. Оттого-то я радуюсь, что удостоился письменно беседовать с вами и разделить радость мою, что вы, как свойственно другой (духовной, благодатной) жизни, ничего не любите, кроме одного Бога... Ради Его *(Иисуса Христа)* и я несу на себе узы — этот духовный жемчуг, в котором я и желал бы воскреснуть по молитве вашей. О, если бы я и всегда пользовался ею *(молитвою ефесян)*, чтобы мне обрести жребий ефесских христиан, которые силою Иисуса Христа всегда были единомысленны с Апостолами. Знаю, кто я и к кому пишу. Я — осужденный, а вы — помилованные; я в опасности, а вы стоите твердо. Вы путь *(пример)* для умерщвляемых ради Бога. Вы сотаинники Павла, освященного, засвидетельствованного, достоблаженного, у ног которого желал бы я быть, когда приду к Господу. Он во всем Послании своем к вам поминает вас во Христе Иисусе» (Еф. 9—12). Святой Игнатий писал пяти Малоазийским Церквам, но одних ефесян он выделяет такими похвалами. Видно, что брожения и трудности уже для них позади — время и грехи людей не изгладили в них следов проповеди и любви апостольской. Одно лишь обстоятельство вызывает иногда недоумение, что святой Игнатий, который писал, быть может, менее чем через десять лет после кончины апостола Иоанна Богослова, а не исключена возможность, что даже до нее, прямо не называет его. По словам святого Иринея, Климента и других писателей II в., Апостол жил в Ефесе до времени Траяна, а к 108 или 117 г. его царствования относится мученичество святого Игнатия. Не естественно ли искать в его Послании какого-либо о нем упоминания? Апостол Павел, о котором святой Игнатий говорит не мало, уже полстолетия как покинул Ефес, а апостол Иоанн Богослов жил или только что скончался в Ефесе — мог ли о нем не вспомнить в Послании к Ефесянам святой Игнатий, который сам к тому же почитался его учеником?

Но если в Послании по какой-то причине нет имени великого Апостола и Богослова, как его нет и в Евангелии и Посланиях самого Иоанна, зато оно, и особенно его вторая половина, проникнуто мыслью о нем, подобно как первая половина Послания написана с ясной мыслью об апостоле Павле и его Послании к Ефесянам. И жизнь и кончина апостола Иоанна Богослова окружена каким-то безмолвием и тайною. Почти не слышно, чтобы он проповедывал всенародно, основывал Церкви, обратил ко Христу какой-либо народ или даже город.

Его попечению была вверена Божия Матерь, у него были близкие ученики; его созерцания и откровения запечатлены письменно, но при исключительной продолжительности его жизни (он пережил всех Апостолов) сравнительно мало отголосков его устной проповеди, каких много от апостолов Петра и Павла и даже от других выдающихся Апостолов, живших много менее его. По Деяниям Апостольским, первоначально он неизменный спутник апостола Петра, но всегда молча-

ливый. Можно думать, что и в Ефесе он жил преимущественно в молитвенном безмолвии, как и Матерь Божия, вверенная его заботам. Быть может, это несколько удивляло ефесян, привыкших к такому наставнику, как апостол Павел, который «днем и ночью», «всенародно и по домам» руководил и наставлял каждого из них. Иной строй жизни, другой образ веры и любви великого созерцателя, возлюбленного ученика Христова не всем был доступен и понятен. Не называя Апостола по имени, его ученик пишет ефесянам: «Лучше молчать и быть, нежели говорить и не быть». И как бы отвечая на мысль людей, которые сравнивали двух великих Апостолов, наставляющего Павла и почти безмолвствующего Иоанна, он разъясняет им, что совершенное учительство — в одном лишь Христе, у Которого полное совпадение слова и дела, все остальные только с разных сторон приближаются к этому совершенству. «Хорошее дело учить,— пишет святой Игнатий,— если тот, кто учит, и творит. Поэтому один только Учитель, Который сказал и исполнилось; и то, что совершил Он в безмолвии, достойно Отца. Кто приобрел слово Иисусово, тот истинно может слышать и Его безмолвие, чтоб быть совершенным, дабы и словом действовать и в молчании открываться. Ничто не сокрыто от Господа, напротив и тайны наши близки к Нему. Посему будем все делать так, как бы Он Сам был в нас, чтобы мы были Его храмами, а Он был в нас Богом нашим,—как Он и действительно есть, и *некогда* явится пред лицом нашим, потому мы справедливо и любим Его» (Еф. 15). Едва ли можно было глубже, яснее и короче объяснить смысл и направление безмолвной жизни того, кто, живя в Боге, был «храмом Его», «приобрел слово Иисусово», слышал Его «безмолвие» и «словом действовал» и «в молчании открывался». В Послании святого Игнатия не трудно найти много и другого, что связано с мыслью о великом Апостоле, соответственно безмолвному и созерцательному облику его. Мысль о «безмолвии» здесь неоднократно повторяется, в безмолвии совершаются великие тайны Божии. Не случайно вспоминает святой Игнатий о тайне Приснодевства Матери Божией, о рождении Ею Спасителя, о смерти Господа,— трех достославных тайнах, совершившихся «в безмолвии Божием»; о том, «как Бог явился по-человечески для обновления вечной жизни». Не напрасно он обещает, если будет на то воля Христова, посвятить этому еще другое Послание, обращенное к тем же Ефесянам. Ибо перед кем было и открывать эти учения, как не перед Ефесянами, среди которых жила некоторое время Сама Пресвятая Дева, жил тот, кому было вверено Ее хранение, кто один с Нею был ближайший свидетель кончины Господней, кто созерцал, что «совершил Он в безмолвии», и кто яснее других в своем Евангелии проповедывал Бога, явившегося во плоти, для обновления вечной жизни. Как яснее и глубже помянуть Апостола и Богослова? Умолчание его имени для нас, конечно, не вполне понятное, должно быть еще сопоставлено и с умолчанием имени святого Поликарпа в Послании к Смирнянам. Никто, однако, не делал из этого молчания выводов, что святой Поликарп не был в это время епископом Смирны, другом святого Игнатия, которому он особенно советовал следовать в жизни и в учении. Однако, обращаясь к его пастве с большим посланием, святой Игнатий ни разу не назвал своего святого друга по имени.

Дальнейшая судьба Ефеса имела тот же отпечаток духовной крепости в исповедании истины.

Среди тех бурь, которые поднимали, с одной стороны, еретики, пользуясь смертью Апостолов, с другой стороны — извне гонители-язычники, Ефесская Церковь неизменно оставалась столпом истины. В среднем поколении II в. Ефес воспитал такого мужественного и мудрого защитника истины, как святой Иустин Философ и мученик.

Знакомясь с его сочинениями, мы в его изображении христиан в значительной мере найдем отголосок жизни того же Ефеса[1]. Только опираясь на Ефесскую Церковь, святой Иустин мог так смело свидетельствовать в своей Апологии перед императорами-язычниками: «Мы прежде находили удовольствие в прелюбодеянии, ныне любим одно целомудрие; прежде пользовались хитростями магии, а ныне предали себя благому и нерожденному Богу. Прежде мы более всего заботились о снискании богатств и имения, ныне и то, что имеем, вносим в общество и делимся со всяким нуждающимся... Достаточные из нас помогают самым бедным, и мы всегда живем заодно друг с другом... Я могу показать многих из наших, которые из наглых и свирепых переменились, будучи побеждены или тем, что насмотрелись на строгость жизни своих соседей, или тем, что видели в спутниках чудное перенесение обид, или из опыта узнали нравы тех людей, с которыми соприкасались делами... Нужно ли мне говорить о бесчисленном множестве тех, которые обратились от распутства и научились целомудрию? — И есть много мужчин и женщин, лет шестидесяти и семидесяти, которые с детства сделались Христовыми, живут в девстве, и я готов указать таких из всякого народа... В нашей воле отречься при допросах, только мы не хотим жить обманом. Мы желаем вечной и чистой жизни; мы стремимся к пребыванию с Богом... И мы, которые прежде один другого убивали, не только не враждуем с врагом, но, чтобы не солгать, не обмануть делающих допросы, с радостью исповедуем Христа и умираем» (гл. 14, 16, 15, 39).

Говоря так, святой Иустин ссылался и опирался на опыт, на факты: самая жизнь Церкви давала ему на это право, и прежде всего, Ефесской Церкви. Ее жизнь и ее христиан святой Иустин наблюдал перед своим обращением и в первый период своей христианской жизни. Известно, что лет через пятьдесят (около 185 г.) при проконсуле Арии Антонине все христиане асийские (Ефес был главный город Асийской провинции) явились на суд, когда их начали разыскивать, чтобы единодушно исповедывать Христа (Тертуллиан). Такова была высота и крепость духа Ефесской Церкви во II в.

На Ефесскую Церковь ссылался уже в конце II в., как на столп Православия, святой Ириней: «Церковь Ефесская, основанная Павлом и имевшая среди себя Иоанна до самых времен Траяна, есть истинная свидетельница Апостольского предания» (Против ересей, III, 3). Эта верность Ефеса всему переданному Апостолами вызывала иногда даже некоторые ошибки и затруднения. Она воспитывала стойких борцов за истину, каковы были святой Иустин и другие мученики асийские, но в не вполне умелых руках епископа Поликрата из преданности истине Христовой и Апостольской она превратилась в преданность всякому обыкновению апостола Иоанна и других самовидцев Господа, которые закончили жизнь в Малой Азии. Эта преданность старине создала затруднения в конце II в. в вопросе о праздновании Пасхи. Но об этом нам придется подробнее говорить в другой связи.

Кроме Ефесской Церкви, святой Игнатий пишет послание четырем другим Малоазийским Церквам. Так, в противоположность Ефесской Церкви, которой он говорит о великих тайнах Божиих и обещает раскрыть их еще полнее, траллийцам, как младенцам в духовной жизни,

[1] Святой Иустин жил, правда, и в Риме, но в первой Апологии, которая написана около 150 г., вероятно, описана преимущественно Ефесская, а не Римская Церковь. Святой Иустин говорит, что в день солнца (воскресенье) «бывает у нас собрание в одно место всех живущих по городам или селам». Вряд ли римские христиане, хотя бы середины II в., умещались все в одном месте. Если в середине III в. в Риме пресвитеров было сорок, а христиан насчитывалось 30—50 тысяч, то во II столетии их было, вероятно, несколько тысяч. Притом на допросе в Риме святой Иустин на вопрос префекта Рустика, где собираются христиане, ответил: «Разве ты думаешь, что мы все собираемся в одно место? Это дело несбыточное».

он не говорит о небесном, чтобы они, не будучи в состоянии вместить эти учения, не отяготились бы и не потерпели бы вреда, исказив глубокие небесные стороны учения христианского. Ибо еще Послание к семи церквам в Апокалипсисе показывает, что далеко не во всей Малой Азии христианство равно процветало: местами не только поослабла первоначальная ревность духовная, но кое-где почти целые Церкви умствовали и жили превратно, оставшись без руководства Апостолов — основателей. Так, в конце I в. зараза николаитского лжеучения сильно задела Пергамскую и Фиатирскую Церкви; несколько ослабла ревность христианская в Лаодикии и особенно в Сардах. Апостол Иоанн возвещает им необходимость немедленного и решительного покаяния. «Покайся,—пишет он,— по повелению Господа, Главы Церкви,— а если не так, скоро приду к тебе и сражусь с ними мечем уст Моих». «Знаю твои дела; ты носишь имя будто жив, но ты мертв,— пишет он в Сарды,— вспомни, что ты принял и слышал, и храни и покайся». «Знаю твои дела,— пишет он в Лаодикию,— ты ни холоден, ни горяч; о если бы ты был холоден или горяч! Но как ты тепл, а не горяч, ни холоден: то извергну тебя из уст Моих. Ибо ты говоришь: я богат,— разбогател и ни в чем не имею нужды; а не знаешь, что ты несчастен и жалок, и нищ, и слеп, и наг... Кого Я люблю, того и обличаю и наказываю,— добавляет Господь, смягчая любовью резкость обличения.— Итак, будь ревностен и покайся».

В Фиатире не только рядовые члены Церкви, но и женщина, у которой были какие-то данные, чтобы называть себя и почитаться некоторыми пророчицей, учила ереси, вводила в заблуждение и находила учеников. Ей возвещается наказание и великая скорбь ее ученикам, если они не покаются, и смерть детям ее. Склонность Фиатир к лжепророчеству подтверждается другим, правда, довольно поздним известием Епифания (IV в.), что в середине II в. Фиатирская Церковь целиком была увлечена монтанизмом, которому были подвержены люди с ярко выраженным вкусом к экзальтации, искусственному экстазу и другим видам ложной духовности. Видимо, в Фиатире издавна была почва для лжепророчества. Но, по свидетельству Апокалипсиса, в тех же Церквах были великие и ревностные христиане — и сами обличительные послания писались, конечно, с надеждой вернуть к прежней жизни заблудших и ослабевших в вере.

Пергамская Церковь в общем даже одобряется за свои подвиги и обличается не строго. «Имею немного против тебя»,— говорит Господь по поводу увлечения некоторых пергамцев николаитством. Но к большинству пергамских христиан относятся слова: «Знаю твои дела и что ты живешь там, где престол сатаны (быть может, это указание на известный пергамский храм Зевса — Асклигия.— *С. М.*) и что содержишь Имя Мое и не отрекся от веры Моей, даже в те дни, в которые у вас, где живет сатана, умерщвлен верный свидетель Мой Антипа» (по преданию, епископ Церкви Пергамской). Незараженная николаитством часть Фиатирской Церкви показала даже больше ревности, чем в начале своего обращения: «Знаю дела и любовь, и служение, и веру, и терпение твое, и то, что последние дела твои больше первых»,— говорит о них Господь через Апостола. Хуже обстояло дело в Сардах, но и там было «несколько человек, которые не осквернили одежд своих и будут ходить со Мной (с Господом.— *С. М.*) в белых одеждах, ибо они достойны». В дальнейшем Сарды не покинуты были милостью Божией. В середине II в. они имели прославленного пастыря — епископа Мелитона Сардикийского, выдающегося ученого и святого. В Малой Азии и за ее пределами его долго помнили, как пророка, «который все делал по внушению Святого Духа»,— писал в конце II в. Поликарп, епископ Ефесский. Его сочинения, за исключением кусочка Апологии и предисловия к «Эклогам», не сохранились до нашего времени, но обычно

приводят список заглавий этих сочинений, который сам по себе показывает разнообразие и богатство его учености. Им написаны: две книги «О Пасхе», «Об образе жизни», «О пророках», «О Церкви», «Слово о воскресном дне», «О природе человека», «О создании», «О подчинении чувств вере», «О душе и теле», «Об уме», «О крещении», «Об Истине», «О вере и рождении Христа», «Об откровении Иоанна», «О диаволе», «Ключ», «О телесности (воплощении) Бога», «О странниках» и другие.

В этих сочинениях, по свидетельству читавших, он учит о Христе Спасителе, как о Боге и вместе человеке (Евсевий 5, 28). Его богословские воззрения были, по-видимому, ближе всего к святому Иринею, с которым его сравнивали. Не только Сарды, но и «теплохладная» Лаодикия вняла обличениям Господа: из ее среды вышел в середине II в. выдающийся христианский мученик — епископ Согарио, который почитался, как один из великих духовных светил Малой Азии. В середине II в. и среди фиатирских христиан прославился, как мученик, диакон Папила, пострадавший вместе с епископом (Пергамским?) Карпом. Сохранился акт их допроса. С ними же пострадала мученица Агафоника, которая сама пошла на мучения, когда ей открылась в видении Слава Господня, ожидавшая мучеников,— она усмотрела в этом видении призыв Божий к мученичеству. Из Пергама же вышел в это время столп христиан Галлии — Аттал, о котором речь будет впереди, также кончивший жизнь мученически в Лионе. Таким образом, не до конца угас светильник обличенных в Апокалипсисе Церквей.

Помимо этих названных в Апокалипсисе Церквей, в Малой Азии выделялась еще Церковь в Иераполе: в течение всего этого периода она славилась своими выдающимися руководителями. Здесь жил и был похоронен святой Филипп — диакон и благовестник со своими дочерьми — пророчицами, среди которых в конце I в. наставлялся упомянутый выше Папий, автор пяти книг «Изъяснений Господних изречений». Он сам, видимо, сделался епископом Иерапольским. Вскоре после него Иераполь имел епископом другого знаменитого писателя II в. Аполлинария (около 170 г.). К сожалению, от его многочисленных писаний так же, как от творений его современника Мелитона Сардикийского, сохранились лишь несколько заглавий: пять книг «Против эллинов», две книги «Об Истине», Апология, две книги «Против иудеев», сочинение «Против монтанизма». В Иераполе был, по-видимому, собор под председательством Аполлинария против вновь возникшей ереси — монтанизма. Писал святой Аполлинарий по вопросу о Пасхе. Он принимал деятельное участие в большинстве тех вопросов, которые волновали тогда христианский мир. Но, к сожалению, мы всё это знаем лишь по одним заглавиям и кратким упоминаниям. Как отразилась на церковной жизни Иераполя деятельность его святых и ученых наставников, ничего сказать нельзя, в связи с утратой всей многочисленной литературы, возникшей в Иераполе. Христианская жизнь Церкви Филадельфии известна больше, хотя там не было такого расцвета литературы.

«Ты не много имеешь силы»,— писал туда по откровению апостол Иоанн Богослов в конце I в. Но зато в пределах своих сил Филадельфийская Церковь пребывала верной «слову терпения» Господня — истине христианской. Господь дает ей два обетования: сохранить ее в годину искушения и дать ей победу над местным еврейским обществом: «они придут и поклонятся пред ногами твоими и познают, что Я возлюбил тебя».

Это последнее обещание вскоре исполнилось, так как в начале II в. когда пишет филадельфийцам свое Послание святой Игнатий Богоносец, среди них много было обращенных евреев. Святой Игнатий пишет, что когда он находился среди филадельфийцев (его путь лежал мимо),

некоторые христиане говорили ему: «Если не найду в древних писаниях (т. е. в законе Моисеевом и у пророков.— *С. М.*), то не верю написанному в Евангелии» (Филад. 7). Видимо, вновь обращенные евреи, все еще с бо́льшим доверием относились к привычным им Ветхозаветным Писаниям, чем к Новозаветным. И святой Игнатий в своем Послании к филадельфийцам раскрывает неизмеримое превосходство Евангелия: «...Возлюбленные пророки только указывают на Христа, а Евангелие есть совершенное нетление» — сама действительность спасения. Сами патриархи ветхозаветные и пророки, равно как и Апостолы и Церковь, восходят к Богу Иисусом Христом: «Он есть дверь ко Отцу, которой входят Авраам, Исаак и Иаков, пророки, Апостолы и Церковь». Святой Игнатий указывает им, что не уничижает и Ветхий Завет: «Все вместе прекрасно, если веруете с любовию». В таких наставлениях нуждались, конечно, не язычники, а недавно обращенные евреи. Они, видимо, «пришли» и «поклонились» Филадельфийской Церкви, но не сразу приобрели нужную силу духа и ясность христианского сознания. В ответ на их сомнения святой Игнатий настаивает, что сами пророки «на Христа уповали и Его ожидали и спаслись верою в Него, посредством единения со Иисусом Христом» (Филад. 5). Напрасны попытки дополнять или улучшать христианство еврейством, ибо Ветхий Завет всецело ведет к Новому: «Не христианство уверовало в еврейство, а еврейство — в христианство», устраняя тем самым попытку как дополнять христианство, так и вносить разделения между христианством и ветхозаветным иудейством, которое во Христе получило свое подлинное осуществление и завершение.

Так святой Игнатий, отнимая всякую почву для разделения в Церкви христиан-язычников с христианами из евреев, соединял их «в едином теле Церкви» Христовой (Смирн. 1). Святой Игнатий чувствовал свое особое призвание в том, чтобы устранять всякие поводы, нарушающие единство церковное. Особенно ясно он получил на это указание свыше от Духа Святого, будучи среди филадельфийцев: «Я делал свое дело, как человек, предназначенный к единению... Дух возвестил мне, говоря так: Дух гласит и поучает... без епископа ничего не делайте, блюдите плоть свою, как храм Божий, любите единение, бегайте разделений, будьте подражателями Иисусу Христу, как Он Отцу Своему» (Филад. 7). Несмотря на «любопрения» некоторых, святой Игнатий нашел в Филадельфийской Церкви «скорее очищение, чем разделение», нашел ее «помилованной и утвержденной в единомыслии Божием» с непоколебимым и кротким епископом во главе.

После святого апостола Иоанна Богослова святой Игнатий был не единственный выдающийся наставник филадельфийцев Среди них самих прославилась пророчица Аммия Филадельфийская. Она приобрела известность далеко за пределами Филадельфии. Писатели христианские II в. вспоминают ее наравне с ветхозаветными пророками: Агавом, Иудой и Силой, с дочерями Филиппа диакона, о пророческих дарованиях которых говорит книга Деяний (срав. Евсевий, 5, 17). В середине II в. Филадельфийская Церковь имела случай очень твердо засвидетельствовать свою верность слову терпения Господня. Из среды филадельфийцев около 160 г. вышли те одиннадцать (у Евсевия двенадцать) мучеников, которые пострадали в Смирне вместе со святым Поликарпом Смирнским, проявив такую твердость в разнообразных и утонченных мучениях, что для всех было ясно, говоря словами современного им описания, что «Христос Сам им сопутствовал» и дал им эту силу. Их тела были растерзаны так, что обнажились внутренности. Наконец, их отдали на растерзание зверям. Особенно прославился из их числа мужественный Германик, с помощью Божественной благодати победивший естественную боязнь телесной смерти. Своим словом он поддерживал мужество страдавших с ним; а когда проконсул, же-

лая поколебать его, убеждал пожалеть о своей слишком ранней и цветущей молодости, он не задумался и смело пошел к зверю, раздразнил и ударил его, чтобы скорее избавиться от неправедной и беззаконной жизни среди язычников. Весь народ, видевший славную смерть его, поразился мужеству боголюбивого мученика (Евсевий, 4, 15). Так на всем протяжении этого периода расцвета Малоазийских Церквей Церковь Филадельфийская горела ровным светом благодатной жизни: являла дар пророчества, обращала к истине противников, прославилась мучениками.

О Вифинской Церкви мы имеем некоторые сведения в упомянутом уже источнике — докладе-письме к императору Траяну правителя Вифинии и вместе известного ученого Плиния Младшего (племянника естествоиспытателя). Доклад этот, писанный в 111—114 гг., говорит нам многое. Просвещенный правитель был в затруднении от малоазийского христианства, как лет через десять после него проконсул Асии — Серенний Граниан (или Сильванн Граниан), который в свою очередь обращался по этому же поводу к преемнику Траяна — императору Адриану.

В своей провинции Плиний нашел множество людей всякого возраста и общественного положения, которые приняли христианство. Он считал себя призванным задержать религиозные христианские верования. Императорским приказом были незадолго до того запрещены всякие частные общества (гетерии), как нарушающие принципы римского государственного строя, на страже которых добросовестно и строго стоял император Траян. Христиане, однако, по необходимости принуждены были вести себя так (тайно собирались, совершали таинства, выбирали и посвящали духовенство и прочее), что упорно нарушали требования императора. Плинию, как юристу и государственному человеку, была непонятна и противна эта «упорная закоснелость в суеверии», как он выражается о христианах. «Я не сомневался,— пишет он императору, — что каково бы ни было их исповедание, во всяком случае упорная и непреклонная закоснелость, их упорство и нераскаянность заслуживают казни».

Плинию, как истому римлянину, казалось, что всё, не исключая и веры, должно преклоняться перед требованиями государства. В этом он был единодушен со своим другом — императором Траяном, который, вручая ему государственный меч префекта претории, сказал: «Употребляй этот меч в мою защиту, если я буду царствовать хорошо, и — против меня, если я буду дурным государем». Таков был Траян, таковы были и близкие ему люди. Всё в жизни — для блага государства. Ни для кого и ни для чего не было исключения. В христианах, которые имели свои особые ценности, он увидел независимых и непокорных римским законам людей. Но при множестве «зараженных», когда впала в «суеверие», по выражению Плиния, чуть ли не вся провинция, задача ученого правителя была, конечно, не всех казнить, а, по возможности, «исправить». Плиний надеялся на успех: уже некоторые, испуганные казнями, поколебались. «...Почти опустевшие храмы богов опять начинают наполняться, — с удовлетворением отмечает он,— священные церемонии, давно прекращенные, опять совершаются и откармливаются жертвенные животные, для которых до сего времени весьма редко находился покупатель». Плиний надеется казнью упорных и снисхождением к отрекающимся от Христа исправить свою провинцию. Но его затрудняет юридический вопрос: можно ли, не нарушая закона, миловать христиан, отрекшихся от своей веры? Если христианство само по себе преступление, как, например, убийство, воровство, которое не милуется, то как миловать кающихся? Во всем письме чувствуется, что христиане попали в руки опытного юриста и вместе государственного человека. Он стремится быть на страже закона и вместе ищет го-

сударственной пользы. В отношении к христианству он считает нужным оказывать снисхождение, так как «много народа может исправиться, если оказывать снисхождение кающимся в заблуждении». Но, затрудняясь брать на себя решение этого юридического и вместе государственного вопроса в общей форме, Плиний представляет свои затруднения и соображения императору. Известно, что мудрый правитель ошибся. Хотя государство и, в частности, Траян принял его точку зрения (Траян ответил письмом, которое в общем одобряло взгляд Плиния[1], в дальнейшем оно придерживалось общего правила: упорных и верных казнить, отрекающихся — миловать. Но упорные и верные мученики, в конце концов, победили. Пусть многие отпали, остальные не только сами спаслись, но, вопреки Плинию, обратили ко Христу и само государство. Интересно отметить, что, как мы увидим дальше, именно вифинские мученики немало этому посодействовали (мученики никомидийские при Диоклетиане).

Вернемся опять к разбираемому документу и приведем его почти целиком, ибо он уясняет жизнь и положение христианской Церкви в Малой Азии около начала II в.

«Плиний — Траяну. Обычно мне, государь, обращаться к тебе во всех сомнительных случаях. Ибо кто лучше тебя может разрешить мое недоумение или вразумить мое неведение. Я никогда не бывал при процессах против христиан, поэтому и не знаю, что, в какой мере подлежит розыску *(допросу)* или наказанию. Я немало раздумывал *(или затруднялся)*, нужно ли обращать внимание на различие по возрасту, или совсем не следует различать несовершеннолетних от более взрослых; давать ли прощение за раскаяние, или тому, кто был христианином, отречение от христианства не приносит никакой пользы (то есть по закону его нельзя щадить.— *С. М.*); казнить ли их за самое имя, при отсутствии других преступлений, или — за преступления, стоящие в связи с именем». Здесь Плиний затронул основной государственный и юридический вопрос — подлежит ли казни христианин за самое свое исповедание себя христианином. Поставленный юридически точно и разрешенный Траяном в том смысле, что исповедание христианства подлежит казни само по себе, он надолго определил судьбу христианства. В дальнейшем, когда кто-либо перед судом говорил: «я — христианин», тем самым подлежал казни. Плиний продолжает так: «Между тем доныне относительно обвиняемых в христианстве я поступал следующим образом: я спрашивал их, христиане ли они; признающихся в христианстве я спрашивал в другой и в третий раз, угрожая казнью; упорных приказывал вести *(на казнь)*. Я не сомневался, что, каково бы ни было их исповедание (то, в чем они признавались), во всяком случае упорная и непреклонная закоснелость, конечно, заслуживает казни. Были иные подобные же безумцы, но которых, как римских граждан, я назначил к отсылке в столицу (римских граждан по закону судил сам император или кто-либо его заменяющий.— *С. М.*).

Но раз затронутое дело, как обыкновенно бывает при расследовании преступлений, усложнилось новыми обстоятельствами — представлен был безымянный донос, содержащий имена многих таких лиц, которые заявили, что они не христиане и не были христианами.

Траян в ответе своем не одобрил, что Плиний принял во внимание безымянный донос: «Безымянные же доносы не должны быть принимаемы во внимание ни в каком судебном деле; это было бы очень скверным примером и не в духе нашего времени». Траян и другие выдающиеся императоры были решительными противниками таких доносов, от которых очень страдало население при императорах, подоб-

[1] Траян только добавил правило, что христиан разыскивать не надо, а если кто донесет суду и докажет, что такой-то — христианин, то его казнить, если он не отречется.

ных Домициану. Христиане еще в III в. ссылались на это правило, отказываясь выдавать своих единоверных (например, святой Киприан при допросе). «Я рассудил, — продолжает Плиний,— что их следует отпустить после того, как в моем присутствии они произнесли воззвание богам и воздали поклонение (совершали возлияния и курения) твоему изображению, которое я велел на сей случай принести вместе с изваяниями богов, и, кроме того, хулили Христа. Действительных христиан, говорят, нельзя принудить ни к тому, ни к другому, ни к третьему. Другие из лиц, поименованные в доносе, признали себя христианами, но тотчас отреклись, заявив, что они были христианами, но отстали (от христианства), иные за три года, иные за большее число лет, а иные даже лет за двадцать. Все они почтили твое изображение и изваяние богов и хулили Христа. Они утверждали, что все их преступное заблуждение состояло в том, что они имеют обыкновение сходиться в известный день перед рассветом и петь попеременно друг с другом (вероятно, антифонно, как в это же время ввел этот обычай в Антиохии, по преданию, святой Игнатий Богоносец. — *С. М.*) песнь Христу, как Богу, а также обязывались таинством не на какое-нибудь преступление, но — не красть, не грабить, не прелюбодействовать, честно держать слово свое и возвращать вверенные залоги (речь, видимо, идет об обетах таинства крещения, которое апостол Петр так и называет: «обещание Богу доброй совести», а что таинство это совершалось в связи с утреней — мы увидим далее по рассказу святого Иустина Философа.— *С. М.*); что, совершив это, они обыкновенно расходились, а потом снова собирались для принятия пищи, впрочем, обыкновенной и невинной[1]. Но это (*ходить на христианские собрания*) они (*допрошенные Плинием и отрекавшиеся*) перестали делать после того, как я, по твоему велению, запретил гетерии.

Тем не менее, я счел необходимым двух служанок... подвергнуть пытке, чтобы разузнать, что здесь справедливо. Но я ничего другого не нашел здесь, кроме суеверия глубокого и безмерного. Поэтому, отложив дальнейшее разбирательство, обращаюсь к тебе за советом. Дело показалось мне достойным внимания, особенно по причине количества заблуждающихся. Многие люди всякого возраста, всякого состояния и обоего пола заблуждаются и стоят на дороге к заблуждению. Не только в города, но и в села и в деревни проникла зараза этого заблуждения. Но, кажется, можно задержать и поправить беду». Далее следует то, что мы привели выше, что дело может исправиться и уже исправляется милостью к отрекающимся — храмы начинают посещать и прочее.

В этом «бесстрастном» и равнодушном наблюдении возникающего христианства много любопытного. В дополнение к христианским источникам этот доклад свидетельствует прежде всего о необыкновенном успехе христианской проповеди в Малой Азии в конце I и начале II в. Люди всякого возраста и всякого состояния охвачены христианством. Видим и ближайшие, осязательные плоды этого успеха: отказ от воровства, прелюбодеяния, обмана и другое. Из слов Плиния можно даже кое-что извлечь для хронологии христианства — видно, что особенно сильная вспышка его была в Малой Азии за несколько десятков лет до него. Плиний застает уже некоторое охлаждение ревности христианской. Начало охлаждения, со слов допрошенных, следует относить к 90-м годам (письмо Плиния относится к 112 г.).

---

[1] Видимо, допрашиваемые отвергали ходившую тогда клевету на преступный характер христианских собраний и таинств — о ней слышал лет через 15—20 и святой Иустин перед своим обращением в Ефесе, но, видя, как христиане бесстрашно встречают смерть и мучения, почел невозможным, чтобы они были преданы пороку и распутству.

К 90-м годам (к годам преследования Домициана) относятся и обличения Апокалипсиса, что некоторые христиане Малой Азии оставили «первую любовь» свою и ревность. Следовательно, первоначальная и самая сильная волна подъема христианства в Малой Азии должна быть отнесена лет на двадцать или тридцать до 90-х годов, то есть она соответствует времени проповеди апостолов Петра и Павла и их ближайших сотрудников.

Обратим внимание и на то, сколько в Вифинии оказалось слабых, отрекающихся христиан. И это в начале II в., через несколько десятилетий после Спасителя, чуть ли не при жизни некоторых Апостолов. Одни сами охладели, другие отстали от христианства, как только это стало несколько опасно (после указа о гетериях), третьи испугались угрозы казни. Но эта слабость одних не помешала, как видно из того же письма, твердости других, вышедших победителями в мученическом подвиге. Таких встретил Плиний немало, ибо уже после предпринятых им казней, угроз и отсылки в Рим он в затруднении от множества «заблуждающихся». Для Плиния, пресыщенного всякою «мудростью», это было только непонятное упорство в суеверии. Более же чуткие к истине и не менее образованные люди внимательнее отнеслись к этим «безумцам». Таков был, например, Иустин Философ, который наблюдал малоазийских мучеников, когда «еще услаждался учениями Платона... видя, как они бесстрашно встречают смерть и все, что почитается страшным», переменил свои мысли, отстал от Платона и сделался одним из пламенных и просвещенных защитников христианства. Постепенно именно это «упорство», то есть радостная твердость избранных мучеников, оказалось тем «царственным красноречием», которое убедило вселенную и укрепило Церковь.

Гонения времен Траяна и его ближайших преемников, видимо, очистили и укрепили Малоазийские Церкви. Тертуллиан рассказывает, что, когда Арий Антонин, проконсул Асийский (184—185 гг.), «производил настойчивые розыски, все местные христиане явились перед его трибуналом; тогда он, приказав арестовать немногих, сказал остальным: «Безумцы, если вы хотите умереть, то сами можете воспользоваться для этого веревками и виселицами». Другое подобное проявление бесстрашия христиан наблюдал святой Иустин в Ефесе. Оно его навело, по его собственному рассказу, на такие размышления: «Какой распутный и невоздержанный, почитающий за удовольствие есть плоть человеческую, может охотно принять смерть, чтобы лишиться своих удовольствий? Не будет ли напротив он стараться продолжить свою жизнь и скрываться от властей, а не объявлять о себе для осуждения на смерть?» Так отпали его сомнения, вызванные клеветой, и он сделался христианином.

Хотя вифинские христиане при Плинии не были все столь единодушны и мужественны в исповедании веры, как после них асийские и ефесские, все же ему не удалось «исправить» Вифинию и Понт, составлявшие одну провинцию. Об этом единодушно говорят христианские и языческие источники. «Понт полон христианами»,— пишет в середине II в. сатирик Лукиан, враг христианский («Лжепророки», 25, 38). Здесь впервые проявился, был обличен и отлучен своим отцом-епископом известный еретик Маркион и, не пользуясь успехом, уехал в Рим (около 140 г.). Вифинские христиане принимают горячее участие в вопросе о монтанизме. Их ревность против еретиков и отступников от веры, пишет Дионисий Коринфский, научает принимать всех, приносящих покаяние. Церквей в Вифинии и Понте было немало, так как при спорах о времени празднования Пасхи речь идет о «понтийских епископах», среди которых первенствует епископ Амастрийский Пальма. Видимо, во многих городах Вифинии и Понта были свои епископы. Это характерно для Малой Азии. В то время, как на Западе об италийских, аф-

риканских епископах (помимо Рима и Карфагена) мы слышим не ранее III в., или самого конца II в., все области Малой Азии во II в. были насыщены христианством: мучениками, наставниками, писателями и народом христианским. Святой мученик Папила (в середине II в.) говорил на допросе: «В каждой области, в каждом городе у меня есть дети в Боге». По разному поводу мы узнаем об епископах христианских в Магнезии, Троаде и Анкире Галатийской, в Комнах (в Памфилии) и особенно о великом «множестве» их в Азии. Ученые думают, что к концу II в. в некоторых частях Малой Азии почти половина населения были христианами. Но особенно выделяется Асийская область со своими городами Ефесом и Смирной.

О Смирнской Церкви мы скажем, знакомясь с жизнью и мученической кончиной ее прославленного главы — святого Поликарпа Смирнского.

Богослужение и таинства. Исследование Плиния, особенно сопоставленное с другими христианскими источниками приблизительно того же времени (с писаниями святого Иустина Философа, святого Игнатия Богоносца, Διδαχή и др.), в какой-то мере освещает и собственную их жизнь.

Средоточием христианской жизни является богослужение, молитвы, таинства. Богослужебные собрания устраиваются в «положенный день». Этим днем был, как видно по Διδαχή и святому Иустину, «день Господень» — воскресенье, по римской терминологии — день солнца. «В день же солнца мы все вообще делаем собрания,— говорит святой Иустин.— В день солнца бывает у нас собрание в одно место всех живущих по городам и по селам». Видимо, частные богослужебные собрания бывали и чаще, едва не каждый день, ибо святой Игнатий, например, советует: «собирайтесь чаще». Все, особенно живущие по окрестным городам и селам, конечно, не могли собираться особенно часто, для этих общецерковных собраний и был «положенный день» в неделе. Святой Иустин поясняет, почему это был день солнца — первый день недели: «Это есть первый день, в который Бог, изменивши мрак и вещество, сотворил мир, и Иисус Христос, Спаситель наш, в тот же день воскрес». По Плинию христиане собирались сперва перед рассветом и попеременно «воспевали песнь Христу, как Богу». Это — первое в истории указание на утреннее, предрассветное богослужение у христиан (его не было в еврейском богослужении). Вторично христиане собирались для «общей трапезы» — днем, видимо, к вечеру (утром и вообще днем до вечера в древности не принято было трапезовать, кроме слабых и малых). Вечером христиане собирались и при Апостолах; собрания затягивались и на ночь, которая иногда проходила в молитве и совершении Евхаристии. Слова Плиния, что «собираясь утром, христиане воспевали песнь Христу, как Богу», указывают на то, что в I и II вв., помимо псалмов и песней ветхозаветных, составлялись гимны и песни, воспевающие Христа Спасителя. Об этом говорится и в христианских источниках начала III в.— Евсевий приводит отрывок из так называемого Малого Лабиринта святого Ипполита, где говорится: «Сколько в древности написано верующими братьями псалмов и песнопений, которые Христа нарицают Словом Божиим и прославляют Его Божество» (Евсевий, 5, 8). Во время утрени совершалось и крещение, во всяком случае та его часть, где отрекались от греховной жизни и приносили обеты крещения. Христиане, по словам Плиния, имели обыкновение обязывать себя клятвою или таинством — не красть, не грабить и тому подобное. Ученых почему-то смущало выражение Плиния — sacramento se obsringere, так как в переводе это значит «принести клятву», а христианам запрещалось клясться. Но сам апостол Петр, наставляя вифинских христиан, в своем послании к ним назвал

крещение «обещанием Богу доброй совести», ибо отречение от греховной жизни и обещание себя отдать на служение Богу и Его заповедям составляли существенную часть крещения, которую, как наиболее понятную, вифинские христиане, вероятно, и сообщили Плинию. Следует обратить внимание, что и у Тертуллиана это выражение иногда употребляется применительно к обетам крещения. Плиния прежде всего интересовало, к чему обязывались христиане, вступая в свое «тайное общество» (гетерию), каковым была для него Церковь. Вифинские христиане и сообщили ему об обещаниях (sacramento se obsringere) в крещении, которое было принятием в христианское общество, и что совершалось оно за утреней [1].

Об этом говорит и святой Иустин: кто «...обещается... жить сообразно с учением», тех... «учат, чтобы они с молитвою и постом просили у Бога отпущение прежних грехов, и мы молимся и постимся с ними» (1 Апология, 61).

У святого Иустина не говорится, в какое время молятся и приносят обещания, но всего естественнее, что за утренним богослужением, ибо за вечерним совершали Евхаристию, к которой не допускались некрещенные. Тем более, что свой рассказ святой Иустин продолжает так: «...Потом мы приводим их (т. е. обещавших жить сообразно с заповедями.— *С. М.*) туда, где есть вода... После того, как омоется таким образом уверовавший и давший свое согласие, мы ведем его к так называемым братьям в общее собрание», где совершается Евхаристия и крещенный приобщается. Порядок, описанный святым Иустином, вполне совпадает с рассказом Плиния, с той разницей, что святой Иустин, сам участник таинств, подробнее рассказывает их содержание. Помимо обетов, он говорит о посте и молитвах, как подготовляемых к крещению, так и других христиан.

Это подтверждает и Διδαχή : «Пред крещением пусть постятся крещающий и крещаемый и, если могут, некоторые другие» (7, 4).

Святой Иустин пишет: «...Приводим их туда, где есть вода» — указание на то, что христиане первых веков предпочитали креститься в текучей — «живой», как ее называли, воде, по примеру Христа Спасителя. Об этом говорится и в Διδαχή, но не запрещалось крещение и во всякой иной: «Крестить в живой воде, если же нет живой, окрестите и иной; а если не можете в холодной, *(окрестите)* в теплой. Если же нет ни той, ни другой, то возлей воду на голову трижды, во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (7, 1—3). То же находим и у святого Иустина: «...Возрождаются крещаемые..., т. е. омываются тогда водою во имя Бога Отца и Владыки всего и Спасителя нашего Иисуса Христа и Духа Святаго». Далее святой Иустин, дав пояснение такого очищения и возрождения через омовение, на основании слов Спасителя, пророка Исаии и Апостолов, продолжает так: «Чтобы не остаться нам чадами необходимости и неведения *(каковыми мы сделались через естественное рождение)*, но чтобы стать чадами свободы и знания и чтобы получить нам отпущение прежних грехов,— в воде именуется на хотящих возродиться и раскаявшихся во грехах имя Отца всего и Владыки Бога. Это одно имя произносит тот, кто ведет приемлющего омовение к купели, потому что никто не может сказать имя неизреченного Бога *(по существу)*; если же кто и осмелился бы сказать, что оно есть, тот показал бы ужасное безумие... И при имени Иисуса Христа, распятого при Понтии Пилате, омывается просвещенный и при имени Духа Святого, который через пророков предвозвестил относящееся к Иисусу. А омовение это называется «просвещением», потому что просвещаются умом те, которые познают это» (1 Апология, 61).

---

[1] В Никомидии (столице Вифинии) люди присоединялись к христианству едва ли не каждое воскресенье.

Дав такое описание таинства Крещения, святой Иустин описывает христианские богослужебные собрания, куда допускаются христиане после таинства Крещения: «После того, как омоется таким образом уверовавший и давший свое согласие, мы ведем его к так называемым братьям в общее собрание *(христиан)* для того, чтобы со всем усердием совершить общие молитвы, как о себе, так и о вновь просвещенном и о всех других повсюду находящихся, дабы удостоиться нам, познавши истину, явиться и по делам добрыми гражданами и исполнителями заповедей для получения спасения».

Затем святой Иустин описывает порядок литургии, который ему знаком был по Ефесу и по Риму — в первом он обратился к христианству, во втором доживал свою жизнь: «...Читаются, сколько позволяет время, сказания Апостолов (т. е. Евангелие и Апостольские послания.— *С. М.*), или писания пророков. Потом, когда чтец перестанет, предстоятель посредством слова делает наставление и увещание подражать тем прекрасным вещам (тому, о чем прочитано в Священном Писании.— *С. М.*). Затем, все вообще встаем и воссылаем молитвы... Совершаются молитвы о новокрещенном, о всех присутствующих, чтобы они являлись и по делам исполнителями заповедей..., молятся и об отсутствующих».

В другом месте своей Апологии святой Иустин говорит еще, что «мы научены в чувстве благодарности возносить *(Богу)* посредством слова и торжественных действий служения и песни за то, что мы сотворены, за все средства к благосостоянию нашему, за различные роды произведений, за перемены времени; и воссылать прошения о том, чтобы нам воскреснуть для нетления».

Это приблизительно соответствует содержанию тех молитв, которые теперь тайно возносит перед Евхаристией священнослужитель. Из Посланий святого Игнатия и других памятников II в. известно, что молились еще об обращении еретиков, о царе и властях (об этом есть у святого Иустина). Молились о больных, святой Ириней рассказывает о случаях, «когда вся местная Церковь молилась с великим пощением и молением, и возвращался дух умершего, и человек был даруем молитвами святых».

«По окончании молитв,— говорит святой Иустин,— мы приветствуем друг друга лобзанием. Потом к предстоятелю братий приносится хлеб и чаша воды и вина». Добавим из Διδαχή, где предписывается «благодарить (т. е. совершать Евхаристию.— *С. М.*), исповедавши прежде грехи ваши, дабы чиста была ваша жертва» (14, 1). «В церкви исповедуй преступления свои и не приступай к молитве своей в лукавой совести»,— поясняется в другом месте Διδαχή. В каком месте службы совершалась исповедь, Διδαχή не указывает; быть может, до молитв, так как нельзя не только к Евхаристии, но и к молитвам приступать, не исповедав грехи.

В Διδαχή даны образцы евхаристических молитв, к которым, впрочем, прибавлено: «Пророкам (т. е. Богом вдохновенным людям.— *С. М.*) предоставляйте совершать Евхаристию — по изволению».

Придерживаясь этого правила, Церковь допускала и позднее разнообразие образцов литургических молитв, разных по форме, но одинаковых по основному содержанию. Таковы на Востоке были литургии апостола Иакова, святого Василия Великого и святого Иоанна Златоуста; на Западе — литургии Римская, Мозарабская, Медиоланская и др. Видимо, во II в., когда было много признанных Церковью Богом вдохновенных пророков, было еще большее разнообразие литургических, евхаристийных молитв, хотя тогда же для священнослужителей, не имевших подлинного пророческого вдохновения, даны были определенные образцы, примеры которых мы видим в Διδαχή. Вот один из них: «Благодарим Тебя, Отче Святый, за Имя Твое святое, ко-

торое Ты вселил в сердцах наших, и за ведение, и веру, и бессмертие, которые Ты открыл нам через Иисуса Отрока Твоего, Тебе слава во веки».

«После того, как он *(предстоятель)* совершит молитвы и благодарение *(Евхаристию)*, весь присутствующий народ отвечает: Аминь... После благодарения предстоятеля и возглашения всего народа диаконы дают каждому из присутствующих приобщаться хлеба, над которым совершено благодарение, и вина и относят к тем, которые отсутствуют».

Заканчивается воскресное богослужебное собрание, по рассказу святого Иустина, сбором в пользу нуждающихся. Подобный еженедельный сбор установлен в Коринфе еще апостолом Павлом. Сбор и общее попечение о находящихся в нужде поручался, по словам святого Иустина, предстоятелю, т. е. епископу.

Об Евхаристии святой Иустин поясняет: «Пища эта у нас называется Евхаристиею, и никому другому не позволяется участвовать в ней, как только тому, кто верует в истину нашего *(исповедания)* и омылся омовением во оставление грехов и в возрождение и живет так, как преподал Христос. Ибо мы принимаем это не так, как обыкновенный хлеб или обыкновенное питие: но, как Христос, Спаситель наш, Словом Божиим воплотился и имел плоть и кровь для спасения нашего, таким же образом пища эта, над которой совершено благодарение через молитву словом Его и от которой через уподобление получает питание наша кровь и плоть, есть,— как мы научены,— плоть и кровь Того воплотившегося Иисуса».

Рассказ святого Иустина воспроизводит порядок литургии в двух главнейших центрах христианской жизни II в. — в Ефесе и Риме. Видимо, они мало чем разнились (у святого Иустина нет никаких на это указаний), и Поликарп, епископ Асийский, совершивший Евхаристию в Риме (около 160 г.), ни в чем существенно не отступал от своего чина литургии, служа ее по римскому обычаю.

VI. Святой апостол Иоанн Богослов

«Отнимется от вас Царствие Божие и дано будет народу, приносящему плоды его» (Мф. 21, 43).

Погибла Иудея; разорен храм; прекратились жертвы; не стало священников и левитов; умолкли пророки. Отнялось от евреев Царствие Божие.

Кому дано было отнятое Царство? Кто приносил плоды Его?

Если мы посмотрим на народы вселенной, на время, следующее за разрушением Иерусалима, то увидим, что нигде так обильно не процветали единомыслие и любовь, преданность заповедям Божиим (чего так ждал Христос Спаситель от народа Божия), как в Малой Азии и особенно в Ефесской Церкви.

Если не всем дано знать тайны Царствия Божия, а только достойным его, и не всех можно было возводить к совершенству, а только уже утвержденных в начатках христианской жизни, то где же было раскрывать тайны Божии, как не в Ефесе и кому, как не ефесянам, было показывать путь еще превосходнейший, путь благодатной любви? (1 Кор. 12, 31). Они подготовлены были к тому и долголетним руководством и учением апостола Павла. Им он раскрывал тайну своего служения. Здесь он нашел наиболее восприимчивых слушателей. О том же говорит и особенная близость и любовь, которая связывала ефесян с святым Игнатием Богоносцем. В Ефесе воспитался и дух святого Иустина Философа. Все, что было наиболее глубокого и славного в первой половине II в., все это связано с Ефесом.

Поэтому, если бы даже молчало предание, если бы Писания Апостольские не давали указаний на Малую Азию, мы по плодам могли бы судить о дереве: какая Церковь, как не Ефесская, должна была слышать то, что было в проповеди Христовой наиболее глубокого и о чем благовествовать должен был возлюбленный ученик Христов. Здесь были «христоносцы», «во всем украшенные заповедями Иисуса Христа»; здесь, по словам святого Игнатия Богоносца, были «истинные камни храма Отчего, уготованные в здание Бога Отца».

Это все делает понятным и вместе внутренне непререкаемо свидетельствует, что именно здесь дожил до времен Траяна, т. е. до II в., пережив лет на 30 или 40 остальных Апостолов, и заканчивал свою жизнь последний апостол Иоанн Богослов. Жил здесь он не год и не два, а столько, что целое поколение христиан Ефеса и вокруг Ефеса воспитано было им в самых возвышенных догматах и жизненных путях христианства. Настолько долго жил здесь, что среди христиан казались правдоподобными толки, что он совсем не умрет до пришествия Спасителя. Стали ссылаться при этом и на слова Христовы, сказанные апостолу Петру. Потому-то, вероятно, Апостол и счел нужным приписать в конце своего Евангелия: «Иисус не сказал ему, что не умрет, но: если Я хочу, чтобы он пребыл, пока прийду, что тебе до того?» (Ин. 21, 23).

Апостол Иоанн не пребыл на земле до Второго пришествия, по крайней мере, видимо для глаз человеческих, но что-то особенное было в его жизни, по сравнению с другими Апостолами.

Все евангелисты ставят его в число трех особенно близких Спасителю учеников. Насколько он с братом своим Иаковом был выделяем, видно из того, что у их матери и у них самих явилась мысль попросить Спасителя дать им сесть по правую сторону и по левую в Славе Его, в Царствии Божием (Мф. 20, 21; Мр. 10, 37).

Что выделяем был апостол Петр,— это не удивительно. Новозаветные писатели единодушно отличают его особую ревность, первенство во всяком подвиге и служении Христу Господу. Труднее понять, почему так приближен был апостол Иаков. Но он первый из Апостолов принял мученическую смерть — привлек внимание царя Ирода Агриппы (пострадал, мученически скончался). Видимо, его ревностные труды, проповедь сделали его особенно заметным даже врагам христианства. Наряду с ним был схвачен только апостол Петр, но чудесно спасен Ангелом (Деян. 12, 1—10).

Но апостол Иоанн? Два-три вопроса и поступка его отмечены в Евангелии. Ни одного слова, ни одной проповеди в Деяниях, только указание, что он сопутствует апостолу Петру в храм и на проповедь в Самарию — вот всё почти, что мы узнаём об апостоле Иоанне от новозаветных писателей. Но при этом неизменно указывается у всех, что он в числе трех особо приближенных Господу учеников. Только они трое на Фаворе видят Преображение, они трое присутствуют при воскрешении дочери Иаира. Они — в Гефсиманском саду. И по книге Деяний это он, апостол Иоанн,— спутник апостола Петра, а не родной брат Петра — апостол Андрей. И по словам апостола Павла, он «знаменитый», один из трех «столпов» среди Апостолов. Почему?

Только собственные его творения дают ясный и убедительный ответ — почему так выделен из всего мира и из среды Апостольской этот молчаливый спутник апостола Петра.

Евангелисты, предшественники апостола Иоанна, ясно благовествовали, как первую и наибольшую заповедь: «Возлюби Господа Бога Твоего всем сердцем твоим и всею душею твоею и всею крепостию твоею и всем разумением твоим»; и вторую, подобную: «Возлюби и ближнего своего, как самого себя» (Мф. 22, 36—40; Мр. 12, 28—34; Лк. 10, 25—28). Привели и слово Спасителя, что поступающий так

будет жить жизнью вечной (Лк. 10, 25—28) и что только еще понявший ее значение — не далек от Царства Божия (Мр. 12, 28—34).

Но не им было дано раскрыть любовь во всем ее Божественном величии.

Нужно было, чтобы созрело церковное общество; созрел и тот, кому дано было благовествовать эти глубочайшие тайны Божии.

И он зрел около 30 лет, охраняя молитвенный покой Божией Матери, под Ее молитвенным покровом.

Он один был с Нею у креста. Ему было сказано: «се Матерь твоя»; Ей: «се сын Твой».

Он был возлюбленный ученик. Ему и через него было раскрыто с наибольшей полнотой учение о Боге, о Сыне — Слове Божием, об Утешителе — Духе Святом. Ему было дано раскрыть учение о Боге — Любви; научить людей свойствам жизни в Боге, в Духе, в любви, благодати, истине, свете... Больше этого, глубже этого никто не научил, не благовествовал; никто из Апостолов: ни Петр, ни Павел, ни Иаков, никто из учеников Христовых,— никто в мире.

Итак, имея его творения, нам незачем спрашивать, почему из всех учеников Христовых выделен апостол Иоанн.

Не ясно ли и то, что он был тот ученик, который должен был пережить остальных, благовествовать после всех Апостолов и Евангелистов? Его проповедь должна была идти не наряду, а после других Апостолов.

Без других Евангелистов и Апостолов, без апостола Иакова, Петра и Павла его бы не поняли или плохо поняли бы, как и теперь не понимают, отрывая его проповедь любви от того, с чем она необходимо связана, от учения остальных Апостолов — от учения о покаянии, от борьбы со страстями, самоотвержения, подвига, молитвы, разрывая необходимую связь с учениями ветхозаветными о Христе-Мессии. Словом, превращая догмат о воплощении Бога-Слова и учение о благодатной любви — в «философскую систему» «рационалистического» и «гуманитарного» направления, или проще — отождествляя Божественное откровение с земными мыслями и чувствами...

VII. Святой Игнатий Богоносец

Конец I и начало II в. было временем первых крупных испытаний для Церкви, оставшейся без руководства Апостолов. Опасность грозила совне и изнутри. Созрела опасность со стороны Римского государства: оно на грани II в., в лице императора Траяна определило на многие годы свое отношение к христианству. Государство признало, что христианство, как недозволенное тайное сообщество, не имеет прав законного существования (в Римском государстве) и что христиане, обличенные перед судом в христианстве, подлежат уничтожению, если не отрекутся. Дело было за доносчиками. Если кто-нибудь доносил — остальное кончали представители государственной власти. Нетрудно себе представить, в какое положение попали многие тысячи христиан, жившие на всем пространстве мирового Римского государства. Всякое неудовольствие любого язычника могло стоить христианину жизни. Недовольный раб мог донести на своего господина, слуга на хозяина, хозяин на слугу, сосед на соседа. Даже беспутный муж, недовольный целомудренной христианской женой, легко освобождается от нее, донеся судье, что она христианка (см. 2 Апологию святого Иустина Философа). И потому, понятно, ка́к во II веке легко возникали на всем пространстве Империи отдельные гонения, несмотря на отсутствие общего указа о преследовании. И хотя годами не так уж часто случались гонения, но все же всякий христианин должен был жить всегда готовый на арест, ссылку, казнь. Тертуллиан (в конце II в. или начале

III в.) так определял, что такое христианин: «Христианин, т. е. человек, который всегда должен быть готовым к смерти». На примере Вифинии (см. Обозрение жизни Малоазийских Церквей. Письмо Плиния) мы уже знаем, что далеко не все христиане имели мужество жить под такой постоянной угрозой. Некоторые стали отставать от христианства, оберегая свою безопасность.

Но это было только полбеды. Еще бо́льшая опасность для Церкви таилась в недрах самого христианского общества. Если посмотреть на дело со стороны, церковное общество встречало опасность гонений очень нестройными рядами. В обзоре жизни Малоазийских Церквей мы видели много светлого. Но наряду с этим все больше появлялось христиан, которые имели «обычай коварно носить имя Христово, между тем делать дела недостойные Бога» (Святой Игнатий. Послание к Ефесянам, 7). Они не только вносили в христианское общество, по словам современников, вместо тихости — грубость, вместо кротости — гнев, вместо молитвы — злословие, вместо смиренномудрия — велеречие, мало того,— многие из них еще стремились учить и руководить. Так, в Коринфе подобного рода люди, по словам Климента Римского, подняли «нечестивый мятеж», так что дотоле «славное и для всех достолюбезное имя» этой почтенной Церкви подверглось поруганию даже среди неверных. В Коринфе восстали и лишили сана тех, кто по преемству от Апостолов безукоризненно проходили там епископское и пресвитерское служение. В Малой Азии до этого дело не доходило. Но все же и здесь часть христиан на словах признавали епископа, «а делали все без него» (Послание к Магнезийцам, 4). Со всех сторон доходили известия о попытках вносить разделение в дотоле единые церковные общины. По словам живших в то время, даже люди, «по-видимому, достойные доверия» (Послание Поликарпа, 2), сбивались и сбивали, «пленяли посредством гибельного удовольствия идущих путем Божиим» (Послание к Филадельфийцам, 3); «толковали слова Господни по собственным похотям и говорили, что нет ни Воскресения, ни суда» (Послание святого Поликарпа к Филиппийцам, 7). Словом, отводили христиан от крестного христианского пути и «учили иному». На беду сами пресвитеры, законные руководители церковного общества, не всегда оказывались на высоте положения. Так, в Филиппах пресвитера Валента пришлось лишить сана за любостяжание, по-видимому, за присвоение денег, предназначенных Церковью для бедных. Появились и даконы, которые, по словам «Пастыря» Ерма, «худо проходили служение, расхищая блага вдов и сирот, сами наживаясь от своего служения» (Подобие девятое). Если таковы были даже некоторые из числа руководителей христианских, то что было ожидать от простых верующих? Неудивительно, что, по словам живших в то время, значительная часть христиан «отупела в вере», «не стала ходить по правилам заповедей Божиих» (Клим. 3); одни стали дерзки, мало учатся, самодовольны, желают казаться всезнающими, но ничего не знают; другие из числа богатых «с трудом вступают в общение с рабами Божиими, опасаясь, чтобы у них не попросили чего-либо; третьи из желания прибытка обольщали людей и учили по похотям грешников и т. д. (Пастырь. Подобие девятое, ср. Διδαχή, гл. 11). Такие люди под видом апостолов и пророков усердно обходили христианские общины, странствуя из города в город (Διδαχή, 11). Хорошо еще, если они вводили только в обман и в убыток христиан, но они часто делались распространителями всяких ложных учений и в погоне за учениками вносили разложение в дотоле единомысленные общины (Διδαχή, 11). Так что, уже начиная с первой половины II в., язычники (Цельс, который, по словам Оригена, жил и наблюдал христиан в царствование Адриана, 117—134 гг. и позднее), не без язвительности, но, конечно, преувеличивая, замечали: «После того как (*христиане*) рас-

пространились во множестве, среди них появились снова отдельные партии и секты — каждый желал найти себе собственных последователей; они снова отделяются от большинства (*как раньше христиане от евреев*) и затем осуждают друг друга, так что, можно сказать, уже не имеют между собою ничего общего, кроме только имени» (Ориген. Против Цельса, 3, § 12). И это в то время, когда языческое общество начало присматриваться к новому учению и повело с ним борьбу, а христиане призывались спасать и обновлять объятый грехом мир.

Наоборот, само язычество ко II в. как-то подтянулось. Языческая государственность переживала период какого-то оздоровления. Один за другим, начиная с Траяна и кончая Марком Аврелием, у кормила правления становились выдающиеся люди, просвещенные, образцовые государи, охранители лучших римских традиций, заботящиеся о благе государства. Они все единодушно, вместе со всем просвещенным языческим обществом с презрением и подозрительностью смотрели на «упорное суеверие» преимущественно «темных людей», на веру, которая больше всего привлекала разный мелкий люд — ткачей, шерстобитов, портных, а также женщин, всякий «темный» народ, способный верить, но не способный мыслить. Где тут, казалось, христианству поколебать весь этот прочный и уверенный в себе языческий мир? Как было даже устоять в борьбе? Казалось, несколько крепких ударов мощного Римского государства и несколько снисходительности к отпадающим, и должно рассыпаться все это «плохо организованное» и «непросвещенное» движение «восточного суеверия». Так думал, например, умный Плиний Младший, правитель Вифинии.

Однако, после ста лет узаконенного преследования, Тертуллиан, обращаясь к язычникам, мог писать: «Везде горько жалуются, что люди всякого возраста, пола, звания, во множестве стекаются, чтобы вступить в их общество. Неужели же не приходит вам на мысль, что в религии нашей должно заключаться какое-нибудь сокровенное благо?» — и сокровенная сила, прибавим мы, несмотря на слабость христиан.

Прошло еще сто лет. Отдельные преследования христиан превратились во всеобщие и повсеместные гонения. Христианство окончательно восторжествовало. У Господа оказались свои пути борьбы, спасения и обновления Церкви и человечества. Пути дотоле человечеству неизвестные.

Невольно возникает вопрос: нет ли какой сокровенной связи между преследованием и торжеством христианства?

Не потому ли христианство победило, что его сила и «сокровенное благо», о котором говорит Тертуллиан, не оскудевает в преследованиях, а наоборот, судя по плодам гонений, растет? Не заключен ли в природе подлинного христианства рост через страдание, борьбу и подвиг? И крест не залог ли его победы? «Для чего я сам себя предал на смерть, в огонь, на меч, на растерзание зверям? Нет, (не напрасно), — восклицает по собственному опыту святой Игнатий Богоносец, который один из первых вступил в борьбу и удостоился, по его словам, послужить к славе Божией. — Кто подле меча — подле Бога, кто посреди зверей — посреди Бога: только бы это было во Имя Иисуса Христа. Чтобы участвовать в Его страданиях, я терплю все это, и Он укрепляет меня» (Послание к Смирнянам, 4). В своих страданиях христиане приближались к Богу, и Бог был подле них, а это было целью их жизни и их сокровенной силой. Углубившись опытно и умозрительно в законы жизни христианской, святой Игнатий приходит к такому выводу: «Там нет подлинной жизни Христовой, где нет по крайней мере готовности добровольно умереть по образу страдания Его» (Послание к Магнезийцам, 5). Вот почему мученичество, аскетизм, вольное и невольное страдание и подвиг — условия очищения и роста христианского духа, сближения неба и земли. Нужно присмотреться к личности и

мысли святого Игнатия Богоносца, второго после Апостолов епископа Антиохии Сирийской, чтобы многое понять в жизни Церкви II и III веков, да и вообще в жизни церковной всех веков.

И словом, и примером святой Игнатий был вестником победы христианства в завязавшейся борьбе. Враг еще только начал свое нападение, а святой Игнатий своим личным подвигом и своим словом дал противнику лучший ответ, разрушающий козни «князя века сего». Господь дал Церквам в тяжелую минуту в лице святого Игнатия лучший пример и руководство. Святой Игнатий силою пламенного духа, в нем раскрывшегося, показал, что должным образом принятое гонение, со всеми его ужасами, вплоть до смерти, не только не ослабляет христианства, но служит лучшим для него путем очиститься и достигать своего высшего сокровенного блага — достигать Христа (см. Послание к Римлянам). Христиане — «ветви креста».

А Богом внушенный завет, который святой Игнатий оставил Церквам, идя на смерть при трепетном внимании всей Церкви, устранял самое уязвимое, что было в христианском обществе. Идя на смерть, он писал Церквам: «Дух возвестил мне, говоря так: Без епископа ничего не делайте, любите единение... бегайте разделений» (Филад., 7). Против попыток внести в Церковь разделение — дух мирского умствования и любопрения философских школ с плодами его — ересями и расколами, он научал «во образ нетления», т. е. отражал на земле вечное Божественное единство, призывал сплотиться вокруг достойных иерархов, обретать путем деятельного послушания епископам, пресвитерам, диаконам таинственное евхаристическое единение во Христе, «лучше которого ничего нет», ибо «полезно вам быть в наивозможном единении между собой, чтобы всегда быть и в союзе с Богом» (Ефесянам), наслаждаться «миром в плоти и крови и страдании Иисуса Христа» (Приветствие Траллийцам).

Той части христианства, которая пошла по следам святого Игнатия и крепко держалась церковного пути, нечего было опасаться. По слову святого Игнатия она могла выдержать «всякое насилие князя века сего» и, избежавши его, приблизиться к Богу (Магнезийцам, 1). Победа ей была на веки обеспечена. Гонение приближало ее к цели, отрывало от мира, соединяло с Богом. Отпадения были для нее, по выражению святого Игнатия, «очищением» (Филад., 3) от неверного и слабого — укрепляло внутреннее единство.

Так повернуть острие опасности, которая, казалось, грозила гибелью христианства, было делом, над которым прежде всего потрудились малоазийские учители во главе с святым Игнатием и святым Поликарпом Смирнским. Они подготовлены были к тому самими Апостолами. По словам Златоуста, святой Игнатий «близко общался с Апостолами.., с ними воспитывался и везде при них находился, имел общение с ними и в речах и в неизреченном» (Творения т. II, Похвала святому Игнатию).

Апостолы поставили его епископом Антиохии Сирийской.

В начале проповеди апостольской, когда она впервые коснулась язычников, Антиохия, эта столица Сирии (на востоке Римской империи), первый после Рима город, сделалась средоточием христиан из язычников. Отсюда, как мы знаем, вышла проповедь апостолов Павла и Варнавы. Сюда возвращались они, чтобы дать отчет пророкам и учителям Антиохии, как они исполнили дело, на которое их поставил Дух Святой через антиохийских наставников.

Антиохийская Церковь как бы от лица всех христиан из язычников несла ответ перед Апостолами и пресвитерами Иерусалима за допущение в Церковь необрезанных (Деян. 13—15).

Прошло первое поколение христиан. Не стало апостолов Петра и Павла. И Церковь Антиохийская как бы отходит в тень. Разрушение

Иерусалима, казалось, должно было придать Антиохии тем большее значение. Можно было ждать тем большего процветания Церкви Сирийской; можно было ждать сюда притока сил из недалекой Палестины. Но об этом ничего не слышно. Лет через сорок епископ Антиохии все еще говорит о Церкви Антиохийской, как о «малом теле»,— в то время как о Церкви Ефесской он упоминает, как о «многочисленном обществе» (святой Игнатий. Послание к Ефесянам). Антиохия послужила дверью для язычников, но через эту дверь поспешили войти язычники не Сирии, а прежде всего Малой Азии, Рима. Если первоначально немало слышно об успехах проповеди антиохийских подвижников, то эти успехи их — вне Антиохии и Сирии. Так было во времена апостолов Павла и Варнавы. Так случилось и полвека спустя. Антиохия на грани II в. прославилась своим епископом и мучеником — святым Игнатием. Но мучеником он стал в Риме. А как епископа и наставника мы знаем его почти исключительно по тем Посланиям, которыми он укреплял дух Малоазийских Церквей. И это не случайно. В это время Малая Азия и Рим собирали в себя со всего мира все наиболее значительное в духовной жизни Церкви.

То, что мы знаем о святом Игнатии Богоносце, помимо его собственных Посланий, это «Мученические акты» в нескольких вариантах (5—6), несколько разрозненных преданий и замечаний у историков IV—V веков и святых отцов, начиная со II в. (Поликарп, Ориген, Ириней, Евсевий, Иоанн Златоуст и др.). Но нам нечего особенно сетовать: мы располагаем бесценным сокровищем — семью письмами-посланиями самого святого Игнатия, которые лучше всяких чужих рассказов подводят нас вплотную к святому наставнику Антиохии и бросают яркий свет на жизнь современной ему Церкви. Эти Послания святого мученика высоко ценили еще современники святого Игнатия. «Вы можете получить из них великую пользу»,— пишет, пересылая их Филиппийцам, святой Поликарп, епископ Смирнский. Их не забывали и последующие поколения христианские. На них ссылается святой Ириней Лионский (конец II в.), Ориген (III в.), святой Афанасий Великий (IV в.), святой Иоанн Златоуст (конец IV в.) и многие другие. Ими воспользовался и лучший древний историк Церкви — Евсевий Кесарийский (в IV в.) и блаженный Иероним (XVI в.). И мы уже имели случай пользоваться этими Посланиями, когда говорили о жизни Малоазийских Церквей в начале II в.

Но мы еще мало сказали о самом святом Игнатии. Его второе имя или прозвище было Богоносец. Есть предание, записанное Анастасием библиотекарем (IX в.) и Симеоном Метафрастом (X в.), что он был тот ребенок, которого Спаситель, обняв, поставил в пример ученикам и благословил. Отсюда имя Богоносец — в смысле Богом носимый. В его собственных Посланиях нет на это указаний. Но Богоносцем он себя называет.

Сохранилось семь его Посланий (если не считать еще восьми, подлинность которых требует особого рассмотрения). Послания эти знакомят нас с епископом Антиохии уже на пути к смерти. Он уже не молод. Он знаменит в Церквах. Вероятно, известность эта и привела его к смерти, к осуждению его Траяном. По хронологии, которой располагал Евсевий Кесарийский, святой Игнатий, когда был осужден на смерть, в начале II в., уже лет 40 стоял во главе Антиохийской Церкви. По единодушному свидетельству предания (Постановлений Апостольских, Златоуста, Феодорита и др.) он поставлен был епископом еще Апостолами, так же как и его предшественник Еводий. Святой Игнатий, по словам Златоуста, «близко общался с Апостолами.... с ними воспитывался и везде при них находился, имея общение с ними и в речах и в неизреченном» (Похвала святому Игнатию).

Мученические акты и блаженный Иероним (в хронике) называют

его учеником апостола Иоанна. Это подтверждается его близостью с Малой Азией, особенно с Ефесской Церковью, дружбой со святым Поликарпом, выдающимся учеником апостола Иоанна. Да и трудно предположить, что, живя столько лет невдалеке от Ефеса, он не пользовался бы наставлениями Апостола, учение которого так близко было его духу. Всей своей личностью, своей мыслью и влиянием святой Игнатий продолжал в Церквах, и прежде всего в Церкви Малой Азии, дело апостола Иоанна — дело единения. Он так о себе и сам говорит: «я делал свое дело, как человек, предназначенный к единению» (Филип. VIII). И в раскрытии учения о Христе, воплотившемся Слове Божием, в нем чувствуется, прежде всего, ученик апостола Иоанна. Не напрасно называет он ефесян, среди которых жил и учил апостол Иоанн, своими «соучениками» — того Апостола, которому они вместе внимали.

О времени, предшествующем осуждению святого Игнатия, самое, по-видимому, достоверное, чем мы располагаем, это краткий рассказ «Мученических актов» в так называемой «Антиохийской редакции». Время ее составления историки теперь склонны относить к IV в., но в основе ее, чего нет основания отрицать, лежат несомненно древнейшие сказания, например, официальные акты суда над святым Игнатием. Ибо этот рассказ вполне соответствует и всем остальным источникам того времени и Посланиям самого святого Игнатия. О конце I в., времени царствования Домициана, по Апокалипсису мы знаем о мучениках в Малой Азии; известны «бедствия» (по словам Климента Римского, гл. 1), потом — казни и ссылки в Риме (по свидетельству Климента, Флавия, Домициана и др.); преследования в Палестине; со слов Плиния догадываются о гонении в Вифинии (лет за 20 до его управления в 112 г.); и вообще о Домициане, как преследователе христиан определенно говорят Мелитон и Тертуллиан (срав. Евсевий). Примыкая к этим сведениям, «Мученические акты» сообщают об Антиохии следующее: «Святой Игнатий, ученик апостола Иоанна, правил Антиохийской Церковью. как мудрый кормчий. С большой осторожностью вел он свой корабль посреди бурь; противоборствовал им то молитвою и постом, то силою слова, то чистотою своего учения. Видя, наконец, успокоение от бури, он благодарил Бога за тишину; которой пользовалась Церковь. Но он казался недоволен собой: упрекал себя в малой любви к Иисусу Христу; он воздыхал о мученичестве и был убежден, что только мученическая смерть могла его сделать достойным приближения к Богу, Которому он служил. Как надо разуметь, что святой Игнатий противоборствовал преследованиям молитвой, силой слова, чистотою учения, это разъясняется подробно из его Посланий Церкви Малой Азии. Здесь же прибавим предание, сохраненное историком Сократом (IV—V вв.), в котором говорится. что святым Игнатием введено было антифонное пение в церквах Антиохии. Ему было видение, что так славят Святую Троицу Ангелы на небе. Его любовь к пению сквозит в его Посланиях. Он любит музыкальные образы. И даже говоря о своей предстоящей смерти, он выражает римлянам, среди которых готовился умереть, одно предсмертное желание: «Не делайте для меня ничего более, как чтобы я был заклан теперь, когда жертвенник уже готов, и тогда составите любовию хор и воспойте (хвалебную песнь) Отцу во Христе Иисусе, что Бог удостоил епископа Сирии призвать с востока на запад. Прекрасно мне закатиться от мира к Богу, чтобы в Нем мне воссиять» (Рим. 2). Частым общим молитвам, как частому соединению в единой Евхаристии, он придавал великое значение для созидания христианского духа. Так, руководя Антиохийской Церковью, он дожил до времен Траяна.

Мы знаем по переписке правителя Вифинии Плиния и императора

Траяна, каково было положение христиан в царствование Траяна... Траян их сам не преследовал, вернее, не разыскивал. Но если кто-нибудь доносил на христианина, он считал своим долгом предавать этого христианина казни. Такова была практика Траяна и до 112 г. (года его переписки с Плинием). Ибо, обращаясь за указаниями к императору Траяну, Плиний не сомневался, что, согласно практике Траяна, нужно казнить христиан. Он спрашивал у Траяна лишь о подробностях судопроизводства. В первые годы II в. Траян неоднократно бывал в Антиохии. Неудивительно, что в Антиохии, в этом старом и крупном центре христиан, нашелся враг и доносчик на христиан и прежде всего на знаменитого главу христиан святого Игнатия.

И вот, согласно преданию и в соответствии с исторической обстановкой, сам император Траян судит святого Игнатия. По-видимому, есть на это некоторое указание и в Посланиях святого Игнатия: хотя его мученичество было впереди, в Риме, и он это по скромности усиленно подчеркивает, но в одном месте все же говорит, что он «уже удостоился послужить к славе Божией». Не намек ли это на его исповедничество перед лицом самого императора? Встреча произошла между 105 и 115 гг. Траян незадолго до того настойчиво возобновлял воспрещение всяких тайных обществ (гетерий) и собраний. Христиане, под руководством святого Игнатия, самим своим существованием и своими богослужениями неизбежно и постоянно нарушали это предписание императора, которым он очень дорожил (см. переписку его с Плинием о всяких «товариществах» в Вифинии). Соответственно этому «Мученические акты» передают такой разговор святого Игнатия и императора Траяна:

Траян: Кто ты, злой демон, что стараешься нарушить наши законы, да и других убеждаешь к тому же, чтобы они погибли несчастно?

— Никто,— отвечал святой Игнатий,— не называет Богоносца злым демоном: злые духи бегут от рабов Божиих. Если же ты называешь меня злым для этих демонов, потому что я неприятен им, я согласен. Имея Христа, Пренебесного Царя, я разрушаю их сети.

— А кто такой,— спросил Траян,— Богоносец?

— Тот, кто имеет Христа в сердце своем,— отвечал Игнатий.

— Разве мы, думаешь ты, не имеем в душе богов, которые помогают нам против врагов?

— Ты заблуждаешься, называя египетских демонов богами. Один есть Бог, сотворивший небо и землю, море и все, что в них, и Един Христос Иисус, Единородный Сын Божий, Который да будет ко мне милостив.

— Ты говоришь о Распятом при Понтии Пилате?

— Да, о Том,— отвечал святой Игнатий,— Который распял на кресте мой грех вместе с виновником его и всю демонскую лесть, всю злобу осудил и поверг к ногам тех, кто носили Его в сердце.

— Итак, ты носишь в себе Распятого?

— Да, (ношу), ибо написано: вселюся в них и похожду.

Траян произнес следующий приговор: «Повелеваем Игнатия, который говорит, что носит в себе Распятого, отвести в оковах в Рим под воинскою стражею и там предать на съедение зверям для забавы народа».

В этом кратком разговоре сжато и верно обрисовываются беседующие. Замечания Траяна и его приговор казались, вероятно, ему, уверенному в себе римлянину, исчерпывающими дело.

В ответ на исповедание святым Игнатием христианства Траян только уточнил, что это — вера в распятого недавно римским чиновником Преступника. В ответ на уверенность в помощь носимого в себе Распятого — приговор, по мнению Траяна, обнаруживал бессилие христианской веры и ее Бога. Встретились два самых замечательных в

этом поколении представителя Церкви и мира и разошлись, чтобы пойти каждый по своей дороге.

Святой Игнатий, выслушав приговор, воскликнул с радостным воодушевлением: «Благодарю Тебя, Господи, что Ты удостоил меня засвидетельствовать совершенную любовь к Тебе (или: удостоил совершенной любви к Тебе) и удостоил чести быть связанным узами, подобно апостолу Твоему Павлу».

В своих Посланиях святой Игнатий с нежностью называет свои узы «духовным жемчугом, в котором желал бы и воскреснуть» (Еф. 2). Он сам себя заковал, со слезами помолившись Богу о своей Церкви, которая вся подверглась преследованию. Подробностей мы не знаем. По-видимому, расправа с главой Антиохийской Церкви отвела удар,— уже по дороге в Рим, в Троаде, святой Игнатий получил известие, что в его Церкви водворился мир и «восстановилось» ее «малое тело» (Смирн. 2).

С охотой предал себя святой Игнатий отряду воинов, который должен был отвести его на смерть в Рим. Что он при этом чувствовал, мы узнаем из его Посланий: «Я пламенно желаю бороться со зверями,— писал он,— начало положено хорошо, сподоблюсь ли благодати — беспрепятственно получить мой жребий?» «Я желаю страдать,— пишет он,— но не знаю, достоин ли». Он даже опасался сам того избытка ревности о страдании, который в нем кипел. Он опасался тщеславия в своем подвиге и писал Церкви с просьбою молиться и очищать его дух. «Смиряю себя, чтобы не погибнуть от тщеславия. В настоящее время еще более мне нужно остерегаться и не внимать надмевающим меня, ибо, хваля меня, они наносят мне раны. Я желаю страдать, но не знаю, достоин ли. Ревности во мне многие не видят, а она сильно борет меня. Посему нужна мне кротость, которою низлагается князь века сего» (Трал. 4). «Ваша молитва к Богу усовершит меня, чтобы я достиг назначенного мне милостию Божией жребия» (Филип. 5).

Но все опасения смиренной его души исчезают, когда ее касается благодать Того, ради Кого он в подвиге. «Для чего же я сам себя предал на смерть, в огонь, на меч, на растерзание зверям? Нет, кто подле меча — подле Бога, кто посреди зверей — посреди Бога: только бы это было во имя Иисуса Христа, чтобы участвовать в Его страданиях, я терплю все это, и Он укрепляет меня» (Смирн. 4).

Укрепленный Господом, он уже не опасается стремиться к смерти, ибо чувствует в этом не свою только волю, а волю Божию: «Если волею Божией удостоен этого (мученического жребия), то не по моему сознанию, а по благодати Божией, которой желаю сподобиться во всей полноте, чтобы при молитве вашей прийти мне к Богу (Смирн. 11). Из Послания к Римлянам, которое святой Игнатий написал из Смирны, с полдороги, мы узнаем, в какой пламень выросло это его благодатное устремление к Богу. Это сияющее, как драгоценный пламень, Послание служит навеки ответом на попытки внешней силой подавить христианство.

Внешний повод к нему был такой. Святой Игнатий по дороге в Рим, достигнув Смирны, окруженный проявлениями нежности и внимания малоазийских христиан, стал опасаться, что и римские христиане его пожалеют — окажут ему, как он выражается, «не благовременную» любовь и воспрепятствуют тем или иным путем его мученической смерти.

Это опасение принудило его вскрыть тайники своей души. Оно нам обнажило, чем жило сердце, созревшее для мученического подвига. Пока святого Игнатия чествовали, как мученика, превозносили за его подвиг, он, смиряясь все больше, обнаруживал опасения, — готов ли он на мученическую смерть, достоин ли, просил молитв... Но когда он почувствовал, что Бог его призывает, а люди делаются препятствием, то, как бурный поток, он устремился к своей цели. «Живой пишу вам, горя

желанием умереть. Моя любовь распялась, и нет во мне огня, любящего вещества, но вода живая, говорящая во мне, взывает мне изнутри: «иди ко Отцу». Этот призыв Духа Божия сделал ему вожделенным все то, чем думала языческая власть положить предел христианству: «Огонь и крест, толпы зверей, рассечение, расторжение, раздробление костей, сокрушение всего тела, лютые муки диавола пусть придут на меня — только бы достигнуть мне Христа».

Ничтожны оказались все орудия борьбы язычества, все его ужасы оказались лишь путем к Богу. Что могли сделать они христианам, которые подобны святому Игнатию? Уже не врагам, а друзьям пишет он свою просьбу: «Умоляю вас, не оказывайте мне неблаговременной любви. Оставьте меня быть пищей зверей и посредством их достигнуть Бога. Я пшеница Божия: пусть измелят меня зубы зверей, чтобы я сделался чистым хлебом Христовым... О, если бы не лишиться мне приготовленных для меня зверей. Молюсь, чтобы они с жадностью бросились на меня. Я заманю их, чтобы они тотчас же пожрали меня, а не так, как они некоторых побоялись и не тронули. Если же добровольно не захотят, я их принужу. Простите мне: я знаю, что́ мне полезно. Теперь только начинаю быть учеником. Ни видимое, ни невидимое, ничто не удержит меня прийти ко Иисусу Христу». «Дайте мне быть подражанием страдания Бога моего. Кто сам имеет Его в себе, тот пусть поймет, чего я желаю». Язычники удивлялись, видя радость на лицах замученных и умиравших христиан. Послание святого Игнатия приоткрывает, чему радовались его собратия, почему шли на смерть победителями. «Лучше мне умереть за Иисуса Христа, нежели царствовать над всею землей. Его ищу, за нас умершего, Его желаю, за нас Воскресшего». Святой Поликарп, современник и друг святого Игнатия, выражает кратко сущность дела, когда пишет Филиппийцам о святом Игнатии и ему подобных: «Они не нынешний век возлюбили, но Того, Кто за нас умер, и за нас Воскресшего Бога» (Филип. 9).

Тяжелый и долгий путь предшествовал смерти в Риме с отрядом десяти воинов, которые от благодеяний, им оказываемых, делались только злее. Но они не ослабили силы духа великого старца. «Оскорблениями их я больше научаюсь»,— писал он о своих спутниках.

В своем внешнем «бессилии» христианство еще раз явило свою внутреннюю мощь. Святой Игнатий, славный глава христиан, не живой ли урок «бессилия» христианства? Не говорил ли сам святой Игнатий, что «носит в себе Распятого» и что «Христос поверг к ногам тех, кто носит Его в своем сердце, всю демонскую злобу» язычества? И вот еще раньше смерти «от Сирии и до Рима», на суше и на море, ночью и днем он унижается и оскорбляется кучкой солдат, ведущих его на смерть!

Теперь нам предстоит познакомиться, каковы были плоды этого живого урока «бессилия христианства», плоды, не предвиденные мудростью римских правителей.

Можно было везти святого Игнатия прямо морем — через Антиохийский порт — Селевкию, мимо Кипра и Крита, приблизительно так, как повезли апостола Павла лет 50—60 до того. Это было много ближе и скорее. Но отряд воинов, с которыми был связан святой Игнатий, выбрал окружный путь, через Малую Азию попеременно сушей и морем. Антиохия, Малая Азия, Македония, Рим — почти вся Церковь увидела святого Игнатия в его узах. Вот впечатления святого Иоанна Златоуста от этого путешествия святого Игнатия, засвидетельствовавшего дошедшее до него это живое предание Церкви. Рассматривая смерть святого Игнатия и других пастырей этого времени, как борьбу диавола против Церкви, в которой он стремился лишить ее пастырей, святой Златоуст говорит: диавол «не позволял умерщвлять епископов в тех городах, в которых они предстоятельствовали, но убивал их,

уводя в чужую страну. А делал он это как попытку уловить лишенных необходимого, так и в надежде ослабить их трудностью пути, что сделал он и с этим блаженным мужем. Он вызвал его из нашего города (слово свое памяти святого Игнатия Златоуст говорил в Антиохии) в Рим, назначая ему длиннейшие двойные расстояния.., надеясь и длинготою пути и множеством дней низвергнуть мужество его,— но не знал того, что он имел сотрудником и спутником своим в таком путешествии Иисуса и потому становился еще более сильным, представлял бо́льшие доказательств присущей ему силы и больше скреплял Церкви. В попутных городах христиане стекались со всех сторон, ободряли подвижника и провожали его с великим запасом для пути, подвизаясь вместе с ним молитвами и молениями. И сами они получали немало утешения, видя мученика, идущего на смерть с такою готовностью, с какою естественно было идти призываемому в Царские Небесные чертоги. Из мужественной ревности и светлого взора его они самим делом убеждались, что то, на что он шел, было не смерть, но некоторое отшествие, переселение и восхождение на небо. Это научал он и словами и делами все города, какие проходили... он прошел дивным учителем не только для жителей Рима, но и для всех городов, лежащих на пути... он совершил путь, как какое-нибудь солнце, восходящее с востока и текущее на запад...» (т. II, Похвала святому Игнатию). Как горячее солнце, согревал он всех малодушных и слабых. Из слов святого Иоанна Златоуста, как и святой Игнатий, родом антиохийца, которому хорошо знакома была местность,— видно, что святому Игнатию приходилось делать «длиннейшие двойные расстояния», путь, которым вели святого Игнатия, был не кратчайший, но окружной. Его провели «сушею и морем», как писал сам святой Игнатий (Рим. 5): сперва морем, потом они шли сухим путем через Атталию — Филадельфию — Смирну, потом опять морем; потом сушею через Македонию, и опять морем до Италии. Медленность передвижения по крупному тракту дала возможность христианам Сирии предупредить Церкви Малой Азии, что они могут повидать великого старца. Малоазийцы широко и с любовью воспользовались этим. Даже Церкви, которые были ему не по пути, и те выходили его приветствовать туда, где можно было его увидеть. Хотя со святым Игнатием было десять солдат, десять леопардов, по отзыву самого святого, и как они были ни злы, они, согласно обычаю (или закону), не препятствовали порученному им узнику общаться с окружающими.

Перед лицом смерти святого Игнатия особенно ясно почувствовалось единство жизни христианской, разлившейся во всем мире. Епископ Сирии оказался свой, родной среди малоазийцев, в Македонии, в Риме. Это было зрелище, совершенно неизвестное язычеству: многих оно поражало и привлекало, иных раздражало (ср. Тертуллиан, Апология, 39, Октавий). «Как они любят друг друга»,— говорили язычники с удивлением. «Между ними какая-то как бы любовная связь». Многим язычникам столь непривычное явление казалось чем-то болезненным и даже преступным и развращенным, казались немыслимы чистые и сильные чувства среди посторонних друг другу людей.

Зато многие, испытав на себе и на своих близких силу христианской любви, сами обращались в христианство (Иустин, 1 Апология).

С исключительным вниманием встречен святой Игнатий в Смирне. Смирна с Ефесом, которых разделяли не более 60 верст, были центром Малой Азии, где тогда всего более пустило корни и процветало христианство. В Смирну собрался повидать святого Игнатия целый собор окружных епископов и выдающихся христиан. Здесь был близкий святому Игнатию по духу святой Поликарп, епископ Смирнский, видный ученик апостола Иоанна; сюда собрались епископы и представители окружных Церквей и, что особенно было дорого святому

Игнатию, сюда прибыли ефесяне — его «соучители», соученики апостола Иоанна. «Когда вы услышали, что я связан в Сирии за общее имя и упование, вы поспешили видеть меня»,— писал им святой Игнатий.

Прибыв в Смирну, ефесяне вместе со святым Поликарпом проявили особую заботливость о святом мученике. «Они успокоили меня во всем вместе с Поликарпом, епископом Смирнским»,— отмечает, выделяя их из остальных Церквей, святой Игнатий.

В Смирне много усердия и заботы о святом Игнатии и его спутниках проявили женщины. Это видно из многочисленных приветствий им в конце Послания к Смирнянам, которое пишет святой Игнатий. Это подтверждает и сатирический рассказ Лукиана Самосатского о «Перегрине Протеи», многие черты которого, как думают, взяты из жизни святого Игнатия. С особым благоговением относились к Перегрину «старые женщины и вдовы».

В Смирне «не постыдились и не погнушались», говоря словами самого святого Игнатия, узами мученика и его спутников люди самого разнообразного общественного положения: жена Епитропа и Анна — сестра блюстителя общественного порядка в Смирне.

Правда, бывали и такие случаи, когда, например, в Филадельфии, находились «не почтившие» спутников святого Игнатия. Вспомним и Вифинию, где многие христиане старательно порывали свою связь с христианами в минуту опасности.

О некоторых, собравшихся повидать святого Игнатия в Смирне, сохранились его собственные отзывы. Так, например, об Олибии, епископе Траллийском, он пишет Траллийцам: «в вашем епископе самая наружность весьма поучительна, а кротость исполнена силы. Думаю, что сами неверующие уважают его» (Трал. 3). «Вот я,— пишет он,— в Ефесе, во имя Божие принял многочисленное общество ваше в лице Онисима, мужа несказанной любви, вашего по плоти епископа. Любите его, умоляю вас Иисусом Христом, и все вы будете подобны ему: ибо благословен Тот, Который даровал вам быть достойными такого епископа...» (Еф. 2). Не говоря уже о святом Поликарпе, с которым его связывала, видимо, давняя дружба, святой Игнатий в эти немногие дни свидания в Смирне сблизился с целым рядом епископов и мирян и через них мог войти в круг жизни целых Церквей. Проводы идущего на смерть старца, силою веры и любви этого замечательного человека, получили неожиданное и глубокое значение. Не изнемогающего от тяжелого пути старика встретили малоазийцы,— хотя, мы знаем, что от Сирии до Рима ночью и днем, на суше и на море терпел он тяжелый путь и от отряда воинов, его сопровождавших... Не подавляла его и ожидаемая казнь. Напротив: это ожидание воодушевляло и просветляло его дух. «Теперь только начинаю быть учеником (Христовым)»,— пишет он с дороги. Ревность по Боге, любовь, которой в нем всегда, видимо, был избыток, теперь, под влиянием пережитого, стала как бы переливаться через край. «Живой пишу вам, горя желанием умереть». Таковы были его чувства в тяжелой дороге. Они не могли не возвышать дух его окружавших и провожавших; тем более, что стремление к смерти не было для святого Игнатия пренебрежением жизни и живыми. Это было устремление к Богу истинной жизни и любви. Поэтому одновременно он пишет Церквам: «Я весь изливаюсь в любви к вам» (Филип. 5). И это не были пустые слова. Его послания, благодарственные и учительные, которые он пишет Церквам и епископам, проявившим заботу о нем, лучше всяких уверений свидетельствуют, как внимательно входил он в духовные нужды Церквей, погружался в их жизнь. В Смирне, где он побывал лично, он многих и помнит, и знает по имени; знает целыми семьями (например, дом Товии, который желает «утверждаться в вере и любви»; он помнит жену Епитропа со всем ее домом и детьми и т. д.). Но и о тех Церквах, среди которых он не был,

он успел расспросить, узнать. Ему известно их поведение, образ мыслей, он радуется успехам одних, озабочен опасностями, окружающими других. «Узнал я,— пишет он траллийцам,— что вы со всем постоянством держите непорочный и согласный образ мыслей, не во внешнем только поведении, но как природное ваше свойство. Это открыл мне епископ ваш Полипий» (Трал. 1). В Ефесе он пишет: «Узнал я, что некоторые пришли оттуда (с еретической стороны) к вам с злым учением; но вы не позволили рассеивать его между вами, заградивши ваш слух». Приветствуя эту их твердость, святой Игнатий говорит: «Отто-го-то я и радуюсь тому, что удостоился письменно беседовать с вами и разделить с вами радость мою». «Сам Онисим (их епископ) чрезвычайно хвалит ваше благочинное о Боге поведение» (Еф.).

Повидавшись с епископами и другими представителями христиан, внимательно осведомившись о положении в Церквах, святой Игнатий пишет каждой Церкви соответственно ее нуждам и ее духовной силе.

К Ефесянам, как окрепшим в духовной жизни, он пишет о тайнах христианской веры и собирается в другом Послании еще углубить свою беседу.

Совершенно иначе пишет он Траллийцам — он их оберегает как младенцев в духовном и отказывается говорить о небесном, чтобы не отяготить их.

Хотя, конечно, некоторые мысли, основные для святого Игнатия, объединяют все эти Послания.

Из Смирны святой Игнатий пишет четырем Церквам: Ефесской Магнезийской, Траллийской и Римской. Покинув Смирну, из Троады он пишет еще три Послания: два в Смирну — Смирнской Церкви и отдельно ее епископу Поликарпу и третье — Церкви Филадельфийской. Писал ли он еще кому, это остается спорным вопросом. Об этом мы надеемся поговорить в иной связи. Через все семь указанных Посланий проступает его особая близость с Церковью Ефесской и со святым Поликарпом, с теми, которые, как и он, напоены были учениками апостола Иоанна. Все ему дороги, все Церкви утешили его во всем телесно и духовно (Трал. 12); но с учениками апостола Иоанна, Ефесянами и святым Поликарпом он связан какими-то особенно тесными узами. Об Ефесянах он прежде всего вспоминает, когда пишет приветствия Церквам (Маги. 15); это они прежде всего, с Поликарпом, епископом Смирнским, успокоили его всем; и любит он их, по собственным словам, так же, как и Поликарпа (любя Поликарпа, как и вас, Еф. 21). Ефесянами он пользуется, чтобы рассеять свои Послания: они для него едут из Смирны в Рим, из Троады в Смирну. Ефесян Крока и Вурра он неоднократно с нежностью выделяет из числа тех, кто обслуживает его нужды. Все Послание к Ефесянам проникнуто особой теплотой и вместе возвышенностью мысли. Мы уже отмечали в обзоре жизни Малоазийских Церквей, что Послание это говорит об особенном процветании Ефесской Церкви. Первая часть Послания написана к ним, как к ученикам апостола Павла, основателя их Церкви, а вторая половина как бы овеяна мыслью о безмолвствующем среди них апостоле Иоанне, она говорит о безмолвии и о тайнах Божиих, которые совершились и открываются в безмолвии. Кто это, как не апостол, Иоанн, «кто приобрел слово Иисусово» и «истинно может слышать и то безмолвие» (см. гл. 15 Послания к Ефесянам). Хронология наиболее веских древних писателей, касавшихся жизни апостола Иоанна, подтверждает это понимание слов святого Игнатия (по святому Иринею: он в Ефесе дожил до времен Траяна; будучи моложе Спасителя,— прожил, по святому Ипполиту, до 110 лет; по Епифанию дожил до 19 г. царствования Траяна, т. е. 117 лет, мученичество святого Игнатия было, вероятно, не раньше 106 г. и не позднее 116 г.). Не на исключительную ли старость Апостола указывает конец Евангелия от Иоанна,

когда говорит, что некоторые думали, что он вовсе не умрет (Ин. 21)? Но обо всем этом мы говорим подробнее в очерке жизни апостола Иоанна в отделе о Малоазийских Церквах. Здесь же отметим те черты Послания к Ефесянам, которые обрисовывают самого святого Игнатия и его образ мыслей.

Начинает святой Игнатий Послание с приветствий возвышенных и вместе с тем полных сердечности, и в духе Послания к Ефесянам апостола Павла. К этому примыкает благодарность за «родственное дело», дело любви, которое ефесяне в совершенстве исполнили в отношении к нему — узнику, «надеющемуся по вашей молитве принять в Риме битву со зверями». Благодарит он за присланное посольство в лице епископа Онисима, Вурра, Крока и др., «через которых я видел любовь всех вас». Поблагодарив с своей стороны, так как «любовь не позволяет» ему «молчать», святой Игнатий «решается убеждать их сходиться с теми мыслями Божиими», которые ему открыты. Он не приказывает, «как кто-либо значащий», ибо он еще не совершен во Христе Иисусе. Святой Игнатий с начала и до конца Послания всячески себя смиряет перед теми, кого Бог призывает его наставлять. Чувствуется, что окруженный приветствиями и похвалами святой Игнатий не дает себе забыться, напоминает себе и другим, что подлинный подвиг его еще впереди, что он может ослабеть, что он только в будущей «битве со зверями» посредством мученичества должен сделаться истинным учеником Божиим (Еф. 1), что теперь он только начинает учиться, что он еще «в опасности». И вообще он только отребие Ефесской Церкви (не намек ли, что он напоен учениями христианскими среди ефесян?), он «последний из верующих вверенной Церкви». Таково смиренное самочувствие первого по значению епископа и мученика начала II в. Но сила любви, побуждая его смирение, побудила его открыть то, что Сам Святой Дух Божий открывал святому Игнатию на пользу современной ему Церкви (Филип. 7). Первое, что открывает он ефесянам, это то, что «епископы, поставленные по концам земли, находятся в мысли Иисуса Христа» — поставлены по мысли и по воле Божией на пользу Церкви. Поэтому святой Игнатий решился всячески убеждать их, чтобы они «сходились с мыслию Божиею». «Ибо всякого, кого посылает Домовладыка для управления своим домом, нам должно принимать так же, как Самого Пославшего». Поэтому ясно, что и на епископа должно смотреть, как на Самого Господа.

Святой Ириней, верный ученик и истолкователь малоазийских старцев, в конце того же века дал необходимые пояснения и ограничения этого, на первый взгляд преувеличенного, утверждения (Против ересей. IV, 26). Здесь нет преувеличения, ибо святой Игнатий имеет в виду истинных носителей епископского сана, каковыми являются далеко не все епископы, но эти истинные епископы не иссякнут до конца существования Церкви на земле, т. е. до окончания мира — ибо без них нет Церкви (Еф. 1 и 5; Филип. 1; Магн. 3).

Православная Церковь пребывала верной завету святого Игнатия: во все века повиновалась она святым епископам, пресвитерам, диаконам, которые «не сами собою» и не только «через людей» приняли это служение обществу верующих, но, говоря словами святого Игнатия, «по любви Бога Отца и Господа Иисуса Христа» (Филип. 1), повинуясь, как Господу — «Богоносным» святым отцам и учителям Церкви, от Него посланным. Цель и смысл этого повиновения и единения с епископами, как неоднократно разъясняет святой Игнатий, дабы «все было согласно через единение», дабы возрастало единосознание; ибо «полезно вам быть,— подчеркивает святой Игнатий,— в невозмутимом единении между собою, чтобы всегда все были в союзе с Богом» (Еф. 4).

Ефесянам святой Игнатий не стал особенно подробно и настойчиво развивать свои заветные мысли о значении единства церковного духа,

созидаемого единением и повиновением епископам. Он знал, что здесь на деле процветало это единение. Поэтому он больше похвалами напоминает им о тех великих духовных дарах, которые были, как он объясняет, плодами внутреннего и внешнего единства Ефесской Церкви,— «Вашим единомыслием и согласной любовью прославляется Иисус Христос. Среди вас нет никакой ереси, вы не слушаете никого, кроме Христа, проповедующего Истину»,— «все вы спутники друг друга», «христоносцы», «Богоносцы», «истинные камни храма Отчего», «которым любовь служит путем, возводящим к Богу». Чтобы закрепить эти достижения ефесян, святой Игнатий советует им одно: «Старайтесь чаще собираться для Евхаристии и славословия Бога. Ибо, если вы часто собираетесь вместе, то низлагаются силы сатаны» (орудием которого служит взаимное отчуждение, ненависть, страстность к людям) «и единомыслием вашей веры,— продолжает святой Игнатий,— разрушаются гибельные его дела. Нет ничего лучше мира, ибо им уничтожается всякая брань небесных и земных духов» (гл. 13). Попутно святой Игнатий высказывает и другие чрезвычайно существенные мысли, указывает, что «вне церковного единства нет хлеба Божия, т. е. Евхаристии, «этого врачевства бессмертия», «дарующего вечную жизнь». Он говорит: «Кто не внутри жертвенника (по связи речи — вне единения с епископом и Церковью), тот лишает себя хлеба Божия» (Еф. 5). Намечает он, каковы плоды отпадения от единства церковного: вместо кротости — гнев; вместо смиренномудрия — велеречие; вместо молитвы — злословие; вместо твердости веры — заблуждение; вместо тихости — грубость. Эта характеристика находит себе жизненное подтверждение в истории: особенно при начале всякого отпадения от Православия. Святой Игнатий призывает православных ефесян отвечать отпадшим не этими, а противоположными свойствами: «пусть кто-нибудь (с православной стороны) более потерпит неправду, понесет убыток, подвергнется уничижению» — «постараемся быть подражателями Господа» (Еф. 10). Он зовет непрестанно молиться об отпавших, ибо, хотя для них недействительны церковные средства спасения, — и для них есть Один Врач: «телесный и духовный, рожденный и нерожденный, Бог во плоти, в смерти, истинная жизнь, от Марии и от Бога, сперва подверженный, а потом не подверженный страданию, Господь наш Иисус Христос» (7).

Во второй части Послания, которую можно назвать частью умозрительной, святой Игнатий подходит к плодам веры и любви, «которые суть начало и конец жизни». Он касается вершин христианского совершенства, которое явлено было Ефесу в лице Апостола любви и созерцания. Святой Игнатий как бы объясняет ефесянам всю высоту безмолвия и созерцания во Христе. Он касается тайн Божиих, которые совершались и открываются в безмолвии, которые истинно может слышать тот, кто приобрел «слово Иисусово». Святой Игнатий начинает раскрывать совершившееся «домостроительство нового человека», «через страдание и Воскресение Иисуса Христа, по вере в Него и по любви к Нему» усвояемое. Но мысль его и созерцание как-то дважды и неожиданно прерываются. Она отвлечена первый раз (гл. 16—18) теми, кто вместо «ведения Божия», которое есть Иисус Христос, не признавал тот Дар, который истинно Господь послал, намащаются зловонным учением князя века сего, которые не понимают и не принимают силу Креста Господня, отвергают эту основу нашего спасения и вечной жизни.

Вторично начав раскрывать тайны христианского спасения, он вновь обрывает ход своих мыслей, обещая в другом Послании продолжить их, «если Иисус Христос по вашей молитве удостоит меня и будет воля Его»,— пишет он,— «если Господь мне откроет, что все вы до единого, без исключения, по благодати Божией соединены в одной вере и в Иисусе Христе, происшедшем по плоти от рода Давидова, Сыне Человеческом и Сыне Божием, так что повинуетесь епископу и пресвитеру в со-

вершенном единомыслии, преломляя один хлеб, это врачевство бессмертия».

В этом же Послании он успевает только наметить первые основания домостроительства в деле нашего спасения: «Девство Марии, Ее деторождение... и смерть Господа — три достославные тайны, совершившиеся в безмолвии Божием» (гл. 19). Так «получило начало то, что было приготовлено у Бога». «Бог явился по-человечески для обновления вечной жизни», и древнее царство стало распадаться — «расти же Божье Царство».

Это, сперва намеченное, потом как-то неожиданно прерванное устремление в глубину христианской жизни и мысли многое объясняет в древнехристианской мысли. В Посланиях святого Игнатия, как и в послании его ученика и друга святого Поликарпа и в творениях всех тех, кто во II в. шли по пути подлинных учеников Апостольских, заметно сознательное уклонение от раскрытия глубин христианства, когда были в опасности и колебались самые его основания. «Многое разумею о Боге, но смиряю себя, чтобы не погибнуть от тщеславия»,— пишет святой Игнатий. «Ужели не могу вам написать о небесном?» Но он не делает этого, ибо прежде нужно было утвердить единство веры и жизни во Христе Иисусе, «происшедшем по плоти от рода Давидова, Сыне Человеческом и Сыне Божием», укрепить совершенное единомыслие и взаимное повиновение епископа, пресвитера и всех членов Церкви,— что все было в великой опасности в начале II в. от надвигавшейся тучи «мудрецов», совопросников, приспосабливающих христианство к мудрости мира и века сего, «бешеных псов, исподтишка кусающих, которые коварно имеют обычай носить имя Христово, а между тем делают дела, недостойные Бога».

Видя своим пророческим взором приближение этой роковой для многих христиан опасности, святой Игнатий всей силой своего вдохновенного слова и любви охраняет и предостерегает дорогих ему малоазийских собратьев. Вот главное, что проступает в большинстве его Посланий. Эта мысль, эта забота особенно ярко проступает там, где святой Игнатий видит эту опасность ближе. Этого сравнительно спокойно он касается в Послании к Ефесянам, ибо здесь крепкая связь всех частей церковного тела требовала только охранения и поощрения. Здесь можно было даже восходить к высшему — недаром Ефес был избран местом жизни и проповеди апостола Иоанна. Но в Послании к Магнезийцам, особенно к Траллийцам и Филадельфийцам и отчасти к Смирнянам святой Игнатий бьет тревогу. Здесь он убеждает, просит, молит и всё об одном: храните единство во Христе повиновением епископу и пресвитерам, без которых нет Церкви.

Так он пишет Траллийцам: «Узы мои, которые ношу ради Иисуса Христа, желая прийти к Богу, умоляют вас: пребывайте в согласии вашем и взаимной молитве. Каждому из вас, особенно пресвитерам, следует покоить епископа в честь Отца, Иисуса Христа и Апостолов. Послушайте меня с любовью, умоляю вас, чтобы я, написавши это, не был свидетелем против вас». «Итак, прошу вас, не я, а любовь Иисуса Христа, питайтесь одной христианской пищей, а от чуждого растения, каково ересь, отвращайтесь». Эта просьба, эта забота проникает все послание к Траллийской Церкви. Судя по началу письма, казалось, чего опасаться? Святой Игнатий с похвалой отзывается о траллийцах: «вы со всем постоянством держите непорочный и согласный образ мыслей»; «вы повинуетесь епископу, как Иисусу Христу». По-видимому, за траллийцев, как и за ефесян, нечего опасаться,— они крепки, единодушны, сплочены. Но святой Игнатий своим духовным взором прозревает грядущую опасность: «предостерегаю вас, мои возлюбленные, предвидя козни диавольские». В чем же опасность? «К яду своего учения еретики примешивают Иисуса Христа, чем и приобретают к себе доверие: но они

подают смертную отраву в подслащенном виде». «Поэтому берегитесь таких людей. А это удастся вам, если не будете надмеваться и отделяться от Бога Иисуса Христа и епископа и Апостольских заповедей».

По тем намекам, которые рассеяны в Послании, можно несколько понять, как обрисовывается в глазах святого Игнатия лжеучение, угрожающее соблазнить траллийцев. Эти ученые будут претендовать на «понимание небесного», на «особое совершенство» (гл. 4—6), но их путь не будет крестный путь Христов — они не являются «ветвями креста» Христова, по образному выражению святого Игнатия. Самих страданий Христовых они не принимают — «говорят, что Он страдал призрачно» и тем подрывают самый корень всего христианского пути. «Зачем же я в узах? — в негодовании восклицает святой Игнатий,— зачем я пламенно желаю бороться со зверями? Значит я напрасно умираю? Значит я говорю ложь о Господе?»

Вместо этих верований, наводящих сомнения на действительность жизненного дела Христа Спасителя и Искупителя и отводящих от нелегкого, но спасительного христианского пути, святой Игнатий учит твердо держаться веры Евангельской. «Не слушайте, когда кто будет говорить вам не об Иисусе Христе, Который произошел от рода Давидова, от Марии истинно родился, ел и пил, истинно был осужден при Понтии Пилате, истинно был распят и умер, в виду небесных, земных и преисподних — Который истинно воскрес из мертвых, так как Его воскресил Отец Его, Который подобным образом воскресит и нас, верующих в Иисуса Христа, ибо без Него мы не имеем истинной жизни».

Своим исповеданием веры во Христа Иисуса, Который истинно родился, ел и пил, истинно умер и воскрес, святой Игнатий готовил траллийцам противоядие против зарождавшегося гностицизма. Именно гностицизм возносился надменно в «небесное», забывая Христа, истинно жившего, страдавшего и воскресшего на земле, увлекая мечтательными призрачными ионами. Христос по их учению — один из многих ионов, небесных существ, призрачно явился на земле, призрачно жил в теле и страдал, и весь путь гностицизма — путь призрачного познания, мечтательное проникновение в небесное — помимо жизненного подвига христианского с самоотречением до смерти по примеру Того, Кто, по словам святого Игнатия, «в страдании Своем призывает к Себе нас, как членов Своих» (11). Еретические попытки избежать пути креста святой Игнатий называет «зловонным учением князя века» (Еф. 15, 4).

Их было немало во II в., и они были разнообразны. Но святой Игнатий дает один общий признак, по которому различаются учения и люди мира сего от учений и людей Божиих: «Есть как бы две монеты,— говорит он,— одна Божия, другая мирская, и каждая из них имеет на себе собственный образ: неверующие — образ мира сего, а верующие в любви — образ Бога Отца через Иисуса Христа. Если мы через Него не готовы добровольно умереть по образу страданий Его, то жизни Его нет в нас (Магн. 5). Так он писал Церкви Магнезийской, которой, как и Церкви Филадельфийской, опасность грозила несколько иная, чем Церкви Траллийской.

VIII. Святой Поликарп, епископ Смирнский

Недалеко от Ефеса, в той же Асийской провинции образовалась и окрепла Смирнская Церковь. О ней не слышно во времена апостолов Петра и Павла. «Мы еще не знали Бога»,— пишет святой Поликарп Смирнский о времени проповеди апостола Павла. Но, начиная с последних годов I в., когда был написан Апокалипсис, она уже становится рядом с Ефесской Церковью, вместе с ней духовно процветая и возглавляя церковную жизнь Малой Азии. Живя в Ефесе, апостол Иоанн

Богослов вместе с другими Апостолами (свидетельство святого Иринея, Тертуллиана, Иеронима) в ближайшем соседнем крупном городе Смирне поставил епископом своего выдающегося ученика святого Поликарпа.

Устами того же Апостола Господь предрек об участи Смирны, что она обогатится мучениками. «Не бойся того, что тебе надобно будет претерпеть,— пишет Тайнозритель в Смирну.— Вот, диавол будет ввергать некоторых из вас в темницу, чтобы искусить вас... Будь верен до смерти, и дам тебе венец жизни» (Апок. 2, 10).

Смирнская Церковь в середине II в. прославилась своими мучениками и особенно мученичеством своего славного епископа святого Поликарпа. Хотя и при жизни апостола Иоанна Смирнская Церковь «терпела скорбь и нищету» (это было время Домициана), но была все же, по словам Апокалипсиса, «богата». Чем она была богата, рассказывает лет двадцать спустя святой Игнатий Богоносец, преемник апостола Иоанна, свидетельствуя об укреплении и углублении христианской жизни Малой Азии (106—115 гг.). Ефесяне и смирняне у него постоянно поминаются наряду друг с другом. «Да почтит их Господь Иисус Христос, на Которого они надеются плотию, душою, верою, любовию, единомыслием»,— пишет он в Послании к Филадельфийцам о Ефесянах и Смирнянах. Обе эти Церкви особенно ему близки, а в Смирне особенно им был любим святой епископ Поликарп.

Он пишет Ефесянам из Смирны: «Пишу вам благодаря Бога и любя Поликарпа, как и вас». Ефесских христиан (учеников апостола Иоанна) и Смирнского епископа Поликарпа любил и ценил святой Игнатий. Как и Ефесскую Церковь, святой Игнатий приветствует Смирнскую Церковь посланием, полным любви и похвалы. Он обращается к ней, как «облагодетельствованной» всяким «дарованием», «не лишенной ни единого дара», «исполненной веры и любви» (см. 1 часть).

Но как ни богата была Смирнская Церковь всяким дарованием духовным, все же она, видимо, сильно уступала в искренности духа Церкви Ефесской.

В Послании святого Игнатия к Смирнянам чувствуется большое опасение, как бы они не потерпели вред от действовавших в Смирне «зверей в человеческом образе», вредных лжеучителей. Имен их, как неверных, святому Игнатию «не рассудилось написать» (это были докеты — один из видов нарождающегося гностицизма). Удар еретиков был направлен на самые источники жизни, которую так бережно насаждал и углублял апостол Иоанн в Малой Азии.

Мы узнаем от святого Игнатия, что они удаляются от Евхаристии и молитвы, так как не признают, что Евхаристия есть Плоть Спасителя нашего Иисуса Христа, которая пострадала за наши грехи, но которую Отец воскресил по Своей благодати. Они учили, что Спаситель пострадал «призрачно», «не исповедуют Его носящим плоть»; они отрицали действительность Христова воплощения, всю Его жизнь во плоти, страдания и Воскресения. Святой Игнатий ярко показывает, какою мертвечиной пахнет от этих «бесплотных» христиан. Превращая в видимость, в призрак, обесценивая земную жизнь и дела Спасителя во плоти, эти еретики не способны были ценить, любить и освящать и человеческих дел во плоти. У Ефесян, истинных христиан, наоборот, по словам святого Игнатия, «духовно» было и то, что они делали «по плоти».

Не таков был плод еретических умствований. «Посмотрите,— пишет в Смирну святой Игнатий,— на тех, которые иначе учат о пришедшей к нам благодати Иисуса Христа,— как они противны воле Божией. У них нет попечения о любви, ни о вдовице, ни о сироте, ни о притесняемом, ни об узнике, ни об освобождении от уз, ни об алчущем, ни о жаждущем», и по учению и по жизни призрачно все их христианство. «Сами они призраки»,— говорит о них святой Игнатий. Еретики, отрываясь от

источника вечной жизни — смерти и Воскресения Спасителя, «умирают в своих прениях и умствованиях».

Святой Игнатий противопоставляет им «учение пророков и особенно Евангелие, в котором нам открыты страдания Христа и совершенно ясно Его Воскресение». Поэтому проповедники, самовидцы и свидетели Евангельских событий — Апостолы «смерть презирали и явились выше смерти».

Страдания и Воскресение Спасителя вдохновляли и даровали силу и жизненный смысл подвигу самого святого Игнатия. Он писал: «Чтобы участвовать в Его страданиях (в которых,— как он говорит в другом месте,— наше воскресение.— *С. М.*), я терплю все это, и Он укрепляет меня, потому, что сделался человеком совершенным». Земная жизнь, подвиги, страдания маленькие и большие — не призрак, они не бесплодны, ибо их плод — соединение со Христом и Богом — вечная жизнь. К этому же призывает святой Игнатий Смирнян. Вот начало борьбы за чистоту и полноту Апостольского предания в Церкви, за Православие.

Святой Игнатий всячески остерегает Смирнян от еретиков, не только внутренне, через убеждение, но и внешне учит ограждаться от них, как от великой опасности для Христова дела.

«Надобно удаляться таких людей,— пишет он в Смирну,— и ни наедине, ни в собрании не говорить о них». Более того: «...не дай Бог вспоминать их, пока не раскаются они, не признают страдания Христа, которое есть наше воскресение... Не только не должно принимать (их) к себе, но, если возможно, и не встречаться с ними, а только молиться за них, не раскаются ли они как-нибудь».

Святой Игнатий, полный любви и ревности, берег смирнян от лжеучений как от заразительной, прилипчивой болезни. Ефесяне, как более опытные в христианской жизни, выросшие под руководством апостольским, сами ограждались и прогоняли всяких лжеучителей. В Смирне же лжеучения находили некоторую почву. Святой Игнатий учит вырывать их с корнем, ибо самые мысли еретиков имеют свойство подавлять и ослаблять любовь, жизнь христианскую.

Лучшее предохранение от всяких заблуждений для всех Церквей и особенно для Смирнской, которая имела святого Поликарпа, святой Игнатий видел в единении вокруг своего епископа. «Бегайте разделения, как начала зол... Внимайте же епископу, дабы и Бог внимал вам. Я жертва за тех, которые повинуются епископу, пресвитерам и диаконам. И пусть участь моя будет одинакова с ними. Вместе подвизайтесь, вместе совершайте путь свой, вместе терпите, вместе успокаивайтесь, вместе вставайте, как Божии домостроители и домочадцы и слуги».

Всей силой своей любви и авторитета святой Игнатий укреплял в Смирне значение и влияние святого Поликарпа. В пророческом духе он предвидел, как послужит Церкви этот возлюбленный ему епископ. Смирнская Церковь во главе со святым Поликарпом вместе с Ефесской Церковью были во II в. оплотом христианства.

По дороге в Рим святой Игнатий сам побывал в Смирне. Здесь его окружила любовь Поликарпа и прибывших сюда Ефесян. Его «успокоили» во всем. Окруженный любовью Малоазийских Церквей, он почувствовал себя не одиноким в своем подвиге.

«Приветствую вас из Смирны вместе с находившимися при мне Церквами Божиими, которые утешили меня во всем, телесно и духовно»,— писал он. Смирняне окружили любовью не только самого Игнатия, «возлюбив его узы», но и успокоили его двух диаконов Филона и Агафонада, которые вскоре за тем догоняли святого Игнатия, чтобы послужить ему и сообщить радостную весть, что в его Антиохийской Церкви водворился мир, кончилось гонение. Все это было сопряжено с немалою опасностью: со слов святого Игнатия явствует, что в других

Церквах не все пожелали принять их. Но Смирняне вместе с Ефесянами снарядили для заботы о святом некоего Вурра, который, по словам святого Игнатия, был «истинно образец служения Богу». Вплоть до приезда Филона и Агафонада Вурр старательно, не боясь опасности разделить участь святого мученика, исполнял свое служение и вернулся в Смирну с посланием от него из Троады. (Здесь догнали святого Игнатия Филон и Агафонад.)

Далеко не все тогда имели мужество и усердие Смирнян и Ефесян. Не говоря уже о Палестине, где некоторые отколовшиеся от Церкви христиане предали старца — епископа Симеона, в самой Малой Азии многие вифинские христиане в эти годы проявили мало мужества.

Почти каждое послание святого Игнатия свидетельствует о любви его к святому Поликарпу. Выделяя его из всех епископов, он по отъезде из Смирны пишет ему особое послание (помимо послания Смирнской Церкви). Из всего видно, что святой Игнатий в святом Поликарпе прозревал того человека, который, как способный знать волю Божию, поведет Церковь не только Смирнскую, но и Вселенскую по угодному Богу пути. Поэтому он пишет ему с особенным вниманием и любовью, стараясь усовершить и углубить путь его жизни, делясь с ним своим многолетним опытом епископа. Святой Поликарп не был преемником святого Игнатия по кафедре, но святой Игнатий ему как бы вручил то руководящее положение во Вселенской Церкви, которым сам пользовался.

Он внимательно присмотрелся к личности святого Поликарпа. Откровенно и просто он иное одобряет в нем, а иное учит совершенствовать и испросить у Бога. Святой Игнатий одобряет его твердость в благочестии, его терпение в любви; он учит искать еще большего — быть снисходительнее, любить не одних добрых, но и худых учеников, принимать всех ласково, не смущаться людьми, учащими иному (еретиков), достигать большего разумения, чтобы проникнуть в сокровенное. Указывая ему, чему сам святой Поликарп должен учить свою паству, советует избегать «ухищрений» ума, которыми вскоре так богат стал этот век процветания гностицизма — самой ухищренной из всех ересей; призывает его больше заботиться и учить об устроении жизни и души. В своих надеждах на святого Поликарпа святой Игнатий не ошибся. Действительно, объединившись вокруг своего славного епископа, Смирнская Церковь выстояла во всех бурях и опасностях, которыми изобиловал II век. Святой Игнатий писал святому Поликарпу: «...как кормчему нужны ветры или обуреваемому — пристань, так настоящему времени нужен ты, чтобы достигнуть Бога». Когда это писалось, святой Поликарп еще только начинал свое долголетнее служение. После кончины святого Игнатия в течение полувека, или около того, именно святой Поликарп отражал от Церкви бесчисленные попытки замутить чистоту Апостольских учений.

«Великому борцу свойственно принимать удары и побеждать»,— писал ему святой Игнатий. Святой Поликарп стоял 86 лет твердо, как наковальня, по которой бьют: об его «твердое, как камень, благочестие» разбилось немало враждебных христианству сил.

Среди всяких «мудростей» гностицизма, среди «вдохновенных» и «ухищренных» лжепророков — Маркионов, Марков, Валентинов он пронес спокойно свою простую, твердую и вместе полную глубины веру. Этот муж, «пророческий и апостольский», как называли его современники, послужил примером и руководством для всей Церкви.

Второй век кишел людьми, которые, по меткому выражению святого Иринея, «не став еще людьми, хотели быть богами», стремились возвещать и познавать тайны более глубокие, чем благовестие Христово. Это были часто даровитые люди с некоторой философской подготовкой и вкусом. В христианстве они увидели преимущественно фило-

софскую или богословскую систему, но недостаточно разработанную, и принялись ее дополнять и исправлять, каждый по своему разумению.

К началу II в. святой Ипполит Римский насчитывает уже тридцать две таких попытки «исправить» христианство. Некоторые из этих попыток привлекли немало последователей. Так, Маркион (около середины II в.), положивший начало учению о двух Богах — христианском и ветхозаветном, добром и злом, по словам святого Иустина, своего современника, «убедил множество людей», и «во всех сторонах многие слушают его». Большим успехом пользовался и Валентин, другой гностический мудрец (140—160 гг.), исследовавший небо вдоль и поперек так, что внимавшим ему вся божественная жизнь до и после сотворения мира становилась яснее, чем земная, в которой, по справедливому замечанию святого Иринея, часто приходится сознаваться в незнании.

Валентин едва не попал в епископы одной из крупнейших христианских Церквей (Римской или Александрийской). В общем, каждая из этих тридцати двух систем навербовала большее или меньшее количество приверженцев, терзая Церковь.

«Как овцы, умыкаемые волками,— писал святой Иустин об увлекавшихся этим учением христианах II в.,— они глупейшим образом предают себя на съедение этих атеистических учений и демонов».

Но так же быстро, как эти еретики II в. появлялись, так же быстро они теряли всякое значение и постепенно вовсе исчезали. Скорой победе христианства над этими искажениями немало послужила личность святого Поликарпа Смирнского.

Произволу человеческих мыслей и систем он твердо противопоставил Божественное откровение Христово, проповеданное изначала Апостолами. «Обратимся,— учил он,— к преданному изначала слову» (Филип. 7). Он его сам слышал из уст Апостолов, и это было то самое учение, которое соблюдалось Церковью. Он свидетельствовал его в течение всей своей святой и долгой жизни.

Гностики и другие еретики II в., не будучи учениками Апостолов, похвалялись, что они получили от них особо углубленное, тайное учение, неизвестное Церкви.

Им противостали малоазийские наставники (старцы) во главе со святым Поликарпом, действительные ученики Апостолов. Они засвидетельствовали, что Апостолы учили не иному, чем Церковь. Произвольным и ухищренным еретическим толкованиям Новозаветного Писания они выдвинули то церковное его понимание, которое приобрели, будучи учениками Апостолов и обращаясь «со многими из видевших нашего Господа» (святой Ириней).

Гностики думали проникнуть в небесное, изъяснить происхождение и рождение (развитие) Самого Бога, Его Мысли и Слова, Жизни Христа, но, говоря словами святого Иринея, «не великое что-либо и сокровенное таинство» открывали, а попросту переносили на Единородное Слово Божие и на всю Божественную жизнь свойства земной жизни, составляя понятие о Боге «по человеческим страстям». Уподобляя Слово Божие произносимому слову человеческому или звукам и слогам, они думали этим всё объяснить. Они скрывали свои объяснения, как великую тайну; гордились ими, как высшим, по сравнению с Церковью, достижением. Святой Поликарп, близкий ученик Иоанна Богослова, мог, подобно другу своему святому Игнатию, сказать: «Ужели не могу написать вам о небесном...» Ведь сами гностики (Валентин, Гераклеон и др.) выставляли себя истолкователями учения именно этого Апостола. Но святой Поликарп, истиннейший ученик, знал подлинные духовные потребности христианского устроения, избегал углубляться без нужды в то, что, умножая знания, не умножало любви и подлинного роста христианского духа. Тем более он удалялся произвольных ухищрений человеческого ума.

В противоположность широковещательным и утонченным «откровениям» еретических учителей, которые при случае давали понять, что они знают побольше Апостолов и даже Христа Спасителя, печать скромности, простоты и любви легла на облик и слова великого малоазийского старца. Приведем отрывок из его послания к Филиппийцам: «Пишу вам, братья, о праведности не по собственному притязанию, но потому, что вы сами вызвали на то меня. Ибо ни мне, ни другому, подобно мне, нельзя достигнуть мудрости блаженного и славного Павла, который, находясь у вас, перед лицом живших тогда людей, ревностно и твердо преподавал слово истины, и после, удалившись от вас, писал вам послания. Вникая в них, вы можете получить назидание в данной вам вере, которая есть матерь всех нас, за которой следует надежда и которой предшествует любовь к Богу, ко Христу и ближнему. Кто в них пребывает, тот исполнил заповедь правды. Ибо имеющий любовь далек от всякого греха» (Филип. 3). Как мало похожи эти мысли на «откровения» Валентина и ему подобных и как они тесно примыкают к мыслям Апостольским.

Вот другой отрывок из его послания: «Оставив суетные и ложные учения многих, обратимся к преданному изначала Слову, будем бодрствовать в молитвах, пребывать в посте; в молитвах будем просить всевидящего Бога не ввести нас во искушение, как сказал Господь: *дух бодр, но плоть немощна.* Будем непрестанно пребывать в нашей надежде и залоге проповеди нашей — Иисусе Христе, Который грехи наши вознес на древо и во устах у Которого не обрелось лжи и Который все претерпел ради нас, чтобы нам жить в нем... Умоляю всех вас повиноваться слову правды и оказывать терпение, как мы видели своими очами не только в блаженном Игнатии, Зосиме и Руфе, но и в других из нас и в самом Павле и прочих Апостолах.

Будьте уверены, что все они не вотще подвизались, но в вере и правде, и пребывают в подобающем месте у Господа, с Которым и страдали. Ибо они не нынешний век возлюбили, но Того, Кто за нас умер и за нас был воскрешен Богом».

Как эти простые слова, эта преданность и близость к Апостолам и их учению, внимание и любовь, устремленные ко Христу, совершенно несовместимы с бесконечными «ухищрениями» и бесплодными рассуждениями гностиков с их «родословиями» небесных существ (эонов)!

У святого Поликарпа — подлинная вера, «которая влечет на высоту», и любовь, «которая служит необманным путем, возводящим к Богу».

Верен себе был святой Поликарп и в беседе с учениками. Как вспоминал много позже один из них — святой Ириней, святой Поликарп в своих беседах рассказывал «о своем обращении с Иоанном (апостолом) и прочими самовидцами Господа... припоминая слова их и пересказывая, что слышал от них о Господе, Его чудесах и учении».

В своих посланиях он всегда придерживался духа Апостольских слов и учений, поясняя и развивая их мысль применительно к слушателям. По свидетельству святого Иринея, он писал Церквам и отдельным ученикам. До нас дошло одно лишь послание его к Филиппийцам.

Филиппийцы, которым он пишет, были учениками апостола Павла. Святой Поликарп прежде всего поощряет их углубляться в то, чему их учил Апостол. Расширяя их христианский кругозор, он знакомит филиппийцев с деятельностью и наставлениями апостолов Петра и Иоанна, как менее им известных.

Послание святого Поликарпа проникнуто мыслями из посланий этих двух Апостолов. К сожалению, в послании не указывается, что́ в нем почерпнуто из непосредственного общения и бесед с Апостолами.

Речь святого Поликарпа при всей своей простоте имела какую-то

вескость и значительность, как плод благодатной глубины его жизни. «Всякое слово, произнесенное его устами, уже сбылось или сбудется»,— говорили его современники.

К нему прислушивались не в одной Малой Азии, его наставлений искали сравнительно отдаленные Филиппийцы на далеком Западе; в Риме его приезд был событием, которое долго помнили.

В личности святого Поликарпа было что-то особенно привлекательное. Мы уже знаем, как полюбил его святой Игнатий. Идя на смерть, он писал ему: «Я преисполнен благодарности к Богу, что удостоился видеть непорочное лицо твое, которым желал бы всегда наслаждаться в Боге».

Даже враги, впервые увидевшие святого Поликарпа, покорялись святостью и простотой его благодатной личности. Понятно, как его любили и берегли близкие ему по вере. Эта любовь сказывалась и в мелких подробностях его жизни. Так, ему никогда не давали самому разуться, спеша прикоснуться к нему, чтобы хоть чем-нибудь выразить свою любовь и благоговение.

Его берегли и прятали до последней возможности от преследовавших язычников, пока он сам по воле Божией не счел более нужным скрываться и не отдал себя в их руки.

Не только слова святого Поликарпа, но и походку, внешний облик, весь образ его жизни, обычные его выражения много лет спустя с любовью вспоминали его ученики.

Среди этих учеников были знатные и простые, рабы и придворные. Он хорошо был известен язычникам, которые считали его «отцом христиан, учителем Азии», и они долго помнили его после кончины. «Не было места, где бы о нем не говорили»,— свидетельствует описание его кончины.

Сам внешний вид святого Поликарпа, почтенный и важный, особенно под старость, внушал уважение, но беседа его была простая и веселая. Он оставался таким и в минуту смертельной опасности. Он был ласков и к врагам, приветливо угощая отряд, который повел его на смерть. По Посланию к Филиппийцам видна его жалость и снисходительность к грешникам: он полон жалости к филиппийскому пресвитеру Валентину и его жене, обокравшим церковь.

«Я сильно опечалился из-за Валентина... я весьма скорблю, братия, о Валентине и его жене,— дай Бог им истинно покаяться». Тому же он учит и филиппийцев: «Не почитайте их за врагов, но старайтесь исправить их». Одно вызывало его негодование — когда он видел и слышал извратителей Христова учения, этих самоуверенных «исправителей Апостолов» и Церкви. Святой Ириней, его ученик, касаясь одной из гностических ересей, пишет о нем: «Если бы этот блаженный и апостольский старец услышал что-нибудь подобное, то воскликнул бы, заградив свой слух, и по привычке сказал бы: Благий Боже, до какого времени сохранил Ты меня, что я должен перенести это.— Потом ушел бы с того места, где сидя или стоя слышал эти речи».

Уже глубоким 85-летним старцем перед самой своей кончиной он предпринял далекое путешествие в Рим (в 154 г.). Можно думать, что к этому побудила его свойственная ему ревность об истине, которая особенно тогда подвергалась нападению в этом мировом центре. Как будто все еретики сговорились прислать сюда своих выдающихся представителей. В середине II столетия, при папе Аниките, здесь, например, проповедывали не без успеха два наиболее видных еретика этого времени: Валентин и Маркион, которые нашли немало последователей. Некоторые из их учеников в свою очередь (например, Аппелес, ученик Маркиона) образовали свои новые школы. Сюда в это же время прибыла и Маркеллина, видная проповедница гностицизма школы Карпократа, увлекшая многих своим учением.

Несколько раньше вербовал себе последователей Кердон, сирийский гностик, потом Татизан, основатель ереси энкратидов, и другие.

Но, как это ни странно, Рим, этот крупный центр христианства, не имел сколько-нибудь выдающегося защитника православия, который мог бы противостать этим даровитым извратителям истины. Малая Азия пришла на помощь. Из Ефеса прибыл сюда святой Иустин, который горячо боролся против всех видов ересей и особенно против Маркиона (от которого грозила наибольшая опасность). Несколько позднее, а может быть и в одно время с ним, изобличал римских гностиков другой выходец из Малой Азии — святой Ириней (см. его писания против Флорина, а также о проповеди в Риме, если верить известной приписке к московской рукописи Мученичества святого Поликарпа).

Но особенно сильное впечатление произвел в Риме приезд знаменитого Смирнского епископа, ученика самого апостола Иоанна Богослова, славного старца — святого Поликарпа. Всем было ясно, что «такой человек,— говоря словами святого Иринея,— гораздо достовернейший и подлиннейший свидетель истины, чем Валентин, Маркион и прочие еретики. Он, прибыв в Рим при епископе Аниките, многих обратил из вышеупомянутых еретиков к Церкви Божией, возвещая, что он принял от Апостолов одну только ту истину, которая передана Церковью» (Против ересей III, 3).

Маркион, самый влиятельный из еретиков, действовавших в Риме, пытался завязать со святым Поликарпом отношения. Он, видимо, был знаком с ним по Малой Азии (Маркион был родом из Понта, сын Понтийского епископа). Он долго старался не терять своего влияния в Церкви. Ему особенно важно было показать свое знакомство со знаменитым епископом. Но святой Поликарп не обманулся. При встрече Маркион спросил его: «Узнаешь ли меня?» — Не терпевший этих волков в овечьей шкуре, которые, как говорил святой Игнатий, злым учением растлевали веру Божию, за которую Иисус Христос был распят, святой Поликарп ответил резким обличением,— «Узнаю первенца сатаны».

Легко понять, какое значение имело для римских христиан такое решительное осуждение в устах апостольского ученика и любвеобильного старца. Многие обратились к Церкви Божией.

Епископ Римский Аникита принял святого Поликарпа с почетом. Он уступил свое место за богослужением, предоставляя ему первенство в своей Церкви при совершении Евхаристии (во II в. ее обычно совершал епископ), несмотря на некоторые разногласия в вопросе о праздновании Пасхи, в котором ни тот, ни другой не сочли возможным отступить от своего обычая. В остальных вопросах они легко сговорились и в мире расстались. К этому же приезду относят и другой вид помощи, которую получил Запад от Малой Азии.

Малоазийские христиане, ученики малоазийских старцев, немало содействовали тому расцвету христианской жизни, который вскоре обнаружился в Галлии. Не естественно ли думать, что именно в приезд святого Поликарпа в Рим глава виднейшей Западной Церкви заручился его содействием в деле укрепления и расширения христианской жизни Запада. Подробности не известны, но вскоре в самых крупных галльских городах — Лионе и Виенне, столь отдаленных от Малой Азии, оказалось немало выходцев из Малой Азии, выдающихся христиан, в том числе ученик святого Поликарпа святой Ириней. Они, как мы увидим, руководили христианами этих городов. Их присутствие здесь нельзя объяснить только торговыми связями Лиона с Азией, ибо они мало похожи на странствующих торговцев. Это были люди, которые всецело отдались делу веры: Аттан из Пергама, не он ли «возлюбленный Аттан», ученик святого Поликарпа, которого особо привется твует в послании святой Игнатий; врач Александр Фригиец, по словам

современников, причастный дару Апостольскому; Пофин, епископ Лиона; святой Ириней, ученик святого Поликарпа, и другие. Трудно предположить, что они все оказались в Галлии случайно и без участия «отца христиан Азии», незадолго до того побывавшего на Западе.

Окончив свое дело в Риме, святой Поликарп прибыл вновь в Смирну. Здесь, среди своей паствы, он увенчал свою многолетнюю и столь плодотворную жизнь «славнейшим и благороднейшим мученичеством».

До нас дошло описание его мученической кончины. Писанное очевидцами, оно в виде послания от Смирнской Церкви рассылалось в Церкви Вселенной. Список, дошедший до нас, начинается так: «Церковь Божия в Смирне Церкви Божией Филомелийской и всем повсюду святым кафолическим Церквам: милость, мир и любовь Бога Отца и Господа нашего Иисуса Христа да умножится. Мы пишем вам, братия, о мучениках и о блаженном Поликарпе, мученичество которого как печать могущественного человека, положило конец гонению...»

Что же произошло в Смирне?

Середина II в. оказалась трудным для христиан временем. После некоторого затишья, длившегося лет двадцать — тридцать (с 130 по 150-е годы), когда почти не слышно о мучениках (хотя и были отдельные случаи), христианские писатели-апологеты и ряд описаний мученических смертей свидетельствуют о каком-то взрыве ненависти к христианству. Он исходил, видимо, из народной языческой среды. Христианские писатели этого времени (Иустин, Афинагор, Мелитон и др.) единодушно говорят о «неразумной народной молве», как о причине гонений этого времени. Жертвой ее были самые выдающиеся христианские наставники — святой Поликарп, святой Иустин и множество других христиан в разных концах Римской империи.

За первую половину II в. язычники несколько ближе узнали христиан. Многих это знакомство привлекло. Во второй половине этого века христианство, дотоле известное только в Малой Азии, Риме, немного в Сирии, Палестине, еще менее в Греции и Македонии, появилось во всех частях Римской империи и за ее пределами. Но бóльшая часть языческого общества продолжала чуждаться христианства и знала его преимущественно по темным слухам. Эти слухи, первоначальным источником которых святой Иустин считал еврейство, были самые неблагоприятные. Народ им легко верил, ибо видел, что христиане — враги его религии и отчасти тесно связанного с язычеством общественного строя и государства.

Христиане чуждались почти всех языческих праздников и обычаев. Молчание, которым христиане окружали свои собрания и таинства, истолковывали самым дурным образом.

«Почему они не осмеливаются открыто говорить и свободно делать свои собрания, если не потому, что то, что они почитают и так тщательно скрывают, действительно достойно наказания и постыдно»,— говорили язычники («Октавий»). Правительство до времени в общем оставалось довольно равнодушным наблюдателем. Продолжал действовать закон Траяна. Само правительство христиан не искало и не преследовало, но по-прежнему, если находился обвинитель-доносчик, готовый судебным порядком обвинять и доказывать, что такой-то человек — христианин, а христианин не отрекался, то его казнили. Но иногда и этот судебный «порядок» расправы, где должен был присутствовать непременно обвинитель-доносчик, нарушался. По какому-нибудь поводу прорывалась народная ненависть. Целой толпой без определенного обвинителя, вопреки закону, народ требовал у власти розыска христиан и расправы над ними. Правители областей в большинстве случаев уступали, отдавая приказ разыскивать христиан. Но были случаи, когда они противились толпе. Так, например, в Малой Азии правитель-проконсул Серенний (Сельваний) Граниан запросил по этому

поводу императора Адриана (117—138 гг.), который запретил принимать во внимание «громкие требования и крики толпы». По-видимому, это был исключительный правитель. Обычно они проявляли мало желания и мужества, чтобы защищать христиан от языческой ненависти.

Жертвой этой ненависти сделался и святой Поликарп. В Смирне были языческие празднества. Народ собрался в цирке. Праздничное возбуждение обратилось против христиан. Сперва были брошены на съедение зверям в цирке двенадцать христиан — филадельфийцев. Исключительное мужество одного из них — Германика поразило и вместе возбудило толпу. Народ стал требовать преследования и розыска христиан, особенно святого Поликарпа, как главы христиан Азии. «Смерть безбожникам», «взять безбожников», «искать Поликарпа»,— кричали в цирке проконсулу. Среди этого крика, при виде зверей один христианин Квинт Фригиец, по ревности к вере сам себя предавший властям, испугался и отрекся. Смирнские христиане по этому случаю замечают: «...мы не ободряем тех, кто сам себя предает: Евангелие этому не учит» (см. у Евсевия). Наоборот, в святом Поликарпе они видят мученика, поступающего во всем согласно с заповедями Евангельскими.

Когда решено было разыскивать христиан, святой Поликарп, которому больше всех в Смирне грозила опасность, не смутился. Он хотел даже остаться в городе, но потом, уступив убеждениям окружающих, удалился в одну недалеко отстоявшую от Смирны деревню. Днем и ночью он бодрствовал здесь, как обычно, молясь о Вселенской Церкви. На молитве он усмотрел видение — изголовье его постели сгорело. Прийдя к своим близким, он сказал: «Я буду сожжен живым». Это произошло за три дня до того, как его взяли.

Святой Поликарп, предупрежденный о приближении искавших его, переменил убежище. Ничего не найдя, сыщики схватили двух молодых рабов, из которых один под пыткой предал его и согласился быть проводником целому отряду вооруженных, конных и пеших. Можно было подумать, пишут смирняне, что дело шло о поимке разбойника. Это происходило в 167 году, в пятницу, 22 февраля, в час дня.

К вечеру они прибыли к новому убежищу Поликарпа. Он мог еще скрыться, но не пожелал. «Да будет воля Господня»,— сказал он. Они его нашли в верхней половине дома. Он прилег. Предупрежденный об их приходе шумом, который они произвели, он сошел к ним и «...начал с ними беседовать столь весело и спокойно, что, не знав его прежде, (все) смотрели на глубокую его старость, на почтенный и важный его вид». Его старость и спокойствие привели в восхищение воинов. Они удивились, что потратили столько времени, чтобы схватить этого старца.

Поликарп приказал подать им есть и пить, сколько будет им угодно, и попросил только один час для молитвы. Они согласились. Он молился два часа, стоя, и вслух. Евсевий пишет, что, молясь, он настолько исполнился благодати Господней, что присутствующие были поражены; многие из воинов начали раскаиваться в своем поступке против такого святого старца. Когда он кончил молитву, в которой он помянул, предавая Богу, всех и всю кафолическую вселенскую Церковь, пришло время отъезда. Его посадили на осла и повезли в город. Наступила суббота, 23 февраля.

По малоазийскому исчислению на этот день приходилась Пасха. По пути святого Поликарпа встретил один из смирнских начальников — блюститель общественного спокойствия иринарх Ирод с отцом своим Никитою. Никита был брат Алки, отмечают смирняне; вероятно, эта Алка была той христианкой, которую приветствует в своем послании к святому Поликарпу святой Игнатий: «Алка — вожделенное мне имя». Не этим ли объясняется, что такие видные язычники, как Ники-

та и Ирод, ее брат, проявили такое внимание к Поликарпу и желали, по-видимому, спасти его жизнь. Они взяли его в свою коляску. Посадив его между собою, они начали увещевать его, говоря: «что плохого произнести «Господи Кесарь», принести жертву и сохранить этим жизнь». Видимо, им казалось, что тут нет отречения от христианства. Поликарп сперва не отвечал, потом, когда они настаивали, сказал: «Не буду делать того, что вы мне советуете».

Они обиделись, натолкнувшись на такое «упрямство». Не успев убедить, они начали бранить его и вытолкнули его из коляски с такою силою, что, павши, он повредил голень».

Не обращая внимания на боль, святой Поликарп охотно и быстро пошел дальше пешком в сопровождении воинов по направлению к стадиону (месту общественных собраний).

Народ там уже собрался. Стоял оглушительный шум. «Поликарпу при вступлении туда был голос с неба: «Крепись, Поликарп, и мужайся». Того, Кто сказал это, никто не видел, а голос слышали многие из наших»,— пишут смирняне.

Когда привели святого Поликарпа, народ поднял сильный шум. Начался допрос. Проконсул спросил: «Ты ли Поликарп?» Получив утвердительный ответ, начал располагать его к отречению и говорил: «Постыдись своей старости» и многое тому подобное, что обычно говорят они в таких случаях,— «клянись гением кесаря», «одумайся», скажи «смерть безбожникам». Тогда Поликарп, бросив строгий взгляд на весь народ, бывший на стадионе, показал на него рукою и со вздохом, обратив глаза к нему, сказал: «Смерть безбожникам». Проконсул, конечно, понял, что значили этот взгляд и эти слова и вздох в устах святого Поликарпа, но предложил: «Клянись, и я отпущу тебя, хули Христа». На что Поликарп ответил: «Уже 86 лет я служу Ему, и Он ничем меня не обидел: как мне хулить своего Царя и Спасителя?»

Святой Поликарп такими словами достаточно явно исповедал себя христианином, но проконсул делал вид, что ничего еще определенного не сказано: может быть, он хотел спасти святого или прельщался надеждой заставить отречься такого видного христианина. Даже когда святой Поликарп на возобновленное предложение клясться гением кесаря произнес слова, после которых по закону подлежал казни: «Если ты тщеславишься тем, что заставишь меня клясться «гением кесаря», как ты выражаешься, и притворяешься, будто не знаешь, кто я, то слушай решительное мое показание:— Я христианин. Когда хочешь узнать учение христианина — назначь день и выслушай»,— проконсул не спешил выносить приговор, давая понять святому, что не он, а народ хочет его смерти: «Убеди народ».

— Тебя удостаиваю своей беседы,— сказал святой Поликарп,— потому, что нас учили воздавать должную честь поставленным от Бога властям, если она (эта воздаваемая честь.— *С. М.*) не вредит нам; а народ не признаю достойным того, чтобы защищаться перед ним.

— У меня есть звери, если не переменишь своих мыслей, я брошу тебя им.

— Зови их; мы не меняем лучшего на худшее: хорошо менять только зло на добро.

— Ты презираешь зверей? Так я заставлю тебя смириться посредством огня, если не переменишь мыслей.

— Ты грозишь мне огнем, горящим временно, потому что ты не знаешь об огне будущего и вечного мучения, который уготован нечестивым. Делай, что хочешь.

Говоря это и многое другое, Поликарп исполнился дерзновения (или крепости) и радости; лицо его сияло благодатию. Он не только не смутился от допроса, а, напротив, привел в смущение проконсула».

Допрос кончился. Проконсул послал глашатая три раза возгласить на стадионе: «Поликарп объявил себя христианином».

Тотчас толпа язычников и евреев, живших в Смирне, с неукротимой яростью громогласно закричала: «Он учитель Азии, отец христиан; истребитель наших богов; это он научил не приносить жертвы и не кланяться богам» и стала требовать от азиарха Филиппа Триллиона (распорядителя общественными зрелищами), чтобы он выпустил льва на Поликарпа. Филипп отвечал, что сделать этого не может, так как бой со зверями кончился. Тогда народ единодушно завопил: «Сжечь Поликарпа живым».

Исполнилось пророчество Поликарпа. «Народ немедленно набрал дров и хворосту из мастерских и бань, чему с особым усердием содействовали, по своему обыкновению, иудеи. Когда костер был готов, Поликарп снял с себя все одежды и, развязав пояс, старался сам и разуться — чего прежде не делывал, потому что верные всегда наперерыв спешили коснуться его кожи, помочь ему разуться. Да и прежде, чем он дожил до седин, он всячески уважаем был за добрую жизнь»,— гласит описание.

Его хотели пригвоздить, но он сказал: «Оставьте меня так. Дающий мне силы переносить огонь, даст силы и без ваших гвоздей оставаться на костре неподвижным». Его привязали. Святой Поликарп помолился — благодарил Бога, что удостоился «...получить часть в числе мучеников в чаше Христа».

Закончив молитву славословием Святой Троице, «он произнес Аминь и кончил молитву». Подложили огонь. «Пламень сильно поднялся, и те из нас,— пишут смирняне,— которым дано было, увидели чудо и пересказали другим, быв для того сохранены сами. Огонь принял форму шатра, подобно корабельному парусу, надутому ветром, окружил тело мученика так, что, находясь в середине, оно казалось не плотию сожигаемою, а золотом и серебром, разжигаемым в горниле. При этом мы ощущали такое благоухание, как бы курился ладан или какой-либо другой драгоценный аромат. Наконец, видя, что тело не может быть испепелено огнем, беззаконники велели подойти зверобойцу и вонзить в него меч. Когда он это сделал, то кровь вытекла в таком множестве, что погасила огонь.

Народ изумился великому различию между неверными и избранными, из которых был и этот дивный, современный нам учитель апостольский и пророческий, бывший епископом Кафолической Церкви в Смирне. Ибо всякое слово, произнесенное его устами, или уже сбылось или сбудется».

Описание кончины святого Поликарпа заканчивается рассказом, как христиане хотели сберечь тело мученика, но власти, по наущению иудеев, сожгли его: «дабы христиане не начали поклоняться ему, оставив Распятого».

Так, видимо, высоко чтили Поликарпа, что могла показаться правдоподобной и такая мысль. Христиане даже сочли нужным указать, что это грубое непонимание: «Ему (Христу) мы поклоняемся, как Сыну Божию, а мучеников достойно чтим, как учеников и подражателей Господу,— любим их за их неизменную приверженность к своему Царю и Учителю».

Только кости мученика — «сокровище, драгоценнее дорогих камней и чище золота»,— говорит описание, собрали христиане и положили их в верное место. «Туда, как только можно будет, мы будем собираться с веселием и радостью, если Господь соизволит нам праздновать день его мученического рождения» (так называли тогда день кончины мученика — рождение для вечной жизни).

Так кончил свою жизнь святой Поликарп, муж апостольский и пророческий. Но никогда не кончится его великое значение для Церкви,

ибо он был и остался одним из тех камней, столпов, на которых покоится это вечное здание. Примыкая к нему и на него опираясь, росло в Церкви все то, что было в ней прочного и неизменного.

Следуя своему учителю, продолжал дело Божие в следующем поколении святой Ириней, стоя во главе Лионской и всей Галльской Церкви.

Личность и слова святого Поликарпа служили ему путеводной звездой в глубинах Божия слова и Божия дела.

Святой Ириней запечатлел письменно то, о чем свидетельствовал святой Поликарп преимущественно жизнью и устною беседою. Писания святого Иринея увековечили личность и жизненный подвиг великого малоазийского старца; во все века учили верности Апостольскому учению, вечно живому в церковном предании и жизни Церкви.

Вера Христова и Апостольская, «как некая драгоценность содержащаяся в прекрасном сосуде (Церкви), всегда обновляется Духом Святым и сохраняет в целости самый сосуд, в котором хранится»,— учил святой Ириней, идя по следам малоазийских старцев, главою которых был святой Поликарп.

IX. Римская Церковь в середине II в.

Приток в Церковь «образованных» людей. Церковь II в. находила наибольшее число самоотверженных членов из мелкого люда. И там, где их было всего больше и они имели значение, например в Малой Азии, христианство всего быстрее и глубже прививалось и развивалось.

«Только люди ничтожные, низкого происхождения, неразумные, все эти бабы, женщины, дети, только могут и желают принять вашу веру»,— со злобой говорили христианам образованные язычники, думая этим унизить их (Ориген. Против Цельса III, 44). В этих словах была доля правды. «Люди ничтожные» оказывались часто лучшими христианами. Они безоговорочно принимали христианскую жизнь и мысль.

Неправда языческих обвинений была в слове «только», ибо наравне с «ничтожными» людьми, особенно около середины II в., потянулись к Церкви богатые и образованные. Но их приход для духовной жизни Церкви не всегда был желателен и часто причинял немало затруднений.

По «Пастырю» Ерма видно, сколько соблазна и разложения в христианское общество вносили привязанность к богатству и мирские связи многих членов Римской Церкви уже с конца I в.

Начиная с 30-х и 40-х годов II в., для Церкви возникли неприятности уже не только от наплыва богатых, но и от «образованных» и «мудрых», «знающих» людей, называвших себя гностиками. Цельс (язычник II в.), вероятно, не так уже преувеличивает досадливые мысли простодушных христиан, говоря: «Пусть никто не приходит (к нам), если только он или образован, или мудрец, или просто разумный человек. Все подобные качества в наших глазах одно только зло» (Против Цельса, III, 44).

Конечно, не совсем таков был взгляд Церкви. Ориген прав, когда в споре с Цельсом, написавшим около 180 г. опровержение христианства под именем «Истинное Слово», доказывает, что Церковь ищет мудрости и мудрости самой глубокой. И не только ищет, но и обладает ею в своей глубине. Но та «мудрость» и «научное образование», с которыми приходили в Церковь образованные люди II в., мудрость «мира сего» и века (своего) немало повредила духовной жизни многих христиан II и III веков.

При жизни Ерма (в конце I в. и начале II в.) люди, которые по своим соображениям и сомнениям оставляли истинный путь, видимо, составляли еще незначительное и невлиятельное меньшинство христиан. Они мало беспокоили Ерма, только несколько мешали его проповеди покаяния, подыскивая оправдания грехам своих современников. Но Ерм надеялся на их исправление. Когда же начался наплыв в Церковь «образованных» и «мудрых», то даже язычники стали удивляться «самоубийственной», как говорил Цельс, «дерзости самонадеянных христиан», которые «трижды, четырежды, множество раз изменяют первоначальный текст Евангелия» и «переиначивают его» по своим соображениям. И если посмотреть, сколько исковеркали душ Валентин, Маркион, Сатурнин, Марк и прочие «мудрые» христиане, которые особенно начали появляться с 30-х годов II в., то неудивительно было в 70-х годах услышать такие размышления, что от образования «одно только зло» и что «знание... причиняет вред... душевному здоровью». Эти мысли Цельс приписывал своим христианским современникам.

Трудно сказать, много ли христианского осталось бы в мысли и жизни Церкви, если бы ею завладели эти «образованные» христиане II в. Вероятно, почти ничего, ибо значительная часть «образованных» и «разумных», примкнувших к христианству во II в., не ставила себе целью строить жизнь и душу в духе Христовом, а только по своему субъективному вкусу и соображению «углублять», «объяснять» христианство в духе своего времени. И вот вместо Церкви — Тела Христова — Царствия Божия, которая в действительном соединении с Главою строилась в человечестве святыми наставниками, создавались религиозно-философские кружки, где фантастическое толкование или просто всякие подделки и урезки лишали Евангелие первоначального смысла; магизм занимал место духовных сил; исступление — место пророческого вдохновения, подлинного христианства (см. творения святого Иринея и Тертуллиана). Углубляться в Откровение через жизненное усвоение его истины, в соединении с Духом и жизнью, со Христом возвышаться превыше небес было трудно и требовало самоотверженного подвига жизни и мысли. Образованные мудрецы неохотно шли на эти подвиги. По тому пути шли и звали идти ученики апостола Иоанна Богослова — малоазийские старцы и примыкавшие к ним христианские мыслители, мученики, множество девственников (святой Иустин, 1 Апология). Во II в. это был путь святого Игнатия Богоносца, святого Поликарпа, святого Иринея Лионского, Мелитона Сардикийского и многих других. На нем создавалось все, что было прочно-го, вечного Богоносного и в Церкви, и в человечестве. Но это был трудный, «узкий» путь Церкви.

Значительная часть образованных христиан II в., особенно начиная с 30—40 гг., искала других, более легких путей.

Обычные навыки языческой философской мысли, мистики, магии (и притом в их упадке) в том или ином соединении старались подвести под христианские формы жизни (см. святой Ипполит. Philosophumen, 61). А то, что из учения Христова и Его Церкви почему-либо не укладывалось в голову (и в жизнь) какого-либо мыслителя, то спокойно выбрасывалось. Евангелия, Послания того или иного Апостола, Ветхий Завет — то по частям урезывались в самом тексте, то переиначивались в толковании до неузнаваемости, а иногда и вовсе выбрасывались целое Евангелие (и даже не одно, а три, как, например, у Маркиона), несколько Посланий и весь Ветхий Завет, смотря по «нужде», т. е. по вкусу того или иного мыслителя.

Во что обращалось христианство этих «образованных» людей — можно видеть на примере одного из самых выдающихся гностиков того времени — Валентина.

Гностик Валентин и о гностицизме вообще

Родился Валентин в Египте. В Александрии он начал свою деятельность (святой Епифаний). Здесь, в этом средоточии языческой и иудейской культуры и мысли, он получил, видимо, блестящее греческое образование. Около 140 г., при папе Игине (Гигине) он перебрался в Рим, где имел не малый успех: чуть было не сделался епископом (см. у Тертуллиана), но ему все же предпочли брата святого Ерма — святого епископа Пия.

В этом предпочтении Пия, видимо, сказался плод многолетнего пророческого служения Ерма, когда одна из древнейших Церквей удержана была на краю бездны. Ибо что оставалось христианского в учении Валентина? Почти одни только имена, оболочка христианского учения, в которую влилось совершенно чуждое содержание.

Для обличения и борьбы с Валентином и другими еретиками, которые умножились с середины II в. и нахлынули в Рим, требовались иные дарования, чем дарования Ерма или его брата Пия. Потребовалась богословская глубина и ясность малоазийцев, которой не хватало у римлян (см., например, неясную притчу Ерма о Сыне Божием. Ерм, видимо, плохо усваивал то, что было богословского в наставлениях являвшегося ему Ангела, «Пастырь», подобие пятое).

На помощь Римской Церкви пришли святой Поликарп Смирнский и его ученики святой Иустин Философ, святой Ириней Лионский и его ученик Николай и другие.

Опасность была велика. Самая жизненная задача всего направления гностицизма, блестящим выразителем которого был Валентин, была иная, чем в христианстве.

Гностицизм (от греческого «гносис» — знание) искал и давал «знание». Спасение, искупление, преображение человечества и мира, которое было средоточием дела Спасителя, у гностиков считались излишними и не имели должного места в их учениях. Судьба вещественного мира — неизбежная гибель, а не преображение. Человечество же, по их учению, разделялось на три рода людей, участь которых была также фаталистически предопределена их различною природою.

Одни — пневматики (духовные) — носители духа (гностики по самой своей духовной природе) неизбежно спасались — выходили в конце концов в область божественного духа; другие — илики (вещественные), т. е. язычники, которые неизбежно погибали вместе с материей, и, наконец, психики (душевные) — обыкновенные христиане, нуждавшиеся в спасении и Спасителе. По учению гностиков, они должны бороться с грехом и спасаться добрыми делами. Но их судьба была предрешена их духовными задатками: души были злы и добры по природе, а не по свободной воле, которая могла бы с помощью благодати Христовой созидать свое спасение, возрождаться после падения. По учению Валентина, дело Спасителя сводилось к тому, чтобы в своей жизни и в учении лишь отобразить в мире (кеноме) происходившее в Божественной области (плироме) и пневматикам дать высшее познание (гносис). Христос — только Высший Учитель, Божественный Философ-Богослов, поучающий к тому способных высшей Божественной мудрости. Самая мудрость эта сводилась к философско-богословской системе Валентина.

Валентину, будто бы, по тайному преданию от Апостолов была раскрыта тайна Божественной жизни, неизвестная Церкви. Сущность этой тайны сводилась к тому, что созданию мира предшествовало саморазвитие или самораскрытие Божества.

Валентин учил, что из одного начала образуется тридцать три божественных существа — «эона», т. е. вечносущих (нечто вроде идей Платона, мистически понятых). Эти эоны все вместе образуют Пол-

ноту (по гречески «плирому») Божества. В событиях жизни Плиромы Валентин думал разгадать причину создания мира и его судьбу. Видимо, все его искусное и искусственное построение пыталось разрешить философскую проблему — найти в христианских догматах рациональное объяснение, почему и как совершился переход от единой бесконечной Божественной жизни к многообразию конечных творений.

То, на что отказывалось давать ответ Писание, гностики стремились вычитать с помощью фантастических толкований и будто бы тайных преданий и тем самым соединяли христианские догматы с религиозно-философскими умозрениями язычества.

Вот ход мысли в системе Валентина.

Превыше всего пребывало Божественное Первоначало, или Глубина, или Первоотец всего. Этот Первоотец стал порождать многообразие новых жизней, ибо имел Созерцание или Мысль (которая называется также молчанием, так как она первоначально молчала, ничего еще не выражала).

Эта Мысль «восхотела порвать узы Молчания и увлекла своим обаянием само Величие, т. е. Первоначало или Праотца, и, соединившись с ним, показала Отца Истины». От этого брачного соединения родилась новая пара божественных существ, а от них еще новые, и так далее, которые с разных сторон и частично являли первоначальную Глубину. Они показывали прежде всего ему самому, что такое он сам, причем каждый эон в отдельности, как частичное выражение Глубины, не постигал ее. Только перворожденный Ум или Единородный, как ближайшее к Первоначалу порождение, постигал его в Полноте. В пару к Единородному была порождена Истина. Вместе с Первоотцом и Мыслью они составляли первую совершенную четверицу. Ум и Истина рождают Слово и Жизнь, от них рождаются Человек и Церковь. Таков состав совершенной седмирицы.

В дальнейшем от Слова и Жизни порождается пять пар эонов, а от Человека и Церкви — шесть. Всего получается тридцать эонов, которые составляют первоначально Полноту Божественной жизни.

Сверх этого в Плироме есть еще безбрачный Предел или Крест — начало, разделяющее и закрепляющее каждый вид бытия на своем месте. Но у этого совершенного бытия тридцати эонов оказался недостаток, послуживший причиной дальнейших событий в этой божественной жизни и, в конце концов, создания мира.

В Плироме каждое новое порождение, каждый новый эон возникал все дальше от первоначальной Глубины, источника своего бытия, и потому все меньше способен был его постигать. Однако каждому эону присуще было это стремление узнать свое Первоначало. И чем меньше было знания, тем больше к нему стремления.

Последним порождением эонов были Вожделенный и Мудрость (по гречески София). У Софии, последнего из эонов, всего больше было неудовлетворенного стремления к познанию Первоначала. Это стремление, развившись до страсти, вызвало разрыв с ее Вожделенным, и она устремилась в Бездну (Глубину) и могла погибнуть в ней, если бы не Предел, который все водворяет на свое место. Он удерживает и Софию. Но раз возникшая страсть Софии породила новое несовершенное существо. Оно, как лишенное отца, было бесформенным, жалким выкидышем из Плиромы.

Чтобы избавить Плирому от томления, от неудовлетворенного познания, чтобы привести все к равновесию и прежней красоте, Ум и Истина (ближайшая к Первоначалу пара) рождают еще пару эонов — Христа и Духа Святого (на восточных языках дух, как у нас душа, женского рода).

Эта новая пара освобождает Мудрость от ее страсти, возвращает супругу Вожделенному, а Предел выбрасывает порождение страсти

Софии из области Плиромы. Всем эонам поровну сообщаются дарования. Наступило всеобщее успокоение, блаженство, в порыве которого все эоны совместным творческим усилием создают совершеннейший плод всей Плиромы — Иисуса (он же Спаситель) в честь и славу Общего Первоначала.

Иисус не имеет соответствующего себе женского существа. Его назначение — спасти выброшенный из Плиромы несовершенный плод Софии. Но у этого существа, его имя Ахамот (то же, что по-еврейски Премудрость), до спасения есть своя особая, сложная жизнь.

Сперва выброшенная из Плиромы Ахамот носится где-то без формы и вида, около границы Плиромы. Но вновь порожденный эон Христос, все устроивший и успокоивший в Плироме, сжалился над Ахамот и дал ей вид и форму. Он коснулся ее через Предел, «простерши руку на Кресте», чему отобразом было позднее распятие Спасителя. Прикосновение это в Ахамот пробудило жизнь Духа, но не дало еще сознания (и самосознания). Неудовлетворенная Ахамот устремилась вслед за увиденным Христом, но путь в Плирому преградил ей Крест (или Предел), как некогда и матери ее Софии, устремившейся к первоначальной Глубине. В Ахамот пробудились томление, страх, слезы, отчаяние. После мольбы и обращения к Плироме ее освобождает от всего этого тягостного явившийся совершеннейший плод Плиромы — Иисус, окруженный ангелами.

От созерцания Иисуса и его ангелов и из своих прежних душевных состояний: страха, томления, слез и горя Ахамот создает три природы: духовную, душевную и вещественную. Над духовной природой, которая связана с созерцанием эона Иисуса, Ахамот не властна. Духовность связана с Плиромой, а Ахамот властвует среди душевного и вещественного. Здесь она вручает дальнейшее творчество своему созданию — Димиургу (творцу с душевной природой). Это, по мнению Валентина, Бог Израилев. Сама Ахамот, после создания Димиурга, удалилась на восьмое небо, где пребывала незнаемая даже Димиургом. В дальнейшем он действует в жизни мира, вплоть до времени пришествия на землю Иисуса Спасителя. Димиург весьма несовершенен. Он не имеет духовной природы и слепо, как бы по инстинкту, воспроизводит в своем творчестве образ Плиромы, которой он не знает. Не знает он даже свою мать Ахамот, она скрылась от него. Поэтому Димиург считает себя единственным Богом и Творцом, о чем и учил евреев.

Из этого видно, как далеко ушел Валентин от христианства и Библии, какую хулу на Бога-Творца, на Ветхий Завет заключала его система. Для него библейское учение о Боге — плод заблуждения Димиурга.

Только пророки, которые причастны были духовной природе, несколько прозревали истину и, таким образом, были выше Самого Бога Израилева. Случилось это, по мнению Валентина, следующим образом. Димиург создал два рода людей: душевных и вещественных, которые, конечно, были ниже его, но Ахамот некоторым людям без ведома Димиурга, хотя через его дыхание вселяет духовное начало. Так эти духовные лица становятся выше Димиурга, который сам душевен.

Чтобы увенчать дело творения, Димиург создает Искупителя или Спасителя душевной природы в соединении с одной видимостью тела, ибо материя обречена на гибель и не имеет искупления. Спаситель проходит через Деву Марию, «как вода через трубу», т. е. ничего не восприняв. Ахамот добавила духовное начало в этого Искупителя, созданного Димиургом. А в момент крещения сходит на него эон Иисуса (общее порождение эонов). Дело Иисуса Спасителя — явить ряд символов, дать духовным людям (гностикам) познание о Плироме. Тридцать лет до крещения — это тридцать первоначальных эонов; четыре элемента Искупителя: первый — Иисус; второй — духовная природа; третий — ду-

шевная; четвертый — материальная видимость — символ первоначальной четверицы эонов. Постигшие это пневматики (гностики) достигают духовной зрелости, преодолевают душевность и материальность и способны вступить в Плирому. А душевные люди научаются Спасителем делать добро и спасаются (впрочем только имевшие естественное расположение к добру ду́ши). Иисус перед страданием (ибо он не способен страдать), покинув Спасителя, возносится в Плирому. За ним следует, в качестве его невесты, в пару к нему спасенная им Ахамот. Вместе с Ахамот вступают, созрев, в область Плиромы и духовные люди, сочетаясь с ангелами Иисуса. Димиург, узнав от Иисуса об истинном скромном своем месте во вселенной, смиряется перед Ним, как Евангельский сотник, и в награду водворяется вместе с добродетельными душевными людьми на восьмое небо, где раньше пребывала Ахамот. Все остальное — материальный мир, материальные и порочные душевные люди погибают.

Мы остановились с некоторой подробностью на системе Валентина, ибо она может служить хорошим образчиком многообразных во II в. гностических учений. Наряду с ним учили и другие; он сам имел немало учеников, и почти каждый из них вносил что-нибудь свое, новое и отличное в гностицизм. «Выдумав какую-нибудь новость,— говорит о них Тертуллиан, их современник,— они тотчас называют откровением то, что есть только одна человеческая догадка» *(или, вернее, выдумка)* (Тертуллиан. Против Валентина, 5). Эти гностические откровения во II в. росли и множились, как грибы после дождя.

Кроме Валентина, знамениты были еще гностики: Василид, Карпократ, Сатурнин; ученики Валентина: Марк, Птоломей, Гераклеон и многие другие. Отцом всех этих еретиков древние авторы называют Симона Волхва (мага), о котором знает еще книга Деяний (гл. 8).

О нем же с некоторыми подробностями говорит и святой Иустин Философ, на родине которого, в Самарии, учение Симона пользовалось в первой половине II в. наибольшим успехом. Симон учил о себе, как о некоей воплотившейся первоначальной силе, а о сопровождавшей его женщине Елене, как о первоначальной Мысли, от которых все произошло. От Симона пошел так называемый простонародный гносис, который получил свое «научное» выражение в царствование Адриана (117—138 гг.).

Все эти системы имели немало отличий друг от друга, но существенно знать не их различие, а то более или менее общее, что отделяло их от Церкви, от христианства.

Почему Церковь их отвергла, признав их путь ложным; в каком направлении изменили бы они учение и жизненную задачу христианства — вот что прежде всего важно для историка Церкви, для понимания жизни Церкви. Сами гностики обычно вовсе не стремились отделяться от Церкви. Они уверяли, что Церкви нет причин их чуждаться, что они принимают все, чему она учит. Валентин, например, отводит церковному христианству довольно хорошее место — это душевные люди, для которых не исключено спасение вместе с Димиургом. Валентин, по свидетельству Тертуллиана, долго проповедывал в Риме, считался православным. По святому Епифанию, он после почти двадцатилетнего распространения своего учения в Риме перебрался на Крит и окончательно отделился от Церкви.

Тертуллиан в своей книге «Против Валентина» с обычным грубоватым остроумием передает несколько любопытных черт из своих сношений с валентинианами: «Спроси их о чем-либо откровенно — они примут строгий вид, наморщат лоб и возгласят: О, глубина! — Войди с ними в ближайший разговор, они утонченно и двусмысленно станут утверждать, что их вера общая со всеми. Если заметят они, что ты их противник, они будут отрекаться от всего. Если ты приступишь к ним с

большой настойчивостью, то они притворятся легкомысленными простаками. Они тайн своих не открывают даже своим ученикам, пока в них не уверены» (Тертуллиан, там же).

Церковные наставники II в. ставили себе задачею «вывести наружу» то, что еретики так тщательно скрывали: насколько гностицизм отличен от общепризнанного православного учения.

Почему такое «примирительное» настроение было у еретиков и такое настороженное и «непримиримое» у отцов Церкви? Святыми отцами руководило убеждение, что под христианскою внешностью у еретиков II в. (особенно у гностиков) скрывалась языческая сущность. Допустить гностиков «мирно» и свободно развивать свое дело в пределах Церкви значило допустить постепенный, мирный и систематический подмен христианства язычеством, только в подновленном виде.

Святой Ипполит так выражает свое убеждение относительно еретиков своего времени: «Они заимствовали свое учение из Священных Писаний и пришли к ним не из уважения к преемству (преданию) какого-либо святого, но учения их получили свое начало в эллинской премудрости, из положений философских систем (языческих), из обрядов и преданий мистерий и из гаданий астрологов» (святой Ипполит).

В отношении некоторых видов гностицизма это было очевидно: Карпократ и его ученики наравне с Христом-Спасителем почитали и Орфея, и Пифагора, и Платона и других. Но не всегда это было так наглядно. Однако, если вдуматься в систему Валентина и во всю его «Эскаду», то это не что иное, как философски подчищенная мифология с богами-эонами, снабженными христианскими именами, которые женятся, увлекаются, страдают от неудовлетворенной страсти и от страстей которых создается мир.

Тот же языческий вкус виден в приверженности многих гностиков к магизму, к нравственной распущенности, в избегании мученичества и во многом другом. Если положение святого Ипполита об языческом происхождении еретических уклонений не всегда можно применить с очевидностью ко всем подробностям этих учений, то это несомненно в отношении общего их направления и основ.

Всем им обще противление Единому, Личному Богу, поскольку Он не только отвлеченное первоначало, Наставник, Учитель, Философ высшего порядка, но и Творец, и Спаситель.

Они все уклонились от веры в Единого Бога, Который все дает человеку вплоть до жертвы Своим Единым Сыном, но Который вместе с тем ищет от людей взаимной жертвы, всецелого посвящения себя Богу вплоть до мученического «всесожжения».

Это было непостижимо для языческой природы этих мыслителей. Им всем чуждо библейское, подлинно чудесное перевоспитание духа и мысли, личное, живое отношение к Богу и Творцу, Которого язычество не знало.

Без этого Евангелие теряло свою подлинную основу. Создавалось Евангелие более или менее языческого толка. Искупление из подлинного усыновления человека и подлинной жертвы до смерти, жертвы любви Божией, преображавшей сущность мировой жизни, создавшей новое, личное отношение между тварью и Творцом, превращалось в более или менее стройную философскую систему. Новое учение, вдобавок ко многим прежним, сообщало лишь несколько новых мыслей в старых по существу душах.

Вместо «новой твари» — какая-то новая теогония Господа, философски понятого.

X. Лионская Церковь, конец II в.

Проповеданное Апостолами христианство было еще мало заметно во II в. Даже в таком крупном городе, как Александрия, в одном из

средоточий мировой жизни, в частности, еврейской, только к самому концу II в. (по Клименту Александрийскому) приоткрывается для истории жизнь христианская. Однако, что там были христиане в начале II в. и ранее, особенно после разрушения Иерусалима, в этом нет сомнений.

Косвенно о христианах конца I и начала II в. мы знаем по ересям, которые там возникают (судя по Апологии святого Иустина и по позднейшим преданиям). С середины II в. споры с евреями и еретиками как-то вдруг обнаруживают, что нет ни одного народа, варваров или эллинов, или другим каким именем называемых, кочующих или бездомных, и ведущих пастушескую жизнь и живущих в палатках, между которыми не были бы приносимы молитвы и благодарения Отцу и Творцу всего именем Распятого Иисуса (святой Иустин. Разговор с Трифоном, § 117). Христианские писатели этого времени пишут, что христиане имеются даже там, куда не проникли евреи, а таких мест тогда было не много [1].

Несколько позднее такое широкое распространение христианства во II в. подтверждает святой Ириней (около 185 г.), после него Тертуллиан (около 200 г.) и неизвестный автор в послании к Диогнету. Святой Ириней говорит о Церквах, основанных «в Германии, в Испании, в Галлии, на Востоке, в Египте, в Ливии и в середине мира... проповедь везде сияет и просвещает людей, желающих прийти к познанию истины», даже варваров, лишенных письменности (Против ересей I, 10). Тертуллиан сверх того говорит о христианах в Персии, Индии, Эфиопии, Британии, Парфии, Мидии, Скифии и т. д.

По поводу проповеди в Индии ученые часто выражают сомнение, говоря, что под Индией в древности разумели вообще страны за пределами Египта, а не собственно Индию. Упускается при этом из виду, что Климент Александрийский, ученик Пантена, о котором Евсевий рассказывает, что он в середине II в. проповедовал в Индии, в своих сочинениях (в конце II — начале III в.) отчетливо знает индусские учения, говорит об индусском аскетизме, браминах и т. д. (тоже и святой Ипполит). Как можно думать, что в Александрии II в. путали Индию с Аравией или еще с чем-нибудь? О Римской империи конца II в. Тертуллиан, обращаясь к язычникам, говорит: «Мы существуем со вчерашнего дня и наполнили собою все ваши места: города, острова, крепости, муниципии, места собраний, самые лагери, трибы, декурии, дворец, сенат, форум» (Апология, 37). Сходно выражается автор «Послания к Диогнету»: «что в теле — душа, то в мире — христиане. Душа распространена по всем членам тела и христиане по всем городам мира» (6) [2]. Но христианство распространялось как-то бесшумно; долго его почти не замечали или замечали только в таких его центрах, как Малая Азия, где местами чуть не половина жителей к концу II в. были христиане. «Понт (провинция Малой Азии) полон христиан»,— говорит сатирик Лукиан в своем «Лжепророке» (Лукиан Самосатский, известный писатель-сатирик, атеист, приятель Цельса — оба они, видимо, немало наблюдали христиан в Малой Азии в середине II в.).

---

[1] Иосиф Флавий (II, 16, 4, VII, 33 и др.). Сжатая сводка сведений о распространении еврейства есть в так называемом 2-м Послании Климента, где говорится: «Ныне, когда мы уверовали (христиане из язычников.— *С. М.*), мы сделались многочисленнее тех, которые считались имеющими Бога», т. е. евреев (2 Кор. 2).

[2] Ориген в толковании на Евангелие Матфея вносит некоторое ограничение в эти общие утверждения о повсеместном распространении христианства. Если верить ему, в начале III в. было немало городов и народов, не знавших христианства. Что он преувеличивает в обратную сторону, видно на примере Германии, где он не знает христиан. Однако соседу германцев — святому Иринею было известно, что среди них уже были христиане в конце II в. Вероятно, всего точнее будет формула: «немного к концу II в. было народов и городов, где неизвестны были христиане».

Но не все даже христианские писатели знают, где есть во II и III вв. их собратья по вере. Так бесшумно распространялось Царство Христово. Это вызывало даже жалобу некоторых язычников, например, Цельса (писателя — врага христианства середины II в.), который говорил, что христиане — «люди скрывающиеся, бегающие света, немые в обществе, говорливые в своих убежищах» (Тертуллиан. Октавий, 8). Но громадное большинство менее проницательных языческих писателей просто равнодушно и молчаливо проходило мимо христианства, уже столь многочисленного во II и III вв. Если вспомнить, что сравнительно малозамеченной для внехристианского мира прошла земная жизнь Христа Спасителя, что просмотрели одну Жизнь, Божественности Которой не постигали и не верили, Жизнь, протекшую где-то там, в Иудейской провинции, то не удивительно, что они не заметили и сотен тысяч христиан, разлитых во всем мире.

Как мог проходить так малозаметным столь существенный переворот в жизни тысяч людей? На это отчасти были причины в самих свойствах христианства. Мы находим у христианских писателей того времени некоторое объяснение этому, на первый взгляд не совсем понятному, факту.

«Христиане не отличаются от прочих людей,— пишет один апологет II или III в.,— ни страною, ни языком, ни житейскими обычаями. Они не населяют где-либо особенных городов, не употребляют какого-либо необыкновенного наречия и ведут жизнь, ничем *(совне, конечно)* не отличную от других... Но обитая в эллинских и варварских городах, где кому достанется, и следуя обычаям тех жителей в одежде и в пище, во всем прочем они представляют удивительный и поистине невероятный образ жизни» (Послание к Диогнету). Апологет говорит, конечно, об удивительных качествах внутренней жизни христиан. Но что было удивительного и необычайного в их жизни, то было облечено совне в обычную житейскую оболочку. Поэтому на внешний поверхностный взгляд христианство ничего существенного не меняло в жизни народов. Это была перемена «культа», как думали язычники, явление само по себе «мало интересное». Власть первоначально раздражало только упорство христиан в своем «суеверии». Это было ново и странно. А так как в эту эпоху перемешались и мирно уживались другие культы и религии — римские, греческие, восточные, египетские, то служение «Новому» Неведомому Богу само по себе не удивляло и мало кого интересовало, особенно скептическую римскую интеллигенцию. Народ показал больше чуткости и интереса. Он скорее почувствовал, что христианство несет что-то существенно новое, не свойственное старому строю мысли и жизни; удивляло лишь то, что христиане участвуют внешне в прежнем порядке жизни (о чем говорится, например, в Послании к Диогнету).

Власть удовольствовалась меньшим: «Кто не исповедует римской религии, тот должен все-таки признавать римские обряды». Об этом говорили святому Киприану Карфагенскому на суде. Многие, тяготевшие к этому новому явлению, придерживались прежнего миропонимания, хотя оно и было несовместимо с новым служением Неведомому Богу. Народ почувствовал это, не вмещавшееся в старые рамки явление, и стал бороться, как умел, за свое прошлое и настоящее... Так, по крайней мере, оценивает II в. и начало III в. такой знаток римской жизни, как Моммзен.

Во II в. непринято было писать биографий, житий, похвальных слов. Не сохранилось от этого времени и историй Церкви, по которым можно было бы воспроизвести тот «удивительный образ жизни» христиан II в., о котором пишут апологеты. Лишь кое-что мы узнаем по тем остаткам литературы этого времени, которые дошли до нас. Во II в. любили писать наставительные послания, защитительные речи (апологии) к

язычникам, опровержения ересей, описывать мученические кончины. Кое-что дошло до нас. Здесь в большей или меньшей степени отразилась, конечно, и жизнь христиан.

Особенностью последних десятилетий II в. было то, что христианская мысль и выдающиеся наставники заметно проявились не в одной Малой Азии и Риме, как это было в первой половине века. Мы видим: епископ Дионисий — в Коринфе; Феофил и Серапион — в Антиохии; Кодрат, Афинагор — в Афинах; Климент — в Александрии; Вардесан — в Месопотамии; святой Ириней — в Лионе; Егезипп — в Палестине; Наркисс и Александр — в Иерусалиме; Родон, Кай, потом святой Ипполит — в Риме — пишут и наставляют Церкви, не говоря уже о малоазийских наставниках, которых по-прежнему много. Христиане разлились во всем мире, но живут одной общей жизнью, «как бы обитая в одном доме»,— говорит святой Ириней, сам наблюдавший это время. Они переписываются, путешествуют, чтобы обменяться мыслями, получить наставление, укрепить и укрепиться от своих собратий, чтобы соблюсти единство веры, хотя все это было тогда нелегко и небезопасно. Пострадали мученики в Галлии; об этом пишут оттуда в Азию и Фригию (и в Рим — святой Ириней). Смирнская Церковь рассылает по всем Церквам вселенной описание мученической кончины своего великого епископа, святого Поликарпа. Епископ Дионисий Коринфский следит за духовной жизнью не одного Коринфа: он пишет послание в Никомидию (в Вифинию), укрепляет ее против ереси Маркиона. Церковь Амастрийскую в Понте наставляет в вопросе о браке и целомудрии. Евсевий Кесарийский, который видел эти послания в целом виде, говорит, что Дионисий в этом послании также «повелевает принимать всех обращающихся после отпадения, преступления и даже еретического заблуждения» (век спустя этот вопрос возбудил много споров и сомнений). Пишет Дионисий и на Крит: убеждает епископа не неволить братий к слишком строгой жизни, к девству. Пишет он и в Афины, в Рим, в Лакедемон — словом, он заботится почти о всем христианском мире.

Забота о вере и жизни других Церквей не рассматривалась тогда как право или преимущество какой-либо кафедры. Послания первенствующих Церквей, Римской или Антиохийской, тонут в массе посланий епископов и мучеников Галлии, Смирны, Понта, Греции, Палестины, Осроены (в Месопотамии), Малой Азии. Каждый епископ и каждая Церковь считает своим делом разделять радость и затруднения своих собратий во всем мире. Мы видели, как откликнулся почти весь христианский мир на мученический подвиг святого Игнатия Богоносца. Внимание и любовь привлекали не только такие выдающиеся случаи. Из посланий Дионисия Коринфского видно, что богатая Римская Церковь делилась своим достоянием с нуждающимися и преследуемыми во всех Церквах, одушевляя «бедных нуждающихся и поддерживая братий, трудящихся в рудниках» (все сведения о Дионисии Коринфском и его посланиях у Евсевия, История Церкви, 4, 23).

Когда в Риме возникла опасность от множества еретиков, туда едут выдающиеся малоазийцы (святой Поликарп, святой Иустин), туда несколько позднее пишет из Лиона святой Ириней, помогая разобраться в гностических тонкостях (письмо к Флорину и другие его писания в связи с римскими делами). Мученики лионские сообщают свой взгляд на монтанизм в Азию и в Рим. Резкое разногласие римского епископа Виктора с Малоазийскими Церквами в вопросе о времени празднования Пасхи (он хотел отлучить Церкви Азии) встретило немедленно отпор от епископов с разных концов вселенной. Они все ему единодушно пишут, советуя лучше позаботиться «о мире, единении и любви с ближними» (Евсевий, 5, 23).

Спор о времени празднования Пасхи вызвал всеобщий обмен мне-

ний. По всем Церквам созываются Соборы, всюду рассылаются послания. Вопрос затронул все Церкви — все считали своим долгом высказаться и позаботиться о своих братьях. Так, палестинские епископы писали: «Списки с нашего послания постарайтесь разослать по всем Церквам, чтобы мы не были виновны перед теми, которых души легко заблуждаются. Уведомляем вас, что в Александрии празднуют Пасху в тот же день, в который празднуем ее и мы. От нас отправляют письма к Александрийской Церкви, а из Александрийской к нам, поэтому празднование Святого дня у нас бывает согласно и вместе с ними» (Евсевий, 5, 25).

Единство жизни и мысли, как видим, было предметом забот и вместе было радостью и утешением христиан II в., верных преданию. Егизипп, путешественник и писатель середины и конца II в., сам, видимо, христианин — еврей из Палестины, едет в Коринф, едет в Рим, заезжает в другие города и всюду находит единую веру и единую жизнь. Он записывает в свою книгу «Воспоминаний», к сожалению, дошедшую до нас лишь в отрывках, следующее: «Я провел немало дней у коринфян, беседовал с ними — и мы взаимно утешались своим православием. Находясь в Риме, я оставил список преемства епископов до Аникиты, которого диаконом был Елевферий... В каждом преемстве и в каждом городе все шло так, как заповедует закон, пророки и Господь» (Евсевий, 4, 22) [1].

Церковь чувствует себя единой.

Это не значило, что не было попыток нарушить это единство. Но эти попытки встречали отпор со всех концов единой Церкви. Когда появилась, например, опасность от ереси Маркиона или от монтанизма, против них борются и пишут не только в Риме и в Малой Азии, где они действовали, но и Дионисий из Коринфа, мученики лионские и святой Ириней из Галлии, Феофил из Антиохии, Филипп Гортинский с Крита и многие другие: все единодушно борются за единую веру и предание.

Лионская Церковь в период гонений. Единую веру и единое предание Церквей вселенной яснее других и с наибольшей полнотой сознавала и блюла, не только у себя, но и в других Церквах, возникшая к концу II в. Церковь в Галлии — в Лионе и в Виенне, двух смежных городах на реке Роне (в теперешней Франции). Она несколько неожиданно выдвигается в 70-х годах II в. и потом вплоть до кончины своего выдающегося руководителя святого епископа Иринея (около 200 г.) занимает одно из самых заметных мест в христианской жизни этого времени.

Значение этой Церкви и святого Иринея станет понятным, если обратим внимание на то, что она возникла и жила в тесном общении с двумя средоточиями христианской жизни предшествующих поколений. Малая Азия и Рим как бы объединились в Лионе. Отсюда такая полнота духовной жизни в молодой Галльской Церкви.

Самые затруднительные вопросы времени: отношение к гностикам, к монтанизму, к падшим, к празднованию Пасхи, к епископской власти, к церковному преданию и многому другому находили здесь ясное, православное решение, которому последовала в конце концов вся Церковь. Трудно даже перечислить те стороны православной жизни и учения, которые не нашли бы здесь отражение, и такое верное, что на него могла опираться Церковь во все последующие века в своих затруднениях и спорах с еретиками.

---

[1] Текст Егизиппа приводим по общепринятой редакции. Нам кажутся неубедительными возражения против традиционного чтения и перевода этого места из Егизиппа. По связи речи ясно, что он говорит о преемстве епископов и преданий.

Сохранившиеся источники свидетельствуют, что Галльская Церковь, хотя и недавно возникла, но уже была крепка и зрела в разгар тяжелого испытания. Его описывают в послании к Церквам Азии и Фригии очевидцы и собратия пострадавших.

«Рабы Христовы, жители Виенны и Лугдуна *(т. е. Лиона)* в Галлии — братьям в Азии и Фригии, имеющим одинаковую с нами веру и надежду искупления, желание мира и благодати и славы от Бога Отца и Христа Иисуса Господа нашего». Так начинается повествование о бедствиях, которые потерпели эти Церкви в 177—178 году (Евсевий, 5, 1). Присмотримся к этому редкому по значению Посланию. Проследим шаг за шагом события в Лионской Церкви, которой в этом поколении дано было руководящее значение. В этой записи очевидцев, участников событий, показано общее положение христиан в городе в дни преследования, настроение язычников, поведение властей, страдания и чувства мучеников, впечатления окружающих, поведение толпы, последовательная смена христианской ревности — страха и бесстрашия тех, кто только еще ожидал быть схваченным; здесь переданы даже впечатления от внешнего облика мучеников и отпавших христиан. С редкою полнотою предстоит тут древнехристианский мир в одну из самых ответственных минут своей жизни — своей борьбы за истину.

Чтобы понять события в Лионе, нужно предварительно взглянуть на то, что̀ в эти годы творилось кругом Лиона.

Бедствия тогда терпела не одна Галльская Церковь. Святой Мелитон Сардикийский (в Малой Азии) пишет приблизительно в то же время о каких-то новых распоряжениях, ссылаясь на которые «бесстыдные доносчики и искатели чужого явно разбойничают, днем и ночью грабят жителей ни в чем не виновных». Святой Мелитон, видимо, сомневается или делает вид, что сомневается, что «Царь Справедливый» (т. е. император Марк Аврелий, философ) мог сделать такое распоряжение. Поэтому он обращается к этому императору с защитительным словом (Апологией) в пользу христиан и с просьбой о защите.

В это же приблизительно время подали свои апологии Афинагор Афинянин и некоторые другие христиане. И потому можно думать, что, действительно, были какие-то новые распоряжения, ухудшавшие положение христиан. Ибо почти одновременно жестокие преследования разразились в разных концах Империи: в Малой Азии, в Карфагене, в Галлии, в Риме (ссыльные в Мердинии), в Афинах. Цельс, писавший приблизительно в это время свое «Истинное слово», говорит, что христиан повсеместно преследуют. Это как будто плохо вяжется с философскими, стоическими, возвышенными вкусами императора Марка Аврелия. Но как смотрели на христиан просвещенные философы этого времени, окружавшие императора, видно из следующего. Один из его наставников, образованнейший человек своего времени, Кай Юлий Рустик, как префект столицы, спокойно осудил на смерть святого Иустина, своего собрата по философии, и шесть его учеников (в том числе женщин). Другой наставник императора, Фронтон, с доверием преподносил в своих произведениях самые гнусные обвинения против христиан (подробнее об этом см. в очерке о жизни Римской Церкви). Известен равнодушный и полупрезрительный отзыв о христианских мучениках самого Марка Аврелия. Ни от философии, ни от власти христианству в эту эпоху не приходилось ждать защиты. В Лионе нападение последовало и сверху и снизу. Народ и местная власть оказались одинаково враждебны христианству. Молодой Церкви выпало на долю испытание такой силы, какой не слышно было в эти годы в других городах. Разве только в Афинах было подобное гонение. Дионисий Коринфский пишет афинянам, что только ревностью епископа Кодрата «они снова собраны и укреплены в вере», что они «почти отпали от веры с тех пор, как предстоятель их Публий принял мученическую смерть в бывшее тогда

гонение». Видимо, потрясение было такой силы, что почти подавило афинских христиан. Отчасти, вероятно, это зависело и от духовной слабости афинян. Ибо в Лионе гонение произвело обратное действие. Лионская Церковь вышла из гонения еще более окрепшей, хотя удар был исключительной силы: схвачены были почти все выдающиеся христиане лионцы. Особая ожесточенность гонения в Лионе имела свои местные причины. Лион был крупный языческий религиозный центр, средоточие для трех провинций модного культа «Рима и Августа», т. е. императора.

По языческому обычаю это преклонение вылилось в форму обоготворения Римского государства и его государей. Для подданного Римского государства не участвовать в торжествах этого культа, которые ежегодно начинались 1 августа, значило не только не разделять религиозных чувств народа, но расценивалось и как отчуждение, свидетельствующее о враждебности к государству и обществу.

Христиане, действительно, не участвовали в этих торжествах. Язычники считали, что так они поступают из-за каких-то таинственных целей и обычаев, несовместимых с лучшими в мире римскими обычаями. Естественно, что в Лионе нашла благоприятную почву обычная клевета на христиан как «врагов рода человеческого» (Тацит). Их обвиняли в увлечении дурными и развратными культами, в совершении детоубийственных таинств, в вечерах разврата. Население Лиона решило не иметь с христианами никакого общения. «Для нас,— пишут христиане,— закрыты были дома, бани, народные площади, каждому из нас запрещено было показываться в каком бы то ни было месте». Таково было начало гонения. Лион был город богатый, с развитой общественной и торговой жизнью. Сюда стекались с Востока и Запада деловые люди. Это был финансовый и административный центр очень большой области. Христиане Лиона принадлежали к очень разным слоям общества. Были люди богатые, были врачи, юристы. Исключение из общественной жизни для многих было уже немалым бедствием. «Но с нашей стороны воинствовала Благодать Божия,— пишут лионцы,— укрепляя слабых и противопоставляя *(гонению)* необходимых столпов, которые через свое терпение успели сосредоточить на себе все удары лукавого.

Выступив против него, эти мужи выдержали все роды поношения и казни и, многое считая за малое, спешили ко Христу».

Гонение, таким образом, сосредоточилось в конце концов на отдельных наиболее выдающихся христианах. Они как бы отвели удар от остальных, быть может, более слабых. Но сначала поднялось общее народное волнение. Народ сам нападал на христиан. Приходилось переносить крики, побои, влачения, грабительство, удары камней, заключение и «вообще все, что ожесточенный народ любит делать со врагами»,— рассказывает описание.

Вмешались власти. В Лионе, как императорской провинции, надлежало блюсти порядок и судить христиан легату. Но он был в отсутствии, поэтому действовали городские (муниципальные) власти и трибуны когорты (военное начальство). Они допросили схваченных христиан. Те исповедали себя христианами, и их до возвращения легата заключили в темницу.

Когда вернулся легат, снова начались допросы, которые сопровождались очень жестокими пытками. От христиан выпытывали признания в гнусностях, в которых их подозревали. Обвиняли их в «безбожии» и «нечестии».

В толпе, присутствовавшей при допросе, стоял некто Ветий Эпагат, молодой и знатный христианин. Среди христиан, несмотря на свою молодость, он уже заслужил «такое же одобрение, как старец Захария *(отец Иоанна Предтечи)*». О нем говорили: «он ходит во всех заповедях Господних непорочно... неленостно исполняет всякое служение

ближнему, ибо имел великую ревность по Боге и пламенел духом. Он проводил строгую жизнь и достиг полноты любви». Это все писалось лионцами для объяснения смелого поступка Эпагата, который «не мог снести столь неправильно производимого над нами суда,— пишут лионцы,— но вознегодовал и потребовал, чтобы ему дозволено было говорить в защиту братий и *(доказать)*, что у нас нет ничего ни безбожного, ни нечестивого». Народ, взволнованный неожиданной защитой христиан, поднял крик, тем более, что Эпагат был хорошо известен в Лионе. Легат отверг это законное требование защиты и только спросил его: «Не христианин ли и он сам?» Тот громко исповедал себя христианином. Легат отдал приказ: взять «этого христианского ходатая — адвоката», и причислил его к числу мучеников. По поводу слов легата, в насмешку обозвавшего Эпагата «ходатаем», лионцы замечают: истинный ходатай был действительно в Эпагате — то был Святый Дух — Ходатай *(спасения христианского)*, Которым обиловал Эпагат, положивший свою душу в защиту братий, «следуя за Агнцем, куда бы сей ни повел Его» (слова Апокалипсиса, образами которого лионцы неоднократно пользуются в послании).

Допрос продолжался. Большинство «было готово» и со всяким рвением исповедало себя христианами. Но оказались и не подготовившие себя, слабые, которые не смогли вынести труда этого великого подвига. Таких оказалось десять. Их отпадение вызвало сильную скорбь христиан, ибо понизило ревность тех, которые до этого, не страшась опасности, старались не покидать мучеников. «Мы не боялись угрожавших нам мучений,— пишут лионцы,— но, взирая на конец, опасались, чтобы кто-либо не отпал».

Легат всенародно приказал отыскивать всех христиан. Это было собственно нарушением закона Траяна, которым указывалось казнить лишь тех христиан, на которых будет донос. Быть может, легат основывался на каких-то новых распоряжениях, о которых пишет Мелитон Сардикийский. Впрочем, это могло быть и делом личного произвола легата под предлогом, что нужно утишить народное волнение. «Из двух Церквей *(Лионской и Виеннской)* собрали всех лучших мужей, тех, которые преимущественно созидали эти Церкви».

В числе руководителей Лионской Церкви многие были греки, малоазийцы. Греками были судя по имени, девяностолетний старец епископ Лиона Пофин, его преемник пресвитер Ириней, Аттал из Пергама, пресвитер Захария, врач Александр Фригиец и другие. Наряду с этим были христиане, говорившие по-латыни и с латинскими именами. Таков был Санкт, диакон Виеннской Церкви. Он был не из новопосвященных.

Можно думать, что Санкт был прислан сюда из ближайшей и старейшей Римской Церкви. С Римом у Лионской Церкви было не меньше связи, чем с Малой Азией, откуда вышли большинство ее руководителей. В жизни Лионской Церкви предания Римской Церкви переплетались с преданиями малоазийскими.

Мученики различались не только языком. Были схвачены знатные и их рабы; был взят пятнадцатилетний Понтик и несколько женщин. Было взято и несколько язычников, из числа прислуги христианских домов. Они немало ухудшили положение христиан. То, что сами христиане твердо и с негодованием отрицали, эти слуги начали возводить на христиан, страшась мучений, которые перед их глазами терпели святые. Таким образом, создалось впечатление, на основании суда, что христиане действительно детоубийцы и развратники. После этого «даже и те *(язычники)*, которые прежде по знакомству *(или по родству)* были с нами,— пишут лионцы,— теперь сильно вознегодовали на нас и ожесточились». А мученики стали претерпевать то, что никаким словом, как говорили очевидцы, изобразить нельзя. Особенно много при-

шлось показать твердости четырем мученикам: диакону Санкту, Матуру, новопросвещенному христианину, Атталу из Пергама, который был всегда столпом и утверждением христиан Лиона, и слабой женщине, рабе Блондине. «Все мы боялись за Блондину, да и сама госпожа ее по плоти, бывшая также в числе мучеников, опасалась, что по телесной своей немощи Блонидна не найдет в себе даже довольно смелости для произнесения исповедания»,— говорится в послании. На самом деле оказалось иное: она исполнилась такой силы, что сами мучители ее, сменявшие друг друга и всячески мучившие ее с утра и до вечера, наконец, утомились, изнемогли и признали себя побежденными, ибо не знали уже, что более с нею делать. Они дивились, что в ней оставалось еще дыхание. Все тело ее было истерзано и искалечено. Сами мучители свидетельствовали, что и одного рода пыток должно бы быть достаточно для изведения души из ее тела. Но блаженная, подобно мужественному подвижнику, обновляла свои силы исповеданием. Слова: «Я — христианка, у нас нет ничего худого» — служили ей подкреплением, отдохновением и облегчением в муках.

Так же и диакон Санкт, терпя все то, что только могут изобрести люди, на все вопросы отвечал по-латыни: «Я — христианин». Это исповедание он повторял и вместо имени, и вместо города, и вместо происхождения, и вместо всего. Все тело его «сделалось раною и язвою, все стянулось и потеряло человеческий образ. Но страждущий в нем Христос сотворил великие чудеса, победив через него врага и показав в пример другим, что там нет ничего страшного, где любовь Отца, и нет ничего болезненного, где слава Христова... Сверх всякого человеческого чаяния, в последующих пытках его тело оправилось, выпрямилось и снова получило прежний вид и употребление членов, так что второе мучение (*которое было через несколько дней*) по благодати Христовой было для него не казнию, а исцелением».

Продолжали пытать и отрекшихся, вопреки обычаю тотчас миловать после отречения. От них требовали подтверждения клевет на христиан. Среди пыток одна из отрекшихся Вивлия очнулась, как бы пробудилась от глубокого сна и, вспомнив вечные мучения, сказала: «Могут ли эти люди есть детей, когда им не позволено употреблять в пищу даже кровь бессловесных животных?» Затем она исповедала себя христианкою и приложилась к лику мучеников.

После пыток мучеников отводили в мрачные и убийственные темницы. Держали их в колодцах с растянутыми ногами, в таких условиях, что многие вновь заключенные задыхались и умирали. А подвергшиеся пыткам, не получая никакой помощи от людей, но «хранимые и укрепляемые в душе и теле самим Господом продолжали жить и еще находили силы ободрять и укреплять вновь приведенных».

Не оставили в покое и старца епископа Пофина. Он был так слаб от болезни и старости, что его на судилище принесли в сопровождении городских властей, при смешанных криках народа, будто это сам Христос. Вероятно, на эту мысль навели почтение и любовь, которыми его окружали христиане. Когда легат спросил его: «Кто Бог христианский?», он отвечал: «Узнаешь, если будешь достоин». Его стали влачить и бить чем попало и едва живого бросили в темницу, где он и скончался через два дня.

Мы говорили, что, вопреки закону Траяна, легат не отпустил отрекшихся христиан. Он продолжал их пытать и допрашивать уже не как христиан, а как соучастников в человекоубийствах и беззакониях. При этом всем поучительно было видеть, как они были печальны, унылы, неблаговидны и исполнены всякого безобразия. Сами язычники поносили их, как людей низких и малодушных, которые, заслужив имя человекоубийц, лишились досточтимого, славного и жизнедательного наименования — мучеников. «Напротив, мучеников облегчали радость

мученичества, надежда обетования, любовь ко Христу и Дух Отчий. Они шли веселые *(на свой подвиг)* — в их лицах выражалось сочетание достоинства с приятностью, даже самые оковы были для них почтенным украшением, как невесте служат украшением испещренные золотыми бахромами одежды; притом они благоухали благоуханием Христовым так, что иным казались намащенными обыкновенным миром».

Видя это, другие христиане становились тверже: взятые без отлагательства исповедывали себя христианами.

Матур, Санкт, Блондина и Аттал были осуждены на съедение зверям. День для звероборства назначен был нарочно. Матур и Санкт в амфитеатре до выпуска зверей снова подверглись всякого рода истязаниям, которых требовала неистовая чернь криками, раздававшимися с разных концов цирка. Их даже жарили на раскаленной железной скамье, но ничего не услышали, кроме слов исповедания. «Я — христианин»,— произносил Санкт с самого начала. Так как в великой борьбе с их терпением жизнь долго не оставляла мучеников, их решили заколоть. Таким образом, в течение целого дня, вместо всяких зрелищ, обычных для цирка, мученики явили великое зрелище для всего мира.

Блондина, повешенная на дереве в виде креста и отданная на съедение выпущенным зверям, пламенною своею молитвою вселяла в подвижников великое мужество. Даже телесными очами в сестре они созерцали Того, Который был распят за них. Верующие убеждались, что всякий, страждущий за славу Христову, имеет вечное общение с Богом Живым.

К Блондине не прикоснулся ни один зверь. Она снова была заключена в темницу до нового подвига, чтобы, как пишут ее сограждане, «одушевить братий примером малорослой, немощной, легко уничижаемой женщины, которая, облекшись в непреоборимого Подвижника Христа, многократно одолевала противника», и за подвиг увенчана венцом нетления.

Толпа громко требовала казни Аттала из Пергама. Он всем был известен. Основательно наставленный в христианском учении, он всегда был в Лионе свидетелем истины, столпом и утверждением их Церкви. Не тот ли это малоазиец Аттал, не ученик ли святого Поликарпа, которому слал с любовью привет святой Игнатий?

Он выступил на подвиг с готовностью. Его обвели кругом по амфитеатру, неся перед ним дощечку с надписью по-латыни: «Это Аттал — христианин». Чернь сильно свирепела и требовала расправы, но легат, узнав, что он римский гражданин, приказал его вернуть и держать в тюрьме вместе с другими. Написав о них кесарю, он ожидал решения. (Римского гражданина нельзя было лишать жизни без согласия императора.)

Несмотря на строгость заключения, христианам Лиона удавалось поддерживать с мучениками общение, говорить с ними и писать им письма. Сохранилось несколько рассказов, по которым можно понять их душевное состояние. Покрытые ожогами, рубцами, ранами, они не позволяли себя называть «мучениками»; даже негодовали, если кто в письме или разговоре именовал их так. Они любили именовать «Истинным мучеником» Христа Спасителя. Они говорили: «Мученики суть те, которые сподобились скончаться в исповедании и которых мученичество Христос запечатлел смертию; а мы только слабые и смиренные исповедники». Они со слезами просили братий усердно молиться, чтобы достигнуть им совершенства.

В этот же промежуток случилось в тюрьме радостное событие. «Через живых ожили мертвые»,— говорит описание. Любовью мучеников снова были приняты в лоно Матери Церкви, «снова зачаты ею и согре-

ты живительною ее теплотою, снова научились исповедовать» те, кто ранее отпали, отреклись. Живыми и сильными предстали они на судилище, на второй допрос легата, «быв услаждены Богом, Который не хочет смерти грешника». Это испрошено было у Бога слезами и молитвами мучеников.

«Величайшую брань против диавола предприняли они по любви к ближним и вели ее с тою целью, чтобы сей зверь, быв умерщвлен, изверг из себя живыми тех, коих прежде считал поглощенными. Мученики не превозносились над падшими, но чем богаты были сами, то сообщили и нуждающимся: потому что имели материнское к ним милосердие и обильно проливали о них слезы пред Отцом. Они просили жизни, и Отец давал им,— эту жизнь потом они разделяли с ближними, и, одержав победу во всем, отходили к Богу».

В следующем веке был поднят вопрос об отношении к падшим. Некоторые христиане, оберегая, как они считали, чистоту церковной жизни, признавали невозможным принимать в Церковь отрекшихся. Но им пришлось самим отпасть от Церкви, ибо Церковь всегда в отношении к падшим продолжала возгревать ту любовь, образец которой показали лионские мученики.

Господь поддерживал и руководил мучеников не только в их тяжелом подвиге. «Мучеников не переставала блюсти благодать Божия», на всех путях их жизни. «Сам Дух Святой был их советник»,— говорится в послании. Так, один из мучеников, Алкивиад, ведший всегда строгую и воздержную жизнь, не оставил своих правил жизни и в тюрьме. Он как бы пренебрегал творениями Божиими к соблазну братий: не ел приносимого братиями в тюрьму, питаясь только хлебом с водой. Атталу Пергамцу после первого выдержанного им подвига в амфитеатре было открыто, что Алкивиад поступает нехорошо, не употребляя творений Божиих, подавая повод к соблазну прочим. Алкивиад повиновался и стал все вкушать, благодаря Бога.

Просвещенные Богом мученики простирали свою любовь и заботу далеко за стены тюрьмы. Они писали в Рим, в Азию, во Фригию. Их заботило умиротворение Церквей, терзаемых недавно возникшим расколом монтанизма.

Так, святого Иринея, их «сообщника», как они его называли, сперва пресвитера, потом епископа Лиона, они посылали в Рим со своими поручениями. Знакомясь с его сочинениями, мы можем ближе узнать дух Лионской Церкви, как она разрешала трудности и заблуждения среди христиан. Но вернемся к подвигам мучеников. От императора на запрос легата пришло предписание: исповедникам отсечь голову, а отрекшихся освободить. Тут вскоре случилась большая лионская ярмарка. На нее из всех стран во множестве стекался народ. «Легат, тщеславясь перед толпою, привел блаженных на судилище с театральною пышностью». Он снова начал их допрашивать. Римских граждан обезглавил, остальных же бросил на съедение зверям.

Легат отдельно допрашивал ранее отрекшихся, чтобы освободить. Но «Христос дивно в них прославился» неожиданною твердостью. Теперь, против чаяния язычников, они исповедали себя христианами и присоединились к мученикам. «Вне этого лика остались лишь те недостойные христиане, в которых и ранее никогда не было ни следа веры, ни мысли о брачной одежде, ни понятия о страхе Божием, которые самим поведением обесчестили свой путь — остались сынами погибели», все же прочие присоединились вновь к Церкви.

Толпа была сильно раздосадована. При этом заметили, что некто Александр Фригиец (из Малой Азии), врач по профессии, стоя у судейской скамьи (кафедры), делал знаки падшим, поощряя их к исповеданию.

Он много лет уже жил в Галлии и был известен своею любовью к

Богу и дерзновением в проповеди (он причастен был «дара апостольского» — по выражению лионцев). Народ стал кричать, что причиною исповедания ранее отрекшихся был Александр. Легат, обратившись к нему, спросил: «Кто он?» Тот прямо ответил, что он христианин. Легат разгневался и осудил его на съедение зверям. На следующий день Александр вступил в амфитеатр вместе с Атталом. Легат в угождение толпе, вопреки распоряжению императора, отдал на съедение зверям и Аттала, который был римским гражданином. Испытав на себе все изобретенные для казни орудия и выдержав величайшую борьбу, они были, наконец, заколоты. Александр не испустил ни вздоха, ни звука, но в сердце беседовал с Богом. Аттал же, когда положили его на раскаленную железную скамью и от тела его пошел смрад, сказал народу по-латыни: «Вот это — то, что делаете с нами вы, называется людоедством; между тем, как мы и людей не едим и не совершаем никакого зла». На вопрос: как имя его Бога? — он отвечал: «Бог не знает имени, подобно человеку». После всех этих пыток мучеников в последний день борьбы снова привели Блондину с Понтиком. Приводили их каждый день и раньше, но только смотреть на мучения прочих, принуждая клясться идолами. Они опять остались непоколебимыми. Народ был раздосадован; безжалостно смотрел, как их подвергли всякого рода страданиям. Блондина всячески поощряла мальчика. Понтик, воодушевляемый сестрою, терпел мужественно всякое мучение и, наконец, испустил дух. Блондина же, с радостью испытав все роды мучений, спутанная сетью, была брошена в воду. Животное долго кидало ее вверх, но занятая надеждою и предощущением обетованных благ и беседуя со Христом, Блонидна уже не чувствовала боли и, наконец, умерла. Сами язычники сознавались, что никогда у них ни одна женщина не перенесла бы таких мучений.

Не одолев мучеников, не услыхав от них ни отречения, ни слов слабости, раздосадованные своим поражением, язычники неистовствовали над трупами. Одни с гневом и насмешками издевались над останками, другие с упреком говорили: «Где теперь Бог их, к чему послужила им их вера, которую они предпочли самой жизни?» Несмотря на усилия христиан спасти останки мучеников, их сожгли, и пепел высыпали в Рону. «Для того,— говорили язычники,— чтобы мученики не имели надежды воскресения, на которое надеясь, вводят они у нас какую-то странную и новую веру и, презирая мучения, охотно и с радостью идут на смерть. Теперь посмотрим, воскреснут ли они и возможет ли Бог их помочь им и избавить их из рук наших?»

Так кончился мученический подвиг лионских и виеннских христиан. Но велики были плоды их мужественного подвига. Вселенская Церковь обильно пожала их. Огромное значение для Вселенской Церкви имели труды святого Иринея, епископа Лионского, собрата и «сообщника» лионских мучеников.

Ему в истории конца II в. должно быть уделено особое внимание.

Святой Ириней Лионский. Возжженный лионскими мучениками дух долго пламенел в Лионской Церкви.

Святой Ириней — будущий мученик и епископ Лионский — был великим продолжателем их дела во Вселенской Церкви. Мученики чувствовали будущее его значение. Это видно из того отзыва, который они дают о нем в послании к епископу Римскому Елевферию: «Желаем тебе во всем и всегда благополучия от Бога, отец Елевферий. Мы просили нашего брата и сообщника Иринея отвезти вам эти письма и представляем его вам, как человека, ревнующего о завете Христовом. Если бы мы полагали, что сан что-нибудь прибавляет достоинству человека (или: доставляет праведность.— *С. М.*), то прежде всего представили бы вам Иринея, как пресвитера Церкви» (Евсевий, 5, 3 и 4).

Не без особого промысла Божия послан был святой Ириней в Рим. Мученики называют его своим «сообщником». Видимо, он был из числа тех, кто не был схвачен, но добровольно не покидал мучеников в их подвиге: проникал к ним в тюрьму, ревностно и не смущаясь опасностью поддерживал с ними общение лично и письменно, как об этом рассказывает описание их подвига. Трудно предположить, чтобы, оставаясь в Лионе, святой Ириней не разделил бы в конце концов участи мучеников. Сохранились «Мученические акты» Епинода и Александра Лионских, правдоподобно рисующие обстановку в Лионе после расправы над святым Пофином, Санктом и их святыми учениками. Легат и народ не сразу успокоились. Еще некоторое время христиан продолжали разыскивать. В «актах» рассказана судьба двух молодых лионцев-христиан, которые вовсе не устремлялись к мученичеству. Но не желая отрекаться и опасаясь быть схваченными, они скрылись в предместьях Лиона, в домике одной христианской вдовы, которая их приютила. Там их разыскали. Растерявшись при аресте, они с помощью благодати Божией не отреклись от христианства, мужественно перенесли мучения и скончались. Если не оставили в покое таких двух малозаметных лионских христиан, то трудно предположить, чтобы не был разыскан святой Ириней, ревностный член и пресвитер Лионской общины. Промысел Божий рукою мучеников отвел от него опасность. Ему предстояло еще много послужить Церкви Божией. Поручение в Рим спасло его драгоценную для Церкви жизнь. Легат думал, что он покончил с христианством в Лионе (см. акты Епинода и Александра). Но вернувшийся из Рима святой Ириней стал во главе Лионской Церкви уже в качестве ее епископа. Он собрал еще немало христиан. «...Ослабленная на время Церковь,— по собственному выражению святого Иринея,— тотчас увеличивается в своих членах и восполняется» (Против ересей, IV, 33, 9).

По собственным сочинениям святого Иринея видно, что не мала была паства, о которой ему приходилось заботиться. Первоначально христианами в Галлии были всё больше приезжие — греки, римляне. Но когда святой Ириней писал свой главный труд «Против ересей» (около 185 г.), ему уже приходилось по большей части иметь дело с местными жителями — кельтами. Он пишет: «Я живу среди кельтов и по большей части имею дело с варварским языком» (Предисловие к 1 кн.). Его паства, видимо, сильно умножилась за счет местных уроженцев — епископу приходилось руководствовать уже не одних римлян и греков. Об увеличении числа христиан говорят и рассказы святого Иринея о гностике Марке и его учениках. Святому Иринею приходилось заботиться о «многих», обольщенных гностиками «в романских странах». Обольщаемые были из числа богатых, «щеголеватых» женщин, одевающихся в багряницу. Это были, видимо, богатые гречанки и римлянки, которых было немало в таком торговом городе, как Лион. И хотя обольщенных было «много», но они составляли относительно небольшую часть паствы святого Иринея. Рассказ о них идет в спокойном тоне, который был мало вероятен, если бы совмещенные составляли значительную часть паствы Лионского пастыря.

Забота святого Иринея простиралась по преданию и за пределы Лиона и Виенны — в глубь Галлии — в Безотон (?), Валенсию и, может быть, еще в другие места. Касательно Безотона известно по мученическим актам святого пресвитера Фереола и диакона Феруция; а Валенсии — от пресвитера Феликса и диаконов Фортуната и Ахилла. Это были ученики святого Иринея — просветители этих частей Галлии. Подтверждают это и надписи того времени (Гирифельд).

Евсевий читал Послания святого Иринея по вопросу о праздновании Пасхи. Они написаны были «от Галльских общин, над которыми епископствовал святой Ириней». Это выражение одни понимают так, что святой Ириней в 90-х годах II в. был епископом уже нескольких епар-

хий (городов-приходов), другие как свидетельство, что святой Ириней был старший епископ среди нескольких Галльских епархий с епископами. Но как ни понимать эти слова Евсевия, они говорят о значительном увеличении числа христиан Галлии.

Но не в этом было главное значение святого Иринея. Его деятельность далеко выходила за пределы Галльской Церкви. Его труды носили печать вселенскую. Святой Ириней был «человек мира» и не имел навыка писать — нужда сделала его полемистом и писателем. То, что он писал, было ответом Церкви на коренные затруднения века. Его книги «Обличения и опровержения лжеименного звания» (или кратко «Против ересей»), «Доказательство Апостольской проповеди», недавно лишь найденная после многих веков утраты, его другие сочинения, дошедшие лишь в отрывках, имеют значение для всей Церкви и на все века, хотя писаны были по частным поводам.

Коренные вопросы христианства, поставленные великим спором с гностиками, вопросы о монтанизме и о Пасхе решены были Вселенской Церковью при его содействии. Его слово к концу II в. приобрело в Церкви решающее значение. Сказанное им о гностиках повторилось уже как бесспорное учение Церкви его младшими современниками — начиная с Тертуллиана, святого Ипполита, святого Киприана. Последующие церковные поколения (святой Василий Великий, святой Епифаний, Евсевий и другие) именно в его мыслях, его творениях находили выражение подлинного Апостольского предания. Приводимые и защищаемые им, как единственно подлинные, Новозаветные Писания — четыре Евангелия, Послания и Деяния Апостольские — стали на века достоянием Церкви, составили Новый Завет в его теперешнем каноническом составе. Отвергнутое им, как апокрифическое и ложное, отвергнуто и Церковью. Его учение о предании, о Лицах Пресвятой Троицы, о соединении в Едином Лице Господа Иисуса Христа — истинного Бога и истинного Человека, его учение о Церкви и ее иерархии — все это и многое другое в последующие века защищалось Церковью, как бесспорное апостольское понимание христианства. Вместе с тем Церковь уверенно отбросила то, что выдавали за Апостольское предание его противники — Валентин, Василид, Маркион и многие другие писатели II в. Даже многие мнения в творениях Климента Александрийского, Тертуллиана, Оригена и некоторых других известных христианских писателей II и начала III вв. не были приняты Церковью, как выражение подлинного христианского учения, Апостольского предания.

Почему такое уверенное предпочтение было отдано святому Иринею? Что сделало его таким чистым выразителем Апостольского предания и церковного учения? Чем обосновано исторически такое отношение к святому Иринею (оно уже видно у Тертуллиана и в так называемом Малом Лабиринте святого Ипполита)? Враги Церкви видели в святом Иринее нововводителя, а не вдохновенного Духом Божиим хранителя и выразителя христианской истины и Апостольского предания.

Был ли святой Ириней звеном в непрерывной живой цепи Апостольского Церковного предания? Эти вопросы не маловажны для понимания жизни Церкви, и, чтобы внимательно в них разобраться, необходимо вникнуть в жизнь и учение святого. Вместе с тем станет понятным, почему Апостольское предание и подлинное раскрытие христианских учений Церковь черпает у него в такой полноте и чистоте.

Мы знаем, что в предыдущем поколении с особой силой и полнотой под руководством апостола Иоанна Богослова и его учеников процветала христианская жизнь и живо было Апостольское предание в Малоазийских Церквах. В середине II в. во главе христиан Малой Азии был святой Поликарп Смирнский, в котором, как в выдающемся ученике апостола Иоанна, соединялось все то, что было наиболее чистого и авторитетного в жизни и в преданиях Малоазийских Церквей. Наряду с

Малой Азией, только Римская Церковь имела во II в. значение средоточия христианской жизни и учения.

Святой Ириней был в тесном общении как раз с этими центрами христианской жизни и мысли. В этом ключ для понимания его значения в раскрытии и соблюдении Апостольского предания Церкви. Святой Ириней вырос в Малой Азии и вплотную примыкал к самым источникам Апостольского предания — малоазийским старцам, ученикам апостола Иоанна. В своих сочинениях он постоянно обращается к этому живому церковному преданию, среди которого еще с детства просветилась его душа.

Наряду с ссылками на писания Апостольские, он любил указывать на мужей апостольских: «...так и пресвитеры, видевшие Иоанна, ученика Господня, передают, что они слышали от него» (Против ересей, V, 33); «...все пресвитеры, собравшиеся в Азии около Иоанна, ученика Господня, свидетельствуют, что им передал это сам Иоанн» (там же, II, 22, 5); «...говорят пресвитеры старцы, ученики апостольские» (V, 5); «...как и слышал от некоторого пресвитера, который слышал от Апостолов, который также и видел их, и от бывших их учеников» (по армянскому переводу, IV, 27, 1), или — «пресвитер вразумлял нас и говорил» (IV, 31, 1).

В конце II в. не один святой Ириней ссылается на учеников апостольских. Так, Климент Александрийский нам говорит, что он собирал церковное учение и Апостольское предание у «мужей блаженных и достопамятных..., из них один блистал в Греции, а именно в Ионии (Ахеи), другой цвел в Великой Греции. Один из них происходил из Келл-Сирии, другой из Египта. А еще другие двое блистали на Востоке, один происхождением из Ассирии, с другим же я познакомился в Палестине, и по рождению он был еврей» (Строматы, 1, 1).

Здесь мы останавливаемся в недоумении. Кто были эти люди? Насколько они поняли и соблюли учение Апостольское? Пусть они были слушателями святых Апостолов,— как говорит о них Климент Александрийский, но где плоды их апостольского учения и жизни? Конечно, мы должны с почтением и вниманием выслушать, что с их слов говорит Александрийский наставник. Но те, кому «вверили Церковь» сами Апостолы, пресвитеры, ученики столь долго сохраненного для созидания Церкви апостола Иоанна,— вот надежнейшие и достовернейшие свидетели Истины Христовой. Так думал святой Ириней (Против ересей, III, 3, 1—4 и 4, 1).

И жизнь и процветание Малоазийских Церквей, сперва под руководством апостола Иоанна, а потом его учеников, лучше всяких слов свидетельствуют, где знали и любили учение Христово, где соблюдалось Апостольское предание во всей его благодатной жизненной полноте. На грани II в., когда уже прошло почти целое поколение, как не существовало Иерусалима, Матери Церквей, в Малой Азии были возлюбленные Господу Церкви — об этом засвидетельствовал сам Господь в Откровении апостола Иоанна. Он их возлюбил, потому и соблюл. Зная «богатство», по оценке Апокалипсиса (2, 8), малоазийской духовной жизни и ее близость к апостольской, мы поймем, какое значение имело для восприимчивого юноши христианское обучение в Церкви Малой Азии под руководством наставников Малой Азии. Однако из своих наставников святой Ириней называет по имени лишь святого Поликарпа Смирнского.

Укоряя одного еретика, гностика Флорина, он напоминает ему, как они вместе внимали учению старцев малоазийских, в частности святому Поликарпу. Так раскрывает он и нам, откуда он сам почерпнул в такой чистоте и полноте Апостольское учение.

Он пишет Флорину: «Этого учения *(которое проповедовал Флорин)* не передавали тебе бывшие до нас пресвитеры, которые обращались с самими Апостолами. Я был еще отроком, когда я видел тебя в Нижней

Азии у Поликарпа, тогда ты был знаменит при дворе царя и старался снискать благоволение его *(Поликарпа)*. Тогдашнее я помню тверже, чем недавнее, ибо, что мы узнали в детстве, то укрепляется вместе с душою и укореняется в ней. Так я мог бы описать даже место, где сидел и разговаривал блаженный Поликарп; могу изобразить его походку, образ его жизни и внешний вид его, его беседы к народу, как он рассказывал о своем обращении с Иоанном и с прочими самовидцами Господа, как он припоминал слова их и пересказывал, что́ слышал от них о Господе, Его чудесах и учении. Так как он слышал все это от самовидцев жизни Слова, то он рассказывал согласно с Писанием. По Божией милости ко мне я и тогда еще **внимательно** слушал Поликарпа и записывал слова его не на бумаге, но в моем сердце, и по милости Божией всегда сохраняю их в свежей памяти» (Евсевий, 5, 20).

Но и без этого прямого свидетельства самого святого Иринея, из его учения ясно, что не мимолетным слушателем и не случайным малосмысленным ребенком (как хотят изобразить дело враги церковного предания) пришел святой Ириней послушать великого наставника Азии.

Все сочинения святого Иринея свидетельствуют, что он обильно, внимательно и продолжительно черпал среди пресвитеров, собиравшихся в Азии около Иоанна, ученика Господня, основы своей духовной жизни и своего учения, которое он так ревностно и плодотворно защищал всю свою жизнь. Старческому руководству в понимании Священного Писания он придавал решающее значение против ересей (IV, 32). Сам ему последовал и других призывал учиться у старцев-пресвитеров, у которых вместе с преемством учительского достоинства — и жизнь и учения Апостольские (там же, IV, 26).

Решающее значение для своей духовной жизни придавал святой Ириней своим отношениям к старцам пресвитерам малоазийским. Этой стороне своего жизненного и духовного опыта он придавал общецерковное и для всех обязательное значение.

«Надлежит,— пишет он,— следовать пресвитерам в Церкви, тем, которые, как я показал, имеют преемство от Апостолов и вместе с преемством епископства по благоволению Отца получили известное дарование истины» (дар понимания истины). «Надлежит... держаться тех, которые... и хранят учение Апостолов и вместе с чином пресвитерства ведут здравую и бессоблазненную жизнь к утверждению и исправлению прочих»,— поясняет он в другом месте. «Итак, где находятся дарования Господни, там надлежит учиться истине у тех, которые имеют преемство от Апостолов, здравую и неукоризненную жизнь и неискаженное и неповрежденное учение» (там же, IV, 26, 2, 4, 5). Указание на «здравую и неукоризненную жизнь» тех, кто является подлинными хранителями предания и истолкователями истины, опять нас приводит к ученикам апостола Иоанна, среди которых особенно твердо соблюдалась истина в слове проповеди с истиной в жизни.

Под таким руководством созревает, по учению святого Иринея, «духовный ученик, истинно получая Святого Духа»,— тот христианин, который способен с правом судить и об Истине Христовой и об уклонениях еретических (там же, IV, 32, 2 и 33, 1—5). Здесь святой Ириней говорит прежде всего, конечно, о себе и о своем деле, ибо его главный труд был посвящен именно этому суждению об еретических уклонениях. Он сам в своих книгах «Против ересей» и в других сочинениях — тот «духовный ученик», который, по его выражению, «истинно получил Святого Духа и с помощью Его рассудил язычников, иудеев, испытал и учение Маркиона и последователей Валентина и тех, которые почитали Христа призрачным *(призрачно воплотившимся)*, и лжепророков и тех, которые производят расколы,— не имеющих любви к Богу и заботящихся больше о собственной выгоде, чем о единстве Церкви...» (там же, IV, 33).

Возвращаясь к личной жизни святого Иринея, еще раз подчеркнем, что для него решающее значение имела его встреча со святым Поликарпом.

Что-то основное, коренное для всей своей жизни и мысли узрел святой Ириней именно через святого Поликарпа. И это залегло незыблемо в глубине его духа. Во вдохновенных рассказах святого Поликарпа, многолетнего собеседника и сотрудника Апостолов — самовидцев Христа, святой Ириней ощутил живую историческую личность Христа Спасителя; он вплотную приблизился к Воплотившемуся Слову Божию и именно Тому, о Котором проповедует и с Которым соединяет Церковь в своих Писаниях, своих таинствах и преданиях — всею своею жизнью.

«Поликарп, который, говоря его словами, не только был поставлен Апостолами и обращался со многими видавшими нашего Господа, но Апостолами же был поставлен в епископы Смирнской Церкви в Азии,— всегда учил тому, что узнал от Апостолов, что передает и Церковь».

Поликарп возвещал, что «он принял от Апостолов одну только ту истину, которая передана Церковью». Поликарп пересказывал, что слышал от Апостолов о Господе, Его чудесах и учении. «Он слышал все от самовидцев жизни Слова..., он рассказывает, согласно с Писанием», принятым Церковью (Евсевий, 5, 20; срав. Против ересей, III, 12, 13).

Одна Церковь верно соблюдает во всей чистоте облик, слова, жизнь Спасителя — вот то основное, что усвоил Ириней от великого наставника Азии и чему учила вся жизнь, слова и сама смерть апостольского мужа.

Это дало решающее направление всей жизни и учению святого Иринея; сделало его тем незыблемым камнем, на котором, как на одном из своих оснований, навеки укрепилась Церковь, и прежде всего Церковь его времени, когда все более проявлялось «самодельное христианство». Кто только ни делал попыток по-своему использовать дело Христово и дать свой образ спасения и Самого Спасителя изобразить и истолковать по-своему. Количество новозаветных апокрифических писаний с исправленным и подправленным текстом трудно исчислимо. Каждая ересь стремилась иметь свое откровение, свое евангелие, свой канон новозаветных книг, своего Христа. Не всегда легко было христианину конца II в., через сто пятьдесят лет после Евангельских событий, разобрать, где подлинный голос Христов, где подлинный Христос (см., например, у Евсевия, 6, 12, где рассказан случай, когда такой знающий человек, как епископ Серапион Антиохийский, не сразу разобрался в докетическом апокрифе — «Евангелии Петра»). Это было тем более трудно, что многие еретики искусно подмешивали свое (свой яд) к подлинным Христовым и апостольским словам — искусно вплетая свой смысл в ткань подлинных Евангельских событий или Апостольских Деяний.

С помощью учеников апостола Иоанна и прежде всего святого Поликарпа святой Ириней с исключительною силой и ясностью ощутил и осознал, что именно в Церкви, в принятых ею писаниях, в ее преданиях и уставах слышен подлинный голос Христа и Его Апостолов; что только церковными путями обретается Он Сам, Глава Своей Церкви, получается необманно Его Дух — Дух Истины, «Коего не причастны все те, которые не соглашаются с Церковью» (Против ересей, III, 24). Только согласующиеся с Церковью, наставленные ее пресвитерами-старцами, созревают, по его убеждению, в «духовного ученика, истинно получая Духа Святого» — достигая общения со Христом Спасителем и Главою тела церковного (там же IV, 32 и 33, 1). Поэтому нужно с величайшим тщанием, говоря собственными словами святого Иринея, «избирать то, что относится к Церкви» (там же, III, 4) и «следовать порядку предания переданного тем, кому они *(Апостолы)* вверили Церковь» (там же).

В своей борьбе с еретиками он имел дело не только с людьми, которые должны были на слово ему верить, что так действительно учил великий старец малоазийский, ученик Апостольский. И не только собственная жизнь и мученическая смерть святого отца служили ручательством, что он ученик истины, но среди самих лжеучителей, современников святого Иринея были, как мы видели, и такие, которые, как и сам святой Ириней, слушали наставления малоазийских старцев, слушали самого святого Поликарпа. И вот он, Ириней, в их собственной памяти и совести будит воспоминание об общем их наставнике. Не говорит, что «я слышал, я знаю от святых наставников Малой Азии нечто вам неизвестное», но зовет вспомнить, например, гностика Флорина, что «этого учения не передавали тебе бывшие до нас пресвитеры (старцы), которые обращались с самими Апостолами», и напоминает ему, в частности, о святом Поликарпе, общем их наставнике. Помня «тогдашнее» тверже, чем «недавнее», он свидетельствует, что хотя он был тогда юн, но все же в таком возрасте, что мог «внимательно» слушать святого Поликарпа. Он настолько ясно, полно и твердо усвоил его учение, что не боится убеждать старшего себя по возрасту Флорина следовать своему учению, опираясь на эти общие им обоим воспоминания. Он не сомневается, что Флорин переменит свои мысли, согласится с ним, если внимательно вспомнит и последует тому, чему учил их ученик апостола Иоанна и все пресвитеры Малой Азии, которые «обращались с самими Апостолами». Некоторые из их наставников «видели не только Иоанна, но и других Апостолов и слышали от них то же самое». Этим святой Ириней стремится убедить противника, что верно передает учение своих малоазийских наставников, в частности, святого Поликарпа.

Остальные старцы — наставники Малой Азии углубили и расширили ту основу, которую получил святой Ириней от святого Поликарпа.

Они так же много «вразумляли» его по разным поводам. От святого Поликарпа он воспринял основное учение, жизнь Спасителя и его учеников, отношение к Церкви и ересям, а от пресвитеров научился бороться за истину — что отвечать еретикам и как с ними обращаться.

Руководя и наставляя его, они сохранили его «веру в Единого Бога, все сотворившего» и преумножили его «любовь к Сыну Божию, ради нас исполнившему столь великие распоряжения», излагали ему Писания, не хуля Бога, не бесчестя патриархов, не уничижая пророков (Против ересей, IV, 26, 5); т. е. научили его истинному пониманию Ветхого Завета, который искажался Маркионом и другими еретиками. В частности, научили его, как относиться к праведникам ветхозаветным и их падениям, учили его делу спасения (Доказательство Апостольской проповеди, § 61), вере, сообразованию проведенной жизни с учением Спасителя (§ 3). Рассказывали ему об Антихристе и об Откровении апостола Иоанна, со слов самого Апостола, о рае, о Новом Небе и новой земле (Против ересей, V, 30, 1; 5, 1; 36, 1—2; Доказательство..., § 61).

Помимо этого, Апостольское предание святой Ириней черпал отовсюду, откуда мог. Так, в вопросе о монтанизме и в вопросе о Пасхе святой Ириней, следуя примеру и духу святого Поликарпа, согласовывался с пресвитерами (епископами) римскими и мучениками лионскими, тесно связанными, так же как и он, с Малоазийской духовной жизнью. О том, что святой Ириней бывал в Риме и близко знал Римскую Церковь, мы уже отчасти знаем. Это видно из его сочинений и Посланий по поводу ереси Флорина и раскола Власта — пресвитеров Римских, и так же в связи с вопросом о Пасхе. Но и до 177 г., когда святого Иринея посылали в Рим лионские мученики, он уже соприкоснулся с Римской Церковью. Об этом определенно говорит одна древняя приписка к «Посланию Смирнской Церкви о кончине святого Поликарпа». При этом сделана ссылка на какое-то собственное сочинение святого Иринея, теперь утраченное. Рассказывая, что рукопись «мучений Поли-

карпа» это список со списка, первоначально принадлежащего святому Иринею, переписчик говорит: «Святым Иринеем написано много превосходного и православного, сочинений, где упоминается святой Поликарп, у которого святой Ириней учился; им опровергаются все ереси и передается церковное и православное учение, как оно получено и передано было святым Поликарпом. Что в сочинениях святого Иринея говорится также, что, когда однажды со святым Поликарпом встретился Маркион и сказал ему: «узнай нас, Поликарп», тот ответил Маркиону: «узнаю, узнаю первенца сатаны». В тех же сочинениях *(Иринея)* написано и то, что в день и час мученической смерти Поликарпа в Смирне Ириней, будучи в Риме, услышал голос, подобный трубному звуку, говорящий: «Поликарп скончался мучеником»». Говорится в рукописи и то, что святой Ириней в Риме «многих обучал христианскому закону» (греч. рукоп. № 159, Моск. Синод. Библ.). Эта заметка, видимо, очень верно передает общее впечатление современников от сочинений святого Иринея. Она верно воспроизводит случай с Маркионом (Против ересей, III, 3). Поэтому нет оснований сомневаться, что в каком-либо из многих утраченных теперь творений святого Иринея есть его рассказ о голосе, возвестившем ему о смерти Поликарпа. Этот голос и прямые слова приписки подтверждают особую близость святого Иринея к святому Поликарпу. Уясняет она и догадку, что святой Ириней сопровождал своего учителя в Рим и оттуда попал в Лион. Это совпадает с подробным описанием святого Иринея о пребывании в Риме святого Поликарпа. Он пишет о встрече святого Поликарпа в Риме с Маркионом, передает его беседы с папой Аникитой, рассказывает, что тот предоставил ему в своей церкви совершать Евхаристию, говорит о впечатлении, которое произвел приезд и слова святого Поликарпа на многих еретиков в Риме.

Здесь святой Ириней вошел в общение со вторым после Малой Азии средоточием христианской духовной жизни. По словам приписки, он здесь «многих обучил христианскому закону». Но не только Рим воспользовался его наставлениями. И сам святой Ириней многое здесь подчеркнул. В это же приблизительно время прибыл сюда, жил и учил здесь святой Иустин, к которому с большим уважением относился святой Ириней. Жил здесь и Егизипп, быть может, Родон и другие известные наставники христианские. Святой Ириней говорил, что в Риме, в этой единственной тогда мировой столице, Апостольское предание всегда сохранялось стекавшимися сюда отовсюду верующими (Против ересей, III, 3, 2). С такой Церковью, основанною двумя славнейшими апостолами Петром и Павлом (святой Ириней не выделяет как-либо отношения Рима к апостолу Петру), по необходимости должны были считаться и сообразовываться остальные Церкви II века. Не только от приезжих, но и от самих римлян — собратьев, друзей и учеников святого Климента и святого Ерма многому мог научиться святой Ириней. Жил здесь в это время и просвещенный святой Аполлоний. После святой Ириней с большим уважением вспоминал о Римской Церкви; всегда горячо к сердцу принимал ее дела — оберегая ее от ереси Флорина, раскола Власта, от неудачных действий папы Виктора. Сам он в вопросе о времени празднования Пасхи примкнул к ее преданиям, только смягчая примером святого Поликарпа римскую прямолинейность, придавшую этому вопросу догматическое значение. Обогатившись римским преданием, прибыл святой Ириней в Лион. Здесь он нашел полную ревность молодой еще Церкви и вместе мудрость и зрелость наставников, выходцев, как и он, из Малой Азии. С одной стороны старец Пофин, мудрый Аттал, Александр Фригиец и другие, с другой — Метур, Блондина, Понтик — вот среди кого привел Промысл Божий дозревать и питаться духом святому Иринею. Так среди малоазийских старцев, римских христиан, лионских мучеников, при богатстве жизненного опыта и

книжных знаний зрел духом святой Ириней. Святой Ириней хорошо знал письменные предания Церкви II в. — он ссылался на послания святого Игнатия Богоносца и Поликарпа Смирнского, знаком был с творениями Папия Иерапольского, святого Иустина Философа, святого Климента Римского, с «Пастырем» Ерма, читал многие творения, теперь утраченные. Это в соединении с общением с малоазийскими наставниками и Римской Церковью дало ему исключительно полное и вместе чисто церковное образование, какого не имел никто из писателей и наставников его времени, сделало его, действительно, сокровищницей церковного предания. Но все это было для него лишь надстройкой и подкреплением к тому основному, что он получил от святого Поликарпа: общение со Христом, Тело Христово, Дух Христов, Дух Божий, Истину Вселенской Церкви, которая преемственно от Апостолов получила свою веру, свои писания, свое предание, своих наставников — епископов и пресвитеров — хранителей веры и предания (Против ересей, IV, 32 и 33, 8; III, 24).

Это святой Ириней усвоил не с чужих слов, а с помощью святого Поликарпа сам внутренно узрел всем существом своим «спасение свое».., «без хартии и чернил написанное» в сердце Духом Святым, как он выражается о живом предании Церкви — живом и помимо внешнего своего запечатления (там же, III, 4, 2; срав. III, 24).

Соприкасаясь с Церквами Малой Азии — Смирнской, Ефесской, затем Римской, Лионской, наконец Церквами варварскими (вероятно, германскими, лишенными тогда своей письменности), он ощутил свой опыт, веру, знание, как предание Вселенской Церкви. «Принявши эту веру и это учение, Церковь, хотя и рассеяна по всему миру, тщательно хранит их, как бы обитая в одном доме; одинаково верует этому, как бы имея одну душу и одно сердце»,— говорит святой Ириней (там же, I, 10, 2).

В этом единстве и неизменности веры Церкви святой Ириней видел существенный признак ее истины. «Проповедь Церкви повсюду постоянная и пребывает неизменно и имеет свидетельство от пророков и Апостолов и всех учеников в начальные времена и средние и последние... Этот дар Божий вверен Церкви, как дыхание дано первозданному человеку для того, чтобы все члены, принимающие его, оживотворялись; и в этом содержится общение со Христом, т. е. Дух Божий, залог нетления, утверждение нашей веры и лестница для восхождения к Богу. Ибо в Церкви говорится — Бог положил апостолов, пророков, учителей и все прочие действования Духа, коего не причастны все те, которые не соглашаются с Церковью, но сами себя лишают жизни худым учением и самым худшим образом действия. Ибо, где Церковь, там и Дух Божий; и где Дух Божий, там Церковь и всякая благодать; а Дух есть Истина. Посему, кто не причастен Его, не питаются для жизни от сосцов матери, не пользуются чистейшими источниками, исходящими от Тела Христова, но выкапывают себе сокрушенные колодцы из земных рвов и пьют гнилую воду из грязи, удаляясь веры Церкви, чтобы не обратиться, и отвергая Духа, чтобы не вразумиться. Отлучившись от истины, они естественно увлекаются всяким заблуждением, волнуемые им, по временам думая различно об одних и тех же предметах и никогда не имея твердого знания». «Проповедь Церкви повсюду постоянна и пребывает неизменно», ибо «Апостолы, как богач в сокровищницу, вполне положили в Церковь все, что относится к истине, так что всякий желающий берет из нее питие жизни». Поэтому задача учителя Церкви, по святому Иринею, не сочинять новую веру, не изменять данное в откровении ее содержание, а углубляться в него, «тщательно хранить» веру и предание Церкви (там же, I, 1, 2).

Святой Ириней верно и полно воспроизводил живое предание и веру, ссылаясь на Смирнскую, Ефесскую, Римскую Церкви, как на са-

мых ярких и бесспорных жизненных хранителей и свидетелей Христовой истины.

Где находились дарования Господни, там надлежало учиться истине. В этих Церквах действительно было не только преемство церковное от Апостолов, но и «здравая и неукоризненная жизнь и неповрежденное» собственным произволом «учение». Они свидетельствовали для внимательного взора, что «где Церковь, там и Дух Божий... и всякая благодать». Свидетельствовали о плодотворности церковного пути. Святой Ириней эту плодотворность подлинной церковной жизни раскрывает с разных сторон: показывает на примере чрезвычайных духовных дарований, которыми не оскудевала Церковь, вскрывает созидательный и благодетельный характер этих дарований в противоположность магии еретиков, ибо дух сострадания, милосердия, твердости истины, любви неизменно сохранялся ими всегда.

Малоазийская, Римская, Лионская Церкви давали право святому Иринею засвидетельствовать: «И ныне имя Господа нашего Иисуса Христа оказывает благодеяние и истинно всемерно исцеляет всех повсюду верующих в Него, а не имя Симона, или Менандра, или Карпократа (имена еретиков.— *С. М.*). А если они, по-видимому, и совершают видимость чудес, то делается это «посредством магии» и стараются обманом обольстить людей неразумных, ибо никакого добра и пользы не доставляют тем, над которыми, как говорят они, совершают силы, но привлекая мальчиков и обманывая зрение, они производят явление, мгновенно исчезающее и даже «минуты не продолжающееся».

Этим еретикам с их призрачными чудесами святой Ириней противопоставляет Церковь, богатую истинными дарованиями, с людьми, исполненными благодати Божией и духовной силы для истинной пользы людей.

«Истинные ученики (Христовы.— *С. М.*), получая от Него благодать, совершают во имя Его *(чудеса)* во благодеяние другим людям сообразно с тем, как каждый из них получил от Него дарования. Ибо одни истинно и несомненно изгоняют демонов, так что сами освобожденные от злых духов часто делаются верующими *(во Христа)* и обращаются к Церкви. Иные имеют предвидение будущего, видения и пророческие речи. Другие же исцеляют больных через возложение рук и возвращают им здоровье. Даже и мертвые воскресали и пребывали с нами довольно лет. И что еще? — Невозможно перечислить дарования, которые Церковь по всему миру получила от Бога во имя Иисуса Христа, распятого при Понтии Пилате, и каждодневно являет во благодеяние народов, никого не обольщая, ни от кого не требуя денег...

Таким образом у них *(еретиков)* заблуждение, обман и магическое обольщение нечестиво совершается в виду у людей, а в Церкви — сострадание, милосердие, твердость и истина, чтобы помочь людям не только безмездно, но и мы сами употребляем из нашего имущества на благо людей и весьма часто исцеленные неимущие получают от нас то, в чем нуждаются».

XI. Церкви Запада в конце II и начале III в. (Рим и Карфаген в 180—212 гг.)

Латинское христианство. Новое положение христиан и его трудности. Начиная с мучеников Лионских (177—178 гг.) и святого Иринея, жизнь Западных Церквей делается все значительнее. Все более заметны христиане в Риме. Впервые слышно о мучениках христианских в Карфагене, тесно связанной с Римом африканской провинции (Сцилитанские мученики около 180 г.; мученики 197—202 гг.). К концу II в. Карфаген наряду с Лионом и Римом делается одним из крупных средоточий христианской жизни.

Появляются христианские писатели, пишущие на латинском языке. До конца II в. на Западе писали, как, например, святой Климент, святой Ерм и другие римские христиане только по-гречески,— таково было в первые два века преобладание всего греческого в жизни Западной Церкви. Самое Священное Писание читалось также по-гречески; по-гречески же совершалось богослужение. Выходцы с Востока (святой Ерм, святой Иустин, святой Ириней и другие) до конца II в. были наиболее значительными руководителями западной христианской жизни. Но в конце этого века заметен уже некоторый перелом. Христианство начинает захватывать на Западе всё новые и более широкие круги.

Это уже были не случайные обращения, не та вспышка христианства, как при Апостолах, когда веяние духа занесло семена христианства во все концы мира и в самые разнообразные слои населения.

Теперь, как веком ранее в Малой Азии, о христианах на Западе стали говорить, что «число их необъятно», что «люди всякого возраста, пола, звания вступают в это общество». У латинских христианских писателей этого времени чувствуется, что христиане на Западе не только нравственно, но и численно уже представляли значительную силу (например, Тертуллиан утверждает, что взрослые христиане Карфагена составляли десятую часть его населения).

Сверху донизу римское общество прочно пронизывается христианством. Разрозненное и донельзя разделенное оно превращается в нечто единое, целое со своим особым жизненным и духовным строем. В это целое собираются люди самых разнообразных слоев римского общества, дотоле, казалось, безнадежно разобщенные происхождением, общественным положением, сословными различиями. Церковь всё соединяла, не разрушая, впрочем, многообразия жизненных положений. Уже не по одним слухам и намекам известны христиане при дворе, среди знати, среди ученых, не говоря уже о простом народе, включая рабов. Число христиан в Риме стало исчисляться десятками тысяч.

Христианский епископ Рима Виктор имел при императоре Коммоде доступ во дворец. Конкубина, незаконная, морганатическая жена императора Мария — христианка. Она выхлопотала, по указанию своего бывшего опекуна, пресвитера Гиацинта, помилование для сосланных в Сардинию исповедников. Гиацинт туда едет со списком, составленным по указанию епископа Виктора, и освобождает ссыльных. По настоянию Гиацинта прокуратор освободил в Сардинии даже одного, а может быть и нескольких, не попавших в списки. Впервые, кажется, слово христианского пресвитера получило вес в Римском государстве.

Из числа лиц, близких ко двору Коммода, известен богатый христианин Корифор, в числе рабов которого был будущий папа Каллист. Было, видимо, немало и других подобных богатых христиан. Эти христиане при дворе кесаря оказывали немалую помощь нуждающимся, так что Тертуллиан мог говорить язычникам об общности имущества христиан — неимущие всегда могли рассчитывать на помощь и участие богатых.

Святой Ириней писал (около 185 г.): «Верующие, находящиеся при царском дворе, не пользуются ли из имущества кесаря припасами и каждый из них по возможности не доставляет ли *(помощь)* неимущим?» (Против ересей, IV, 30).

Богатство Римской Церкви было таково, что она имела возможность помогать не только своим бедным, но и делиться с нуждающимися отдаленных Церквей. Впрочем, то был древний обычай римских христиан, который еще более развился к концу II в. Дионисий Коринфский писал им около 170 г.: «Изначала у вас есть обычай оказывать братиям всякого рода помощь, вы посылаете многочисленным Церквам во всякий город съестные припасы: так вы облегчаете бедствия нуждающимся;

так изначала вы поддерживаете исповедников, работающих в рудниках, теми средствами, которые вы им доставляете. Вы, римляне, соблюдаете предания, оставленные вам вашими предками римлянами. Ваш блаженный епископ Сотер не только их блюдет, но и развивает, снабжая благородно всем тем, что посылается святым, и когда христиане приходят к нему, он их принимает со словами любви, как любящий отец своих детей» (Евсевий 4, 23).

Христиане в Карфагене щедро оказывали помощь не только христианам, но и язычникам. Тертуллиан, обращаясь к язычникам, говорит: «Вы менее делаете приношений в храмы ваши, нежели сколько мы раздаем милостыни на улицах». Западные христиане конца II в. и начала III в. умели оказывать не только материальную помощь. Обращаясь к язычнику Скапуле, африканскому проконсулу, Тертуллиан писал: «У кого из вас нет родственника, дитяти, друга из значительного класса людей *(не говоря уже о народе)*, которых бы христиане не избавляли от демонов или не исцеляли от болезней» (Апология, IV). В качестве разительного примера духовных сил христианской Церкви и перемены в отношении к христианам, которая стала намечаться в римском обществе, Тертуллиан рассказывает, что сам император Севéр (вскоре после Коммода принявший власть) «...призвал к себе некоего Прокла — христианина, который вылечил его от болезни, помазав святым елеем. Он за то повелел его кормить и содержать до самой смерти в собственном своем дворце». Есть предположение, что собственная дочь Севера была христианкой. Его сын, будущий император Антоний Каракалла, с детства окружен был христианами и иудеями. Для Севера не было тайной, что «многие знатные дамы римские и мужчины» были христианами, и он вполне терпимо относился к ним и даже, при случае, защищал их от нападок языческой толпы. Только он не желал слишком широкого распространения христианства, поэтому под угрозою смерти запретил всякие новые обращения в христианство. Этим вызвано было гонение в 202 г., от которого пострадали в первую очередь вновь оглашенные и крещенные и заботившиеся об их обращении. Вероятно это преследование было до исцеления Севера; после него вряд ли возможны были такие суровые меры.

Перелом, который, хотя и с большими перебоями, наметился в отношении христиан при дворе, среди римской знати, не мог не затронуть, конечно, и провинциальных правителей, которые выходили из той же среды. Тертуллиан рассказывает о ряде случаев, когда проконсулы и после доноса с чьей-либо стороны, вопреки закону, под разными предлогами освобождали христиан от наказания. Многие правители уже решительно не желали преследовать христиан. (Это подтверждается и сообщениями святого Ипполита Римского — см. Толкование на пророка Даниила о случае в Сирии.) Но, чтобы не нарушить прямо закона, они прибегали к различным уловкам: так, правитель Пуденс искусным образом включил в судебный акт одного приведенного к нему христианина обвинение в притеснении и лихоимстве (в чем его на самом деле никто не обвинял), и так как при дальнейшем разборе дела не нашлось свидетелей, уличающих его в этом, то правитель объявил, что за сим дело продолжать нельзя. Некоторые правители этого времени уже открыто признаются, что они неохотно судят и осуждают христиан, хотя закон того и требует (например, префект Перенний в процессе Аполлония, Аспер у Тертуллиана). Это не мешало, конечно, другим правителям, не понимавшим христианства, по-прежнему соблюдать со всею строгостью старые законы против христиан, а при случае прилагать к ним и собственную свирепость.

Часто случалось, что сила прежних законов, как бы против воли самих исполнителей, лишала всё же жизни христианина.

Так, около 183 г. в Риме жил знатный римлянин, сенатор (или по крайней мере сенаторского сословия) и выдающийся христианин Аполлоний. О нем писали (в актах): «Он вел в Риме жизнь, полную подвигов, благочестия и воздержания». Его жизнь, видимо, успела внушить уважение не только христианам, но и язычникам. Человек он был образованный, не лишенный дара слова. На него был сделан донос. Согласно закону его судили. Судил его представитель императора — префект и сенат. Его судьи пытались его спасти. Но он настойчиво и в пространных речах (сохранился отрывок его процесса), которые свидетельствуют об его уме, образовании и благородном характере, защищал свои христианские убеждения. Отвечал он спокойно и просто, стремясь не обострять положения, но вполне ясно и твердо. В ответ на предложение поклясться «гением» кесаря он сказал, что этого сделать не может, что вообще лучше не клясться, ибо «истина сама по себе великая клятва». Но, ввиду того, что ложь породила недоверие к слову, он согласен поклясться истинным Богом, что «мы любим императоров и молимся за них». Но когда из этого хотели сделать вывод, что он согласится принести жертву богам и изображению императора, он решительно и просто отказался и дал пространное объяснение своему отказу, наметив основные черты христианского учения.

Префект Перенний, первый человек в империи и выдающийся государственный деятель, после тщетных попыток переубедить Аполлония сказал: «Я очень хотел бы тебя простить, но это невозможно, ибо есть этот декрет сената (вероятно, какое-либо позднейшее подтверждение рескрипта Траяна.— *С. М.*), но этот приговор я выношу без ненависти».

Характерно, что саму защитительную речь Аполлония он прерывал двусмысленными замечаниями, вроде: «довольно философствовать, мы полны восхищения,— теперь Аполлоний, вспомни декрет сената, который не терпит нигде христиан».

После этого он, видимо, с интересом, выслушивает пространную речь, целую апологию Аполлония и даже спрашивает объяснений. Это характерно, как знамение времени — непроницаемые римляне, префект, сенат, первые люди империи, стали прислушиваться к христианам, и христианство уже не вызывает в них обычную скуку и презрение. Впрочем, уважение к закону побороло в сенате и в префекте всякие другие чувства: Аполлоний был казнен.

Скоро, лет через десять после смерти Аполлония, около 195 г., латинское христианство приобрело нового красноречивого защитника, видного юриста, Тертуллиана. Его язык, гибкий, язвительный, тонкий ум, его писательский гений не имели на Западе в III в. соперников.

Старое латинское общество в своем пестром многообразии постепенно принимало христианство. По творениям Тертуллиана предчувствуется уже победа. Но это создавало и своеобразные трудности, мало известные предшествующим поколениям. Государство продолжало оставаться языческим, весь строй жизни общества по-прежнему был проникнут идолопоклонством и языческими традициями.

И если государство и общество снисходительнее терпело в своей среде христиан, то это было для них не только облегчением, но и великим новым соблазном и трудностью. Каково было христианину оставаться сенатором, военным, учителем, торговцем, или даже ремесленником, когда каждое учреждение заполнялось идолами, почти каждый государственный акт или даже торговая сделка освящались языческим обрядом, все ремесла или занятия так или иначе соприкасались с языческими культами, не говоря уже о том, что каждому римлянину, не покидавшему общественной жизни, приходилось ежедневно и ежечасно соприкасаться с языческими нравами и соблазнами языческой жизни.

Во всех отношениях прав был Аполлоний, когда говорил сенату, что истинному ученику Христову нетрудно умереть за веру, ибо он ежедневно за нее умирает во всей своей жизни. В отношении внутренней борьбы с соблазнами зла, которую Аполлоний имел прежде всего в виду,— это истина вне времени. В эту эпоху ежедневное христианское мученичество имело свое особое значение. Жизнь принуждала на ежедневное будничное исповедничество. Сочинения христианских писателей конца II и начала III в. (особенно Тертуллиана и отчасти Климента Александрийского) довольно ясно обрисовывают трудность положения.

Познакомимся же с этими трудностями и соблазнами на грани III в., ибо через них просвечивает вся христианская жизнь этого времени.

Начнем с трудностей «семейных», посмотрим, как возникала и протекала христианская жизнь в семье, где глава оставался язычником. Ибо часто случалось, что жена или дочь обращались раньше мужа или отца. Эту особую отзывчивость к христианству женщин и детей заметил еще язычник Цельс. Он со злостью высмеивает это обращение женщин и детей, стараясь унизить христианство и выставить его в смешном виде. Но и в этом искаженном образе проникновения христианства в языческие семьи есть несомненно подлинные куски исторической жизни, поэтому к нему стоит обратиться.

Например, в какую-нибудь семью позван ремесленник. И вот «...мы видим,— рассказывает Цельс,— и в частных домах шерстоделы, портные, ткачи — все эти необразованные и грубые люди... стоит им только остаться в обществе одних только детей и каких-нибудь женщин, одинакового с ними уровня умственного развития, так и начнут тогда разглагольствовать о разных удивительных вещах и доказывать, что не следует слушаться отца (язычника, конечно.— *С. М.*) и своих учителей, а верить им только одним.., что они одни только знают, как нужно жить, и что дети, если последуют за ними, то и сами будут благоденствовать и весь дом окажется счастливым. И, если во время этого разглагольствования они заметят, что подходит к ним кто-нибудь из руководителей воспитания и вообще кто-нибудь из ученых людей, или даже сам отец, то более трусливые из них начинают уже робеть, а более дерзкие при этом не упускают случая внушить детям — сбросить с себя ярмо и выйти из повиновения. При этом шепчут им в уши, что в присутствии их отца, или их учителей, они даже не хотят и не могут научить детей *(и женщин)* ничему хорошему, так как им вовсе не хочется, ввиду глупости и жестокости этих совершенно испорченных, глубоко погрязших и опустившихся в тину грехов людей, испытывать на себе их преследования и ярость, но, что если они желают научиться от них чему-нибудь хорошему, то должны оставить и отца и учителей и в сопровождении женщин и своих сотоварищей отправляться на женскую половину дома, или в портняжную мастерскую, или в шерстобойню и здесь получить совершенное знание» (Ориген. Против Цельса, II, 55).

Наблюдение Цельса, что ремесленные мастерские явились очагами христианства, подтверждается ранним, успешным и прочным распространением христианства именно среди ремесленников Малой Азии.

Имена и судьба святой Феклы, Домициллы, Алки, Габии, Марции, Перпетуи и многих других женщин, рассказ Второй Апологии Иустина и другие сочинения подтверждают, что «женская половина дома», особенно в высших слоях римского общества, прежде всего отзывалась на проповедь христианскую. По этому поводу Цельс едко иронизирует над христианами: «...Все эти рабы, женщины и дети только и могут и желают принять вашу веру» (там же, III, 44).

Перейдя в христианство, помимо мужа, римская женщина попадала в весьма нелегкое положение. Не говоря уже о тех случаях, когда муж отступался от такой жены или даже предавал ее (о чем рассказывает,

например, святой Иустин во Второй Апологии), обычные «ежедневные» затруднения христианки среди языческой семьи были немалы и особенно тяжелы в духовной жизни.

«Служительница Господня,— рассказывает Тертуллиан,— должна жить посреди богов и лавров, присутствовать при праздниках и торжествах идолов (когда они справлялись в семье.— *С. М.*), глотать дым ароматов в начале года и в первый день каждого месяца. Она выходит из дома дверьми, украшенными лаврами и светильниками (это делалось в честь каких-нибудь языческих празднеств.— *С. М.*). Возлежа беспрерывно за трапезою с мужем и его пирующими друзьями, не прилепится ли она к их мнениям? Слыша пение мужа, что она услышит? Да и сама что станет петь перед ним? Вероятно какие-нибудь стихи из комедии или песнь в честь пьянства... Осмелится ли она произнести имя Бога, воззвать к Иисусу Христу... Для женщины в этом положении все бывает чуждо, враждебно, все подвергает ее осуждению, все стремится удалить ее от пути спасения» (Послание к жене, II, 6).

Помимо жизни в доме, насыщенном язычеством, женщина стеснена была во всех проявлениях своей христианской жизни. Тот же Тертуллиан описывает это так: «Нужно ли совершить стояние (стояние — это молитвы, сопровождаемые постом.— *С. М.*)? Муж как раз назначит свидание в банях. Придет ли день поста? Муж именно в этот день пригласит друзей на пиршество. Случится ли в церкви особое моление,— никогда не окажется столько забот по хозяйству. Какой муж-идолопоклонник дозволит жене беспрепятственно посещать братьев, обходить деревни, посещать бедных в их хижинах? Какой муж захочет расстаться с женою ночью, чтобы она пошла молиться с братьями во время ночных бдений? Стерпит ли он, чтобы она проводила всю ночь в церкви в праздник Воскресения Христова и чтобы явилась она на вечерю Господню, предмет стольких клевет? Будет ли он смотреть равнодушно, что она ходит в темницы целовать оковы мучеников? И что скажет он, когда узнает, что жена его должна давать братьям лобзание мира, должна подносить воду для омытия ног верующих, разделять с ними хлеб и вино во время вечери, проводить время в созерцании и молитве? Если придет путешественник из христиан, то какое гостеприимство будет он иметь в доме язычника? Когда надо будет дать бедному хлеб, то не найдет ли жена неверующего житницу свою запертой?»

В этом обзоре придавленной язычником-мужем христианской жизни хорошо вырисовывается христианский быт на грани III в.: молитвы, ночные бдения, живое общение христиан между собою, любовь к мученикам, к странникам и многое другое. Ко всему этому можно еще добавить те черты жизни, которые наблюдались в более счастливой семье, где все или большинство были верующие.

Там, по словам Тертуллиана, супруги «вместе молятся, вместе припадают на колени, вместе постятся: взаимно ободряют друг друга и руководят. Они равны в Церкви и в общении с Богом, равно делят бедность и обилие, ничего один от другого скрытного не имеют, не в тягость друг другу. Каждый из них может свободно посещать больных и помогать нищим. Нет им стеснения творить милостыню, нет опасности присутствовать при совершении Святых Таин, нет препятствий к исполнению ежедневных обязанностей, нет нужды укрываться, в тайне креститься и произносить втихомолку молитвы. Они вместе поют псалмы и гимны, стараясь друг друга превзойти в хвалении Бога своего. Иисус Христос радуется, видя такое их домоводство, посылает мир свой на дом сей и обитает в нем вместе с ними».

Но вернемся к менее счастливой и более обычной тогда семье, где жена или дочь христианка, а весь строй ее был языческий. Что, если глава семьи — ревностный язычник не потерпит жены-христианки?

Или, хуже того, начнет мстить христианам за совращение своей жены или дочери? Случай тогда не редкий.

Рассказывают, что правитель Каппадокии «Клавдий Луций Герминиан, рассердясь, что жена его приняла веру христианскую, жестоко мучил и гнал христиан». Подобно этому, святой Иустин в своей Второй Апологии рассказывает, что муж, предавший свою христианку-жену, предает в гневе и пресвитера, ее наставника. В такой семье женщина была не только стеснена, но должна была всячески скрывать малейшие проявления своей веры, часто оберегая не только себя, но и собратьев по вере.

Отговаривая христианку от брака с язычником, убеждая ее добровольно не ввергать себя в эту муку постоянного утаивания своей веры, Тертуллиан говорит: «Можешь ли ты укрыться, когда крестишь постель или тело свое, или когда дуновением отгоняешь нечистого? Если ты встанешь ночью, чтобы помолиться, не будет ли муж подозревать тебя в магии? Не заметит ли он, что ты как будто нечто втайне отведываешь прежде ужина?[1] И когда узнает, что это не иное что, как хлеб, то что он в состоянии подумать на твой счет в своем невежестве? Не будет ли он жаловаться на все подобные тайны? Может быть, даже он подозревать тебя станет, что хочешь его отравить?» (Послание к жене, II, 5).

Этих немногих наблюдений достаточно, чтобы понять, в каком мучительном напряженном состоянии протекала ежедневная будничная жизнь многих христиан. Кроме этих трудностей, более или менее общих для женщин всех слоев римского общества, были еще особые, связанные с их сословным или имущественным положением.

Наставникам патрицианок немало забот причиняла борьба с роскошью и щегольством, которые в этот распущенный век были как бы необходимостью быта всякой богатой или знатной женщины. Впрочем, здесь мы касаемся затруднений и соблазнов, которым не чужды были и мужчины. В эту упадочную для Рима эпоху и среди мужчин вошла в обычай забота о внешности: «...бриться, выдергивать волосы из бороды, завиваться, убирать голову, скрывать знаки старости, прятать седые волосы, придавать телу своему вид юности, даже румяниться подобно женщинам, выглаживать кожу свою особым порошком, смотреться беспрерывно в зеркало» («О женских украшениях», гл. VIII).

Если таковы были в эти годы мужчины, то можно себе представить привычки более или менее состоятельных женщин. Неудивительно поэтому, что наблюдалось «разорение знатнейших семейств от приобретения каких-нибудь ящиков и шкатулок; тонкие покрывала (у женщин), стоящие до 25 тысяч золотых монет; стоимость целых лесов и островов, украшающих нежную голову, несметные доходы, висящие на ушах честолюбивой красавицы; на пальцах стоимость нескольких мешков золота».

Трудность усугублялась еще тем, что даже таким, казалось, неумолимым наставникам и судьям христианского поведения, как Тертуллиан, приходилось считаться с общественным положением некоторых христиан, которые «обязаны» были, по его выражению, «иметь уважение к своему роду, качеству и достоинству».

Климент Александрийский в своем «Педагоге»[2] пытался даже выработать целый свод правил — «образ» поведения, допустимый для христианства и вместе благопристойный с точки зрения языческого общества на грани III в.

Но какой это скользкий был путь для многих христиан — сохранить веру и соблюдать «благопристойность», т. е. обычный строй жизни своего времени, видно на примере тех, которые на деле уже «ничего не упу-

[1] Тертуллиан говорит об ежедневном домашнем приобщении — христиане брали на дом Святые Тайны. Позднее обычай этот прекратился ввиду злоупотреблений.

[2] Курс лекций по «Нравственному богословию», читанный около 190 г. в Александрийском огласительном училище.

скали к поддержанию своей красоты и мнимого своего благополучия, так что никакого почти различия нет между ними и языческими женами».

Христианским писателям приходилось тратить немало красноречия, чтобы доказывать этим дамам, насколько их поведение противоречит христианской жизни и что при таком образе жизни едва ли они будут в состоянии перенести мученический подвиг и всякие испытания за веру, к которым должен готовиться каждый христианин, тогда живший, как естественному свойству и венцу своей жизни.

Но если таковы были соблазны и затруднения женщин-христианок, то у мужчин были свои и не меньшие.

Для среднего христианина — римлянина прежде всего возникал вопрос, как прожить, как прокормить семью так, чтобы своим занятием и заработком не оказаться на службе идолопоклонства и языческой распущенности. Для нравственного, добросовестного христианина это было не так просто.

В качестве курьеза рассказывают про обратившегося астролога, который пытался сохранить свой заработок, гадая по звездам. Что ему следовало переменить занятие — это не требовало слишком много доказательств. Но было немало случаев, когда положение было менее ясно и когда «потребность жизни» толкала христиан на сомнительные сделки с совестью. Можно составить немалый список занятий (профессий), так или иначе соприкасавшихся с идолопоклонством и безнравственностью. При внимательном рассмотрении даже плотник, каменщик, архитектор, не говоря уже о торговце тканями, благоуханиями, цветами, об учителе, чиновнике, военном и так далее, оказывались на службе ложных богов. Для чуткой совести это был вопрос не маловажный, кому работать своим жизненным занятием — Богу или демонам, Его врагам.

Так, школьный учитель этого времени первые деньги, полученные им от учеников, должен был посвятить Минерве. После этого он обязан был праздновать Минервалии и Сатурналии, получая подарки; торжествовать вакханалии зимнего поворота солнца. Во время вакаций (перерыва занятий) и в день его рождения жрецы и эдили приносили жертвы (непременно в его присутствии) в честь школ при большом стечении народа. В марте месяце он должен был назначить вакации в честь богини Паллады и так далее. Он обязан был объяснять ученикам религиозный смысл всех этих празднеств и торжеств, поясняя генеалогию богов, рассказывать историю их жизни, преподавать литературу, насыщенную языческой мифологией. Трудным было положение раба, который должен подносить вино, или как-нибудь иначе, прямо или косвенно, помогать своему хозяину в его жертвоприношениях. Торговец, у которого покупали жрецы и посетители храмов на нужды храмов и жертвоприношений, невольно начинал сообразовываться со спросом, с временем празднеств и жертвоприношений, которые таким образом делались предметом его забот, расчетов, надежд и опасений. Отсюда уже недалеко и до снабжения храмов жертвенными животными, ремонта храмов и их постройки, золочения и выделки идолов и так далее, что распределялось между самыми разнообразными ремеслами.

Приходилось наблюдать, по словам Тертуллиана, как живописец, ваятель, работая над устройством храмов и идолов, являясь пособником идолослужения, оставляет на время идолов, «приходит в нашу церковь, поднимает к Создателю своему руки, недавно делавшие идолов..., простирает к телу Господню руки, созидающие тела демонов...»

Нужда, старые привычки, налаженный строй жизни затягивал, а страх преследования, мученической смерти решал дело, не давая вырваться из калечущей христианский дух обстановки.

«Я буду беден», «у меня не будет пищи», «нет одежды», «мне нужны деньги», «мне надобно устроить своих детей и подумать о потомстве», «я в мире имел известное звание (положение)», «иначе жить не-

возможно» — вот то, что всё чаще приходилось слышать от многих христиан, не имевших сил по-новому перестроить свою жизнь. Эта привязь к миру, к житейскому в ущерб духа жизни, всплыла на первый план у многих христиан к началу III в. По существу вопрос был сложнее, чем кажется на первый взгляд. В своей глубине это был вообще вопрос об отношении Церкви к миру, лежащему во зле, к служению и пользованию миром, отвлекающими от служения Христу и Богу.

Положение еще усложнялось тем, что среди самих христиан появились всякие полуязыческие мутные течения, например, гностические учения, оправдывающие любую жизненную сделку с язычеством и его нравами какими-нибудь высокими соображениями и для всякой нравственной слабости находившие благовидные причины.

Уверовавший колебался в принятии крещения, боясь «клятвенных» (у Климента Александрийского) обязательств в строгости христианской жизни. Находилась какая-нибудь Квинтилла, гностическая проповедница, которая говорила, что «крещение водою» вовсе не обязательно, освобождая тем самым христианина и от таинства и от обетов крещения.

Человек отвиливал от трудностей христианского пути — ему подсказывали какие-нибудь карпократиане, что они вовсе и не нужны, нужна «только вера и любовь», понимая под этим что-то весьма туманное и ни к чему не обязывающее (Святой Ириней. О карпократианах).

Христианин запутывался в сетях греха; его лишали последних сил выбиться на дорогу, убеждая, что нужно все испытать — и доброе и злое (на деле, впрочем, выходило одно злое).

Наступало время гонений. В арсенале у гностиков для всех малодушных и слабых был достаточный запас веских доказательств, что открытое исповедание веры и мученическая смерть — вещи вовсе не нужные и даже бесполезные, а участие в жертвоприношениях вполне терпимо. Так всюду и всегда гностики и им подобные — домашние враги христианского дела и мысли — вносили мало заметное, но постепенно действующее разложение.

Что этому противопоставляли пастыри, наставники православия?

Насколько можно судить по святому Иринею, Тертуллиану и отчасти Клименту Александрийскому, они учили строить жизнь совсем в ином плане, чем привык «мир», с вкусом к иным благам, чем в язычестве и полуязыческом христианстве. В вопросах земного бытия они учили жить с всецелым доверием к обетованиям Божиим, что Он не оставит своих служителей, и поэтому не бояться жертв, на которые вынуждала вера. «Правда, Бог не дает *(своим служителям)* ни тяжелых золотых ожерелий, ни пышных и беспокойных одежд,— говорит Тертуллиан,— ни галльских рабов, ни германских косильщиков..., но Он доставляет им все нужное, и этого довольно для благоприличия и умеренности» (Послание к жене, ч. 1). На жалобы о трудности жизни он напоминает о заповедях и целях христианской жизни, добавляя, что никто из избранных Богом мужей не говорил — «мне нечем жить». «Вера не боится голода... она привыкла не беспокоиться не только о голоде, но и о самой жизни... что трудно для человека, то легко для Бога» и с помощью Божией (Об идолопоклонстве, гл. XII).

Христианское миросозерцание на грани III в. Тертуллиан первого периода, как выразитель общепринятых в его время идеалов. Мученичество и мученики

Христианам, которые по разным причинам тянулись в конце II в. на сделку (компромисс) с язычеством и вообще миром греха, противостояли те из их собратий, которые жили иными целями, иными благами, иными радостями и надеждами.

Самыми яркими выразителями последних были мученики.

Как мы видели из слов Аполлония, мученичество, как исповедание перед судом, и мученическая смерть были лишь завершением мученического подвига целостной жизни христианина. Мученичество было соблюдением во всей целостности и чистоте некой иной жизни и иного Духа, которые не могли смешиваться с жизнью «мира сего», с духом мира сего. Среди писаний этого времени жизненный идеал «мучеников» нашел себе выражение в мученических актах (Аполлония, Филицитаты и Перпетуи, лионских мучеников и др.), в творениях Тертуллиана (в первый период его жизни) и, наконец, святого Киприана Карфагенского, который и внутренне как бы завершает мученическое время в жизни Церкви. Святой Киприан был еще жив, когда родился преподобный Антоний Великий, а Павел Фивейский ушел в пустыню, т. е., когда Церковь уже начала готовить монашество на смену мученичеству, которое впоследствии руководило в борьбе с грехом, с обмирщением Церкви, созидало Царствие Божие в мире, не смешиваясь с миром.

В чем же состоял жизненный идеал христиан на грани III в. и что он противопоставлял язычеству и полуязыческому миросозерцанию?

Вот несколько основных мыслей Тертуллиана, который, как мы сказали, ярче других ответил на этот вопрос.

«Мы все (Тертуллиан разумеет живых духом членов Церкви) — мы все **составляем храм Божий** через освящение нас Духом Святым при крещении»[1]. Ради чистоты и святости этого храма, без которых этот храм уже не храм Духа Святого, Тертуллиан борется против всех проявлений суетности, тщеславия, изнеженности и всякого обмирщения среди христианского общества. Этому посвящены его сочинения «О женских украшениях», «Об идолопоклонстве» и многие другие.

Но что, если нарушена святость этого храма, попрана чистота и Дух Святый оскорблен?

Тертуллиан зовет грешников вновь восстанавливать разрушенное, вновь примкнуть к телу Церкви покаянием, когда тяжкий грешник стыдился при всех исповедывать свои грехи и тем самым терял общение с жизнью церковной, переставал быть частью храма Божьего, участвовать в его построении, Тертуллиан его поощряет такими словами: «Зачем тебе избегать, чуждаться людей, столько же грешных, как и ты, как будто могут они одобрять или осуждать твое падение? Тело не может заниматься или тешиться болью какого-нибудь одного своего члена; надобно, чтобы все оно страдало, чтобы все оно старалось излечиться. Тело и члены суть Церковь, а Церковь есть как бы сам Христос». «Если ты колеблешься исповедывать грехи, подумай о геенне, которую угашает для тебя исповедь. Итак, если ты находишь (в исповеди и покаянии) после крещения второе средство спасения от геенны, зачем пренебрегать тем, что тебя должно спасти» (О покаянии).

Но самым основным препятствием для покаяния христиан и для обращения многих язычников была привязанность к мирским благам.

Тертуллиан это знает. «Многие удаляются,— говорит он,— от христианской религии более из опасения лишиться жизни... почитая (смерть) как бы данью природы; но в отношении к удовольствиям прелесть их так сильна, что и мудрейшие люди поражаются ими столько же, как и глупцы, потому что удовольствия составляют приятнейшее очарование жизни для тех и других» (О зрелости, II).

Во имя чего же он учит не увлекаться мирскою жизнью и многими ее благами?

У христианства есть свое особое «сокровенное благо», неизвестное

[1] В крещении собственно мы получаем очищение души и тела — разъясняет он в другом месте подробнее («О крещении», гл. 4—6). Крещением храм приготовлен,— возложением рук *(таинством Миропомазания)* Дух Святый нисходит от Отца на наши тела очищенные и благословенные. И с этого времени мы делаемся обителию Божией, храмом Духа Святого.

миру (Апология, I). Истинные христиане составляют поэтому особый народ, отличный от всякого народа на земле. Обладая своим «сокровенным благом», они переоценили все временные ценности земли. «Мы — тот возлюбленный народ, который создал Бог при конце веков. Он предназначил нас от вечности на то, чтобы мы здраво *(по-новому)* судили о ценности времени *(всего временного)*, дабы, будучи наставлены в сем божественном учении, отметали все излишества века сего. Мы духовно обрезаны от всех вещей по духу и по телу и должны духовно и телесно переменить правила мира сего (О женских украшениях, IX).

Христианство вносит решительную переоценку того, что́ благо в мире, чего по преимуществу искать. Христианство — тайна для мира. Разве не загадка, откуда у христиан такая сила и особенно радость при перенесении мучений, при встрече смерти? Но и в жизни не загадочно ли их поведение? Во имя своего «сокровенного блага» они не боятся оставлять самые, казалось, естественные и «законные» радости земли, которых они не отрицают: многие христиане обязывались «хранить беспрерывно девство... лишают себя такого удовольствия *(супружества)*, которое могло бы быть им позволено. Другие люди воздерживаются от употребления вещей самим Богом признанных нужными, как-то: от мяса и вина, употребление которых *(само по себе) не* может причинить ни опасности, ни угрызения совести: они предпочитают в сем случае покорять и приносить в жертву Господу душу свою через подобные умерщвления плоти» (там же). Пример подобных воздержаний мы уже видели среди лионских мучеников. Что же они этим достигли, чего искали? Кратко Тертуллиан выразил это в «Послании к жене», научая ее, чего искать воздержанием: «Ищи общения с Богом».

«Общение с Богом» — это нечто в язычестве давно забытое или до того извращенное, что, казалось, об этом можно было у Тертуллиана услыхать побольше и поглубже. Несколько обстоятельнее раскрывает он цель воздержания там, где касается жизни девственниц. В них, как и в мучениках, христиане первых веков видели наиболее завершенный образ подлинного христианства (см. святой Иустин, Афинагор, Тертуллиан, позднее святой Мефодий Патарский). О девах во II в. любили говорить язычники, как о цвете христианства (то же о мучениках). Ибо их жизнь была всецело отдана основным целям христианства, в них с особенною силою «всякая плотская похоть поглощалась любовью Божественной». В девстве всего яснее было «сокровенное благо» христианства. Тертуллиан говорит о девах следующее: «Они сделали выбор свой, стали супругами и дщерями Бога своего: живут и беседуют с Ним; не оставляют Его ни днем, ни ночью; принесли Ему в приданое молитвы свои, они ожидают от Него в брачный подарок благодати и милостей, которых всегда и удостаиваются. Они избрали благую часть и, отказавшись от замужества на земле, считаются уже в семействе ангелов. Да поселит в тебе пример сей соревнование, и да укрепит тебя в воздержании, да поглотится всякая плотская похоть в любви Божественной» (Послание к жене, 1—4).

Воздержание и его плоды были хорошо известны в Малой Азии, в этом старом средоточии христианства II в. Руководитель христиан Малой Азии старший современник Тертуллиана святой Мелитон Сардикийский известен был своим воздержанием и славился тем, что «все делал по внушению Святого Духа,— как пишет о нем его сосед, епископ Ефеса — Поликарп (Евсевий, 5, 24). И в Карфагене в эту эпоху проповедь воздержания не была отвлеченностью. Когда Тертуллиан убеждал свою жену в необходимости и пользе воздержания, он мог указать ей, «сколько людей после крещения посвятили плоть свою целомудрию, сколько христиан развелись между собою телом с общего согласия? Сколько... осудили себя на воздержание и без развода?» (Послание к жене, 1, 6).

Но не одни девы и подобные им целомудренные супруги искали и обретали во времена Тертуллиана новую жизнь и ее блага. Уже по внешним признакам можно догадываться о внутренней жизни Карфагена. Записки мученицы Перпетуи, современницы Тертуллиана, подводят нас вплотную к внутренней жизни Карфагена. По сочинениям Тертуллиана видно, например, чем заполнена была новая жизнь обыкновенной карфагенской христианки. Постоянное участие в молитвенных собраниях, бдения, стояния, погружение в молитву и созерцание, частое, вероятно, ежедневное приобщение на дому, пост, прием странников, помощь и посещение бедных и мучеников — вот обычные бытовые явления жизни мирян Карфагена (Послание к жене).

Нетрудно заметить, что богослужения, таинства, молитвы и служение ближним составляют сердцевину всей этой жизни. Вокруг молитвы, богослужения и братского общения христиан между собою сосредотачиваются мысли Тертуллиана (см. его «О молитве», «О покаянии» и др.), когда он говорит о положительном содержании христианской жизни.

«Искание истины» в философско-богословском смысле, даже погружение в глубины Священного Писания, христианских догматов само по себе его не привлекало. «Дух исполненный Бога» для него — дух молящийся, а не дух пытливого созерцания. Идеал «гностика» был ему совершенно чужд. Карфаген продолжал дело Малой Азии, где молитву, пост и воздержание предпочитали всяким умствованиям и ухищрениям.

Характерно также изречение Тертуллиана: «Христиане (в противоположность философии.— *С. М.*), мыслящие только о своем спасении, ищут истины по необходимости... как сравнить,— говорит он несколько далее, — человека мудроговорящего (философа.— *С. М.*) с человеком мудропоступающим (христианином.— *С. М.*)» (Апология, 46). Философа, отвлеченного искателя истины, он считает искажающим ее, христианина (конечно, истинного христианина) — всегдашним ее хранителем и обладателем. Путь к истине, путь к Богу он видит в молитве, в таинствах, в подвиге. «Торжество ума» для Тертуллиана — победа над плотью через покаяние и святые подвиги (О женских украшениях, 3). Молитва созидает дух, исполненный Бога (О молитве, XXI); покаянием уравнивается в сердце путь Духу Святому (О покаянии, II); «плоть должна питаться телом и кровию Христовою, дабы душа насытилась Богом» (О воскресении плоти, VIII). «Прося у Бога хлеба насущного,— говорит Тертуллиан,— мы просим Его всегда быть участником тела Христова и пребывать с Ним неразлучно». Девство, чистое вдовство, мученичество — вот, что всего ближе, по убеждению Тертуллиана, приближает христианина к его цели, ибо освобождает его от всего, что препятствует ему отдаться любви Божественной. «Все благо мира сего не иное что суть, как цепи, задерживающие полет нашей надежды» (О женских украшениях, 13).

Особенно четко проступает у Тертуллиана мироощущение эпохи в оценке мученичества. Катастрофа, потеря всего с точки зрения язычества, ненужная жертва, по мнению гностиков, мученичество в глазах Тертуллиана было увенчанием жизни, освобождением и «торжеством ума», непохожим на то, которого искали гностики! Это было освобождением от всех тех условий жизни мира, которые не давали раскрыться во всей полноте христианскому мироощущению. Об этом писал Тертуллиан в своем красноречивом послании (197 г.) в тюрьму к мученикам: «Мир есть истинная темница. Вы как бы вышли из нее, а не вошли в нее... Темна ли темница ваша? Мир еще более покрыт густым мраком, ослепляющим ум. Находитесь ли вы в оковах? Мир носит тягчайшие цепи, изнуряющие душу. Заразительно ли жилище ваше? Мир преисполнен вредных испарений, несравненно несноснейших: это соблазны и

распутства сладострастия. Сравнены ли вы с преступниками? Мир заключает в себе гораздо более виновных, я хочу сказать, весь род человеческий... Вы связаны путами, но вы свободны в Боге... Темница дает средства христианину находить в ней те же выгоды, какие пророки находили некогда в пустыне. Иисус Христос нередко искал уединения, чтобы иметь более свободы молиться и избегать заботы века сего. Он явил и самую славу Свою также в уединенном месте *(на Фаворе)*» (Послание мученикам).

В этих словах Тертуллиана чувствуется приближение монашества, которое пойдет искать в уединении свободы от мира свободу от забот мира; искать в уединении славу Божию. Мысли, подобные Тертуллиановым, были во II в. общим достоянием. Если христианин был готов, если шел на мученичество не самонадеянно, а призванный волею Божией — он, по общему убеждению, обретал в мученичестве с наибольшею яркостью и полнотою то, что искал всю жизнь и что уверен был таким образом сохранить уже на веки: полноту Богообщения, любовь, радость и мир. Мученики достигали этого в такой полноте и очевидности, что создался обычай, чтобы менее счастливые собратия их — «падшие», в падениях ли греховных, или падшие, отрекшиеся от веры, от страха и тяжести мучений, ««обыкли» — как пишет мученикам Тертуллиан, — приходить в темницы... об испрошении мира сего для вступления в общение Церкви».

И мученики, как мы видели на примере лионских, чем владели сами (миром, жизнию благодатной), «то сообщали нуждающимся, обильно проливая о них слезы пред Отцом. Они просили жизнь, и Отец давал им... Через живых оживали и мертвые».

Для II и отчасти III в. мученичество было источником обновления, явлением силы и победы христианства, примером и руководством. В мученичестве спадали цепи, задерживающие полет христианской надежды; человек оставался перед лицом Божиим, покинув, правда, все блага, но и всякие заботы и все ложные надежды мира сего. Тем с большею уверенностью и радостию, с большею яркостью обретал он мир и свет Божией благодати, которые в суете и шуме обычной жизни только слабо ему просвечивали, «как сквозь тусклое стекло». Как восхищенный зритель пишет об этом Тертуллиан, пишут лионцы и другие. Есть ценная возможность войти в этот мир мученической жизни, прислушиваясь к голосу самих участников этой жизни, благодаря сохранившимся запискам современницы Тертуллиана, мученицы Перпетуи. Они нас познакомят лучше всяких красноречивых описаний, что́ наполняло сердце и жизнь мучеников и почему мученичество было средоточием и венцом христианской жизни II и III вв.

Карфагенские мученики начала III в.

К концу II в. в римском обществе, как уже говорилось, произошел перелом в отношении к христианству. Христиан стало много, к ним стали прислушиваться, их терпели в своей среде язычники. Немало их стало среди торговцев, чиновников, знати. Государство на это смотрело сквозь пальцы. Но все это было в порядке частного снисхождения. Даже милости императоров Коммода и Севера были их частным домашним делом. Официально, по закону, христианам не было места в Римском государстве и в римском обществе. Префект Перенний говорил Аполлонию: «Довольно философствовать. Мы полны восхищения. Теперь, Аполлоний, вспомни этот декрет сената, который нигде не терпит христиан». Частным образом можно было и пофилософствовать в христианском духе, и сам префект не прочь был послушать. Но закон попрежнему «нигде не терпел христиан»[1]. И это христиане ежедневно

[1] Вернее, он их терпел, пока кто-нибудь на них не доносил суду.

чувствовали. Быть может, в девяти семьях муж терпел жену-христианку, но находилась десятая, где муж в раздражении на жену, или польстившись на ее приданое, предавал ее доносчикам и суду, и она погибала. «Этому многие женщины не хотели верить,— говорит Тертуллиан, — пока не дознали того печальным и пагубным опытом: вот что вовлекло не одну христианку в отступничество» (Послание к жене, II, 5).

Так много тысяч христиан десятки лет торговали, служили, занимались своим ремеслом, но для многих из них наступал день, когда кто-нибудь из соседей, сослуживцев, слуг предавал их. Они попадали в темницу, и нежелавших отказаться от своей веры ссылали или казнили. Судя по творениям Тертуллиана, редко проходил месяц, чтобы перед Карфагенским судом не представал какой-нибудь христианин-исповедник[1]. Навещать в тюрьме заключенных христиан было обычным «бытовым» явлением карфагенской жизни.

Были случаи, когда в Риме, Александрии, Карфагене и других городах тюрьмы наполнялись уже не одинокими исповедниками, как бывало в дни народных волнений в Смирне, Лионе. Тертуллиан говорит: «Когда Тибр наводняет Рим, когда Нил не орошает полей, когда затворяется небо, когда случится землетрясение, голод, моровая язва, каждый тотчас кричит: «Христиан *(на растерзание)* львам!»»

Всякие стихийные и общественные бедствия народ во II в. приписывал гневу богов за распространение христианства. Более уступчивые правители (вопреки рескрипту Траяна) тотчас отдавали приказ разыскивать христиан. Другие, как мы знаем, отказывались исполнять требование толпы.

При прокураторе Гиларионе подобные волнения были в Карфагене около 200 г. Народ устремился на христианские кладбища с криком: «Не отводить полей под гробницы христиан!»

По какому-то поводу, быть может, за отказ участвовать в зрелищах — торжествах по случаю победы императора Севера в 197 г., немало христиан томились в тюрьмах, ожидая суда и расправы. Это им писал свое ободрительное послание Тертуллиан.

Так или иначе христианин, хотя во II в. и «терпелся» в обществе, но все же должен был всегда быть готов к мученичеству и смерти. Впрочем, не всегда дело кончалось казнью, многие христиане томились в ссылке на отдаленных островах, в рудокопнях — в таких условиях, что это было для них многолетним мученичеством. Римские, карфагенские христиане устраивали для них сборы.

Но казни были нередки.

Из обращения Тертуллиана к язычникам видно, в чем они обычно состояли: «Раздирайте тело наше, если угодно, железными когтями, пригвождайте ко кресту, повергайте в огонь, обнажайте мечи против нас, бросайте нас в снедь зверям: молящийся христианин готов все перенести» (Апология, 30). Выбор наказания был делом произвола правителя. Были случаи, когда христианских женщин, девушек отдавали на поругание гладиаторам. О пытках впервые слышно со времен лионских мучеников (177—178 гг.). Так, в течение II в. римское общество христиан частным образом «терпело», а при случае и предавало, но государство само по себе мало проявляло намерения бороться с христианством.

С самого начала III в. положение стало меняться. Государство серьезно попыталось остановить рост христианства.

Это было началом новых отношений между государством и Церковью. Начиная с этого времени в течение ста с лишним лет, но со зна-

[1] Если верить мученическим актам святой Цецилии, в 170 г. в Риме не проходило и дня без суда над христианами. Святой Мелитон и Цельс подтверждают многочисленность доносов на христиан.

чительными промежутками, государство стремилось уничтожить христианство.

Около 200 г. император Септимий Север издал декрет, запрещавший под угрозою смерти всякие обращения в христианство[1]. Тюрьмы стали быстро наполняться. В первую очередь забирались вновь обращенные — оглашенные, недавно крещенные. Это распоряжение сильно ухудшило положение христиан, хотя, как мы увидим, не надолго. Среди христиан заговорили о приближении времен антихриста (Евсевий, 6, 7). Начались гонения в Александрии, затем в Карфагене. Кусочек того, что делалось в Карфагене, сохранил рассказ мученицы Перпетуи, о котором мы уже упоминали.

В Карфагене «были задержаны оглашенные, то были Ревокат и Филицитата, двое рабов Сатурнин и Секунд, двое молодых людей и, наконец, Вибия Перпетуя, знатного происхождения, изысканного воспитания, сделавшаяся в своем замужестве матроной (женой патриция.— *С. М.*). У нее были еще отец, мать, два брата, из них один был также оглашенный. Еще был у нее грудной младенец. Ей было 22 года. Она написала рассказ о своем мученичестве целиком своею рукою». Так начинаются «Мученические акты» святой Перпетуи и Филицитаты и других с ними пострадавших, после предисловия, позднее написанного, которое мы опустили. Кроме «автобиографического» рассказа самой святой Перпетуи, в «акты» вошло еще описание ее кончины, сделанное каким-то очевидцем, запись видения одного из мучеников, с нею пострадавшего; запись допроса сотоварищей Перпетуи. Как и Лионское послание, эти «акты» близко нас знакомят с внутренним миром мучеников. Поэтому мы приводим их почти целиком, как кто-то сказал.— подобный небольшой рассказ лучше знакомит с временем и с содержанием жизни мученической, чем многие толстые тома, о них написанные.

Рассказ святой Перпетуи без всяких предварительных объяснений вводит нас в случившееся в Карфагене в 202—203 гг. Поясним с своей стороны, что отец Перпетуи был язычник. Рассказ начинается с ее задержания.

«Пока мы были еще среди тех, кто нас искали *(или преследовали)* и мой отец со всей ожесточенностью пытался меня отвратить и погубить — он слушался только своего чувства привязанности.

«Отец мой,— сказала я ему,— ты видишь этот сосуд или вазу или как хочешь назови это?»

Он сказал: «Вижу».

Я продолжала: «Можешь ли ты назвать его иначе, чем сосуд *(ваза)?*»

Он сказал: «Нет».

«Так вот,— говорю я,— и я не могу назвать себя иначе, чем христианкой». Мой отец, вне себя от этих слов, бросился на меня вырывать у меня глаза, но, обойдясь со мною грубо, он удалился с своими вражескими убеждениями побежденный.

Он не показывался несколько дней, и я возблагодарила Бога; его отсутствие было мне облегчением. В течение именно этих нескольких дней мы получили крещение. Что до меня, Дух Святой внушил мне в то время, как я погружена была в воду, ничего другого не просить, как только крепости телу.

Несколько дней спустя нас поместили в темницу, и я пришла в ужас, так как никогда не переносила подобной тьмы[2]. Ужасный день!

---

[1] В декрете было сказано: «в иудейство и в христианство», но удар был направлен на христиан, так как во II и III вв. было мало случаев обращения в иудейство.

[2] Тюрьмы тогда были буквально «темницы» — неосвещенные каменные мешки.

От большого числа заключенных стоял тяжкий жар; сверх того приходилось терпеть грубости солдат *(стражи)* и, наконец, одна мысль о моем ребенке лишала меня всякого покоя. Тердий и Помпоний, дорогие диаконы, которые о нас заботились, с помощью денег добились того, чтобы нам ежедневно на несколько часов предоставлена была прогулка. Выйдя из помещения тюрьмы, каждый заботился о себе. Что касается меня, то я кормила своего ребенка, полумертвого от голода. В страхе за него, я говорила со своей матерью, я укрепляла брата, я препоручала своего сына. Я страдала, видя страдания других за меня... Так продолжалось несколько долгих дней. Наконец, я добилась, чтобы ребенок оставался со мною в темнице, после этого я уже не страдала, все мои муки и заботы рассеялись, и тюрьма сделалась для меня местом отрады, которое я предпочитала всякому иному *(местопребыванию)*.

Тогда-то мой брат мне сказал: «Госпожа, сестра моя, ты теперь удостоена великой степени *(он разумел исповедничество)*, проси у Бога показать тебе, кончится ли все это смертью или нашим оправданием».

Имея общения с Богом, благодеяния Которого я испытала, я ему отвечала с уверенностью: «Я скажу это тебе завтра». После этого я помолилась, и вот, что мне было показано: я увидела лестницу золотую, очень высокую, так как она поднималась до неба, и очень узкую, по ней поднимались только поодиночке.

К подъему лестницы были привязаны разного рода железные орудия. Видны были мечи, копья, кинжалы, расположенные так, что если кто-нибудь поднялся бы *(по лестнице)* небрежно и не глядя наверх, он был бы растерзан на кусочки, и куски его тела повисли бы на этих орудиях. У подножия лестницы был громадный дракон, который готовил ловушки тем, кто подымался по лестнице, и пугал их, чтобы помешать им подыматься. Сатур *(вероятно, катехизатор — наставник Перпетуи)* поднялся первый — он сам предал себя в руки властей ради нас — он был в отсутствии во время нашего задержания[1]. Он достиг верха лестницы, обернулся ко мне и сказал: «Перпетуя, я бодрствую о тебе, но берегись, чтобы дракон тебя не укусил». Я отвечала: «Во имя Иисуса Христа, он мне не сделает зла». Как будто опасаясь меня, дракон медленно поднял голову, но, достигнув первой ступени лестницы, я раздавила его голову. Я поднималась и обнаружила необъятный сад, среди которого Мужа с белыми волосами, одетого Пастырем, высокого роста. Он сидел и занимался дойкой своих овец и вокруг *(него стояло)* много тысяч людей в белых одеждах».

XII. Церкви Запада в первой половине III в.

Общее положение христианства в Империи. Рим. Карфаген. Уже в начале III в. (около 210 г.) можно было слышать среди христиан разговоры о «долгом и благословенном мире», которым пользуется Церковь (Тертуллиан. О венке). А в 40-х годах этого века Ориген в книге «Против Цельса» (III, 15) говорит: «Верующие более не преследуются властями, как это было раньше», «страх *(преследований)* уже давно прекратился». Это писалось около 246 г.

В течение почти пятидесяти лет (с 203 по 250 гг.) были только две попытки гонений (в 212 г. и в 235—238 гг.), непродолжительных и неповсеместных. О гонении 235—238 гг. Фирмилиан говорил, что верующие оставляли свое отечество, переходили в другие области, так как гонение было не общее, а местное. (Послание Фирмилиана в письмах

[1] Можно думать, что Сатур — наставник новообращенных, подобно Оригену, в Александрии, считал своим долгом поддерживать своих учеников в минуту опасности, почему и явился сам к властям, что, как правило, не допускалось Церковью.

святого Киприана Карфагенского.) Десятки лет христиане жили спокойно. Это было ново. После Септимия Севера, кончившего царствовать в 211 г., сменилось семь императоров (Антоний Каракалла — 211 — 217 гг., Макрин — 217—218 гг., Антоний Гелиогабал — 218—222 гг., Александр Север — 222—235 гг., Максим Фракиянин — 235—238 гг., Гордиан — 238—244 гг., Филипп — 244—249 гг.), но какого-либо сильного взрыва против христианства не наблюдалось. Только один Максим Фракиянин сделал попытку бороться с христианством, а потом опять наступили годы спокойствия. Император Александр Север, добродушный и терпимый, поместил даже в своей молельне, наряду со статуями богов и поэтов, изображения Авраама и Христа Спасителя. Любил Александр и библейское правило: «Чего не желаешь себе, то не делай и другому». Он выставил его на многих общественных зданиях. Вокруг него было немало открытых христиан[1]. Известный христианский писатель Африкан построил ему библиотеку. Ему же Африкан посвятил даже одно из своих произведений.

Другие известные писатели этого времени — Ориген, святой Ипполит были в переписке с его матерью, императрицею Мамеею. Они ей посвящают некоторые свои сочинения. Оригена она сама выписала в Антиохию, чтобы его лично послушать.

В это царствование христиане даже ставились в пример, как люди, желательные на общественных должностях. Более того, сам император Филипп Аравитянин частным образом исповедует христианство. По крайней мере, осторожный к истории Евсевий сохранил про него такой рассказ: «Филипп однажды, говорят, захотел вместе с народом участвовать в молитвословиях Церкви во время последнего Пасхального всенощного бдения (в пасхальную ночь?— *С. М.*), но не прежде был допущен к этому тогдашним предстоятелем, как после исповеди и присоединения к числу грешников, стоявших в отделении кающихся. Не сделав сего, он ради многих своих прегрешений не был бы принят епископом (дело было в Антиохии, епископом был святой Вавила, как известно из других источников.— *С. М.*). Впрочем, император, говорят, охотно послушался и искреннее благоговение своего сердца, исполненного страха Божия, доказал делами» (Евсевий, 6, 34).

Христианство Филиппа подтверждают Дионисий Александрийский и другие. В переписке с Филиппом состоял Ориген. Хотя Филипп и не решился официально признать христианство, но видно, как утвердилось оно в царствование Александра или Филиппа по сравнению со вторым веком. Если во II в. по приблизительному подсчету на семьдесят шесть лет падало преследование, а на двадцать четыре года — мир, то в III в. соотношение было обратное. В первой половине века в течение первых пятидесяти лет особенно преобладало спокойствие. Едва ли наберется пять-шесть лет преследований, и то не повсеместных[2].

Как это отразилось на церковной жизни? Внешний рост Церкви пошел необычайно бурно. Под царственным Римом вырастает целый новый подземный Рим христианских катакомб, которые образуют систему подземных улиц, домов — место христианских погребений и собраний. Катакомбы тянулись приблизительно на шесть верст. Эти дома христианских собраний, быть может, даже церкви, выходят постепенно и на поверхность земли. Язычники в «Октавии» Минуция Феликса говорят с негодованием, что «ужасные святилища этого нече-

---

[1] Евсевий говорит, что большинство его окружающих были христиане, и этим объясняет особую ненависть к христианам Максимиана, который искоренял все близкое Александру (6, 28).

[2] Конечно, эта статистика груба и несколько поверхностна. Во II в. преследования исходили преимущественно от общества и местной власти, так что трудно установить годы преследований. В III в.— легче: инициатива перешла в центр. Но все же и во II в. можно наблюдать годы подъема гонений и годы затишья.

стивого общества умножаются и наполняются по всему миру». Император Александр Север был об этом распространении христианских храмов другого мнения. Его биограф Лампридий рассказывает: «...христиане заняли какое-то место, которое принадлежало казне, а кабатчики заявили протест, утверждая, что оно должно отойти к ним, — Александр предписал, что лучше пусть это место будет посвящено какому бы то ни было благопочтению, чем отдано кабатчикам» (Лампридий. «Александр Север», гл. 49). Таким образом, в эти годы христиане начали уже открыто устраивать себе богослужебные здания на глазах римских властей. Число христиан к концу этого периода в одном Риме определяется в тридцать — пятьдесят тысяч. Римский епископ Корнилий в 50-х годах насчитывает в Римской Церкви сорок шесть пресвитеров, семь диаконов, семь иподиаконов, сорок два аколуфа (прислужника), пятьдесят два заклинателя, чтецов и привратников и более тысячи пятисот вдовиц и немощных на содержании Церкви (Евсевий, 6, 43). Александрийская, Антиохийская, Карфагенская Церкви исчисляли, видимо, свой состав в десятках тысяч. В Малой Азии скоро оказались города целиком христианские.

Как отразился такой бурный внешний рост при внешнем спокойствии и благоденствии на внутреннем устроении церковного общества? У Оригена, который писал против Цельса (в 246—248 гг.), есть довольно любопытные соображения, которые дают общую оценку христианскому обществу этого времени по сравнению с языческим. Выражены они бесцветно и вяло, как это обычно свойственно Оригену, но тем не менее не лишены интереса. Ориген говорит в ответ Цельсу: «Евангелие Иисуса одержало победу по лицу всей земли в пользу обращения и исправления людей, и повсюду образовались общины *(церкви)*, которые стали управляться совсем не теми законами, какие лежали в основании общин *(языческих)* людей суеверных, невоздержанных, несправедливых... Общины Божии, для которых учителем и воспитателем является Христос, стали светильниками в мире для всех народных масс, среди которых они обитают».

Далее Ориген сравнивает народные массы христианские и языческие, сравнивает руководителей тех и других — пресвитеров с выборными городских общин и, наконец, епископов с язычниками — правителями областей. «Кто станет отрицать,— говорит он,— что даже те члены нашей Церкви, которые в добродетели еще не достигли особых успехов и оставляют желать для себя многого, — и то в большинстве случаев стоят гораздо выше тех, которые являются самыми лучшими членами обществ *(языческих)*, существующих среди народа. Возьмем в пример вот хотя бы Церковь Божию в Афинах. Она образец мира и порядка и стремится привлечь к себе благоволение Бога Вседержителя. Наоборот, чисто народное общество афинян ведет себя мятежно, оно ни в каком случае не может сравниваться с тамошнею Церковью Божией. То же самое можно сказать и о Церкви Божией в Коринфе по сравнению ее с народным обществом коринфян и вот хотя бы о Церкви Божией Александрийской по сравнению ее с народным обществом Александрии. Если кто выслушает это без предубеждений и приступит к исследованию поставленного вопроса с любовью к истине, тот, конечно, выразит удивление перед лицом Того, Кто осуществил свое решение и оказался в состоянии сделать то, что Церкви Божии образовались всюду, поселившись среди обществ народных (*языческих*) в каждом отдельном городе.

И если сравнить предстоятелей Церкви Божией *(пресвитеров)* с предстоятелями *(городскими советами)*, по каждому отдельному городу, то ты можешь найти среди предстоятелей Церкви таких, которые вполне должны руководить городом Божиим, где бы такой оказался во вселенной, между тем как мирские правители повсюду в своем по-

ведении не представляют ничего такого, что давало бы право на преимущество, которым они только наружно выделяются от прочих граждан.

Если точно так же сравнить предстоятеля Церкви *(епископа)* в каждом городе с правителем этого города, то ты найдешь, что даже такие предстоятели и властители Церкви Божией, которые сравнительно не отличаются совершенством и уступают своим более ревностным сослуживцам в исполнении своих обязанностей — даже и эти по успехам в добродетелях в общем превосходят тех, которые отличаются в городах, как правители и начальники» (Против Цельса, III, 29—30).

Таковы наблюдения Оригена к концу «мирного» периода III в. (около 250 г.). Можно прибавить, что за это же время Ориген неоднократно наблюдал разные проявления духовных дарований среди своих современников: чудеса, исцеления, освобождения одержимых демонами и другое (Против Цельса, I, 2; II, 8; III, 24, 36 и т. д. Срав. Тертуллиан. К Скапуле). Противопоставляя христиан евреям, у которых отняты были Богом всякие проявления Божественного Духа, Ориген говорит, что «и до сих пор у них *(у христиан)* продолжают совершаться даже еще более великие чудеса, чем тогда, и если желают оказать им доверие, то со своей стороны мы можем сказать, что даже мы видели *(такие чудеса)*» (Против Цельса II, 8). О современнике Оригена, соправителе его друга епископа Иерусалимского Александра — старце Паркиссе рассказывают много чудесного. Евсевий сохранил один такой рассказ: «Некогда в Пасху, во время Великого всенощного бдения, у диаконов, говорят, недостало елея. Так как все собрание было сильно огорчено этим, то Паркисс велел приготовляющим светильники почерпнуть воды в близ находящемся колодце и принести к нему. Когда приказание было исполнено, то, помолившись над принесенною водою, он с искренней верою к Господу велел влить ее в лампады». Вода приняла свойства елея и многие до его времени сохранили часть этого елея на память о чуде (Евсевий, 6, 9). Паркисс скончался около 220 г., прожив 116 лет.

К внешним проявлениям благодати Божией необходимо присоединить и проявления внутренние,— то перерождающее действие, которое оказала проповедь Евангелия, таинства Церкви и вообще вся жизнь Церкви на души людей того времени. Мы это в дальнейшем увидим на примере таких людей, как святой Киприан, обратившийся около 246 г., святой Григорий Чудотворец, святой Дионисий Александрийский и др.

Если в это первое для Церкви «мирное» время не иссякли ее благодатные силы, то еще не значит, что все было благополучно в церковном обществе. Церковь продолжала жить своей благодатной жизнью, впитывая в себя все живое из церковного общества. Но оно с духовно-нравственной точки зрения представлялось мало утешительным. Христиане первой половины III в. производили не дурное впечатление в сравнении с языческим обществом, но не то было перед лицом заповедей Божиих, перед преданием Церкви Апостольской.

Жизнь болезненно учила, что сила и святость Церкви не в силе и святости ее непосредственных служителей, что Церковь не простая совокупность людей, носящих имя христиан.

Есть возможность приглядеться к жизни Церкви этого времени на примере двух крупных Церквей Запада: Римской и Карфагенской через творения далеко не беспристрастного Тертуллиана, менее страстного святого Ипполита и, наконец, выдержанного и правдивого святого Киприана Карфагенского, не говоря о других более или менее случайных свидетельствах.

Года через три-четыре после того, как Ориген делал свое сравнение между церквами христианскими и обществами языческими, святой Киприан Карфагенский написал свою книгу «О падших» (251 г.). Он

тоже дает свою оценку жизни христианского общества этого мирного времени, но его наблюдения менее утешительны. Нужно помнить, что для него мерилом сравнения являются времена Апостольские. Святой Киприан вдумывается в причину падения, почему случились отречения столь многих христиан — его паствы в гонении 250—251 гг., которое положило конец длительному спокойствию христианской жизни начала III в. Так как подобные массовые отречения были во многих частях Вселенской Церкви, то его наблюдения имеют значение не для одного Карфагена. Святой Киприан приходит к выводу, что долгий мир пагубно отразился на многих христианах, поэтому понадобилось снова гонение, чтобы испытать и возбудить спящую веру многих призванных к спасению. «Господь хотел испытать свою семью, и так как продолжительный мир повредил учению *(правилу жизни)*, преданному нам свыше, то сам небесный Промысел восстановил лежащую и, если можно так выразиться, почти спящую веру...

Ведь стали все заботиться о приумножении наследственного своего достояния... с ненасытным желанием устремились к увеличению своего имущества... Мужчины обезобразили свои бороды, женщины нарумянили лица. Глаза — творение рук Божиих — искажены, волосы украшены ложью. *(Женщины)* прибегают к коварным плутням для уловления сердец простых людей, обольстительными приманками завлекают братьев. Заключают супружеские союзы с неверными: члены Христовы предлагают язычникам. Не только безрассудно клянутся, но и совершают клятвопреступления. При всем том с гордою надменностью презирают настоятелей Церквей; ядовитыми устами клевещут друг на друга, упорною ненавистью производят взаимные раздоры». Таковы миряне.

Отзыв о духовенстве не многим лучше:

«Не заметно стало в священниках искреннего благочестия, в служителях *(диаконах)* чистой веры, в делах — милосердия, в нравах — благочестия... весьма многие епископы, которые должны бы увещевать других и быть для них примером, перестав заботиться о Божественном, стали заботиться о мирском, оставивши кафедру, покинувши народ, они скитаются по чужим областям, стараются не пропускать торговых дней для корыстной прибыли и, когда братья в Церкви алчут, они, увлекаемые любостяжанием, коварно завладевают братскими доходами *(епископы были хранители и распорядители денег, собираемых церковью для неимущих)* и, давая чаще их *(вместо оказания помощи)* взаймы, увеличивают свои барыши».

А вот, в частности, для примера отзыв святого Киприана об одном карфагенском священнике, который, впрочем, не дожидаясь церковного над собой суда, сам отошел от Церкви в раскол: «Ограбленные им сироты, обманутые вдовы и утаенные деньги церковные требуют для него тех наказаний, какие усматриваются в его неистовстве. Отец его умер от голода на улице и, умерши, даже потом не погребен от него. Утроба жены его поражена его пятою, и дитя вытеснено преждевременными родами, угрожавшими смертью матери», и т. д. Из переписки и трактатов святого Киприана немало можно отобрать примеров недостойного поведения епископов, пресвитеров, диаконов, дев, посвятивших себя Богу. Каковы были многие карфагенские миряне, ярко сказалось в отречении от своей веры. Святой Киприан много потратил сил, чтобы только внушить и научить их серьезно вдуматься в свое падение и подлинным покаянием восстать от него. Более того, в дальнейшем мы увидим, что даже мученический подвиг не предохранил некоторых от всякого рода падений — так в это смутное время расшаталась мысль и жизнь церковного общества Карфагена. Но руководимые благодатью пастыри и наставники преодолевали все трудности на пути спасения карфагенских христиан.

В Риме обстоятельства были еще запутаннее карфагенских. Самый уважаемый и самый крупный богослов Римской Церкви святой Ипполит порвал общение с законным епископом Рима святым Каллистом и увлек за собой немало римских христиан. Как это произошло, известно только со слов самого святого Ипполита. Обычно, рассказанное им о церковных делах в Риме считается преувеличением в дурную сторону, как написанное в пылу полемики. Но, во всяком случае, из его рассказа видно, каков был взгляд на церковное положение у значительной и очень серьезной части Римской Церкви, которую возглавлял не кто иной, как сам святой Ипполит, самый выдающийся западный христианский мыслитель и наставник этого времени. Нравственное достоинство его засвидетельствовано позднее самой Римской Церковью. Святой Ипполит в конце своей жизни примирился с преемниками святого Каллиста и скончался мучеником, признанным святым в Риме и во всей Вселенской Церкви.

По представлению святого Ипполита и его сторонников, в Риме творилось следующее: после смерти епископа Виктора (199 г.) епископская власть в течение двадцати с лишним лет была в руках людей, неподготовленных к тому ни нравственно, ни умственно (Зеферин — 199—217 гг., Каллист — 217—222 гг.). Между тем, положение требовало большой бдительности. В Рим по-прежнему стекалось множество лжеучителей. Ко многим прежним ересям добавилось новацианство (во главе с двумя Феодотами — Кожевником и Бенпиром), монархианство (возглавлял его пресвитер римский Савеллий); закесаиты — во главе с Алкивиадом, и др. В начале III в. эти еретические течения выливались в смуту, в которой римские епископы, по рассказу святого Ипполита, не только ничего не проясняли, но еще более затемняли церковное сознание по невежеству и человекоугодию.

Одновременно росла и нравственная распущенность не только среди мирян, но и в духовенстве, и даже среди епископов. Святой Ипполит говорит, что епископ Каллист терпел два и три брака среди священства и даже за смертные грехи не лишал сана. Некоторые вступали в брак после посвящения, что всегда запрещалось. Среди мирян особенно умножались грехи против седьмой заповеди; женщины избегали иметь детей, не стесняясь в средствах, и так далее.

Епископы Зеферин и особенно Каллист, по мнению святого Ипполита, не только не принимали необходимых мер, но по слабости и человекоугодию и отчасти богословской безграмотности шли на компромиссы в области нравственной и в области догматической. Святой Ипполит приводит также догматические формулы святого Каллиста, по которым следует признать, что в III в. римские папы не только не имели дара непогрешимости, но и простого дара разбираться в основных богословских учениях. По утверждению святого Ипполита, действия Каллиста только умножали зло, так что после тщетных попыток святого Ипполита поправить дело он не счел больше возможным терпеть и со значительной частью римских христиан прервал общение со святым Каллистом и его преемниками. Лишь несколько лет спустя произошло примирение, и Ипполит и Каллист были признаны святыми.

Гонение 250—251 гг. лучше всяких отдельных наблюдений обнаружило, какой густой слой пепла и пыли накопился в церковном обществе за годы мирной жизни. Так что не далек был от истины Тертуллиан, когда он еще лет за тридцать — тридцать пять до святого Киприана бичевал насмешками христианскую «толпу» и ее пастырей. Вот один из сравнительно мягких его отзывов:

«Христианская религия имеет в рядах своих множество служителей простых и малопросвещенных, других худо утвержденных в вере, а большую часть христиан легкомысленных, расположенных обратиться в ту сторону, какую угодно» (Скорпиак, гл. 1).

Как часто случается со строгими судьями, сам Тертуллиан оказался не из числа глубокомысленных, несмотря на свой большой писательский талант. Судьба его в этом отношении очень поучительна и много дает для понимания начала III в. Трагичный пример, когда даже гений при малоуглубленном духовном опыте не спасает от грубого непонимания христианства, Церкви и ее земного предназначения. Для поверхностного взора Тертуллиана только грешники, немощные, слабые заполнили Церковь, спасающую этих грешников.

XIII. Церкви Запада в первой половине III в. Тертуллиан

Тертуллиан обратился в христианство в последние годы II в. (думают, что в 190—205 гг.). Он был сын карфагенского сотника (центуриона). Обратился он, видимо, уже в зрелом возрасте, лет тридцати. Тертуллиан был выдающийся юрист[1], быть может мнения его сохранились в Дигестах. От него сохранилось около тридцати сочинений: он — первый крупный латинский христианский писатель. Из Карфагена, а не из Рима вышли почти все крупные писатели латинского христианства первых трех веков, хотя первый был лишь провинцией в Африке, а последний — всемирной столицей. Достаточно назвать Тертуллиана, Минуция Феликса и святого Киприана. Только в середине III в. латинский Рим получил собственного крупного писателя Новациана, да и тот вскоре оказался раскольником. Насколько широко раскинулось христианство в этот век в Западной Африке, видно из того, что на соборе 220—240 гг. в Карфагене собиралось от семидесяти до девяноста епископов. Опередив Рим с его окружением, как в этом, так и в других отношениях, Карфаген напоминает Малую Азию: дух карфагенского благочестия сроден малоазийскому — здесь то же внимание к молитве, к посту, к внутренней благодатной жизни и проявлениям Духа Святого и сравнительно мало отвлеченных умственных интересов.

Не случаен здесь успех малоазийского лжеучения — монтанизма; о гностиках, которыми полны Рим, Александрия, здесь почти не слышно[2].

В Тертуллиане «малоазийское» благочестие облекалось в форму солдата и юриста: какая-то солдатская прямота и грубость проглядывают в его до непристойности грубых выпадах сперва против язычников, еретиков, а затем и всего многообразия неугодных Тертуллиану людей — недостаточно ревностных епископов, недостаточно духовных христиан и т. д. Юридическая ясность и точность его языка были иногда поразительны: он создал много понятий и определений, которые потом стали общепринятыми в латинском церковном языке.

Но «юридичность» его мышления часто лишает его мысль нужной для богослова глубины. Тертуллиан был большой писатель. В эту эпоху ни христианское, ни языческое латинское общество не имело писателя, подобного ему по яркости, силе, пылкости.

Получив хорошее образование, Тертуллиан, помимо юридических наук, хорошо знал языческую поэзию, историю, мифологию, отчасти философию. Проведя, по-видимому, довольно не безупречно молодость (в Риме и Карфагене), в зрелом возрасте, как мы сказали, он перешел в христианство. По некоторым его замечаниям в Апологетике и других его сочинениях можно думать, что на него повлияла спокойная радостная твердость христианских мучеников. Он мог их наблюдать в 180-х годах и в Карфагене, и в Риме. Известно, что он называл кровь муче-

---

[1] Евсевий о нем пишет: «Тертуллиан — человек очень осведомленный в юридических вопросах, человек известный и блиставший преимущественно в Риме» (История Церкви, 2, 2, 4). Выдающимся юристом признает его и Моммзен.

[2] «Племя, правда, немногочисленное, но жестокое», — говорит о гностиках в Карфагене Тертуллиан (Скорпиак, гл. 1).

ников — семенем для распространения христианства, их поведение — «царственным красноречием». Он говорит в Апологии: «Кто в состоянии быть свидетелем *(твердости мучеников)*, чтобы не быть потрясенным, чтобы не захотелось вникнуть в ее причину; вникнувши в нее, кто не пожелает к нам присоединиться?» (50). Это первое впечатление от христианства наложило какой-то особый отпечаток на духовный облик Тертуллиана. Христианство раз навсегда запечатлелось ему в героическом образе борцов — духовных атлетов, как тогда называли мучеников. «Мирное» духовенство со своими мирными задачами и трудностями мало привлекало его и мало ему было понятным.

Обратившись в христианство, он со всем своим пылким талантом ринулся на защиту христианства. Его «Апологетик», написанный в 197 г.,— едва ли не самое сильное, во всяком случае самое едкое произведение. Трудно себе представить, чтобы можно было равнодушно прочесть его меткие и полные юмора характеристики образа действия власти римского общества, полные силы ответы на клевету против христиан, защиту их невинности. Впрочем, это — не защита, а скорее обличительная речь на гнусную травлю беззащитных и неповинных людей.

В один год с Апологетиком на эту же тему им написано еще две книги «К язычникам». Затем последовали (с 198 по 202 гг.) ряд небольших сочинений (трактатов) вроде проповедей: «О крещении», «О молитве», «О покаянии», «О терпении», послание к мученикам (в 197 г.) и др. Это была как бы текущая работа хорошего и тогда еще скромного наставника, может быть пресвитера, которым он вскоре сделался, по словам блаженного Иеронима (О знаменитых мужах, 53) [1].

Он еще не забыл в это время свое не безупречное языческое прошлое («Никто не достоин стольких упреков, как я» — «Об одеянии женщин», гл. 1). Это смиренное самосознание помогало ему в этот период жизни находить правильный путь и православное решение затронутых вопросов.

Кончая слово «О крещении», он просит: «Прошу и я вас об одной милости, чтобы в молитвах своих вы поминали Тертуллиана, грешника». Когда он зовет грешников к покаянию, он осознает себя одним из них, даже свое превосходство в грехе (О покаянии, 4). То же видно и в других трактатах этого времени (Послание к мученикам, Об одеянии женщин, О терпении). Видимо, эти признания не были у Тертуллиана общим местом, ничего не значащими словами. Это самосознание приоткрыло ему на некоторое время путь к подлинному пастырству. Когда же замутилось это сознание и замолкли такие признания, он ушел на такую «духовную» высоту, христианское значение которой было совсем сомнительно, но откуда он уже с презрением смотрел на всю эту «толпу» грешников, которая стала ему чужой.

Первоначально он чувствовал себя тесно связанным со всем телом церковным, у которого все больше и больше стало замечаться немощных, слабых, греховных членов.

Тертуллиан в своих первых трактатах не чуждается их и не считает чужими для Церкви. Наоборот, он привлекает, зовет грешника, удалившегося от Церкви, призывает его каяться: «Среди твоих братьев, имеющих одинаковые надежды и одинаковый страх с тобою, участвующих в твоем препровождении времени, в твоих горестях и страданиях...».

Это не мешало ему видеть, что быстрый количественный рост христианства и во многих потухшая ревность сделали из христианского общества нечто мало похожее на собрание одних праведных людей.

---

[1] В его собственных сочинениях прямого на это указания нет, но косвенные подтверждения как будто найти можно.

Он и тогда видел, что многие вокруг него не только не праведны, но и не ищут даже в искреннем покаянии выхода из своего состояния, не ищут тех путей, которыми огонь благодати снова возгорается, ибо одни боялись ложного стыда (покаяние было тогда публичным), телесного изнурения (поста), другие — показаться в некрасивой одежде, лишиться всякого рода удовольствия, носить грубую власяницу, так как всего этого требовал обычай от кающегося. Вот каково покаяние по описанию Тертуллиана: «Оно повелевает ему *(грешнику)* пребывать во вретище и погружает душу в горесть, дабы очистить ее через страдания. Оно запрещает ему всякое услаждение в пище и питии не для одного тела, но и для души. Оно требует, чтобы грешник питал и укреплял душу свою молитвою, постом, воздыханиями и слезами, чтобы день и ночь вопиял к Богу своему, чтобы преклонял колена перед священниками, повергаясь ниц перед престолом Божиим, и просил братьев своих молиться за него» (О покаянии).

Публичное покаяние перед всею церковью применялось в конце II в., видимо, к особо тяжко погрешившим и, по мнению Тертуллиана и некоторых других писателей того же века, было возможно после крещения один только раз. Для более или менее легких грехов Тертуллиан указывает, что «они получают прощение от епископа» (О стыдливости). Но не объясняет, как испрашивалось это прощение. Сочувствие и снисхождение к грешнику не мешало Тертуллиану находить и язвительные слова и мягкую насмешку, только бы вывести своих собратий из состояния равнодушия на путь подлинного покаяния. С любовью призывая грешника, он не щадит тех, кто думает чем-нибудь незначительным отделаться, сохраняя в своем покаянии весь обиход своей малохристианской жизни: «...Иным, может быть, больше нравится каяться в уборе из тирской багряницы, имея золотую булавку для прикалывания волос, употребляя душистый порошок для чистки зубов и медные ножницы для обрезывания ногтей, равно как белила и румяна для крашения губ и щек. Поезжай на море, принимай морские купания, умножай свои расходы, питайся жирными яствами, пей старые вина, и если кто тебя спросит, для чего столько тратишь, ты можешь отвечать: это потому, что я погрешил перед Богом, и спасение в опасности, а потому я решился таким образом каяться, изнурять тело мое, дабы примириться с Богом, Которого я оскорбил грехами своими» (О покаянии, XI). Так православный Тертуллиан и просит, и зовет, и язвит, и смеется — только бы привлечь к Церкви глубже и плотнее своего собрата грешника.

В отпадении Тертуллиана в монтанизм (около 207 г.) обнаружилась грубоватость всего духовного его пути и природные недостатки его характера, которые он не сумел преобразить помощью благодати. Гениальный писатель оказался мало пригодным пастырем и не глубоким христианином. Но не только его отпадение обнаружило, как поверхностно он усвоил христианскую «духовность», за которую так пылко ратовал. И раньше, еще когда Тертуллиан пытался быть православным наставником, многое поражает в его пастырских опытах. Поражает, прежде всего, несоответствие между суровыми требованиями «духовности», т. е. значение, какое он придает покаянию, молитве, таинствам, и тем, что говорит о положительном созерцании этой духовной жизни. Больше всего и красноречивее всего он говорит только о внешней оболочке этой духовной жизни — о воздержании плоти, о мученическом подвиге (в смысле страдания плоти) и так далее, в которых дух христианского благочестия упражнялся, как будто в ней-то и сущность дела. Уже в трактате «О крещении» удивляет, что здесь говорено о всем, что касается крещения, но менее всего о внутреннем действии крещения на душу верующего (ср. послание к Донату святого Киприана). Как бледно то, что сказано в сочинении «О покаянии»

о внутреннем возрождающем действии покаяния. Здесь есть понукание к покаянию, его обоснование библейскими примерами и изречениями, любопытна бытовая оболочка первохристианского покаяния, но нет ни описания, ни раскрытия его сущности. Особенно странное впечатление оставляет его слово «О молитве». Молитва — это воздух первохристианской жизни. Здесь сердце этой жизни, ее сила, ее радость. В молитве получаются духовные дарования, которым придавал такое значение Тертуллиан. О молитве, о таинствах прежде всего говорит и сам Тертуллиан, когда касается положительного содержания христианской жизни: «Путь наш есть путь спасения и, следовательно, путь молитвы» (гл. 10).

Какой молитвенной силой проникнуты страницы современных ему мученических актов Филицитаты и Перпетуи и других карфагенских же мучеников. Тем более удивительно то, что приходится читать о молитве у Тертуллиана.

Он говорит о молитве, как чужой, как человек, который только со стороны наблюдал действие молитвы и то, чем она является для души в жизни христианина. Почти так, как будто пришел язычник к христианам и довольно поверхностно понаблюдал со стороны, как христиане молятся, какие на этот счет у них обычаи, мысли.

Краткое и не слишком глубокомысленное толкование «Отче наш»; указания на заповедь необходимости мира с близкими для молящегося, на несущественное умовение рук перед молитвою, как молиться — стоя или сидя, громко или тихо; на лобзание мира, на покрывало молящихся девушек; становиться ли на колени[1]; на молитву публичную и домашнюю — вот главное содержание этого, казалось бы, существеннейшего произведения Тертуллиана. Заканчивается оно красноречивым и не лишенным силы заключением. Это лучшее, что есть в трактате. «Когда Бог в чем-либо отказывает молитве, возносимой к Нему духом и истиною, как Он того желает, *(молитва)* подает мужество страждущим и терпение воздыхающим: сила ее умножает благодать, дабы вера видела, что страдания происходят от Бога и должны быть переносимы из любви к Нему. Древле молитва могла возводить казни на людей... Так молитва умеет только устранять гнев Божий: христианин молится за врагов и за гонителей своих. Одна молитва побеждает Бога... Она представляет изображение жизни Господа нашего, Который во время пребывания Своего на земле не знал ничего иного делать, как воскрешать мертвых, укреплять слабых, исцелять больных, изгонять бесов, отверзать темницы и разрешать узы повинных. Молитва изглаживает грех, удаляет искушения, останавливает меч гонения, молитва утешает немощных, увеселяет сильных. Молитва руководит странников, усмиряет грозы и приводит к оцепенению разбойников. Молитва питает бедных и учит богатых *(воздержанию)*. Молитва восставляет падших, укрепляет колеблющихся и убеждает противящихся. Молитва есть ограждение веры и щит против подстерегающих *(наше падение)*. Итак, не станем ходить иначе, как под покровом этого оружия. Во время дня не забудем стояний наших, ночью не забудем бдений наших. Со всеоружием молитвы должны мы защищать знамя нашего Владыки и ожидать трубы Ангела. Все Ангелы молятся и вся тварь. Стада скота и звери лесов преклоняют колена, исходя из своих убежищ; они подъемлют чело свое к Нему и приветствуют Его мычанием. Птицы с наступлением утра направляют полет свой к небу; вместо рук простирают они свои крылья в виде креста и щебечут нечто, что походит на молитвы. Что мне остается еще сказать на счет сего необходимого де-

[1] Тертуллиан указывает, что издревле не принято становиться на колени по воскресным дням и в дни Пятидесятницы (от Пасхи до Троицына дня).

ла *(молитвы)*. Сам Господь молился. Да будет Ему честь и слава во веки веков» (гл. 23).

Все это интересно, красноречиво, но ни в какой степени не заполняет того удивительного пробела, что среди двадцати трех глав трактата ни одной не оказалось, посвященной молитве по существу, ни тем препятствиям, которые стоят на пути молитвы.

Что христианин должен жить во Христе, Который обитает в его сердце, что ему подобает путем борьбы с грехами и помыслами достигать непрестанной молитвы, сохранять общение со Христом, с Которым он соединился в крещении, что молитва есть общение с Богом, жизнь во Христе объемлющая все существо человека, обо всем этом умалчивается у Тертуллиана.

Как поучительны в этом отношении и сродство и различие его трактата с трактатом святого Киприана «О молитве Господней», ибо лучше всего показывают, что упущения Тертуллиана нужно приписывать не времени, а личности самого писавшего. При большом внешнем сходстве при очевидных, иногда почти буквальных заимствованиях у Тертуллиана, при значительно меньшем таланте святой Киприан внес в мертвенные, по существу, рассуждения Тертуллиана следы живого чувства Богообщения. На всем протяжении трактата тертуллиановские рассуждения пронизаны у святого Киприана живым познанием молитвы сердечной, тайной, молитвенного соединения со Христом, обитающим внутри нас, в сердце (Творения, ч. 2, Киев, 1891, с. 201); что «в нас обитает Бог» (с. 207, 213, 226), что «мы пребывающие и живущие во Христе». Это свидетельствует о прикосновении к подлинной молитве, к подлинному духовному опыту, особенно, если сказанное в трактате «О молитве» поставить в связь с тем, что говорится святым Киприаном о Богообщении в послании к Донату. Но достаточно сопоставить хотя бы только то, чем заканчивают Тертуллиан и святой Киприан свои рассуждения о молитве. Вот мысли святого Киприана в конце трактата «О молитве Господней»: «Сущие во Христе, Который есть истинное солнце и день, мы должны прилежать прошениями и молениями весь день... и ночной мрак не может быть препятствием для молящихся, потому что для сынов света и ночью день. В самом деле, когда же остается без света тот, у кого свет в сердце? Или когда бывает лишен солнца и дня тот, у кого солнце и день — Христос? Не будем же, пребывающие всегда во Христе, т. е. в свете, оставаться без молитвы и ночью...

Мы же, возлюбленные братия, которые всегда находимся во свете Господнем, которые помним и храним то, чем стали *(быть)* с получением благодати *(в крещении)*, будем и ночь считать за день... предназначенные к царству, где будет всегда день, несменяемый ночью, будем бодрствовать ночью, как бы днем. Предназначенные к всегдашней там молитве и благодарению Богу, не престанем и здесь молиться и благодарить» (там же, с. 227).

Тертуллиан заканчивает мыслью о подражании Христу молящемуся, святой Киприан — о внутреннем общении и соединении с Ним. В святом Киприане чувствуется молитвенник, в Тертуллиане всего лишь поклонник молитвы.

Сила таланта неизменно покидала Тертуллиана всякий раз, как он пытается соблазнам языческой жизни противопоставить положительное содержание внутренней христианской жизни. Он разит ярко, беспощадно современные ему зрелища язычников; христианину, его собрату, увлеченному ими, трудно увернуться от его острой логики, его язвительных обвинений. Но как беден делается его язык и бледны образы, когда в конце трактата «О зрелищах» он пытается рассказать о положительном содержании и радостях христианской жизни, которые Тертуллиан противопоставляет языческим удовольствиям. И только

зрелище Страшного суда и Второго пришествия, в которых он находит внешние эффекты, возвращают силу его побледневшему слову.

Это бессилие в изображении внутренней христианской жизни неужели случайность у такого писателя и с такими вкусами, как Тертуллиан? Тертуллиан мало походит на косноязычного пророка, бессильного передать богатство своего духовного опыта.

С этим нужно сопоставить, что Тертуллиан любил говорить о видениях, о вещих снах, но всегда с чужих слов[1], тогда как святой Киприан, пастырь покинутых Тертуллианом «душевных» христиан, был сам постоянно укрепляем и просвещаем видениями и снами, которые поистине просветляли его мысль и путь и оправдывались всею его жизнью, внутреннею и внешнею, и самою смертью, предузнанною в одном из его видений.

Здесь, как и в молитве (внутренней, конечно), Тертуллиан, видимо, был «посторонний зритель», и это делает понятными те роковые для него и тяжелые для Церкви ошибки, которые омрачили вторую половину его жизни.

Мы уже сказали, что около 207 г.[2] Тертуллиан сделался монтанистом и отпал от Церкви. Пылкий защитник Церкви стал ее поносителем и врагом. Как это могло случиться?

Если отвлечься от частных поводов и внешних столкновений, исходить из того, что̀ мы знаем о духовной жизни Тертуллиана по его собственным творениям, то основную причину его отпадения нужно искать не в какой-либо случайности, как думает блаженный Иероним, который говорит об обидах, причиненных ему римским духовенством, а в самой глубине его душевной жизни, во всем жизненном его пути.

При возвышенном понятии Тертуллиана о христианине, как храме Духа Святого[3], при высоких требованиях, которые он предъявлял себе и другим, храм души его производит впечатление пустого храма.

Эту зияющую пустоту (вспомним сказанное — «О молитве», «О покаянии», «О крещении»), отсутствие подлинной духовности Тертуллиан первоначально истолковывал смиряющим для себя образом. Помимо смиренных выражений, рассыпанных в его произведениях первого периода, для понимания его духовного состояния много говорит попытка в трактате «О терпении» объяснить самому себе свою душевную пустоту (духовную бесплодность).

Уяснив, что в основании спасения человека и мира лежит терпение, он говорит: «...где Бог, там и терпение... Когда Дух Святой нисходит в сердца наши, то с Ним вместе приходит и терпение, неразлучное Его подружие... Он *(Дух Святой)* не может остановиться в сердцах наших без сего возлюбленного и верного Своего подружия» («О терпении»). К этому Тертуллиан приходит, когда заканчивает свои размышления о терпении, а начинает он с того, что пространно, как нигде ни раньше, ни после, объясняет, что он бедствует полным отсутствием именно этой добродетели, без которой, по его собственному убеждению, «невозможно ни вере умножиться, ни христианскому учению укорениться».

«Пожираемый всегда пламенем нетерпения, я должен беспрерывно воздыхать о моем исцелении, усердно молиться о нем и ничего не упускать к получению оного (там же). Если свести конец с началом, то ясно, что Тертуллиан в этой своей немощи, которая действительно проглядывает и в его сочинениях и во всем образе его действий, ищет объяснений им самим ощущаемой безблагодатности своего пути.

---

[1] Например, в статье «Об идолопоклонстве», гл. 15; «О душе», гл. 9; «О покрывале дев», гл. 17.

[2] Так думает Гарнак, другие этот разрыв с Церковью относят к 211—212 гг.

[3] См. «О крещении» и «О женских украшениях».

Дух Святой не может пребывать в его нетерпеливом сердце — таково его первоначальное самосозерцание.

Собственные признания автора подтверждаются впечатлением, которое производит написанное им о молитве, покаянии, крещении: наставник молитвы не соприкоснулся с подлинной молитвой, учитель покаяния не научился покаянием претворять глубины сердечные — источники грехов, из которых исходят помышления зла, убийства, прелюбодеяния; руководитель в таинствах христианских не напитался Духом Святым, сокрытым в глубине этих таинств.

После неудачных и неглубоких опытов в области внутреннего делания (молитвы, покаяния) Тертуллиан обращается вовне. Внутреннюю свою душевную пустоту как бы заглушает работой над очищением христианских нравов от примесей языческих непотребств и идолопоклонических обычаев. Это могло быть скромностью: если нет способности учить молитве, научу хотя бы добрым нравам, порядочному поведению. Быть может, он так и начинал (Об одеянии женщин, гл. 1); но в этой работе он скоро растерял свою первоначальную низкую оценку своей собственной духовности. Слишком пристальный взгляд на чужие многообразные падения отвлек его от мыслей от собственной ничтожности.

Тем более, что его внимание привлекли падения очевидные, бросающиеся в глаза, хотя, быть может, не очень глубокие, а его собственная немощь была менее наглядна, касалась глубин души.

Очищая нравы, он написал свои сочинения: «О зрелищах», «О идолопоклонстве», «О женских украшениях» (две книги), «О покрывале девушек» (по-гречески и по-латыни),— все это около 200 года.

Сперва внимание его привлекают христиане, которые под разными предлогами считают возможным ходить на кровавые и развратные языческие зрелища.

Вот для примера образец его красноречия и силы слова: «Вероятно ли, чтобы христианин — беглец[1] действительно помышлял о Боге в такое время и в таком месте, где ничего не напоминает ему о присутствии Божием? Вероятно ли, чтобы он сохранял спокойствие души, где со страстностью держат сторону какого-либо гладиатора?[2] Легко ли держаться правил целомудрия и стыдливости там, где глаза устремлены на позорные телодвижения комедианта? Можно ли где встретить более соблазна?»

Здесь, как мы уже сказали, Тертуллиан чувствовал себя на твердой почве: разить, спорить, обличать — было дело его таланта. Беспомощный перед глубинами души христианской и ее таинствами, он почувствовал себя снова сильным, когда опять взялся громить языческие непотребства, как в свое время в Апологетике, только теперь уже как заразу в своей собственной среде.

ИСТОЧНИКИ

1. Священное Писание Нового Завета.
2. Послания святого Игнатия Богоносца.
3. Послание святого Поликарпа Смирнского к Филадельфийцам.
4. Послание Смирнской Церкви о мученичестве святого Поликарпа.

---

[1] Так он называет христиан, забывших свои обеты крещения, к ним он присоединяет посетителей зрелищ.

[2] Зрители в цирке делились на партии, на сторонников того или другого гладиатора, наездника и т. д.

5. Творения святого Иустина Философа и других апологетов.
6. Отрывки авторов II века и разные сведения о них у Евсевия.
7. «Учение 12-ти Апостолов» (Дидахи).
8. Творения святого Иринея Лионского.
9. Творения Тертуллиана.
10. Некоторые апокрифы.
11. Письмо Плиния Младшего и ответ Траяна, и другие языческие документы II века (Лукиан, Цельс, рескрипт Адриана и др.).
12. Евсевий Кесарийский, История Церкви.
13. Творения святого Ипполита Римского.
14. Мученические акты Аполлония.
15. Мученические акты святого Иустина.
16. Ориген. Против Цельса.
17. Мученические акты Карфагенских мучеников (Сцилитанских, Филицитаты, Перпетуи и др.).
18. Творения Климента Александрийского.
19. Творения святого Киприана Карфагенского.
20. Минуций Феликс. Октавий.
21. Акты мучениц Перпетуи и Филицитаты.
22. Творения блаженного Иеронима «О знаменитых мужах».

Профессор И. В. ПОПОВ

СВЯТОЙ ИЛАРИЙ, ЕПИСКОП ПИКТАВИЙСКИЙ*

УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ

В учении Илария о человеке нужно отметить в качестве общей черты несвойственный Западу спиритуализм, коим он обязан, по всей вероятности, Оригену, сочинениями которого он пользовался в своих экзегетических произведениях. Но этот общий характер его антропологии не исключает, конечно, ее частичного совпадения с западными традициями.

Совершенно в духе западных писателей и в отличие от Оригена он решительно держится дихотомического представления о природе человека. По определению Илария, человек есть существо, причастное разуму, состоящее из двух природ — внешней и внутренней, между собою не согласных, но объединенных в одно целое [1]. Человек, говорит он по другому поводу, состоит из двух природ — души и тела, из которых одна — духовная, другая — земная и низшая; материальная природа приспособлена к силе и действию в ней природы высшей и более могущественной [2]. Двусоставность человеческой природы была настолько твердым убеждением Илария, что у него не возникло даже и вопроса: не следует ли допускать в человеке еще третью, высшую часть, ввиду упоминания у апостола Павла наряду с телом и душою еще и духа? Слово animus он изредка употребляет в смысле души (In Ps. 118, 10, 8), а spiritus он считает равнозначащим душе. Если Христос предал дух Свой Богу, то это значит, что Он предал Свою душу, потому что духом часто называется душа [3]. Разделение же людей у апостола Павла на три категории: плотских, душевных и духовных (cornales, animales et spiritales) — Иларий сводит к различию их по направлению воли и стремлений. Человек плотский, относясь с пренебрежением к чисто человеческим и Божественным стремлениям, наподобие животного, служит телу и думает только о пище, сне и похоти. Душевный человек, руководясь суждением человеческого ума, сознает, что́ прилично и достойно (quid decens honestumque sit), и воздерживается по собственному своему побуждению (animo suo auctore) от всякого порока. Он презирает деньги, умерен в посте, свободен от честолюбия, не поддается похоти, достоин уважения по своей доброте. Духовные же руководятся в своей деятельности познанием Бога, понимая, в чем состоит воля Его, какая цель воплощения, в чем сила креста, победа над смертью, какое действие силы воскресения (In Ps. 14, 7).

В сотворении человека Иларий различает три момента в противоположность сотворению прочих вещей, в создании которых словом нельзя отделить начало акта от его завершения. Первый момент — это созда-

---

* *Окончание.* Начало в сборниках №№ 4, 5 и 6.

[1] Homo vero, cum internam et externam in se naturam dissonantem aliam ab alia contineat, et ex duobus generibus in unum sit animal rationis particeps constitutus (In Ps. 118, 10, 6).

[2] Primum meminisse debet hominum institutionem naturis duobus contineri, animae scilicet et corporis, quarum alia spiritalis, alia terrena est; et infeliorem hanc materiam in efficientiam atque operationem naturae illius fuisse polioris aptatam (In Ps. 129, 4) Homo... totus ex anima et carne formabilis est (In Ps. 53, 8).

[3] Nam spiritu frequenter significari animam non ambiguum est: et vel ex hoc ipso, quod Jesus moriturus tradidit spiritum (De Tr. X. 61).

ние по образу Божию из ничего души[1] некоторым Божественным и непостижимым для нас действием Божией силы (In Ps. 129, 5). Бог создал ее из сокровищницы Своей власти и Божества (de thesauris potestatis suae divinitatisque). Поэтому, согласно Апостолу, «мы Его и род» (In Ps. 67, 22). Второй момент, который произошел много позднее первого,— создание тела. В противоположность созданию души, для сотворения тела Бог берет прах и этой земной материи дает форму человека, приготовляя его для третьего момента. Наконец, в-третьих, Бог вдунул в приготовленное тело созданную ранее душу и этим актом связал воедино две этих противоположных природы[2].

В своем раннем сочинении — комментарии на Евангелие Матфея — Иларий очень близок к Тертуллиану. Под влиянием его «De anima» он не допускал существования ничего бестелесного, а потому и душу признавал по природе телесной (In Matth. 5, 8). В связи с этим для него не было препятствий принять и традуционизм Тертуллиана, его учение о происхождении отдельных душ вместе с их телами от родителей. После знакомства с восточной догматикой этот материализм в представлении о природе души у него совершенно исчезает и является представление о ней, как всецело духовной и бестелесной субстанции. Душа есть природа spiritalis (In Ps. 129, 4), incorporalis (In Ps. 118, 10, 7), coelestis (In Ps. 129, 5). Представление о бестелесности души логически связано с представлением о создании человека: душа бестелесна, потому что она создана не из какой-нибудь предсуществующей материи, тело материально, потому что приготовлено из земли[3]. В каком строгом смысле Иларий понимал бестелесность души, видно из того, что он приписывает ей такую же независимость от пространства, как и Богу. Чтобы наглядней представить, что́ такое вездесущие Бога, как Он присутствует не по частям, а целостно в каждом пункте пространства (adest ubique, et totus ubicumque est: non pro parte usquam est, sed in omnibus omnis est), Иларий сравнивает это вездесущие Божие с присутствием души во всех частях тела. «Бог везде наподобие души, находящейся в теле, которая, будучи разлита во всех частях, не отсутствует в каждой отдельной части. И хотя у нее есть во всем теле некоторое частное и царственное седалище, однако она распространяется в нервах, пальцах, сосудах (In Ps. 118, 19, 8). С таким взглядом на природу души совершенно несовместим тертуллиановский традуционизм. А потому представление о происхождении отдельных душ отлилось у Илария в форму креационизма. Тела происходят от родителей в естественном процессе рождения, души же всякий раз творятся для них Богом и ничего не заимствуют от родителей. Душа есть всецелое творение Бога[4]. Бог и после создания мира непрерывно действует в Сыне и чрез Сына в мире. К этим ежедневным деяниям Бога Иларий относит создание новых душ и формирование тел в утробе непраздных[5].

---

[1] Primum opus non habet in se assumptae aliunde alterius naturae originem ((In Ps. 118, 10, 7).

[2] Et prius quidem animam divino illo et incomprehensibili nobis virtutis suae opere constituit. Non enim cum ad imaginem Dei hominem fecit, tunc et corpus effecit. Genesis docet longe postea, quam ad imaginem Dei homo erat factus (Gen. II. 7), pulverem sumptum, formatumque corpus; dehinc rursum in animam viventem per inspirationem Dei factum, naturam hanc scilicet terrenam atque coelestem quodam inspirationis foedere copulatam (In Ps. 129, 5). Triplex cognoscitur hominis facti praeformatique perfectio: cum et fit ad imaginem Dei, et formatur e terra, et inspiratione spiritus in viventem animam commovetur (In Ps 118, 10, 8). Подробно о создании человека Иларий говорит в толковании на Ps. 118, 10, 6–8. Кратко: In Ps. 118, 4, 1; Ps. 67, 22; Ps. 129, 5.

[3] Incorporale est, quidquid illud tum de consilli sententia inchoatur: fit enim ad imaginem Dei (In Ps. 118, 10, 7).

[4] Cum anima omnis opus Dei sit, carnis vero generatio semper ex carne sit (De Tr. X, 20). (Anima) quae utique numquam ab homine gignentium originibus praebetur (ib., X, 22).

[5] Si quotidie animarum origines et corporum figurationes occulta et incognita nobis divinae virtutis molitione procedunt (In Ps. 91, 3). Igitur quotidie Christus operatus: et, ut arbitror,

Поэтому Иларий называет Бога animae nostrae parentem (In Ps. 64, 4) и говорит о врожденности человеку уверенности в Божественном происхождении души[1].

Таким образом, рождение отдельного человека представляет собою полную параллель с первым творением: как для первого человека душа была создана из ничего, а тело приготовлено из земли, так и для каждого человека душа творится непосредственно Богом из ничего, а тело формируется из элементов рождения в утробе матери. Такое учение о происхождении человека могло быть навеяно учением Оригена о предсуществовании души, которое было очищено Иларием от его чисто оригеновских космологических предпосылок, давно отринутых на Востоке церковною мыслью, и изменено и переработано Иларием в форму, не расходящуюся с принципами церковной мысли.

Тело человека рождается от родителей (De Tr. X, 20, 44—46; In Ps. 51, 21; 63, 2; 91, 3). Само по себе оно бесчувственно и получает способность чувствовать боль или удовольствие только вследствие смешения с душой, и в тех только членах, которые ею проникнуты. Не ощущается, например, обрезывание ногтей, потому что до них не простирается присутствие души. Не ощущается также отсечение членов, когда деятельность души усыплена наркотическими составами[2]. Тем более познание есть исключительно действие души в нас[3].

Соответственно общему спиритуалистическому представлению о природе души Иларий формулировал и учение об образе Божием. Ириней и Тертуллиан полагали образ Божий в теле человека. Писание говорит о создании по образу Божию только человека, но не ангелов. Значит, образ Божий нельзя полагать в том, что есть общего у человека с ангелами, т. е. в его духовной природе, но в том, чем он отличается от ангелов, т. е. в его телесной форме; образцом для нее служила та идеальная форма, которая от века была избрана Божественным Логосом для Его человеческого явления и которая таким образом предваряла создание человека. На Востоке высказывалось подобное мнение (например Макарием Египетским), но не имело шансов на широкое распространение, потому что повествование о создании человека по образу Божию очень рано стало опорой для антропоморфитства, возникшего и долго державшегося в Египте среди малообразованных верующих масс и близко к ним стоявших по своему образованию их духовных руководителей. Против антропоморфитства энергично боролся уже Ориген, но и после Оригена оно представляло довольно широкое движение, побуждавшее религиозную мысль Востока к спиритуалистическому истолкованию этих слов книги Бытия. Иларий был знаком с учением антропоморфитов и знал, какое значение имело для них повествование о создании человека по образу Божию. Он упоминает об этом в трактатах на псалмы, опровергает это представление указанием на несовместимость его с идеей простоты Божественного существа (In Ps. 129, 4) и часто говорит о том, что антропоморфизмы Библии нужно понимать в смысле образных указаний на разнообразные проявления Бо-

animarum initia, configurationes corporum, profectus et incrementum viventium opus ejus ostendunt (In Ps. 91, 4).

[1] Quia veluti insitum impressumque omnibus sit, divinam inesse nobis animarum originem opinari, cum non exiguam coelestis, in se generis cognationem mens ipsa cognoscat (In Ps. 62 3).

[2] Ea enim natura corporum est, ut ex consortio animae in sensum quemdam animae sentientis animata, non sit hebes inanimisque materies: sed et attacta sentiat, et compuncta doleat... Et si quando accedente vitio pars aliqua corrupta membrorum, sensum vivae carnis amiserit; ea cum vel desecabitur vel uretur, dolorem quisquis esse potuisset, non manente in ea animae permixtione, non sentiet. Aut cum gravis necessitas recidendi corporis manet, modicato potu consopitur vigor animae, et in emortuam sensus sui oblivionem mens succis violentioribus occupata conticitur (De Tr. X., 14).

[3] Proprium enim intelligentia humanae rationis officium est: et idcirco nobis natura animae spiritalis inserta est, ut per eam ad intelligentiae sensum, qui solus rationis est particeps, tendamus (In Ps. 52, 7).

жественной силы. Знакомство на Востоке с антропоморфитством, его опасностью и с принципами борьбы против него и, в частности, с истолкованием основного библейского текста, вероятно, и подсказало ему учение об образе Божием в человеке. Творение по образу Божию относится к первому акту творения, к созданию души, потому что в этом именно смысле он понимает слова Бытия: «И сотворил Бог человека, по образу Божию сотворил его». Поэтому и образ Божий он ищет в духовных свойствах человека. Подтверждение этого вывода он видел и в учении апостола Павла о внутреннем человеке, который услаждается закону Божию, и внешнем человеке, который делает не то, чего хочет (In Ps. 129, 5—6). Однако душа человека не есть образ Божий. Этого о ней не сказано, а сказано: «по образу и подобию», потому что образом Божиим является только Перворожденный всей твари — Сын Божий. Он и был тем образцом, по которому была создана душа человека [1]. Но в силу полного подобия Сына Отцу Его форма ничем не отличается от Отца. Поэтому душа человека была создана по образу, общему Отцу и Сыну; это и выражено в словах Бога повелевающего: «Сотворим человека по образу **Нашему»** (De Tr. V, 8). Подобие души Богу состоит отчасти в ее физических, отчасти в нравственных качествах. Что касается первых, то Иларий указывает их, предваряя в этом Василия Великого, в ее разумности, подвижности, бестелесности, вечности. Своей способностью мгновенно переноситься мыслью на огромные пространства, не покидая, однако, тела, своей неуничтожимостью она подобна Богу в Его свойствах вездеприсутствия и вечности [2]. Апостол Павел приглашает верующих совлечься ветхого человека и облечься в нового, «который обновляется в познании по образу Создавшего его» (Кол. 3, 9—10). Обновляясь в познании, мы облекаемся не во что-либо телесное. Но это — одеяние души, в котором заключается завершение нашего служения, поскольку в благости, святости и любви мы уподобляемся своему Создателю [3]. Это учение Илария об образе Божием в человеке совершенно совпадает с учением каппадокийцев — Василия Великого и Григория Нисского, вышедших из среды восточных, в обществе которых вращался Иларий во время ссылки. Можно поэтому предположить, что такое толкование было общепринятым в этой среде и послужило общим источником как для Илария, так и для каппадокийцев.

Восточный образ мыслей с особенною разительностью обнаруживается в неоплатоническом представлении о теле как темнице души, оскверняющей ее и заражающей своими пороками, которое воспринято было Иларием, вероятно, через посредство Оригена.

Такое воззрение на природу души и тела у Илария логически связано с представлением о происхождении души как в первом творении,

---

[1] Incorporale est, quidquid illud tum de consilii sententia inchoatur: fit enim ad imaginem Dei. Non Dei imago, quia imago Dei est primogenitus omnis creaturae: sed ad imaginem Dei, id est, secundum imaginis et similitudinis speciem. Divinum in eo et incorporale condendum, quod secundum imaginem Dei et similitudinem tum fiebat: exemplum scilicet quoddam in nobis imaginis Dei est, et similitudinis institutum (In Ps. 118, 10, 7).

[2] Ergo ad imaginem Dei homo interior effectus est rationabilis, mobilis, movers, citus, incorporeus, subtilis, aeternus. Quantum in se est, speciem naturae principalis imitatur, dum transcurrit, dum circumvolat, et dicto citius nunc ultra oceanum est, nunc in coelos evolat, nunc in abyssis est, nunc orientem occidentemque perlustrat, dum numquam ut non sit aboletur (natura quidem Dei in his omnibus est), neque ut alibi adsit, decedit aliunde. Sed anima humana in hac sensus sui mobilitate ad imaginem opificis sui facta est, dum naturam Dei mobilitas animae perennis imitatur, nihil in se habet corporale, nihil terrenum, hihil grave, nihil caducum (In Ps. 129, 6).

[3] Numquid aliquid corporale induimus, cum in agnitionem renovamur? Nihil, ut opinor. Induimus autem agnitionem Dei, fidem aeternitatis, innocentiae sinceritatem, et bonitatis mores. Haec enim animae magis sunt indumenta, quam corporis, quae omnia Deo propria sunt. Haec, in agnitionem novi, induimus: ut in omni ministerio animae nostrae, simus secundum imaginem Creatoris, bonitatis et sanctitatis et charitatis agnitione perfecti (In Ps. 129, 6).

так и при рождении каждого отдельного человека. Если душа в том и другом случае создается из ничего благою волею Бога, если она таким образом не имеет никакой связи с наследственной греховностью человека, то, как чистое творение Бога, она по необходимости мыслилась Иларием природой чистой и незапятнанной, и ее порочность в эмпирическом человеке могла быть объяснена только оскверняющим воздействием на нее тела. Этот вывод мы и находим в сочинениях Илария. ««Кедар»,— говорит он,— на еврейском языке обозначает то же, что у нас помрачение, потому что невидимое существо (conformatio) наших душ содержится в этом мрачном и темном обиталище наших тел, и плененное благородство небесной природы заключено в темницу своего заразительного помещения». Поэтому и невеста в Песни песней говорит о себе: «черна и прекрасна, дочери Иерусалима, как палатка Кедара» (1, 5), исповедуя себя черной по причине мрачности этой палатки, но не отрицая, что, как обручившая себя Христу, она прекрасна» (In Ps. 119, 14). «Ныне мы пребываем в прахе смерти и находимся в теле смерти, освободить себя от которого молит апостол словами: «Жалкий я человек! Кто избавит меня от этого тела смерти?» (Рим. 7, 24). И теперь мы имеем примешанную к нам материю, подверженную закону смерти и греха, и в этом обиталище тленной и слабой плоти заимствуем от сообщества с ней гибель тления и без прославления (преображения) тела в природу духа в нас не может быть природы истинной жизни» (In Ps. 118, 3, 3) [1]. Хотя душа в человеке есть принцип познания, однако, связанная с телом, она погружена в неведение. «Жизнь и ум человека пребывают в заблуждении или, лучше сказать, во мраке неведения, пока, зараженные от прикосновения к плоти, они содержатся во глубине неведения, вследствие нечувствительности (per gravitatem) природы, к которой они примешаны» (In Ps. 118, 14, 1). Душа, находясь в теле, заражается его пороками, и самый ум нисходит до услаждения удовольствиями [2]. Потому именно апостол Павел и пророки хотели «разрешитися и со Христом быти», так как душа, вследствие разрушения тела, освобождается от бремени этого слабого и опасного тела [3].

В противоположность неразумным животным, человек наделен свободною волею. Воля тесно связана с разумом. По определению Илария, воля есть движение ума (voluntas motus mentis sit) (De Tr. VIII, 12). Воля обладает свободою желания и действия и в своих желаниях

---

[1] Idcirco per hanc praeformatam significantiam docuit nos in hoc terreni et morticini corporis habitaculo mundos esse non posse, nisi per ablutionem coelestis misericordiae emundationem consequamur, post demutationem resurrectionis, terreni corporis nostri effecta gloriosiore natura (In Ps. 118, 3, 4). "Adhaesit pavimento anima mea": et admonemur intelligere hic eum esse de animae et corporis societate conquestum. Et multa sunt, quae nos, ut hoc potius probabile existimemus admoneunt. Dixit enim Apostolus; "corpus humiliationis nostrae" (Philip. III, 21); dixit et propheta: "Humiliata est in pulvere anima mea" (Ps. XLIII, 25); dixit rursum; "Et in pulverem mortis deduxisti me" (Ps. XXI, 16). Igitur vel quis in terrae hujus solo commoramur, vel quia ex terra instituti conformatique sumus, anima quae alterius originis est, terrae corporis adhaesisse creditur: maximum ipsa certamen suscipiens, ut se, etsi manens in eo, ab ejus societate divellat, ut tamquam peregrina incolatu ejus utatur (In Ps. 118, 4, 1). Sed quia meminit ex consortio ejus non nullam se labem contraxisse peccati; orat ut per verbum Dei, quamvis admixta terrenae mortalique naturae anima ejus sit, ipse tamen in vitam vitae coelestis animetur ((In Ps. 118, 4, 2).

[2] Ouasi non et animae naturam vitia corporis, quibus oblectatur, inficiant; aut cum delectatio corporis redundet ad mentem, non et mentem secum corpus retrahat ad oblectationis affectum (In Fs. 62, 3).

[3] Paulus beatus inhabitationem corporis sui congemiscit, per incolatum carnis peregrinari se a Deo conquerens (Rom. VII, 24). Quo contra peregrinandum in carne scit sibi esse, ut ei cum Deo sit incolatus: sed tamen melius ei esse dissolvi, et cum Christo esse (Phil. I, 22–23), et Eccleia astes ait: "Et laudavi omnes qui mortui sunt, super omnes qui vivunt usque nunc" (IV, 2): liberata scilicet per dissolutionem corporis anima, onere atque consortio eam esse infirmis hujus atque periculosae carnis exutam (In Ps. 119, 11).

не зависит от естественной необходимости [1]. Подробнее понятие свободы воли Иларий выясняет в связи с основной целью человеческой жизни. Бог создал человека для участия в Его блаженстве. Путь к достижению этой цели состоит в доброй и достойной жизни. Участие в блаженстве дается за заслугу такой жизни. Но заслуга исключается необходимостью: не было бы никакой заслуги, если бы человек жил хорошо и достойно, побуждаемый к этому неизбежным законом своей природы. Для того, чтобы возможна была заслуга, человеку дана свобода выбора. К выбору доброй и достойной жизни человек возбуждается надеждою заслужить через это участие в благости Божией, а угроза наказания сдерживает выбор дурной жизни [2]. Таким образом, воле предоставляется выбор между хорошим и дурным поведением, мотивами для которого служат надежда на блаженство или страх наказания. Так как для выбора необходимо взвешивание и обсуждение последствий принимаемого решения, то он обусловлен познанием, так что при различии знания не может быть одинаковости желания [3].

Много говорит Иларий о высоком достоинстве человека, поставленного Богом выше всякого видимого и материального творения. Его преимущества видны уже из образа его сотворения. Все вещи созданы словом, а созданию человека предшествует совет, обсуждение и решение: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию» (Быт. 1, 26) [4]. Во-вторых, все прочие вещи созданы простым повелением Божиим. Только о создании неба Бог говорит: «Рукою Моею Я утвердил небо» (Ис. 15, 12). О человеке же пророк Давид говорит: «Руки Твои создали меня и приготовили меня» (Пс. 118, 73). «Но действие двух рук имеет преимущество пред служением одной: и того, что было достаточно для утверждения неба, недоставало для создания человека» (In Ps. 118, 10, 5). Потому он создан **руками**, что акт его творения состоял из трех моментов: из создания души, приготовления тела и вдуновения в него души, и потому, что он был создан не одним и единственным (In Ps. 118, 10, 8; срав. Ps. 137, 17). И действительно, по всеобщему признанию, из всех земных созданий Божиих нет ничего полезнее и прекраснее человека. Все созданное прекрасно, но оно, свидетельствуя о величии Творца, само не сознает своей красоты, и только один человек сознает это. Все остальные твари служат для чего-нибудь средством, и только человек, пользуясь всем, что находится и вне его и в нем самом, является целью для себя самого (In Ps. 118, 10, 1). Пе-

[1] (Sanctus ille) elegit autem non naturali necessitate, sed voluntate pietatis: quia unicuique ad id quod volet via est proposita vivendi, et appetendi atque agendi permissa libertas (Deut. XXX, 19). Et ob id uniuscujusque aut poena aut praemiis afficietur electic (In Ps. 118, 22, 4). Velle enim naturae libertas est, quae ad perfectae virtutis beatitudinem cum arbitrii voluntate subsistat (De Tr. VII, 19).

[2] Nam unicuique nostrum libertatem vitae sensusque permisit, non necessitatem in alterutrum affigens, ut unumquemque ex natura bonum malumve esse lex cogeret, sed qui nos per benevolentiam utendae beatitudinis suae creasset, profectum nobis ad id per meritum vitae innocentis honestaeque constituit. Quid autem honoris haec praemii bonitatis necessitas mereretur, cum malos non esse vis quaedam nobis conserta non sineret? Voluntati ergo permissa bonitas est: ut praemium sibi voluntas bonitatis acquireret; et esset nobis aeternae hujus beatitudinis profectus atque usus ex merito, non necessitas indiscreta per legem. Et quamquam nos ad voluntatem bonitatis, id est ad bene honesteque vivendum per spem promerendae et utendae suae bonitatis illiceret, poenam tamen devitatae et contemptae bonitatis adjecit: ut cum libertatem nobis voluntatis ad bonitatem promerendam reliquisset, quia meritum naturae necessitas non haberet, libertatem ipsam quotidie propositus e contrario poenae terror argueret. Atque ita et per rationem aequi atque justi ad meritum praemii permissa libertas est, et per bonitatem Dei vis libertatis metu constitutionis artata est, ut bene velle meriti spes moneret, malum nolle propositae ultionis poena suaderet (In Ps. 2., 16).

[3] Quomodo unum velle possunt, quibus scire non unum est; cum scientia, et ignoratio voluntatis unius impediant unitatem? Cum itaque scientiae inscientia adversa sit, unum velle adversa non possunt (De Tr. IX, 70).

[4] Differt itaque natura et origo hominis ab institutione, universae creationis: et proprie de eo ante et tractatur et confirmatur, ut fiat, cum caetera sine quadam consilii sententia esse sint jussa. Habet ergo primum hanc origo hominis dignitatem, quod ei proprium fuit de se ante tractari (In Ps. 118, 10, 4).

речисляя все блага, полученные человеком от Бога и ставящие его выше всех созданий, Иларий говорит: «Мир пребывает словом, человек же создается с советом,— не словом, а обдуманным действием. Творится по образу Божию и чрез вдуновение Бога становится живою душой. Получает закон, предоставляется собственной воле, свободный от всего поставляется господином мира, житель рая, достоин зависти диавола, после грехопадения соблюдается по милосердию, всеми возрастами этого мира поставляется к познанию Бога, уготовляется быть судьею ангелов. Откровения его ожидает тварь, суете и сама подчинившаяся в надежде, из-за покаяния его во грехе великая радость бывает у ангелов на небе. Сам он чрез тайну рождения по человечеству Иисуса Христа воспринят в Нем. Уже повсюду его нечестивые прежде уста учат богопочтению, тело его, оскверненное блудом, уже чисто вследствие воздержания, слепой некогда к познанию Бога ум его стал уже Израилем» (In Ps. 134, 14).

Грехопадение и его следствия

При чтении сочинений Илария поражает почти полное отсутствие в них раскрытия учения о первородном грехе и его последствиях. И это нужно сказать не только о его специальных сочинениях, направленных против арианства, где, может быть, не часто, встречались поводы говорить о них, но и в комментариях на псалмы, при аллегорическом истолковании которых он мог касаться всех догматических вопросов, интересовавших его. А буквальный и непосредственный смысл псалмов с их покаянными излияниями давал достаточно поводов говорить о грехе, испорченности человеческой природы и подавляющей силы врожденной порочности. Нельзя, конечно, сказать, чтобы учение о первородном грехе и его наследственной передаче было ему чуждо, потому что почти все частные пункты этого учения им упоминаются, но он не входит в их разъяснение, очевидно, потому, что они не занимали его мысли и не имели большого значения в его личной религиозности.

По разным поводам он упоминает о грехе Адама и о последствиях его падения: вследствие греха Адам утратил бессмертие, был осужден на смерть и для того, чтобы после вины, коснувшись древа жизни, не остался на веки в состоянии наказания, изгнан из рая и лишился всех его благ и его сладости[1]. Последствия греха распространяются на всех его потомков, в нем происшедших из земли[2]. Насколько мало привлекало к себе его ум учение о первородном грехе, видно из того, что он никогда не почувствовал, какую трудность представляет собою согласование его понятия о происхождении души, творимой для каждого человека непосредственно Самим Богом, с учением о наследственности греха Адама, и он никогда не задумался над этим вопросом, хотя посылки для его возможного решения, из которых впоследствии Августин сделал надлежащий вывод, даны были в представлении его о том, что душа, созданная Богом, при соприкосновении с телом пятнается им и заражается от него пороками.

Не с Адамом, а от Адама началась для его потомков жизнь, которая, вследствие слабости плоти, есть скорее смерть, чем жизнь[3]. Вслед-

[1] Non pepercerat autem primo illi de terrae limo Adae, quem de paradiso post culpam, ne lignum vitae attingens in aeternitatem poenae maneret, ejecit (In Ps. 68, 23). Jam non, sicut in Adam, donum ejus et statuta perturbabuntur: quia ille constitutae immortalitatis beatitudinem peccato transgresse legis amisit (In Ps. 1, 13). Nisi quod secundum primi hominis naturam, cui post peccatum dictum est: "Terra es, et in terram ibis" (In Ps. 142, 11).

[2] Et ne ad inanimena hanc terrae molem esset sermo referendus, universitas nostra ex terra in primo Adam parente genitorum sub plurali numero monstratur cum dicitur: "Jubilate Deo omnis terra" (In Ps. 65, 4).

[3] Non enim ea vita, quae nunc est per infirmitates corporis, sua est: ab Adam namque ista coepit, non cum Adam inchoata est, quam non vitam, sed mortem esse, Apostolus novit... In hac ergo vita sua Deum, qualis primum in homine est instituta, laudabit (In Ps. 145, 2).

ствие греха первого Адама, все его потомки изгнаны из рая, лишились его благ и преданы телу с его пороками, пожеланиями и похотями[1]. Душа человека потеряла прежний покой и ожидает возвращения в прежнее состояние[2]. Изменение первозданного тела, ведущее к необходимой смерти, его слабость, изменяемость, похотливость делают невозможным в этой жизни совершенное сохранение заповедей[3]. Поэтому совершенная праведность возможна только после изменения тела[4].

Объясняя слова псалма: «Отврати от меня лукавых, и испытаю заповеди Бога моего» (Пс. 118, 115), Иларий говорит: «Собрание святых ненавистно для злых. И не знаю, кого (Пророк) мог бы исключить, потому что всем свойственно лукавство, вследствие изменяемости воли (per naturae demutabilis voluntatem), даже сами апостолы, хотя уже очищенные словом веры и святые, не лишены были лукавства по условиям общего нам происхождения, как учил Господь в словах: «Итак, если вы, будучи злы, умеете давать блага детям вашим...» (Лк. 11, 13)» (In Ps. 118, 15, 6). Даже великий пророк и угодник Божий Давид не осмеливался сказать, что у него сердце чисто (In Ps. 118, 10, 18). В душе человека происходит борьба между волей, которая стремится к совершенной невинности, побуждаемая к этому страхом Божиим и надеждой на получение вечных благ, и естественной привычкой к порокам, удерживающей нас в том, от чего хотим освободиться. Поэтому прилагающий знания прилагает труд (Еккл. 1, 18)[5]. Многие, исповедуя правую веру и будучи членами Церкви, не соблюдают, однако, ее дисциплины, предаваясь различным порокам. К этому их побуждает внушение природы[6]. Во грехе удерживает нас слабость тела[7].

Таким образом, человек в настоящем своем состоянии не может в совершенстве творить добро, достигать полной невинности и вполне выполнять заповеди Божии вследствие изменения тела и его порочности. Отсюда — необходимость во всем Божественной помощи и содействия благодати, о чем Иларий говорит очень часто. Крайне нечестиво полагать, что мы достигаем того, к чему стремимся, властью своей воли[8]. Можно было бы говорить о возможности осуществить собственными силами свои нравственные стремления, если бы у нас не было против-

---

[1] Quisquis ergo in crimine primi parentis Adae exsulem se factum illius Sion recordabitur, in qua sine cupiditate, sine dolore, sine metu, sine crimine vita est, et traditum se saeculo confusionis hujus tamquam Babyloni, traditum corpori quod vitiorum et appelitionum et cupiditatum perturbatione confusum est; recte et ipse spiritaliter captuvus (est) (In Ps. 136, 5).

[2] Anima nostra in requiem suam, ex qua per transgressionem primi parentis sui Adae ejecta est, reverente (In Ps. 146, 4).

[3] Sunt enim multa saeculi scandala, quae prohibent perfectam in nobis mandatorum esse custodiam. Taceo de naturis corporum, quae nos interim aut per infirmitatem, aut per incentiva vitiorum inperfectos esse compellunt. At vero morte victa, et aculeo ejus obtuso et cum facie ad faciem audiemus atque cernemus; tunc vere et vivemus, et mandata Dei servabimus (In Ps. 118, 3, 6).

[4] Et quia hanc terram rectam scit sibi non in corpore mortis hujus posse concedi, quia labes carnis humanae per admixtam in se vitiorum consuetudinem adoleri penitus, nisi cum naturae demutatione, non possit (In Ps. 142, 13).

[5] Cum enim voluntas nostra per Dei metum et spem aeternorum ad perfecta innocentiae opera contendat; et contra naturalis quaedam nos consuetudo vitiorum in ipsis illis, e quibus emergere nitimur, demoretur: vitae dolorem per infirmitatem destitutae voluntatis accipimus, secundum dictum prophetae: "Qui apponit scientiam, apponit dolorem" (Ecci. I, 18). Cum enim veritatis cognitio voluntatem nostram ad profectum consequendae utilitatis instiget, et naturae consuetudo voluntatem scientem se proficere oportere detineat; profectus scientiae, profectus doloris est: cum in tantum se per naturam doleat detineri in quantum naturam sibi per cognitionem intelligat relinquendam (In Ps. 126, 13).

[6] Et ad haec quidem nos vitia, naturae nostrae propellit instinctus (In Ps. 1, 4).

[7] Quos corporis infirmitas et conditio originis in peccatis detinet (In Ps. 134, 4).

[8] Stultitiae atque impietatis extremae est, non intelligere se sub Deo et ex Deo vivere, sed in his quae gerit et exspectat sua magis velle considere potestate; cum si quid illud in se sit, ex Deo sit (In Ps. 51, 20).

ников, постоянно ставящих нам преграды на этом пути, а так как всюду засады и борьба, то мы нуждаемся в помощи более могущественного, чтобы не возобладала над нами неправда[1]. Так как мы живем среди всевозможных искушений и соблазнов, то необходима всегдашняя бдительность и постоянная молитва к Богу о поддержке в минуты слабости и упадка духа[2]. Вот выражения, в которых с наибольшей ясностью выражена у Илария мысль о необходимости благодатной помощи для человека на его пути к добру.

Тем не менее и при этих условиях Иларий признает возможность достижения праведности, как общего и господствующего направления воли, несовершенной только в силу малых отступлений от добра под подавляющим действием тела, подверженного изменению. Прекрасно поясняет его мысль толкование слов 52-го псалма: «Нет творящего добра, нет ни одного». Иларий говорит, что эти слова относятся не вообще ко всем людям, а только к тем нечестивцам, о которых говорится в этом псалме. Если бы это относилось ко всем, то нельзя было бы признать праведниками Авеля, Сифа, Еноха, Ноя, Исаака, Иакова, Иова, Моисея, Давида, о праведности которых свидетельствует Писание. По сравнению с Божественною благостью, конечно, никто из людей не благ, но нельзя сказать, чтобы никто не был благ по человеческому мерилу. Благость Божия неизменяема. Человеческая природа изменяема, волнуется различными недостатками. Поэтому человек не может быть неизменяем в добре, и потому в нем не может быть совершенной праведности. «Однако, когда мы находимся в праведности волей или делами, то не можем не быть тем, чем тогда бываем». Под подавляющим влиянием тела праведники иногда впадают в прегрешения, но и во время падения делом внутренняя их воля к добру остается непоколебимой, как у апостола Петра во время отречения, а потому Бог более умилостивляется тем, чего они хотят, чем гневается на то, чего они не могут. Поэтому, хотя праведники несколько отступали от веры (aliquantulum decidissent), однако величайшими и прекраснейшими деяниями добра, по небесному к себе суду, достигли славы (In Ps. 52, 9—12)[3]. Таким образом, для человека возможно добро как общее направление его жизни при малых и редких невольных отпадениях от него. Какая противоположность Августину, по мнению которого грех до такой степени подавляет волю падшего человека, что у него не может быть ни одного доброго поступка!

Попытаемся точнее выяснить, в каком виде представлялось Иларию отношение между свободою человека, на которой он так настаивал, и благодатью.

Как и у всех западных писателей, в религиозном настроении Илария большое значение имеет понятие заслуги, введенное в западную догматику Тертуллианом. Заслуга — meritum — есть понятие, тесно связанное с понятием свободы воли и соотносительное к нему. Мы уже отметили при изложении учения Илария о свободе воли, что она мотивируется необходимостью собственной заслуги для участия в блаженной

---

[1] Misericordiae autem, quam orat, hunc fructum esse sentit, ut gressus sui dirigantur, non secundum saeculi vias, nonsecundum humanam gloriam, non secundum corporis, voluptates, sed secundum eloquium Dei. Si nihil impedimenti usquam occurreret, si adversantes sibi non undique adessent; suis ipse viribus in ea quae agere vellet confirmaretur sed ubi insidiae sunt, ubi bellum est, opus est potioris auxilio, ne in se dominetur omnis injustitia (In Ps. 118, 17 8).

[2] Vigilandum ergo in oratione Dei est, et semper orandum: ut cum fatigari anima et affigi subrepentium illecebrarum aculeis coeperit, Deus semper oratus exaudiat, nosque ab his quae timemus eripiat (In. Ps. 63, 6).

[3] Пророк молит отнять поношение, как и грехи его. Sed cum circumcidi a se orat, non tamquam de admisso perpetratratoque confessus est; sed quia id per infirmitatem carnis suae in se suspicatur habitare. Non enim ait, circumcide opprobrium quod in me est: sed ait: "Circumcide opprobrium meum quod suspicatus", suspicionem opprobrii ex conscientia propriae infirmitatis ostendens (In Ps. 118, 5, 16; сравн. 118, 19, 6).

вечности. Заслуга возможна только там, где виновником действия может быть только сам действующий, если оно вытекает из свободного решения его собственной воли. И, наоборот, действие, обусловленное решением свободной воли, является заслугой, требует оплаты. «Конечно,— говорит Иларий,— есть милость, вытекающая из благости Божией, но она должна быть заслужена нами упражнением в невинности», чтобы Бог воззрел на нас так же милостиво, как на Авраама, Исаака, Иакова, Иосифа, Иова и Моисея (In Ps. 118, 17, 7). «В основе всего этого скрыто естественное чувство, согласно которому исповедание благочестия питает некоторая надежда на нетленное блаженство, которое заслуживается святым понятием о Боге и добрыми нравами наподобие как бы жалованья за победоносную военную службу». Приводя слова Евангелия: «Я ничего не делаю от Себя, но как научил Меня Отец Мой, так и говорю. Пославший Меня со Мною. Отец не оставил Меня одного, ибо Я всегда делаю то, что Ему угодно» (Ин. 8, 28—29), Иларий указывает на затруднение в их понимании, вытекающее из понятия заслуги. Сын ничего не делает о Себе, и все творит в Нем Отец, значит, деяния Сына не могут иметь значения заслуги. Но дальше говорится, что Отец потому с Ним, что Он творит угодное Ему, значит, дела Его имеют заслугу. По этому поводу Иларий говорит, что нет заслуги в том, что делается не о себе.

При истолковании слов псалма: «Ты возлюбил правду и возненавидел нечестие, сего ради помазал тебя, Боже, Бог твой, паче причастников Твоих» (Пс. 44, 8) Иларий относит их не к предвечному рождению Сына, а к Его человеческой природе, потому что в них помазание представляется последствием заслуги любви к правде и ненависти к нечестию. «А заслужить,— прибавляет он,— свойственно тому, кто является для себя самого виновником приобретения заслуги. В день суда Господь скажет именем Его пророчествовавшим, творившим чудеса и изгонявшим бесов, но делавшим беззаконие: «Отойдите от Меня; Я не знаю вас» (Мф. 7, 23), потому что пророчество и чудеса были их не собственным делом, а действием призываемой ими силы Божией». «Следовательно,— говорит Иларий,— блаженная вечность должна быть заслужена из нашего: должно быть совершено нечто из собственного, чтобы хотеть добра, избегать всякого зла, всем сердцем повиноваться небесным правилам и таким служением стать знаемыми Богу. Будем же лучше творить то, что Ему угодно, чем хвалиться тем, что Ему возможно» (De Tr. VI, 5).

Итак, заслуга предполагает свободу воли и зависимость деяния от самого действующего. И, наоборот, где нет свободы воли, там нет и заслуги. Так, за гробом прекращается свобода воли, а потому там невозможна и заслуга. Вследствие этого, исходящих из этой жизни встречает там или покой или наказание «по заслуге прошедшей воли». За действие, имеющее значение заслуги, дается награда, которая есть не дар, а нечто должное (In Matth. XX, 7).

Если Иларий признает, что блаженная вечность дается по заслуге, то он необходимо должен был признать в решениях человеческой воли и в человеческих деяниях нечто совершенно независимое от действия благодати.

Среди массы верующих, составлявших паству Илария, по вопросу об отношении между благодатию и свободой существовали два противоположных мнения. Одни всё приписывали действию благодати и на долю человеческой свободы не оставляли ничего. В этом находили для себя оправдание неверующие, утверждая, что в неверии нет их вины, так как они не получили от Бога дара веры. И, наоборот, были люди, настолько проникшиеся идеей заслуги, что готовы были ожидать от Бога награды за свои сомнительные посты и еще более сомнительную благотворительность, за дела, относимые со времени Тертуллиана к

области заслуги, награды, как чего-то должного. Решение Иларием этого вопроса в общем сводится к тому, что начало всякого религиозного дела он приписывает воле человека, а помощь в деле его завершения — благодати Божией. «Пребывание в вере,— говорит он,— есть дар Божий, а зарождение начала — от нас. И наша воля должна иметь из себя самой собственным то, чтобы желать. Бог дает начинающемуся возрастание, потому что наша слабость сама собою не достигает совершенства, однако заслуга имеющего быть достигнутым совершенства обусловлена началом воли». «Человеческая слабость,— говорит он в другом месте,— сама по себе бессильна достигнуть чего-нибудь, и то только является делом ее природы, чтобы желать и начинать приобщать себя к дому Божию. Милосердию же Божию принадлежит: хотящим помогать, начинающих укреплять, приходящих принимать; от нас исходит начало, чтобы он дал завершение». «Когда молимся, от нас начало, чтобы дар был от Него (Бога)» (In Ps. 118, 6, 12).

Началом религиозной жизни и спасения является вера, а потому она не дается, а есть дело нашей воли. «Сын дал всем, имеющим уверовать в Него, славу, полученную от Отца, но, конечно, не волю, которая, если бы была дана, не получила бы награды, так как веру принесла бы нам необходимость совне внедренной воли» (De Tr. VIII, 12).

Вера, если не сопровождается знанием, сама по себе есть заслуга и имеет великую награду. Так, слепые, не видя Иисуса Христа, приветствовали Его как Сына Давидова и просили об исцелении, и Христос исцелил их (Мф. 9, 27—30). По этому поводу Иларий говорит: «Господь, показывая, что должно ожидать не от спасения веры, а от веры спасения (ибо слепые потому видели, что веровали, а не потому веровали, что видели, из чего нужно заключить, что верой должно заслуживать просимое, а не из получения почерпать веру), обещает им зрение, если веруют» (In Matth. IX, 9). В частности, за веру дается познание. В особенности вера в божественное достоинство Иисуса Христа имеет значение заслуги. Так, апостолы за свою веру в то, что Христос от Бога исшел (Ин. 16, 27), получили ключи Царствия Божия и власть вязать и решить. Совершенная вера в Сына Божия не нуждается ни в каком предстательстве перед Отцом, но сама по себе заслуживает быть услышанной и любимой. В Ветхом Завете невозможна была вера в пришедшего Христа, но возможна была надежда, и этой надеждой ветхозаветные праведники заслуживали для себя помощь и содействие Бога. Поэтому и Господь от всех, обращавшихся к Нему с мольбою о помощи, требовал исповедания веры не потому, что без этого не мог совершить чуда, а для того, чтобы оно было наградой за веру. Благодаря вере в Сына Божия, мы становимся чадами Божиими не по естественной необходимости рождения, но потому, что нам дана власть стать ими, как награда за волю.

Но дары не только получаются по заслуге исходящих от нас самих актов воли, добрых желаний, праведных действий, веры, но и удерживаются ими.

Перейдем теперь к выяснению того, в чем, по учению Илария, состоят действия благодати Божией.

В сочинениях Илария есть несколько выражений, из которых можно заключить, что полную свободу благодати и совершенную ее независимость от воли человека он признает только в прощении грехов. «От изобилия благодати Своей,— говорит Иларий,— Бог дарует милость в отпущении грехов, и отпущение грехов не есть заслуга доброй жизни, но изволение самопроизвольной снисходительности, от богатства благости щедро изливающее дар милосердия» (In Ps. 66, 2). Но, верный своему взгляду на значение нашей воли в религиозной жизни, он и к общему своему суждению о свободе благодати в отпущении грехов присоединяет некоторое ограничение. «Единый, всегда благой по своей

неизменяемой природе Бог не был слишком суровым судьей этой нашей изменяемости, даруя по заслуге воли прощение нашей немощи, в силу которой мы не всегда пребываем добрыми, и был более умилостивляем тем, чего мы хотим, чем разгневан тем, чего мы не можем». Эту мысль Иларий поясняет примером ап. Петра, трижды отрекшегося от Христа. Воля Петра состояла в том, чтобы не оставлять Христа, хотя бы пришлось даже умереть. Но по слабости плоти он не мог сдержать своего обещания, однако воля его, не отрекшаяся от Христа, оставалась неизменной и во время падения, но, не будучи в состоянии осуществляться на деле, выражалась во внутреннем плане в скорби, и действительность этой воли он доказал впоследствии своим мученичеством.

Далее благодать Божия выражается в содействии и помощи в достижении желаемого добра. Давид молится: «Стопы мои направи по слову Твоему, и да не обладает мною всякое беззаконие» (Пс. 118, 133). Он знал на примере Авраама и Иова, что через искушения приходят к великой славе, а потому молится не об избавлении от них, а о том, чтобы они не возобладали над ним (In Ps. 118, 17, 9). Во всех своих религиозно-нравственных начинаниях человек нуждается в помощи Божией и укреплении своей слабости, которая сама по себе не может довести до конца ни одного намерения. Человеческой слабости возможно только желать и начинать, а Бог дает начинающему возрастание, хотящему помогает, начинающих укрепляет, приходящих принимает, дает дар пребывания в вере (In Ps. 118, 14, 20; In Ps. 118, 16, 10; De Tr. II, 35).

Следует отметить, что мы не нашли в сочинениях Илария ни одной выдержки, которая бы говорила прямо и определенно о непосредственном влиянии благодати Божией на самую волю человека, и это не случайно, а вытекает из строгого понятия Илария о свободе воли.

Но дела справедливости недостаточны все же для того, чтобы быть заслугой для достижения блаженной вечности. Благодать дает человеку больше, чем его заслуга: она преобразит его тело, сделав его подобным прославленному телу Христа, потребит в нем изменяемость и слабость, препятствующую в настоящее время осуществлению разумной воли человека, и сделает его послушным орудием духа.

Характерно для Илария толкование тех стихов из псалмов, в которых Давид взывает к милосердию Божию и, по-видимому, все приписывает благодати Божией. Оно вполне согласуется с изложенным учением его об отношении человеческой свободы и благодати. Он старается показать, что в этих стихах вслед за призыванием милосердия Божия делается указание и на собственную заслугу. В реальной действительности религиозный акт исходит от человека и завершается благодатью, а в обращении к Богу пророк сначала призывает милосердие Божие, а потом ссылается на свои заслуги. Этим он подает пример человеческой скромности и смирения тем людям, которые, исходя из понятия заслуги, предъявляют Богу как бы к должной оплате счет своих добродетелей.

Изложенное учение Илария об отношении свободы и благодати впоследствии ставило Августина в большие затруднения. Он не хотел расходиться с ним формально, но, приняв основные понятия Илария, он по существу отверг их. Подобно Иларию, он признавал началом всякого религиозного акта волю человека, но утверждал, что самое первое движение воли к добру возбуждается действием благодати. Он не отрицал заслуги, но под заслугой понимал вменение в заслугу доброго дела. Бог в человеке творит доброе дело, но по благости Своей вменяет его в заслугу человеку, подобно тому как любящий отец, подарив сыну известную сумму денег, считает их уже не своими, а принадлежащими сыну.

УЧЕНИЕ О ЛИЦЕ БОГОЧЕЛОВЕКА

Христология Илария является одним из интереснейших разделов его богословской системы и представляется наиболее полным и последовательным развитием принципов известного богословского течения Древней Церкви. По своему характеру догматическая система Илария отличается христологическим характером, по основному интересу — сотериологическим. Ее основу составляет идея спасения, понимаемая в смысле конечного преображения немощной и тленной человеческой природы в природу Божественную и нетленную по подобию преображенной человеческой природы Христа, ее обожения. Спасение, как изменение природы человеческой в Божественную, логически связано с идеей Боговоплощения. Соединение Бога и человека в Лице Искупителя и преображение Его человеческой природы в силу воздействия на нее природы Божественной является действующей причиной и основой для преображения природы всех искупленных. Эта идея определяет собою основные начала христологии. Так как обожение человеческой природы возможно только в силу физического воздействия на нее природы Божественной и так как под воздействием Божественной природы становится возможным преображение только тех частей человеческой природы, которые сделались причастными природе Божественной, то в Лице Искупителя, в Котором произошло соприкосновение двух природ, необходимо мыслить как действительное и истинное Божество, так и полную человеческую природу, согласно общему положению: не воспринятое и не спасено. Таким образом, хотя учение о Божестве Сына Божия, в силу господствовавшей в то время необходимости преодоления арианства, заполняет почти всецело сочинения Илария, а вопросам о воплощении и человеческой природе Его отведено сравнительно мало места, однако та и другая стороны в учении о Лице Искупителя в его системе логически равноценны, и та и другая стороны заостряются в идее спасения. Это и сообщает системе Илария христологический и сотериологический характер. Отрицательной стороной этой его системы служит отсутствие космологического интереса, так ярко выразившегося в гностических системах еще у ранних александрийцев — Климента и Оригена.

По своему историческому положению система Илария является дальнейшим развитием системы знаменитого богослова Галлии — св. Иринея Лионского. Обе системы близки между собой и по своему характеру и по основному интересу. Последняя, без сомнения, послужила и источником для учения Илария не столько прямым, сколько через посредство созданного ею общего духа и церковной традиции Галльской Церкви, под влиянием которых Иларий получил свое христианское воспитание. Но через Иринея, воспитавшегося у Поликарпа Смирнского и пересадившего принципы малоазийского богословия на галльскую почву, Иларий был связан с Востоком. Из одного и того же источника — первоначального малоазийского богословия — развилась сотериология обожения как на Востоке, в Александрийской Церкви, так через Иринея и на Западе, и в той и другой части христианского мира отлилась приблизительно в одни и те же формы. Отсюда замечательное сходство между системой Афанасия Александрийского и Илария при их независимости друг от друга. Сходство это настолько бросается в глаза, что давно уже в истории Церкви Иларию присвоено наименование «западного Афанасия».

В бытии Слова Божия Иларий различает три момента: пребывание Его в Божественной Его природе до воплощения, Его пребывание на земле с момента воплощения, когда Он был Богом и вместе человеком, и, наконец, Его бытие по воскресении в состоянии прославления, когда весь воспринятый Им человек стал весь Бог. «Никто из пребывающих

в занятиях небесным учением не может отказаться исповедовать Господа нашего Иисуса Христа Богом и человеком: человеком, конечно, во времени, Богом же всегда — и ранее человека и после человека, а тем и другим, т. е. Богом и человеком, тогда только, когда был в человеке. Ибо Он был во образе Божием и принял образ раба. И снова находится в славе Отца, т. е. после того, как рабский образ преобразился в славу Того, в образе Кого Он пребывал раньше, когда природа тления была поглощена преуспеянием нетления» (In Ps. 138, 19).

Бытию Слова в состоянии, предшествовавшем воплощению: Его рождению от Отца, равенству Отцу и единству с Ним — посвящено ранее изложенное учение Илария о Втором Лице Святой Троицы. Второй и третий моменты в бытии Логоса служат предметом христологии Илария.

а) Истощание Слова

В основу учения о воплощении Сына Божия Иларий полагает слова апостола Павла о Христе: «Иже во образе Божием Сый, не восхищением непщева быти равен Богу, но Себе умалил, зрак раба приим, во образе человечестем бысть и образом обретеся, якоже человек» (Флп. 2, 6—7). Вся христология Илария представляет собою обширный комментарий к этим словам Апостола. Что эти слова были исходным пунктом для его учения, доказательством тому служит постоянная ссылка на них.

Согласно словам Апостола, воплощению Слова предшествовал некоторый реальный акт Его добровольного умаления, уничижения, сокрытия части Его Божественных совершенств, так что умаление Христа, о котором говорит апостол Павел, состояло не в самом воплощении, не в самом приятии образа раба, но в некотором, предшествовавшем этому, самоумалении Божества Воплотившегося. Необходимость такого самоумаления объясняется невозможностью без этого самого воплощения: могучая и неизмеримая природа Бога не может быть переносимой для слабости воспринятой природы, а потому Сын Божий умалил Себя настолько, насколько это было необходимо для сохранения воспринятой природы тела.

В чем же заключалось самоумаление Божества Сына, необходимое для воплощения, или Его уничижение, истощание?

Решительно и настойчиво Иларий отвергает всякую мысль об изменении и умалении самого Божества, Его природы и сущности. «Он не потерял того, чем был, но начал быть тем, чем не был; не от Своего отступил, но воспринял наше; Он молил о даровании славы, которую не оставил, для того, что восприял» (De Tr. III, 16). «Кто Сын Человеческий, тот и Сын Божий: природа благородства в восприятии Сына Человеческого не изнемогла» (De Tr. II, 25; срав. ib., IX, 4). Самое умаление или истощание предполагает уже бытие и целость умаляющей Себя природы. «Принять свойственно тому, кто не существует, потому что это свойственно существующему. Значит, умаление формы не есть уничтожение природы, потому что кто себя умаляет, не лишается бытия, и кто принимает, тот пребывает. И так как Один и Тот же умаляющийся и приемлюший, то Он имеет, конечно, таинство в том, что умаляет Себя и приемлет, но не подвергается гибели, чтобы не существовал умаляющийся и не был приемлющий» (De Tr. IX, 14). Далее целость природы Сына Божия и в воплощении вытекает из неизменяемости Его Божественной природы. Единородный, пребывая в форме Бога, воспринял форму раба без изменения. Мы уже отметили ранее, что в понятии о Боге у Илария на первый план выдвигается элемент Силы, которая мыслится тождественной самому существу Божию. Отсюда доказать неизменность силы Божественной в самом акте уничижения и восприятия человека для Илария было равносильно то-

му, чтобы установить неизменяемость по природе Сына Божия в воплощении. Поэтому, настаивая на сохранении полноты Божества в воплощении, он чаще всего обращается к проявлениям Божественной силы в воплощении. Божественная сила Слова проявляется, прежде всего, в самом акте Его самоумаления и уничижения. Уничижающий Себя не уничижает Себя, но продолжает существовать, став другим. Кто умаляет Себя в Себе Самом, тот не отпадает от Себя Самого, потому что действие Его силы сохраняется в самом умалении Себя.

Божественная сила Единородного Бога проявилась и в восприятии человека, так как восприятие слабой природы возможно только благодаря силе природы могущественной, которая, пребывая в том, в чем была раньше, может, однако, быть тем, чем не была. В самом рождении воспринятого человека сохранялось всемогущество Слова, потому что, рожденный по законам человеческой природы, Он был зачат независимо от этих законов. Соделавшись человеком, Сын Божий не перестал быть Богом, что доказывают Его чудеса, совершенные Им при участии нашего тела.

Наконец, целость и неизменность природы Сына в воплощении доказывается сохранением Его вездеприсутствия и во время соединения с человеком.

Ввиду этих постоянных и решительных заявлений Илария о целости и неизменности Божества Единородного и в воплощении, Его уничижение, или самоумаление, нужно полагать не в ограничении Самой Его природы или субстанции, не в отречении от Божественной силы и всемогущества, а в чем-нибудь, не затрагивающем Его природы и силы. Так как Иларий говорит всегда об отречении Логоса от образа Божия, то нужно уяснить себе значение этого термина в языке Илария, поскольку возможность недоразумения в этом случае и возникает вследствие неодинакового его употребления.

При изложении учения о Троице Иларий не всегда понимает образ в смысле его полного совпадения с природой первообраза. Так, комментируя слова апостола Павла, называющего Сына Божия образом Бога Невидимого, Перворожденным всей твари и Творцом видимого и невидимого, он предполагает, что наименование Сына образом Бога само по себе не говорит еще о полном равенстве Отца и Сына, так как образ может быть отображением только формы, но не природы (ясное различение двух понятий). А потому в дальнейшем Апостол говорит о творческой силе Сына Божия и о создании Им мира невидимого. Как Творец невидимого, Он не может быть видимым образом невидимого Бога, а как Создатель не может быть не Богом, ибо в этом показана Его природа из силы природы.

В изложении учения о самом истощании Слова у Илария есть одно место, в котором утверждается, что, в силу истощания, в Слове не оставалось уже формы Бога, но неизменной пребывала природа Бога. Рожденная природа, говорит здесь Иларий, «пребывая в форме природы родившей ее, восприняла форму природы и немощи телесной. Ибо (в ней) сохранялось свойство природы (Божественной), но не было уже формы Бога, потому что форма раба была воспринята именно в силу ее истощания. Природа не потерпела ущерба в смысле прекращения бытия, но природа Бога, оставаясь собою, восприняла в себя низость земного рождения, проявляя величие своей природы в облике воспринятой низости». Если, таким образом, форма отличается от природы, то под ней можно разуметь только внешнее обнаружение Божественного величия, т. е. блеск, славу и сияние Божества. И действительно, противополагая Отца Сыну, Иларий говорит, что он не нуждается в славе, потому что «не истощил Себя из образа славы Своей» (De Tr. IX, 39). Значит, Сын отказался именно от образа славы Своей. Если на основании изложенного мы примем, что под отречением от об-

раза Бога Иларий разумеет отказ от внешних проявлений Божественной природы в славе и сиянии, то все выражения его об истощании Слова получат ясность и утратят видимое противоречие друг другу. Необходимость отказа от образа Бога для восприятия образа раба он представляет себе самоочевидной. «Существовать в образе человека, оставаясь в образе Бога, кто может!?» — восклицает он (In Ps. 68, 25). И действительно, если бы слава Божества, восприявшего человека, не была сокрыта, то смиренный и немощный образ человека был бы поглощен ею и преобразился бы в Божественный образ, показанный Христом на Фаворе. Образ Бога и образ человека противоположны, а потому одновременно они не могли существовать в Одном и Том же. Чтобы в Богочеловеке мог сохраняться образ раба, ему необходимо было уступить место образа Бога. Это именно и хочет сказать Иларий словами: «Пребывавший в образе Бога не мог принять образа раба иначе, как через устранение Своего образа, так как совмещение того и другого образа не согласуется». Или: «Бывший в образе Бога не похищал быть равным Богу, потому что из равенства Богу, т. е. из образа Его, умалил Себя в образ раба. Но умалить Себя в человека Бог не мог иначе, как отказавшись от образа Бога».

Отказ от Божественной славы не был, однако, совершенной утратой ее. И в состоянии уничижения Сын Божий обладал ею. Хотя по окончании спасительного подвига слава Божественного образа возвращается Христу, но не как Богу, ибо эта слава не прекращалась, чтобы ей быть дарованной. Истощание было отказом от внешнего обнаружения Божественной славы, сокрытием ее Словом в Себе Самом. «Пребывая в образе Божием, Он воспринял образ раба без изменения, но истощив Себя Самого и скрывая Себя внутри Себя, уничижив Себя внутри Своего могущества, поскольку умеряет Себя до образа человеческого... А так как Он, истощая Себя Самого, оставался внутри Себя Самого, то этим не причинил Своему могуществу ущерба, так как в этой уничижающей Его низости Он пользовался могуществом всей силы, истощенной в Себе Самом».

Таким образом, сосредоточив в Себе Самом Свою Божественную славу и задержав ее внешнее обнаружение, Сын Божий освободил место, которое после этого мог занять немощный образ воспринятого раба. Отказ Сына Божия от проявлений Своей Божественной славы Иларий рассматривает как некоторое отпадение Его от единства с Отцом, а дарование Божественной славы воспринятому человеку и упразднение образа раба как возвращение Сына к изначальному единству вместе с воспринятым человеком. Значение этого положения станет ясным, если мы припомним, что единство Отца и Сына, по учению Илария, состоит в Их полном подобии и равенстве. Это равенство и подобие перестало быть полным после того, как Сын сокрыл в Себе Самом Свою Божественную славу, а потому в известной степени оно было и нарушением единства.

По своему содержанию, по форме изложения и библейскому обоснованию учение Илария об истощании Сына Божия как условии воплощения представляется оригинальным и единственным в патристической литературе. Рассматриваемое же по существу, оно как с положительной, так и с отрицательной стороны не представляет собою ничего выходящего за пределы общецерковного учения. В отрицании изменения природы Логоса в состоянии уничижения Иларий повторяет основные положения, высказанные еще Иринеем, Тертуллианом, Новацианом, Оригеном, в учении же об уничижении как отказе от внешнего проявления Божественной славы Иларий дает только своеобразное выражение для оригеновской мысли, широко распространенной среди восточных писателей, о сокрытии Христом Своего Божества под завесою человеческой плоти.

б) Рождение от Девы

Самоумаление Слова, Его Божественное истощание, отказ от образа Божия были предварительным условием восприятия образа раба, т. е. человека, воплощения.

Как было уже упомянуто, акт воплощения Иларий связывает с деятельностью Самого Слова с устранением участия в нем Третьего Лица Святой Троицы. Соответственно западной традиции, Иларий в этом смысле истолковывает повествование Евангелиста Луки (1, 35) о зачатии Спасителя, понимая под именем Духа Святого и Силы Вышнего Самого Сына Божия и Его силу. «Дух Святой, низойдя свыше, освятил внутренности Девы и, дыша в них (ибо «Дух дышит, идеже хощет» — Ин. 3, 8), смешал Себя с природою человеческой плоти и воспринял силою и властию Своею то, что было Ему чуждо, и дабы вследствие слабости человеческой природы что-нибудь не вступило в противоречие (с достоинством этого акта), Сила Вышнего осенила Деву, укрепляя Ее немощь как бы орошающей тенью, чтобы осенение Божественной силы приготовило телесную субстанцию для оплодотворяющей деятельности вошедшего в Нее Духа» (De Tr. II, 26). «Ради рода человеческого Сын Божий родился от Девы и Духа Святого, служа Сам Себе в этой деятельности» (De Tr. II, 24).

Полемика с арианами, отрицавшими во Христе бытие человеческой души, расположила Илария к тому, чтобы как можно яснее оттенить полноту воспринятой человеческой природы, состоящей из души и тела. Восприятие человеческой души доказывается уже евангельским повествованием об Ироде, искавшем души дитяти (Мф. 2, 20) (De Tr. X, 57; In Ps. 53, 7).

Следуя и в христологии своей теории происхождения души без участия родителей, создаваемой для каждого отдельного человека особым творческим актом Самого Бога, Иларий отрицает происхождение человеческой души Христа от Адама и Девы Марии. К традуционизму в христологии, которого держался Тертуллиан и позднее Аполлинарий, Иларий относился как к учению еретическому. Против этого он приводит общую креационистическую теорию происхождения душ. «Всякая душа,— говорит он,— есть дело Божие, а рождение плоти всегда из плоти» (De Tr. X, 20). «Сын Божий, как через Себя воспринял тело из Девы, так из Себя воспринял для Себя душу, которая никогда, конечно, не дается человеком как начало рождающихся» (De Tr. X, 22). Таким образом, Слово Само для Себя создало и душу и тело, но тело из Девы Марии, а душу из Себя Самого.

Общий взгляд Илария на рождение тела Христа от Девы ясно выражен в его словах: «Ибо, рожденный по закону людей, Он был зачат не по закону людей». Говоря об участии Девы Марии в рождении тела Христа, Иларий допускает такие выражения, которые ограничивают это Ее участие только ношением, питанием и рождением Зачатого от Духа Святого, что дало повод некоторым комментаторам приписывать Иларию чуждую ему мысль о создании Словом всего тела в утробе Девы. Но они не принимают во внимание господствовавший в то время взгляд на участие женщины в рождении человека вообще. По физиологическим представлениям того времени, мужчина дает семя, а женщина, подобно засеянной ниве, только питает и взращивает его.

Рождение Девы Марии было безмужным, а потому Иларий мыслит творением Слова только то, что в обыкновенном рождении исходит от мужа. По его словам, зачатое сверхъестественно тело Христа получило от Девы Марии все то, что получает в обыкновенном рождении человек от матери. Эту мысль Иларий выражает с непререкаемой ясностью: «Хотя Дева Мария столько дала из Себя для рождения плоти, сколько

женщины уделяют от себя воспринятым началам рождаемых тел, однако Иисус Христос образовал Себя не через природу человеческого зачатия» (De Tr. X, 15). Поэтому и в самом способе выражения Иларий отмечает различие в восприятии души, всецело созданной Логосом, и тела, созданного в своих началах из Девы Марии.

В этом же смысле Иларий объясняет целый ряд выражений Писания о Христе. «Никто не восходил на небо, как только сшедый с небеси Сын Человеческий, сущий на небесах» (Ин. 3, 13). Нисхождение с неба обозначает зачатие тела Христа от Духа, «Сын Человеческий» — рождение от Девы, которая привнесла к рождению и возращению все, что свойственно Ее полу, а «сущий на небеси» — вездеприсутствие Слова, которое не потеряло ущерба от воплощения (ib., X, 16).

«Первый человек — из ила земли, второй человек — с неба» (1 Кор. 15, 47). Говоря о человеке, апостол разумеет рождение от Девы, Которая совершила служение Своего пола в зачатии и рождении, а называя второго человека «человеком с неба», свидетельствует о зачатии от Духа Святого (ib., X, 17).

Христос говорит о Себе: «Я — хлеб живой, сшедший с небес; кто будет есть от хлеба Моего, будет жить во веки... Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, не будете иметь жизни в Себе» (Ин. 6, 51—53). Называя Себя хлебом, Христос показывает, что Он Сам есть начало Своего тела, которое рождено не от человеческого зачатия, а потому есть тело небесное. Далее это тело Он называет Своим хлебом, показывая этим, что Бог Слово при воплощении не потерпел ущерба и не превратился в тело; упоминая же о плоти и крови Сына Человеческого, дает понятие о восприятии плоти, рожденной от Девы (ib., X, 18).

Насколько была несомненной для Илария действительность именно человеческого тела в Искупителе, видно из того, что он постоянно называет тело Христа нашим телом и нашей плотью (De Tr. I, 11; II, 16; In Ps. 68, 13). Связь Искупителя с человечеством через плоть Его, заимствованную от Девы Марии, выражается и в том, что плоть Христа Иларий называет отраслью предков Девы Марии: Иуды (In Ps. 67, 28), Давида (In Ps. 68, 19; 118, 5, 5), Моава через Руфь (In Ps. 59, 11). Тело Христа он называет телом греха потому, что оно происходило от Адама и было заражено грехом. «Воспринял,— говорит он,— тело греха, чтобы отпустить грехи восприятием нашего тела, поскольку был причастен ему восприятием, но не виною» (De Tr. I, 13). Самое наименование Сына Человеческого указывает на заимствование Христом плоти от человека. «Если бы,— говорит Иларий,— Христос не воспринял от человека субстанции плоти и не стал человеком, то не был бы и Сыном Человеческим» (De Tr. III, 32; X, 15).

В сочинениях Илария есть одно только место, которое может подать повод к мысли, что он не допускает заимствования Христом тела от Девы Марии, но, правильно понятое, оно не дает этой мысли. Иларий ссылается на аналогию рождения Христа по телу для пояснения предвечного Его рождения, через которое Он получил полноту Божественной природы, хотя природа Отца не умалилась и ничего от нее не отделилось. «Не спрашиваю,— говорит он,— каким образом Он рожден от Девы, потерпела ли ущерб плоть, рождая от Себя совершенную плоть. И, конечно, не восприняла, что родила, но плоть произвела плоть без срама наших начал и сама из своих без умаления родила совершенного» (De Tr. III, 19). «Не восприняла, что родила», ввиду упоминания о «сраме наших начал», обозначает, очевидно, обычное зачатие. Как понимать рождение без умаления, объяснить трудно, но это не исключает заимствования тела Христова от Марии, ибо самая аналогия с предвечным рождением имеет целью показать, что передача человеческой природы в рождении возможна без отделения и умаления.

Восприяв человеческую душу и тело, Христос стал совершенным человеком, как был совершенным Богом. Строго держась дихотомических взглядов на состав человека, Иларий с полным правом мог признать человеческую природу Спасителя, слагающуюся из тела и души, совершенной и целой. И для признания полноты человеческой природы в Искупителе он приводит очень распространенное сотериологическое основание, выражающееся в положении: что из человеческой природы не воспринято, то и не спасено. Христос родился совершенным человеком из тела и души для искупления как души, так и тела.

Единство Лица

В вопросе о способе соединения двух природ во Христе Иларий наиболее оригинален и является одним из первых провозвестников соединения их в одном Лице Божественного Логоса. Хотя представление о единстве Лица Искупителя проникает собою всю раннейшую христианскую литературу, но оно скорее предполагалось в общепринятой христологической фразеологии, чем обсуждалось и богословски доказывалось и обосновывалось. Иларий первый не только из западных писателей углубился в разъяснение этого вопроса и дал библейское обоснование догмату о единстве Лица, но предупредил в этом и восточных писателей: Афанасий Великий и Григорий Назианзин останавливаются на этом вопросе в сочинениях, написанных значительно позднее произведений Илария. Внимание к этому вопросу было возбуждено в нем зарождавшимися на Востоке разногласиями в области христологии, и из этого можно видеть, как внимательно он прислушивался ко всем богословским течениям в новой для него среде и как живо на них реагировал. На Западе же учение Илария перешло в своих основных чертах к последующим писателям — Амвросию и Августину и получило в их сочинениях лишь дальнейшее развитие.

В литературе, предшествовавшей Иларию, единство Личности Христа не подвергалось сомнению. Это выражалось в том, что субъектом всех человеческих действий и состояний во Христе мыслился Сын Божий. Поэтому во всеобщем употреблении были выражения: «Бог родился от Девы Марии», «был распят», «умер». Не представляет собою поэтому ничего необыкновенного и характерного для Илария, если с подобными же выражениями мы встречаемся и на страницах его творений. Нет ничего оригинального в таких выражениях, в которых одному и тому же Божественному Лицу во Христе приписываются одновременно предикаты конечного и бесконечного бытия.

В более ранней литературе единство Христа обосновывалось на принципе тесного взаимообщения и взаимопроникновения двух природ во Христе. Иларий совершенно об этом не говорит, а следы знакомства его с этим способом аргументации сохранились у него для обозначения соединения двух природ во Христе. Вместо этого у Илария все внимание сосредоточено на выяснении соединения двух природ в едином Лице Божественного Логоса. Если к раскрытию учения о полноте человеческой природы во Христе его побуждало арианство, отрицавшее во Христе бытие человеческой души и признававшее началом, оживляющим Его тело, Самого Логоса, то к выяснению учения о единстве Лица располагали предшественники Нестория, разделявшие Христа на два лица, не признававшие воплощения Логоса, а допускавшие только Его обитание во Христе наподобие обитания Духа в пророках. О них Иларий упоминает несколько раз и против них направляет свое учение о единстве Лица во Христе (De Tr. X, 21, 22, 51, 52).

Мысль о единстве Лица во Христе Иларий выражает очень ясно. «Вера Церкви,— говорит он,— знает домостроительство, но не знает разделения. Не разделяет Иисуса Христа так, чтобы Иисус не был Сам Христос, не отделяет Сына Человеческого от Сына Божия так, чтобы

Сын Божий не признавался и Сыном Человеческим... Для нее целое есть Бог Слово, целое для нее — Человек Христос, одно это она хранит в таинстве своего исповедания, чтобы ни Христа не считать иным, чем Иисус, ни о Иисусе не проповедовать иного, чем о Христе». «И так как не иной Сын Человеческий и не иной Сын Божий (ибо Слово плоть бысть) и так как Тот, Кто есть Сын Божий, Сам есть и Сын Человеческий, то спрашивают, кто это Бог, прославленный в этом Сыне Человеческом, Который есть и Сын Божий?» (De Tr. IX, 40).

В доказательство единства Личности во Христе Иларий приводит несколько текстов из Священного Писания, в которых Божественные предикаты Христа и Его человеческие переживания относятся к одному и тому же подлежащему. «Мы проповедуем,— говорит апостол Павел,— Христа распятого, для иудеев соблазн, для эллинов же безумие, а для самих призванных...— Христа, Божию Силу и Божию Премудрость» (1 Кор. 1, 23—24). Ужели разделился Христос, восклицает по поводу этих слов Иларий, так чтобы иной был Иисус распятый и иной Христос Божия Сила и Премудрость? Но в этом-то и соблазн для иудеев и безумие для язычников, а для нас Христос Иисус Божия Сила и Божия Премудрость... Не разделяет ли Апостол Христа так, чтобы иной был Бог величия и иной Иисус распятый? Но он противоречит этому глупейшему и нечестивейшему мнению в словах: «Я положил ничего не знать, кроме Иисуса Христа и притом распятого» (De Tr. X, 64). Приводя далее слова апостола Павла: «Кто будет судить избранных Божиих? Бог оправдывает их. Кто осуждает? Христос Иисус, Который умер, но и воскрес, Который одесную Бога и ходатайствует за нас» (Рим. 8, 33, 34), Иларий продолжает: «Не иной ли о нас ходатайствует, как Тот, Кто одесную Бога? Или Кто одесную Бога, не Тот ли Самый, Кто воскрес? Или, Кто воскрес, не Тот ли, Кто умер? Или Кто умер, не тот ли, Кто осуждает? Или Кто осуждает, не Тот ли Бог, Который оправдывает? Итак, отделим, если угодно, от оправдывающего Бога осуждающего Христа, от осуждающего Христа умершего Христа, от умершего Христа Христа, сидящего одесную и молящегося за нас» (ib., X, 65). Апостол говорит: «А что значит «восшел», как не то, что Он нисшел в преисподняя земли? Кто нисшел, Тот и воскрес превыше всех небес, чтобы исполнить всяческая» (Еф. 4, 9—10). Никто не сомневается, что под Восшедшим превыше небес Апостол разумеет Воскресшего из мертвых, т. е. воскресшее тело Христа, но тело лежало во гробе и не нисходило в преисподнюю. Таким образом, если низшедший есть и восшедший, если умершее тело не нисходило во ад, а воскресшее тело взошло на небо, то ясно, что один для нас Христос Иисус — и Сын Божий, и Сын Человеческий, Бог Слово, и человек, страдавший и умерший, погребенный и воскресший, воспринятый на небо и сидящий одесную Бога (ib., X, 65).

В остроумном комментарии к некоторым евангельским повествованиям и изречениям Иларий показывает, что без признания во Христе единого Лица в них вообще нельзя указать субъекта или подлежащего, к которому можно было бы отнести известные действия.

Таковы «тайна плача Христа» и предания души. При виде Иерусалима, лежащего у ног Его, Христос, посылавший в него пророков и много раз хотевший собрать чад его, как наседка собирает птенцов, заплакал (Лк. 19, 41; Мф. 23, 37). Кто же в этом случае плакал, кто является субъектом этого действия: Бог Слово, душа или тело Его? Не тело, потому что, хотя излияние слез есть функция тела, но оно само по себе не способно выполнять ее, однако, являясь орудием души, источает в слезах горечь ее. Но и не опечаленная душа: ведь не она же посылала пророков в Иерусалим и не она столько раз хотела собрать чад его, как наседка собирает птенцов. Но и не Бог Слово, которому не свойственна печаль, и не Дух, которому не свойственны слезы.

И тем не менее нет сомнения, что Иисус Христос истинно плакал (ib., X, 55).

Вторично Христос плачет у гроба Лазаря. И опять можно поставить вопрос: кому приписать этот плач — Богу, душе или телу? Но тело само по себе не имеет слез, которые проливает под влиянием опечаленной души. Гораздо менее вероятно, чтобы плакал Бог, Который должен был прославиться в Лазаре. Плакал Тот, Кто воззвал Лазаря из гроба, но разве душа, отделившаяся от тела, могла возвратиться в него по повелению души, находящейся в теле? «Скорбит, Который должен быть прославлен? Плачет, Который намеревался оживить? Но несвойственно плакать Намеревающемуся оживить и скорбеть Имеющему быть прославленным, и, однако, Тот животворит, Кто и плачет и скорбит» (ib., X, 56).

Христос говорит о Себе, что Он душу Свою полагает, чтобы снова принять ее, что Он имеет власть положить душу Свою и снова принять ее (Ин. 10, 17—18). Кто же полагает душу? Христос — это Бог Слово и человек из тела и души. Кому же принадлежит душа: телу или Богу и кто ее полагает: тело или Бог? Конечно, не тело, оживляемое душой, имеет власть полагать ее и опять принимать ее, да тело не может получать и заповеди этой от Бога. Но и не Бог Слово, потому что у Бога нет души, которой Он оживлялся бы, но Он живет Своею жизнию. Мертвым было тело, оно же было и воскрешено Богом, следовательно, Бог не умирал и не был погребен и однако Он говорит о Себе, что женщина, возлившая на тело Его миро, приготовила Его к погребению (Мф. 26, 12). «Что возлито было на тело, принадлежащее Ему, было сделано для погребения Его... и не одно и то же самому быть приготовленным к погребению и быть помазанным Его телу, и не согласуется между собою — быть Его телом и Ему быть погребенным» (ib., X, 57—58; срав. IX, 11).

Все эти затруднения сами собою разрешаются при признании во Христе двух противоположных природ при одном Лице, Которое является носителем и субъектом той и другой природы (ib., X, 60).

Прямо Иларий не говорит о безличности, безипостасности человеческой природы Христа, воспринятой в Ипостась Слова, но из всего того, что он говорит о неделимости Христа, совершенно ясно, что единое Лицо в Богочеловеке, по его мысли, есть Лицо именно Бога Слова. По слову Апостола, рассуждает Иларий, Сын Божий умалил Себя и принял образ раба. Но Один и Тот же и умалил Себя и принял образ раба. Но принять не мог тот, кто не существует. Значит умаление себя в образе не есть уничтожение природы (из дальнейшего видно, что природа здесь употреблена в смысле лица), потому что кто себя умаляет, не лишает себя самого, и кто принимает, тот существует. Не иной Сын Божий и не иной Сын Человеческий, ибо «Слово плоть бысть» (ib., IX, 40). Таким образом, в воплощении пребывает Лицо Единородного, Который и умалил Себя и принял человеческую природу, Бог Слово есть приемлющий, человеческая природа — приемлемое; к Божественной природе относится Лицо Богочеловека, а человеческая Его природа безлична. В другом месте Иларий говорит, что Единородный Бог, ставший человеком, в Своих евангельских изречениях всегда указывает на Свою Божественную природу и на Свою человеческую природу. Это, продолжает Иларий, дает еретикам случай к обольщению простецов и неученых лживо утверждать, что сказанное Им по отношению к человеку сказано в отношении к немощи Божественной природы... Итак, в том, что говорит Христос в отношении как к Божественной, так и к человеческой природе, Лицом говорящим является Единородный Бог, и когда Он говорит о проявлениях человеческой природы, то говорит не о Себе Самом, т. е. не о Своем Лице, а о том, что воспринято этим Лицом и что не имеет своего собственного лица. Из этого же

представления о единой и именно Божественной Личности в Искупителе вытекает и то, что человеческую Его природу Иларий называет «изначально чуждой Ему» и «приразившейся к Нему впоследствии». К этому нужно добавить и то, что вообще, говоря о воплощении, Иларий активным и действующим началом называет Лицо Бога Слова или Лицо Христа, под которым разумеется Божественная природа Спасителя, а человеческую душу и тело мыслит пассивным воспринимаемым элементом. Из многих подобных выражений мы приведем в виде примера только следующее. «Бог Слово, пребывая в тайне Своей природы, родился человеком. Родился же не для того, чтобы быть иным и иным, но чтобы мог быть признаваем как прежде человека Богом, так по восприятии человека человеком и Богом. Ибо почему Иисус Христос, Сын Божий родился от Марии, если не потому, что Слово плоть бысть, т. е. потому, что Сын Божий, находясь во образе Божием, принял образ раба? А что образ раба принял Тот, Кто был в образе Божием, в том соединение противоположностей, так что насколько истинно Его пребывание в образе Божием, настолько же истинно и восприятие образа раба... Иисус Христос и рожден, и страдал, и умер, и погребен, и воскрес. И при этом различии таинств Он не может разделиться, чтобы не быть Христом (Божественной личностью), так как не иной Христос, как Тот, Который был в образе Божием, воспринял образ раба; и не иной, как Тот, Который родился, умер; и не иной, как Тот, Который умер, воскрес; и не иной, как Тот, Который воскрес, находится на небесах; на небесах же не иной, как Тот, Который ранее сошел с небес» (De Tr. X, 22). Следует также отметить, что, говоря о человеческой природе Спасителя, Иларий никогда не называет ее «человек Иисус», но всегда Иисус Христос (De Tr. IX, 39, 51; X, 23, 25, 26, 65; XI, 2), и это также указывает на безличность человеческой природы

Таким образом, во Христе Иларий признавал бытие двух полных и совершенных природ — Божеской и человеческой, соединенных в одном Лице Бога Слова. Необходимость признания во Христе двух природ и единого Лица он выводил из идеи о Нем как Посреднике между Богом и людьми. Это сотериологическое основание он ясно высказал в словах: «Это говорило Слово, ставшее плотью, и этому учил человек Иисус Христос Господь величия, поставленный в Его собственном Лице Посредником к спасению Церкви, и в силу этого самого таинства Посредника между Богом и людьми Он единый, будучи тем и другим, поскольку он Сам из соединенных в одно и то же природ, есть одно из двух природ, но так, что нет никакого недостатка в той и другой — ни Бог не перестал быть Богом вследствие рождения человеком, ни оставаясь Богом, не был человеком. Итак, истинная вера человеческого блаженства состоит в том, чтобы проповедовать Бога и человека, исповедовать Слово и плоть, чтобы о Боге знать, что Он — человек и о плоти знать, что она — Слово». Соединение во Христе двух природ есть вечное и нераздельное.

Состояние человеческой природы Христа во время Его земной жизни

Учение Илария о свойствах человеческой природы во Христе во время Его земной жизни еще в средние века дало повод приписывать ему докетические взгляды и отрицание во Христе подлинной человеческой природы. В V в. Клавдий Мамерт отметил, что, по учению Илария, Христос во время страданий не терпел никакой боли и что это утверждение ставит под вопрос действительность нашего спасения. После Мамерта в этом же смысле понимали учение Илария Беренгарий, Бонавентура, Эразм Роттердамский, Скульпит, Петовий, а из новых исследователей Бальтцер, Брюс, Роушен.

И действительно, сочинения Илария дают к этому достаточный повод. Он отрицает во Христе голод, жажду, страх смерти, боль страдания, неведение человеческой природы. Но, чтобы понять правильно его учение о состоянии человеческой природы во Христе до Его воскресения, нужно постоянно иметь в виду ряд тезисов его, логически связанных с вопросом о свойствах воспринятого Словом человечества; с этими тезисами необходимо считаться при истолковании его подчас неясных и запутанных выражений по поставленному вопросу.

Во-первых, нужно твердо помнить сотериологический смысл его учения о Лице Иисуса Христа. Иларий является одним из самых ярких представителей того направления, которое полагало спасение в преобразовании человеческой природы через обновление ее сначала в Лице Искупителя, через воплощение Слова. Сын Божий, Бог Слово, равный Отцу по Божеству, воспринял человека, чтобы через соединение его с Богом в Своем Лице возвысить его до Божественных свойств — нетления, неизменяемости, блаженства и славы — и чтобы через причастие Его человеческой природе всех людей сделать их участниками этого обожения Своей Собственной человеческой природы. «Ради человеческого рода Сын Божий родился от Девы Марии и Духа Святого... чтобы, став человеком, принять в Себя от Девы природу плоти и чтобы через это соединение и смешение в Нем было освящено тело всего рода человеческого, чтобы через то, что Он восхотел стать телесным, все были содержимы в Нем, и чтобы, с другой стороны, Он Сам присутствовал во всех через то, что в Нем невидимо» (De Tr. II, 24—25; срав. III, 16).

Для того, чтобы человеческая природа могла быть освящена в Лице Искупителя, чтобы получить обновление через соприкосновение с Божеством и стать участницей Божественных свойств, Искупителем должна быть воспринята полная и действительная человеческая природа, согласно принципу: «невоспринятое не освящено и не спасено», который с такой настойчивостью выдвигался впоследствии против Аполлинария, отрицавшего в Лице Иисуса Христа бытие разумной человеческой души. Принципом этим руководился и Иларий. Мы видели, что он обосновывал им полноту человеческой природы во Христе (De Tr. X, 15). Но Иларий говорит не только о полноте человеческой природы во Христе, но и о ее действительности и истинности. Высказывания об этом он делает на протяжении всех своих сочинений. Иларий не устает повторять, в особенности в X книге «De Trinitate», где встречаются наиболее резкие выражения, дающие повод к обвинению его в докетизме, что человеческая природа во Христе была настолько же полна и истинна, насколько полна и истинна Его Божественная природа. Это уравнение истинности человеческой природы с истинностью природы Божественной не могло не иметь в его устах самого серьезного значения, если принять во внимание, насколько дорога была для него мысль о действительности Божественной природы Христа и сколько усилий им было положено для ее доказательства. Исходя отсюда, мы должны истолковать выражения Илария об особом состоянии человечества Христа таким образом, чтобы это толкование было совместимо с признанием его действительности. Возможность такого толкования, не встречая для себя логических препятствий, оправдывается примером других церковных писателей, современных Иларию и проникнутых тою же, что и он, идеей обожения человеческой природы во Христе. Оставаясь на чисто логической почве, можно допустить, что, по мысли Илария, Христом была воспринята действительная человеческая природа со всеми ее слабостями — возможностью болезни, потребностью в пище, питье и сне, способностью испытывать все человеческие аффекты, волноваться страхом, боязнью, печалью, страдать от чувства боли. Но фактически все эти онтологические свойства человеческой природы могут

и не проявляться, не переходить из состояния возможности в состояние действительности. Адам был создан с природой смертной, требующей пищи, способной испытывать болезни и страдания, но эти возможности ни в чем не проявлялись. Наоборот, фактически он был бессмертен, свободен от болезней и страданий. Таковой же может быть мыслима и человеческая природа Второго Адама. Сама по себе способная к болезни, страданиям, печалям и смерти, она могла быть фактически свободной от всех этих слабостей, в силу соединения ее с природой Бога, поглощавшей в Себе ее слабости и сообщавшей ей свою мощь. Так именно и представляли себе человеческую природу Христа Иларий и Афанасий Великий. Божественный Логос, по учению Афанасия, воспринял слабую человеческую природу, нуждающуся в пище, устающую, доступную болезням, но после соединения с Логосом она была проникнута животворящими силами Божества, как раскаленное железо бывает проникнуто огнем, и, вследствие этого, Иисус Христос, хотя алкал, но не испытывал голод; тело Его не только было недоступно болезням, но, исполненное животворящих сил, изливало эти силы и на болящих. Оно не могло умереть, если бы для этого Божественный Логос не отдалился от него, и оно не могло подвергнуться тлению, потому что было храмом жизни. При существенных различиях в форме выражения, в обосновании и детальной разработке, учение Илария о человеческой природе Христа по своему общему характеру и смыслу очень близко к учению Афанасия. Поэтому на основании его неоднократных повторений о действительности и истинности человеческой природы во Христе можно признать, что, по его мысли, Богом Словом была воспринята от Девы человеческая природа со всеми ее физическими свойствами: смертностью, потребностью в пище и способностью испытывать все человеческие аффекты. Но в действительности эти слабости в теле и душе Христа, как явление постоянное и нормальное, не обнаруживались, вследствие исключительности условий, в которых они находились, будучи восприняты Богом в единство Его Ипостаси.

Афанасий Александрийский особое состояние тела Христа ставил в зависимость от соединения в одном Лице Божественной и человеческой природы, от их взаимопроникновения, в силу которого Божественная природа, как более сильная, передает свои свойства нетления, силы и ведения природе слабейшей, как огонь в раскаленном железе, не изменяя существа металла, делает незаметными его природные свойства — темный цвет и холод — и передает ему собственные свойства — свет и тепло. Мы видели, что в учении Илария о единстве Ипостаси Христа идея взаимопроникновения двух природ, хотя и не чуждая ему совершенно, не играет заметной роли и остается почти не затронутой. Вместо нее в его системе с особой полнотой и ясностью раскрыта идея единства Лица во Христе. Вследствие этого, особое состояние действительной человеческой природы во Христе не могло быть обосновано им на идее взаимопроцикновения естеств с такою ясностью, как у Афанасия, *но и у Илария эти мысли лежат в основе его учения и при* анализе его выражений легко вскрываются, и в этом состоянии главное отличие учения об обожении человеческой природы во Христе «западного Афанасия» от восточного. Основные свойства воспринятого Христом тела он ставит в зависимость от образа его рождения. Тело Христа, рожденное по законам человеческой природы, зачато от Духа Святого. Поэтому, будучи действительным человеческим телом по матери, оно отличается особыми свойствами по небесному происхождению своих начал. Оно есть тело небесное, хлеб, сошедший с небес. В силу своего чудесного зачатия, оно свободно от греха, а, следовательно, и от тех свойств обычного человеческого тела, от тех его слабостей, болезней, несовершенств, которые являются следствием греха.

Христос, говорит Иларий, имел тело, но особенное, имевшее начало от Него и не происшедшее из порочности человеческого зачатия. Пребывая в образе нашего тела властью Своей силы и истинно нося нас в Себе через образ раба, Он был свободен от грехов и недостатков человеческого тела. Мы находились в Нем через рождение от Девы, но недостатков наших, благодаря силе исходящего от Него происхождения, в Нем не было, поскольку рожденный человек рожден и от порочности человеческого зачатия. Апостол обладал тайною понимания этого рождения, когда говорил: «Но Себя умалил, приняв образ раба, в подобии человека был и по виду стал, как человек» (Флп. 2, 7), чтобы из того, что Он «принял образ раба», можно было понять, что Он родился в образе человека, а тем, что Он «в подобии человека был и по виду стал, как человек», были засвидетельствованы о человеке как вид и истина тела, так и то, что Тот, Кто «по виду стал, как человек», не знал недостатков природы, ибо рождением обусловлено подобие природы, а не усвоение ее недостатков. Так как в том, что Он принял образ раба, кажется, обозначена природа рождения, то Апостол прибавил к этому: «в подобии человека был и по виду стал, как человек», чтобы истина рождения не считалась свойством немощной, в силу недостатков, природы. Таким образом, в выражении «образ раба» показано истинное рождение и: «по виду стал, как человек»,— подобие природы. Он Сам поистине родился из Себя через Деву, как человек, и сделался в подобии плоти греха. Именно это засвидетельствовал Апостол в послании к Римлянам словами: «Послал Бог Сына Своего в подобии плоти греха и от греха осудил грех» (Рим. 8, 3). Его вид не был «как бы» человека, но «как» человека, и плоть эта — не плоть греха, но подобие плоти греха, так что и вид плоти находится в истине рождения и подобие плоти греха свободно от недостатков человеческого страдания (De Tr. X, 25—26). В христологии Иларий остается также верен своему понятию о рождении как передаче природы. Рожденный от Девы Христос имел действительную и истинную природу человека, но как зачатый от Себя Самого Он не имел того, что сообщается рождаемому порочностью человеческого зачатия,— слабости и греховности человеческой плоти. «Хотя,— говорит он в другом месте,— образ нашего тела был в Господе, но не был в теле нашей порочной немощи Тот, Кто не от нее происходил потому что Дева родила Его по зачатию от Духа Святого, потому что Она хотя родила Его соответственно служению Своего пола, но не восприняла в началах земного зачатия. Ибо Она родила из Себя тело, но зачатое от Духа, имеющее, конечно, истину Ее тела, но не имеющее немощи природы, так что это тело есть истинное тело, потому что рождено от Девы, и находится оно вне немощей нашего тела, потому что получило начало от духовного зачатия»!

Итак, первым преимуществом человеческой природы, зачатой действием Бога Слова и воспринятой Им, является ее свобода от греха и тех человеческих немощей, которые присущи обыкновенному человеку, в силу порочности человеческого зачатия (De Tr. X, 25—26). Второе преимущество ее Иларий указывает в том, что к ней в самом зачатии «примешана» Словом Его сила. «Дух Святой, приходящий свыше,— говорит Иларий,— освятил внутренности Девы и, дыша в них, примешал Себя к природе человеческой плоти» (ib., II, 26). «Свободно от бедствий земного тела не из земных начал зачатое тело, хотя происхождение Сына Человеческого совершил Дух Святой через тайну зачатия, потому что сила Вышнего примешала силу к телу, которое родила Дева по зачатию от Духа».

Вследствие этого, тело Христа отличалось от обыкновенного человеческого тела совершенно исключительными, только Ему принадлежащими свойствами. «Тело Господа,— говорит Иларий,— имело бы болезни нашей природы, если бы наше тело имело такую природу, чтобы

могло попирать волны, ходить по водам, не погружаясь при ходьбе, и чтобы воды не поддавались наступающим на них стопам, чтобы могло проникнуть сквозь твердое и не удерживалось препятствиями запертого дома. Но если только Господне тело обладает такой природой, чтобы Своею силою и Своей душой удерживаться на влаге, наступать на жидкое, быстро проникать через стены, то как мы судим по природе человеческого тела о плоти, зачатой от Духа Святого? Плоть эта, т. е. хлеб этот, с неба и человек этот от Бога... Ибо особой, Ему только свойственной природы было это тело, которое на горе сообразуется в Божественную славу, которое своим прикосновением изгоняет лихорадки, которое своею слюной образует очи» (De Tr. X, 23). «Не было немощи телесной природы в теле, в силе природы которого было изгонять всякую немощь тел» (ib., X, 35). «Господь Славы — Иисус Христос, у Которого и края риз есть сила, у Которого слюна и слово есть природа тела, так что и сухорукий, уже не сухорукий, получает повеление простереть руку, и слепорожденный не чувствует уже недостатка рождения, и человек с отрубленным ухом уже не без уха...» (ib., X, 46). Это не значит, однако, чтобы воспринятое тело само по себе было способно к этим действиям, но, по причине соединения с Божественным Логосом, оно было преисполнено Его сил и таким образом принимало участие в Божественных действиях. Коснувшись в комментарии на Евангелие Матфея исцеления кровоточивой, Иларий говорит: «Даже простое понимание (этого случая) возбуждает великое удивление Господней силе, так как власть ее, пребывая в теле, сообщала вещам тленным способность здоровья и Божественное действие простиралось даже до края риз. Ибо неделим и необъемлем Бог, чтобы заключаться в теле, потому что Сам Он разделяет дарования в Духе, но не разделяется в дарованиях. Силу же Его вера находит повсюду, потому что Он везде присутствует и нигде не отсутствует. И воспринятие тела не заключило природу Силы, но Сила восприняла немощь тела к его искуплению, так как Она столь бесконечна и столь свободна, что даже в краях риз Ее содержится действие человеческого здоровья» (De Tr. IX, 7). Проникнутое силами Бога Слова воспринятое Им тело принимало участие в Его действиях. «Поистине и это Слово достойно Единородного Бога, у Которого, умалившего Себя из образа Бога, образ раба не отнял силу и природу Бога. Став плотью, Бог не перестал быть Богом и в восприятии плоти не пользовался властью Своей силы при участии нашего тела. Ибо Он не был отягощен плотью, чтобы не ходить по волнам, чтобы сила Божественной власти не простиралась до края риз, чтобы не отпускать грехов, чтобы Своею слюною не созидать способность зрения в очах слепых от рождения, чтобы прикосновением к уху не исцелять рану отсеченного уха и чтобы не проникать сквозь твердыню стен проходящим телом» (In Ps. 55, 5). Соединение Бога и человека в Лице Христа было настолько тесно, что в Нем человек говорил и делал все свойственное Богу, а Бог говорил и делал все свойственное человеку. Это учение Илария об участии тела Христа, вследствие проникновения его Божественными силами, в действиях воплощенного Слова вполне совпадает с учением Афанасия о теле Спасителя, «богодвижном в Слове».

Чуждые обычному человеческому телу свойства и состояния тела Христа суть его естественные и нормальные состояния. Тело Христа не было чудесным образом изменяемо силой воспринявшего Бога Слова для совершения каждого знамения, но оно всегда пребывало в силе Божества, оно всегда было в этом состоянии. Все же проявления немощи обычного человеческого тела: голод, жажда, усталость, сон — были для Него неестественны, так сказать, чудесны и были производимы специальным актом Божественной воли и власти, попускавшей эти обнаружения онтологических свойств человеческой природы. Все эти

проявления человеческой слабости во Христе были добровольны, но не в том смысле, что, добровольно восприняв обыкновенное человеческое тело, Он в самом этом акте принял и все его последствия, т. е. потребность в пище, способность уставать, необходимость отдыха, а в том, что каждый отдельный акт уничижения был добровольным, требовал для себя особого действия Божественной силы, так как самое Его тело, вследствие зачатия от Духа, проникновения Его силами и безгрешности, фактически было свободно от этих немощей. «Итак, ради нас пребывая всем этим и родившись человеком с нашим телом, Иисус Христос говорил соответственно обыкновению нашей природы; не опускаем, однако, и того, что по Своей природе Он — Бог, потому что, хотя в рождении, страдании и смерти совершал свойственное нашей природе, но совершал все это силою Своей природы, так как Сам для Себя есть начало рождения и так как хочет выстрадать то, что выстрадать Ему было неприлично... И, однако, когда Бог, из Себя родившийся, через Себя страдавший и через Себя умерший, совершает это через человека, то действует и как человек, поскольку Он и родился, и страдал, и умер. Эти тайны небесных мистерий были установлены еще до сложения мира: чтобы Единородный Бог восхотел родиться как человек, так, чтобы человек вечно пребывал в Боге; чтобы Бог восхотел пострадать; дабы свирепствующий диавол, пользуясь страстями человеческой немощи при восприятии Богом наших немощей, не мог удержать в нас закон греха; чтобы Бог восхотел умереть...» (De Tr. IX, 7). В этом добровольном подвиге уничижения Сын Божий не был стеснен никакой природной необходимостью Его тела.

Общая мысль Илария о значении добровольности всех актов уничижения Христа выяснится для нас совершенно отчетливо, если мы рассмотрим, что сказано им по поводу отдельных актов уничижения, упоминаемых в Евангелии.

Тело Христа не нуждалось в пище и питье. Оно было питаемо непосредственно Духом, т. е. Богом Словом, воспринявшим его на Себя. Но Христос вкушал пищу и обнаруживал чувство голода и жажды, однако это не по природной необходимости тела, а добровольно, предоставляя всякий раз Свое тело этим немощам, руководясь определенными целями домостроительства. «Кроме таинства плача, жажды и голода, воспринятая плоть, т. е. весь человек, была предоставлена естественным состояниям страдания, однако не так, чтобы она истощалась обидами страстей, но так, чтобы Плачущий плакал не о Себе, чтобы Жаждущий изгонял жажду, не намереваясь пить, и Голодающий не насыщал Себя вкушением какой-нибудь пищи. Ибо не показано, чтобы Господь, когда чувствовал голод, или жажду или плакал, вкушал, пил или скорбел, но обыкновение тела было принято для доказательства истинности тела, так, чтобы обыкновением нашей природы было дано удовлетворение обыкновению тела. Или когда принимал пищу и питье, то подчинял Себя не необходимости тела, а обыкновению» (De Tr. X, 29).

Яснее говорит об этом Иларий по поводу искушения Господа в пустыне: «Не пищи человеческой взалкал Господь, но спасения (людей), потому что Он взалкал после 40, а не в течение 40 дней, так как и Моисей и Илия не алкали в точно такое же время поста. Итак, когда Господь взалкал, то это не было следствием воздержания от пищи, но та сила, которая была нечувствительна к сорокадневному посту, предоставила человека его собственной природе. Ибо диавол должен был потерпеть поражение не от Бога, а от плоти, каковую он не осмелился бы искушать, если бы не познал в ней через немощь алкания природы, свойственной человеку» (De Tr. III, 2). Когда, ободренный проявлением этой немощи, диавол предложил Ему превратить камни в хлебы, «Господь, алкая более спасения людей, чем пищи, ска-

зал: «Не хлебом одним жив будет человек» (Мф. 4, 4), ибо, будучи Сам не только человеком, но и Богом, хотя воздерживался от человеческой пищи даже до дня искушения, однако питался Духом Божиим» (ib., III, 3).

Из двух приведенных отрывков видно, что, по мысли Илария, тело Христа само по себе было действительным человеческим телом и нуждалось в пище, но, вследствие восприятия его Богом Словом и исполнения его силою, во Христе оно не нуждалось в пище и питье, чтобы поддерживать свое существование, и не испытывало чувство голода и жажды, потому что было питаемо Духом Святым, под Которым Иларий разумеет Слово, восприявшее это тело, сохраняемое непосредственно Его силою. Тем не менее Евангелие говорит, что Он алкал и жаждал, но по большей части не отмечает, что Он принимал пищу или питье, иногда же и действительно ел и пил. Когда Он алкал и жаждал, принимал пищу и питье, то это было всякий раз особым актом Его воли, состоящим в предоставлении тела Его собственной природе, в том, что сила Логоса как бы отдалялась от тела и переставала его питать. Он удовлетворял не естественным потребностям тела, а следовал обыкновению тела. Христос попускал Своему телу испытывать голод и утолять его пищей по различным побуждениям. Отчасти это были символические действия, совершаемые для прикровенного изображения каких-нибудь духовных истин. Таковым было, например, проклятие бесплодной смоковницы, к которой Христос подходил как бы с целью найти на ней плоды для утоления голода, но, не найдя их, иссушил зелень дерева, символически показав этим бесплодие синагоги и ее погибель в день Суда. Он алкал в пустыне, чтобы показать, что более хотел спасения людей, чем пищи. Отчасти же Христос попускал Своему телу алкать и принимать пищу, чтобы доказать действительность Своей человеческой природы.

Совершенно так же Иларий смотрел и на проявление прочих телесных немощей во Христе: усталость, сон, уклонение от преследования врагов. Все это было добровольными актами попущения и приспособления к обычным обнаружениям немощи человеческой природы в целях домостроительства, в частности, для того, чтобы показать пример, как человек должен действовать в подобных обстоятельствах.

Из прочих проявлений телесных немощей Иларий останавливается на пролитии Христом кровавого пота во время Гефсиманского борения. Он высказывает подозрение относительно подлинности этого евангельского сообщения на том основании, что в очень многих как греческих, так и латинских кодексах оно отсутствует. Но не входя в обсуждение вопроса о его подлинности, Иларий видит в нем доказательство силы Христа, так как кровавый пот противен природе, и добровольности этого акта, совершенного для обличения имевших появиться фантастов, признававших плоть Его призрачной.

Много внимания Иларий посвящает вопросу: испытывал ли Христос физическую боль, когда тело Его было повешено на кресте от веревок, которыми Он был привязан и от гвоздей, которыми были прободены Его руки? Ему посвящены §§ 13—35 X книги его «De Trinitate». Взгляд, высказанный Иларием по этому вопросу, представляет собою исключительное явление в патристической литературе по своей оригинальности, а потому заслуживает особенного внимания. К сожалению, правильное понимание мысли Илария сопряжено с большими трудностями, а отсюда вытекает разногласие исследователей в ее истолковании. Трудность истолкования зависит, главным образом, от недостаточной ясности, отрицает ли Иларий чувство боли во время крестных страданий для Божественной природы Христа или для Его человеческой природы. А недостаточная ясность зависит отчасти от своеобразности его терминологии.

При анализе указанных параграфов необходимо, прежде всего, иметь в виду цель, с которой они написаны, их положение в общем плане его догматического труда. Последние четыре книги «De Trinitate» посвящены критике арианского толкования так называемых «уничижительных» выражений о Христе, которые ариане старались использовать для доказательства тварной природы Логоса. Из них десятая книга направлена против арианского понимания слов Христа во время борения в Гефсиманском саду и страданий на кресте: «Прискорбна душа Моя даже до смерти» (Мф. 26, 38), «Отче, если возможно, да минует Меня чаша сия» (ст. 39), «Боже Мой, Боже Мой, для чего Ты оставил Меня?» (Мф. 27, 46), «Отче, в руки Твои предаю дух Мой» (Лк. 23, 46) (De Tr. X, 9). Ариане отрицали бытие в Лице Христа человеческой души и настаивали на том, что тело Христа было одушевлено непосредственно Самим Логосом. Так как тело само по себе не может испытывать никаких психических движений, то все чувства, выражающиеся в этих словах, они приписывали Самому Логосу, и этим доказывали Его низшую природу. Отсюда критической задачей X книги было доказать, что Божественная природа Христа не испытывала ни печали, ни страха, ни страдания. Совершенно определенно Иларий и ставит для себя эту задачу (De Tr. X, 9). И действительно, в этой книге «De Trinitate» и в других сочинениях Иларий часто говорит, что человеческих немощей нельзя приписывать Божественной природе Христа и что они касаются только Его человеческой природы (De Tr. X, 47, 66; In Ps. 53, 12; 55, 2; 68, 23; 138, 3; 141, 8). Задача, которую ставит для себя Иларий в начале X книги «De Trinitate», и его прямые выражения о непричастности Божественной природы Христа страданиям должны располагать исследователя к тому, чтобы в этом же смысле истолковывать и неясные места в этой книге. Но, с другой стороны, характер этих неясных мест не допускает такого толкования. К этому присоединяется неясность терминологии. В отрывках, имеющих решающее значение, говорится о непричастности страданиям «силы тела» Христа. Некоторые исследователи понимают под этим термином Божественную природу Христа.

Приступая к анализу параграфов 13—35, в которых говорится о недоступности Христа чувству боли от ран, мы, прежде всего, должны согласиться, что целью автора в X книге «De Trinitate» было доказать, что слова Христа во время борения и страданий на кресте не могут быть относимы к Его Божеству, а потому не могут ничего говорить об изменяемости и немощи Логоса, а, следовательно, нисколько не опровергают церковного учения о равенстве по природе Сына Божия с Отцом. Но с развитием этой основной мысли вполне совместимо отрицание страданий Христа не только по Божеству, но и по плоти. Основной мысли нисколько не противоречило бы, если бы Иларий построил свою защиту истинного Божества Христа по схеме: Христос не страдал не только по Божеству, но и по телу. И к этому его могла располагать идея единства Божественного Лица во Христе, при которой довольно трудно представить, каким образом, страдания тела могут не затрагивать Божественную Личность, воспринимающую их как Свои. И действительно, кажется, не может быть даже и сомнения в том, что Иларий обсуждает в X книге «De Trinitate» вопрос о бесстрастности именно тела Христа. Ведь, если бы он хотел ограничиться развитием того положения, что Бог Слово не мог испытывать боли, то для доказательства этой простой и самоочевидной истины не хватило бы материала для 22 параграфов, так как несколько замечаний о свойствах Божественной природы вполне исчерпали бы эту тему. Далее, не может подлежать сомнению, что в этих параграфах речь идет именно о человеческой природе Христа. Во вступлении к этому отделу Иларий говорит: «Но, может быть, Христу внушали страх муки повешенного на кресте тела, жестокие узы прикрепляющих ко кресту веревок, ужасные раны

от вколоченных гвоздей? Посмотрим же, каково тело было у человека Христа, чтобы в повешенной, привязанной и пронзенной плоти была боль» (De Tr. X). И далее идет речь о человеческой природе Христа, ее составе, происхождении, особенностях по сравнению с обычной человеческой природой (ib., 14—26). Если бы речь шла лишь о бесстрастности Божества Христа, то не было бы никакой надобности говорить, и притом так подробно, о Его человеческой природе. Это общее содержание рассматриваемых параграфов располагает к тому, чтобы сказанное в них о бесстрастности Христа относить именно к Его человечеству. Теперь на этом общем фоне рассмотрим отдельные выражения.

В этом отношении необходимо остановиться прежде всего на 23 параграфе. Во всем отрывке говорится исключительно о человеческой природе Христа. Что же говорится в приведенном параграфе о теле Христа? То, что это тело особого рода, не похожее на обыкновенное человеческое тело, так как «своею силою и своею душою» оно удерживается на поверхности воды, проникает сквозь стены и сообразуется в Божественную славу на горе. Поэтому о его свойствах мы не можем судить по своему телу. Если бы наше тело могло ходить по воде и проникать сквозь твердыни стен, то и тело Господа имело бы природу нашей «боли». Поэтому страдал, конечно, Господь Иисус Христос, поскольку был биен, повешен, распят, умер, но устремляющееся на тело Господа страдание, хотя было страданием, но не производило природы страдания, поскольку оно и свирепо нападало, чтобы произвести мучение, и сила тела воспринимала силу муки, свирепо на нее нападающую, без чувства муки. Итак, тело Христа подвергалось страданиям в объективном смысле, т. е. оно было избито, повешено, перетянуто веревками, пронзено гвоздями, и все это должно бы было вызывать чувство боли, но «сила тела» воспринимала все это без ощущения боли.

Что же такое «сила тела»? Не есть ли это Божественная природа Христа? Но такому толкованию препятствуют два параллельных выражения в том же отрывке, из которых ясно, что именно телу Христа, которое, по терминологии Илария, обозначает всего человека, приписываются и объективные страдания и нечувствительность к ним. Свою мысль Иларий поясняет примером копья. Действие копья состоит в том, чтобы прокалывать, пронзать, ранить. Все эти действия, свойственные его природе, оно совершает, когда прокалывает воду, пронзает огонь, ранит воздух, но страдание, причиненное им этим стихиям, не сохраняет своей природы, потому что не соответствует природе воздуха, огня и воды быть пронзенными. Так и тело Христа испытывало страдание в объективном смысле, так как было пронзено, повешено, распято, но не испытывало боли от ран.

В следующем параграфе говорится о добровольности жажды и голода, которые Христос обнаруживал в целях домостроительства, а в 25 и 26 — о преимуществах тела Христа, которое, как зачатое от Духа Святого, свободно от греха, пороков и бедствий человеческого тела, что было изложено нами уже ранее; но нужно отметить, что и в них речь идет не о бесстрастности Божественной природы Христа, а об особых свойствах тела Его. Новым доказательством безболезненности телесных повреждений Христа служит для Илария исцеление Малха. «Но, может быть,— говорит Иларий,— Христос боялся боли от ран? Но какой же страх пред проникающими в тело гвоздями имел Тот, Кто восстановил одним прикосновением плоть отрубленного уха? (Лк. 22, 51). Объясни нам ты, приписывающий слабость Господу, это дело ослабевшей плоти именно в это время страдания... Каким образом из раны отсеченного уха прикосновением Христа восстановлена плоть уха? Откуда при истечении крови после того, как отсекающий меч оставил свои следы, в самый момент боли искалеченного тела возникает то, чего нет, появляется то, что не существует, возвращается то, что отня-

то? Итак, эта рука, произведшая ухо, болит от гвоздей, чувствует рану у Себя Тот, Кто не оставил боли от раны другому? Скорбит от боязни пронзаемой плоти Тот, прикосновение Кого может даровать плоть после отсечения? Если таким образом тело Христа обладало такой силой, то спрашиваю: с какой вероятностью доказывается, что был слаб по природе Тот, Кому было естественно противодействовать всякой природой человеческих немощей?» (De Tr. X, 28). Смысл этой выдержки может быть передан следующим образом. Учение ариан о немощи Логоса совершенно невероятно, потому что тело Христа имело силу восстановлять отрубленный член тела и изгонять все человеческие немощи. Оно было исполнено животворящей силы, простирающейся, как говорит Иларий в объяснении исцеления кровоточивой, даже до края риз его. Этой силой оно восстановило отсеченное ухо рабу первосвященника и прекратило у него боль от раны. Но если эта сила, изливаясь через прикосновение руки, прекращала боль в другом, то эта же самая сила, переполнявшая руки Самого Христа, делала невозможной в них боль от гвоздей. (Таким образом, и в этом случае безболезненность тела Христа была Его естественным и нормальным состоянием и боль в пораженных членах могла появиться лишь в результате особого акта воли и добровольного отъятия от них животворящей силы.)

Наконец, аналогии, которыми Иларий поясняет возможность безболезненности телесных повреждений Господа, убеждают в том, что Иларий имеет в виду не Божественную природу Христа, а именно Его человеческую природу. Если бы он хотел сказать, что Бог Слово не подвергался страданиям и болезням на кресте, то было бы странно пояснять это примером мучеников, которые в религиозном экстазе оставались нечувствительны к терзаниям своего тела, но аналогия эта вполне уместна, если речь идет именно о человеческой природе Спасителя. Всматриваясь пристальнее в самое изложение этой мысли, мы видим, что Иларий проводит параллель именно между телом Христа и психо-физической природой мучеников. Сказав о том, что не подлежит человеческим бедствиям тело Спасителя, зачатое не из земных начал, а рожденное от силы Всевышнего, применившей к рожденному силу тела, Иларий продолжает: «Так как чувство одушевленного тела живет в силу соучастия излитой в него души и так как примешанная к телу душа оживляет самое тело..., то, когда она в блаженном одушевлении своей небесной надежды и веры презирает начало земного происхождения своего тела, сообщает телу в болезни свое собственное чувство и дух, так что оно перестает ощущать страдания, которыми страдает. Что же должны мы сказать о природе Господнего тела и с неба сходящего Сына Человеческого? Даже земные тела иногда не знают ни страха, ни болезни, когда необходимо и бояться и испытывать боль» (De Tr. X, 44).

Итак, тело Христа, зачатое не от земных начал и при зачатии получившее от силы Вышнего «силу тела», вследствие этого не чувствует боли, потому что «сила тела» не допускает этой болезни; так и душа, примешанная к обыкновенному телу, когда презирает его земное происхождение, сообщает в страдании самому телу свою бесстрастность. В пример безболезненности мучений Иларий приводит трех отроков в вавилонской печи, по отношению к которым огонь утратил свою природу, хотя сожигал других, и которые не подвергались разрушительному действию огня и не испытывали боли, но пели и молились. Далее, как на примеры нечувствительности к страданиям Иларий ссылается на мучеников и, обобщая все сказанное по этому поводу, говорит: «И до такой степени чувство веры, уничтожив в телах страх естественной немощи, приводит самые тела в состояние нечувствительности к боли, что, в силу решения души, сообщается сила телу и одушевленное тело чувствует себя только в том, к чему направляется стремлением души,

так что тело, одушевленное душою, не ощущает страдания, которое презирает душа в своем стремлении к славе. Если, вследствие жара души, пламенеющей стремлением к славе, естественно для людей ничего не знать о своих страданиях, не ощущать ран, не чувствовать смерти, то ужели мы будем приписывать Господу Славы — Иисусу Христу, у Которого и края риз есть сила, у Которого слюна и слово — природа тела, так что и сухорукий, уже не сухорукий, получает повеление простереть руку, и слепой от рождения не чувствует уже недостатка рождения, и человек с отрубленным ухом — уже не калека, способность произенного и болеющего тела, в которой не оставлял славных и блаженных мужей дух их веры?» (De Tr. X, 46). Аналогия, несколько недоговоренная, но ясно просвечивающаяся сквозь сказанное, состоит в том, что как обыкновенное тело может быть недопущено до ощущения боли напряжением духа, так тело Христа не допускалось до ощущения болезни той силой, которая переполняла тело Спасителя до краев риз Его и делала чудотворными Его слюну и слово.

После всего сказанного мы можем точнее определить значение термина «сила тела». Термин употреблен только пять раз. Каковы же проявления этой силы в теле Христа? Ответ на этот вопрос дает § 23. Здесь Иларий говорит, что сила тела и душа сообщали телу Христа способность удерживаться на поверхности воды и проникать сквозь стены. Мы знаем, что и душа обыкновенного человека в своем религиозном порыве возвышает его тело до нечувствительности при страданиях. Но тело Христа было носимо не только Его душой, но и силою Его тела. Это, очевидно, та Божественная сила, которая наполняла тело Христа даже до края риз и через прикосновение изливалась на больных, исцеляя их от страданий. И эта догадка подтверждается контекстом § 28. Сказав о чудотворной силе прикосновения Христа, обнаружившейся в момент самых страданий в исцелении отрубленного уха Малха, Иларий говорит далее, что сила тела Христа именно и была той силой, которая через прикосновение изливалась на больных. В таком же контексте вышеуказанный термин употреблен и в § 46. Здесь говорится о том, что в страданиях Христа проявилась Его всемогущая сила, как проявилась в бессеменном зачатии, противном законам человеческой природы. Подобным образом Он претерпел в Своем теле наши слабости, но страдания тела воспринимал силою Своего тела, т. е. Божественной силой, действующей в Его теле, сообщал им характер необычный для обыкновенного человека. И в дальнейшем Иларий поясняет, в чем состояла эта необычность. Приведя слова пророка Исаии (53, 4—5), Иларий пишет: «Итак, заблуждается мнение человеческое, полагающее, будто Он (Христос) имел боль в страдании... Страдал за нас, но нельзя думать, что страдал чувством нашей боли» (De Tr. X, 47).

Итак, «сила тела» есть не Божественная природа, не подлежащая страданию и боли, а действие в теле Господа силы Божественной, исцеляющей боль, какую должно бы было причинять Ему повреждение Его тела.

Обобщая все сказанное по поводу учения Илария о недоступности Христу физической боли, окончательный результат можно выразить в следующих словах. Сам Иларий говорит, что о физических страданиях Христа нужно судить по аналогии с плачем, голодом и жаждой (De Tr. X, 24). О голоде и жажде было выяснено, что тело Христа, как истинное и действительное по природе, было способно испытывать то и другое, но фактически, в качестве нормального состояния, не испытывало их, потому что было питаемо теми Божественными силами, которыми было переполнено, и потому Христос алкал и жаждал только добровольно, предоставляя Свое тело его природным свойствам. Так и физические страдания. Тело Его подвергалось объективным страданиям —

ранам, но не ощущало чувства боли, так как болезнь была исцеляема Его Божественными силами, исцелявшими всякую «болезнь и язву в людях».

Смерть Христа

Совершенно последовательно Иларий смотрит и на смерть Христа, как на добровольный подвиг. Если тело Христа, в силу Его проникновения Божественным началом, не могло испытывать голода, жажды, боли, пока не было предоставляемо своей природе, то не могло и умереть по естественной для человека необходимости. Об этом Иларий говорит совершенно определенно. Для обыкновенного человека смерть есть дело необходимости. Она или ускоряется внешними причинами: болезнями, ранами, несчастными случаями, или приходит, когда само тело побеждается старостью. «А Единородный Бог, имеющий власть как положить душу, так и снова принять ее, чтобы совершить в Себе таинство смерти, преклонив главу, предал дух, когда, испив уксуса, засвидетельствовал, что Он завершил все дело человеческого страдания» (De Tr. X, 11). Для того, чтобы смерть Его могла совершиться, тело должно было быть предоставлено Божеством природе. В этом смысле Иларий объясняет в комментарии на Евангелие Матфея значение восклицания Христа на кресте: «Боже Мой, Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?» «Вопль же к Богу,— говорит он,— есть голос тела, свидетельствовавшего об отдалении отступающего от него Слова. Наконец, восклицает то, что оставляется, говоря: «Боже Мой, Боже Мой! Для чего Меня оставил?» Но оставляется потому, что был человек, который должен был умереть» (In Matth. XXIII, 6). Здесь Иларий употребляет те же самые выражения, какими говорил и о причине алкания Христа в пустыне. Если смерть Христа была обусловлена оставлением человеческой природы природой Божественной, то воскресение Его — возвращением мертвому и лежащему во гробе телу общения с Божественной природой. Это оставление Божественной природой воспринятого человека в момент смерти и возвращение ее в момент воскресения не следует, однако, понимать в смысле перерыва ипостасного соединения Единородного Бога с телом воспринятого человека, потому что субъектом смерти Иларий неизменно признает Божественную Личность Христа и протестует против еретиков, разделяющих Христа в смерти Его. Поэтому под оставлением для смерти тела нужно понимать прекращение в нем действия, как и при алкании, животворящей силы Божией, непосредственно сообщающей телу жизнь и сохраняющей его.

Сошествие в ад было тоже добровольным подвигом Того, Кто, намереваясь быть в раю, намеревался быть и в аде, так как сохранял Свое вездеприсутствие и в воплощении (De Tr. X, 34). «Закон человеческой необходимости — когда погребены тела, душам сходить в ад, и Господь не отказался от этого сошествия для завершения истинного человека» (In Ps. 138, 22).

Душевные аффекты

Менее решительно говорит Иларий о душевных аффектах Христа. Можно отметить, что он отрицает во Христе только низменные аффекты человеческой природы и их подавляющую силу. «Для человеческой немощи,— говорит он,— чрезвычайно трудно сдерживать в себе замешательство и волнение мысли, так, чтобы при умолчании и душевном движении следы беспокойства или возмущения не отразились в самом изменении лица. Но, хотя Единородным Богом была воспринята наша немощь, природа Божества Его не была упразднена, чтобы Ему не исполнять все то, что немощно, и сохранять достоинство Своего величия, так что все, что относится к нашей смерти и страху, Он переносил как

скорее к Нему приражавшееся, чем бывшее в Нем, ибо это более наша немощь, чем нечто естественное в Боге. «И боязнь смерти нападе на Мя. Страх и трепет прииде на Мя, и покры Мя тьма». И все это, относящееся к нашей необходимости, конечно, устремлялось на Него, но было воспринято Им силою Своей природы, поскольку Он не отказался... от нашей смерти и даже от страха смерти, нападающего на Него» (In Ps. 54, 6). Вот принцип, которым руководствовался Иларий в вопросе о человеческих аффектах Христа. Он отрицал в Нем подавляющую силу этих аффектов, как не соответствующую достоинству Его величия, и признавал их делом не необходимости, а свободного Его попущения. Аффекты же, казавшиеся ему недостойными величия Христа, он совсем отрицал. Так, в X книге «De Trinitate» Иларий отрицает во Христе страх смерти — против ариан, которые на основании слов, сказанных Христом в саду Гефсиманском и на кресте, приписывали аффекты страха Самому воплотившемуся Логосу в доказательство Его низшей природы. Быть может, ввиду полемического интереса, Иларий с преувеличенной решительностью отрицает во Христе страх перед наступающими страданиями. По его словам, не мог бояться смерти Тот, Кто прогонял страх смерти у других и заповедал ученикам Своим не бояться смерти (De Tr. X, 10). Христос добровольно предал дух Свой Отцу, поэтому Он, добровольно принявший смерть, не мог страшиться ее (ib., X, 11). Смерть не могла быть страшна ни для тела Его, ни для души. О теле Христос знал, что оно воскреснет, дух же Его не мог быть объят загробным мраком, поскольку даже Лазарь радовался в лоне Авраама (ib., X, 12, 34). Не мог бояться Христос страданий и мук распятия, так как тело Его было особого рода и, хотя поддавалось объективным страданиям, но не испытывало боли от внешних повреждений (ib., X, 13—29, 35, 44—48). Если Христос говорит о Себе: «Прискорбна душа Моя даже до смерти», то Он скорбел в этом случае не за Себя, а за апостолов. Он знал, что Его страдания могут поколебать их веру в Него, а потому молился о их укреплении и был обеспокоен не **по причине** смерти, а **до** смерти, так как знал, что чудеса, имеющие совершиться в момент Его смерти, укрепят их веру (ib., X, 36—43).

Но, отрицая в этих словах страх смерти, Иларий все же приписывает Христу человеческий аффект боязни или беспокойства за судьбу Своих учеников (ib., X, 36, 39, 42). Сюда же нужно отнести рассуждения Илария о «тайне плача Христа». Христос плакал о бедствиях, ожидающих Иерусалим, и при гробе Лазаря. В том и другом случае Иларий не находит причины для печали и плача. Иерусалим, виновный в убийстве стольких пророков, апостолов и Самого Господа, должен был потерпеть бедствия разрушения в качестве достойного воздаяния (ib., 55). Что же касается Лазаря, то Господа не могла огорчать ни смерть его, потому что Он знал, что болезнь друга не к смерти, но к славе Божией (Ин. 11, 5), ни Его отсутствие при кончине Лазаря, потому что Он радовался, что не присутствовал при этом (ib., 14—15). В том и другом случае Христос действительно плакал, но только для того, чтобы показать истинность воплощения и восприятия человеческих аффектов. В другом месте Иларий говорит, что Христос плакал не о Лазаре, а скорбел о предстоящих, которые, и видя воскресение, не поверят в него (In Ps. 68, 12).

В трактатах на псалмы Иларий не так решительно отрицает во Христе аффект страха, как в приведенной в начале этого отдела выдержке. Но он полагает, что Христос обнаруживал эти аффекты для доказательства действительности воплощения. Таким образом, восприняв действительного человека, Христос мог испытывать и все человеческие аффекты, но Он воспринял их силою Своей природы, поэтому они добровольно попускались Им в целях домостроительства.

Состояние человеческой природы Христа после воскресения

Для воплощения, предопределенного прежде сложения мира, необходимо было уничижение Сына Божия, Его отказ от образа Божия, так как слава образа Божия несовместима с образом раба; чтобы мог быть виден образ раба с его ограниченностью в пространстве, с его немощами, тленностью и смертностью, необходимо было сокрыть внешнее проявление Божественной славы, которая, в противном случае, сокрыла бы образ раба. Но отказ от образа Божия в известной степени нарушил изначальное единство Отца и Сына. Мы уже видели, что для Илария единство Отца и Сына не есть единство численное, но единство родовое единство полного подобия и безразличного равенства. Вот это-то единство и было нарушено воплощением. При сохранении Своей Божественной природы, но при изменении внешнего вида Бог Слово воспринял новую природу. Но Отец не воплощался и не отказывался от Своей Божественной славы. «Временная новизна», в которой находился Сын после восприятия человека вместе с образом Божиим, нарушила извечное единство Отца и Сына, так как Они стали уже не равны со стороны Своего образа, т. е. проявлений Божественной полноты во внешней славе. Для возвращения к этому единству необходимо было, чтобы Сын Божий снова получил образ Бога и сияние Его славы. Но образ Бога и образ раба несовместимы: для восприятия образа раба необходимо было сокрыть образ Бога, возвращение к образу Бога было невозможно без поглощения образа раба. Поэтому воспринятый человек должен был стать Богом. «Пребывать в единстве Бога воспринятый человек никак не мог иначе, как перейдя в единство природы Бога, в силу единства с Богом, чтобы в силу того, что Бог Слово был в природе Бога, и Слово, ставшее плотью, снова находилось в природе Бога». Войдя в славу Сына Божия, равную славе Отца, человек Иисус Христос тем самым должен был войти и в славу Бога Отца. «Слово, ставшее плотью, могло возвратиться к единству Отчей природы и по человечеству только тогда, когда воспринятая плоть получит славу Слова». Такое прославление воспринятого человека дается Отцом Единородному Сыну не просто, а за заслугу послушания «даже до смерти и смерти крестной».

При изложении учения Илария о состоянии человеческой природы Христа во время Его земной жизни не трудно было видеть, что человеческая природа во Христе, по мнению Илария, не имеет никакой самостоятельности, что она есть только пассивный орган Бога Слова, что по силе соединения с Божественным началом она была свободна от всех человеческих немощей. Вследствие этого, для нее не могло быть никакого развития, никакой нравственной борьбы. Нигде не говорит Иларий о развитии человека Иисуса Христа, а то, что сказано им по поводу моления о чаше и слов страдания на кресте, исключает всякую мысль о борении. Поэтому, если прославление воспринятого человека обусловлено заслугой, то это есть заслуга Единородного Бога, состоящая в подвиге уничижения из послушания воле Отца. За заслугу послушания Сын получил от Отца власть возвысить воспринятого Им человека до Собственной Божественной славы. Руководствуясь словами Апостола (Флп. 2, 8), Иларий говорит: «Уничижение Его, посредством которого Он заслужил быть поклоняемым небесными, земными и преисподними и быть в славе Бога Отца, было Его испытанием... Итак, за это именно послушание «до смерти и смерти крестной» немощь воспринятой плоти помещается и в имени и чести бессмертия и в славе Бога Отца... Чтобы Тот, Кто, пребывая в образе Божием, принял образ раба, за послушание в восприятии образа с крестною смертью, был в славе Бога Отца, в образе Которого был раньше» (In Ps. 138, 5).

В прославлении человеческой природы Христа Иларий различает две степени или два элемента. Первый связан с воскресением Христа из мертвых. Иларий основывается на словах Евангелия Иоанна: «Я прославил Тебя на земле, совершил дело, которое Ты дал Мне для совершения; и ныне прославь Меня, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя до создания мира» (Ин. 17, 4—5). Совершив на земле все, что было предопределено совершить для спасения людей, прославив Отца Своими делами и учением, ввиду приближающейся смерти, Христос молится о том, чтобы воспринятому Им человеку была дана та же слава, которою Он обладал как Бог Слово до создания мира. «Сын, ставший теперь плотью, молился, чтобы плоть для Отца начала быть тем, чем было и Слово, чтобы то, что было во времени, получило славу той светлости, которая вне времени, чтобы преобразованная тленность тела была поглощена силою Божией и нетлением Духа» (De Tr. III, 16; срав. IX, 39—41). Такое прославление воспринятого человека Иларий относит к моменту воскресения Христа и, приурочивая на основании Деян. 13, 32—33 слова псалма: «Сын Мой еси Ты, Аз днесь родих Тя» (Пс. 2, 7) к этому именно моменту, называет прославление Воскресшего третьим рождением Слова. Апостол Павел, имея в виду предвечное рождение Единородного Сына, называет Его «Перворожденным всей твари, потому что в нем было создано все, что на небе и на земле, видимое и невидимое» (Кол. 1, 15—16), а потом Его же называет Перворожденным из мертвых в воскресении (ст. 18) (De Tr. II, 28). И Сам Господь указывает на этот же момент в словах: «Отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы Божией» (Мф. 26, 64), показывая этим, что «тогда Сын Человеческий, рождаемый силою воскресения в совершенного Сына, т. е. к возвращению и дарованию телу славы Своей вечности, которую просил у Отца, будучи телесным... И этот день воскресения Его есть день получения славы, через которую Он рождается в то, чем был прежде времени» (ib., II, 27). Прославление же плоти состоит в поглощении ее смертности бессмертием и в Божественной славе. В этом прославленном состоянии видели Иисуса Христа избранные Его ученики на Фаворе, апостол Павел на пути в Дамаск, первомученик Стефан во время побиения его камнями и увидят все в день последнего Суда (ib., III, 16).

Но после всеобщего Суда и воскресения мертвых человеческая природа Христа получит еще бо́льшую степень обожения. Свое учение об этой окончательной и последней ступени обожения воспринятого Богом Словом человека Иларий извлекает из слов апостола Павла о последних судьбах искупления: «Как смерть человеком, так человеком же и воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут. Каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его. А затем конец, когда Он предаст 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 истребится — смерть. Потому что все покорил под ноги Его. Когда же говорится, что Ему все покорено, то ясно, что кроме Того, Кто покорил Ему все. Когда же все покорится Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему Ему все, дабы Бог был все во всем» (1 Кор. 15, 21—28).

Переходя к толкованию этих слов, Иларий прежде всего определяет смысл употребленных в них терминов. Под словом «конец» он понимает не прекращение бытия, а цель, к которой все стремится, но не для того, чтобы более не существовать, а для того, чтобы, достигнув ее, в ней успокоиться. Все существует ради конца, т. е. цели своего бытия, а конец существует ради себя самого. Конец есть неподвижное состояние пребывания, к которому стремятся» (De Tr. XI, 28). Передача Царства не есть потеря его. Иначе пришлось бы допустить, что и Отец, все пре-

дав Сыну, всего лишился (ib., XI, 29). Под покорением же Иларий разумеет изменение природы в ее свойствах. «Покорение же,— говорит он,— есть и переход из одной природы в другую, поскольку она, переставая быть тем, что есть, подчиняется той, в форму которой переходит. Перестает же не для того, чтобы не существовать, а чтобы усовершиться, и становится подчиненной в силу изменения, переходя в вид другого воспринятого рода» (ib., X, 35). Из приведенных слов видно, что под покорением, или подчинением, Иларий разумеет не полное превращение одной природы в другую, а принятие одной природой формы или вида другой при сохранении своей сущности.

После этих предварительных разъяснений Иларий приступает к истолкованию приведенных слов апостола Павла. Концу предшествует упразднение всякого начальства и власти и покорение под ноги Его всех врагов Его. Упразднение и покорение — не одно и то же. Упразднение начальства есть уничтожение власти «князя мира сего и духов злобы поднебесной» (ib., 32). Покорение же относится к врагам креста Христова — иудеям (Рим. 11, 28), об обращении которых говорит апостол Павел (Рим. 11, 26). За покорением врагов следует победа над последним врагом — смертью. Победа над смертью есть не что иное, как воскресение из мертвых. В покорении врагов побеждается смерть, и после победы над смертью наступает вечность блаженного бессмертия, когда Христос преобразит тело смирения нашего по образу тела славы Своей. В этом изменении смертной природы и будет состоять покорение всех Христу (De Tr. XI, 35). Когда таким образом все покорится Ему, тогда и Сам Христос покорится Отцу, покорившему Ему все, т. е. в том же смысле, в каком мы покоримся Его царствующему телу, и Он, царствуя в славе тела, покорится Покорившему Ему все. Мы же покоримся славе Его тела, став сообразными Ему и облекшись в Его светлость (ib., XI, 36). Но прославленное тело Христа есть Его Царство. Сказав апостолам, что есть некоторые из предстоящих, которые не узрят смерти, пока не увидят Сына Человеческого, грядущего в Царстве Своем (Мф. 16, 28), Христос по истечении шести дней берет с Собою избранных учеников и показывает им это Царство в Своем преображенном, прославленном и царствующем теле (Мф. 17, 1—2). Обещая апостолам участие в славе Своей, Господь говорит: «Пошлет Сын Человеческий ангелов Своих, и соберут из Царства Его все соблазны и творящих беззаконие и ввергнут их в печь огненную; там будет плач и скрежет зубов. Тогда праведники воссияют, как солнце, в Царстве Отца их» (Мф. 13, 41—43). Отсюда видно, что в конце века отнимутся от Царства Его все соблазны.

Таким образом, Господь в прославленном теле будет царствовать, пока не отнимутся соблазны, и верующие будут сиять, как солнце, по подобию тела славы Его в Царстве Отца (De Tr. XI, 37—38). Вот это Царство прославленных по подобию тела Его Господь и предаст Отцу А после этого и Сам Христос покорится Покорившему Ему все, т. е. Его прославленное тело преобразится в новое состояние еще большей близости к Богу. «После покорения врагов покорится Покорившему Ему все, чтобы Бог был всяческая во всех, т. е. природа Отчего Божества соединится с природой воспринятого тела нашего. Потому будет Бог всяческая во всех, что по домостроительству Посредник Бога и человеков, имея в Себе все, свойственное плоти, получит все, свойственное Богу, чтобы быть Богом не отчасти, а Богом всецелым. Итак, не другая причина покорения, как та, чтобы Бог был всяческая во всех и чтобы в Нем ни в какой степени не оставалась природа земного тела, чтобы, прежде содержа в Себе двух, теперь был только Богом, не через отложение тела, а через перенесение путем покорения, не через уничтожение от ослабления, а через изменение от прославления, присвояя скорее человека Богу, чем теряя Бога через человека. Покорится

же не для того, чтобы не существовать, но чтобы Бог был всяческая во всех, имея в таинстве покорения то, чтобы быть и пребывать тем, что не есть» (De Tr. XI, 40).

Из приведенных слов мы видим, что покорение Сына Отцу состоит в преобразовании уже прославленного тела Христа, в котором Он уже царствует до устранения всех соблазнов, в состояние еще большей близости к Божеству, в такое состояние, что в Нем исчезнет все земное, и Христос, Который в настоящее время есть Бог отчасти, тогда станет Богом всецело. Однако это не будет полным уничтожением или растворением в Боге человеческой природы Христа, а изменением Его образа в образ Бога. Что Иларий признает два момента в прославлении человечества Христа — один от воскресения и до устранения соблазнов и победы над смертью, другой — после этого,— видно и из отдельных выражений в следующих параграфах и из нового обоснования той же мысли. Так, он пытается подтвердить свою мысль о двух моментах обожения человеческой природы Христа теми же словами из Евангелия Иоанна, которыми пользовался для доказательства прославления Его тела по воскресении (Ин. 13, 31—32), но в ином их толковании. Он разделяет их на две части. Первую — «ныне прославился Сын Человеческий, и Бог прославился в Нем» — он относит к прославлению тела Христа по воскресении. В ней говорится сначала о славе Сына Человеческого и потом о славе Бога в Сыне Человеческом. «То и другое имеет в виду славу тела, которое получает славу от сообщества с Божественной природой». Вторая часть — «если Бог прославился в Нем, то и Бог прославил Его в Себе, и тотчас прославил Его» — обозначает более полную славу, которая должна быть получена от приращения данной уже телу славы. То. что «Бог прославлен в Нем», относится к славе тела, через которую познана слава Бога в теле, так как слава Божия должна быть познана через славу Сына Человеческого, а то, что «Бог прославился в Нем и потому прославил Его в Себе», означает, что ...прославил Его Бог в Себе, чтобы Он Сам потом перешел в славу Бога, так как Он уже царствует в славе, которая происходит от славы Бога. Именно в Себе Бог прославил Его, т. е. в той природе, по которой Бог есть то, что есть, чтобы был Бог всяческая во всех, когда Он уже весь будет поглощен в Бога (пребывать как Бог) в отношении к тому домостроительству, по которому Он человек. В этих же словах Евангелия, по толкованию Илария, обозначается и время того и другого акта прославления. Именно в словах «тотчас прославил Его», в которых указывается на настоящее прославление, содержится мысль о прославлении Его тотчас после страданий силою воскресения, а словами «Бог прославил Его в Себе», относящимися к прошедшему, указывается на прославление Его через покорение, дабы Бог был всяческая во всех.

Особенно ясно отмечаются Иларием эти два момента в прославлении человеческой природы Христа в следующем параграфе. Здесь он возражает против тех, которые считают невозможным для Христа дать Себе по человечеству все то, чем обладает Бог, хотя не сомневаются, что нас Он соделает тем, чем мы не были. И потом продолжает: «Конец человеческой жизни и смерти — воскресение и несомненная награда, за нашу временную службу — нетленная вечность, пребывающая не для непрерывности мучения, но для наслаждения непрерывной славой. Итак, если это наше происхождение земных тел переходит в вид более сильной природы и становится сообразным славе Господнего тела, то ужели Бог, Который «обретется» в образе раба, хотя уже прославленный в теле, по которому Он находится в образе раба, не будет сообразен Богу? Ужели Тот, Кто дарует нам образ Своего прославленного тела, Сам Своему телу ничего не может дать сверх того, что является общим нам и Ему?» Таким образом, ясно, что тело Христа, прославленное в воскре-

сении и в явлениях Савлу и Стефану, в котором Он царствует в настоящее время и придет судить живых и мертвых, после завершения домостроительства спасения и после облечения праведных в такие же тела, потерпит новое изменение и возвысится над телами святых, став всецело Богом[1] при полном изменении вида, но при сохранении Своей человеческой сущности и природы. Каким именно представлял себе Иларий вид окончательно прославленного тела Христа, он прямо не говорит, и потому об этом можно только догадываться. Он говорит лишь, что в теле Христа не останется тогда ничего земного. При этом, вероятно, он имел в виду очертания человеческого тела, хотя и блистающего славой, но доступного чувственному воззрению, и полагал, подобно Оригену и Григорию Нисскому, что в состоянии окончательного обожения тело Христа утратит вид, качество и другие определения телесного бытия.

УЧЕНИЕ ИЛАРИЯ О СПАСЕНИИ

Учение Илария о спасении находится в тесной логической связи с его учением о Божественной и человеческой природе Христа, потому что только вера в полное Божество Христа и Его истинную, но обоженную человеческую природу может служить гарантией тех сотериологических упований, которые составляли душу религиозного миросозерцания Илария.

Рассматривая сотериологию Илария в ее составных частях, мы можем отметить в ней три элемента. Из них два не имеют живого интереса и имеют только побочное значение. Они введены им в сотериологию как всеобщий догмат, основанный на словах Апостола, который сам он не думал отрицать, но который не являлся для него предметом живых и волнующих упований. Третий же элемент в его религиозном настроении имеет доминирующий характер и является тем живым внутренним стимулом, который побуждал его с такой страстностью и настойчивостью раскрывать учение об истинном Божестве и истинном обоженном человечестве Христа.

На три этих элемента своей сотериологии указывает сам Иларий в словах: «Эти таинства небесных мистерий были установлены еще ранее создания мира, чтобы Единородный Бог восхотел родиться человеком, имеющим на веки пребывать в Боге, чтобы Бог восхотел пострадать, чтобы диавол, свирепствующий посредством страстей человеческой немощи, не удержал в нас закон смерти, после того как Богом была воспринята наша немощь, чтобы Бог восхотел умереть, чтобы какая-нибудь власть не была высокомерна против Бога и не могла завладеть природой созданной в Нем силы, когда бессмертный Бог подчинил Себя закону смерти. Итак, Бог рождается ради нашего восприятия, страдает ради нашей невинности, наконец, умирает для нашего отмщения, поскольку и наш человек пребывает в Боге и страсти нашей немощи соединяются с Богом и духовные власти непотребства и злобы покоряются победе плоти, когда Бог умирает по плоти» (De Tr. IX, 7).

Таким образом, Единородный Бог рождается как человек, чтобы человек с своими немощами и страстями навеки соединился с Богом, страдает, чтобы освободить нас от закона греха и умирает для ниспровер-

[1] Этим учением о двух моментах обожения тела Христа объясняется и различие выражений, в которых Иларий говорит о прославленном теле Христа. С одной стороны, он говорит о нем, как о теле видимом, хотя и прославленном сиянием Божества, и это относится к первому моменту прославления, следующего за крестною смертью и продолжающемуся до скончания века. С другой стороны, и гораздо чаще, он говорит о прославлении воспринятого тела в таких выражениях, которые можно понять не только в смысле исчезновения человеческого вида, но даже в смысле растворения в Божестве самой природы человека, однако эти выражения относятся к моменту окончательного обожения и, ввиду специальных оговорок Илария, не могут обозначать уничтожения человеческой природы.

жения власти духов злобы и непотребства. Освобождение от закона греха и поражение диавола имеют отрицательное значение, как устранение препятствий, при наличии которых невозможно пребывание человека в Боге, что является главной и положительной целью спасения.

Страданиями и смертью Христа, прежде всего, уничтожается древнее осуждение на страдание и смерть, которому подвергся Адам вследствие преступления заповеди. Единородный Бог «воспринял плоть греха, чтобы через принятие нашей плоти отпустить грехи, так как Он стал причастным ей через восприятие, а не через вину. Он уничтожил смертью осуждение на смерть, чтобы новым твореннем в Своем Лице ради нашего спасения устранить определение древнего приговора. Он позволил пригвоздить Себя ко кресту, чтобы через проклятие креста пригвоздить к нему и уничтожить все проклятия нашего осуждения (De Tr. I, 13). Об уничтожении древнего приговора страданиями и смертью Христа Иларий упоминает довольно часто, но не останавливается на этой мысли и не развивает ее в деталях. Он говорит в этом случае почти буквально словами апостола Павла в послании к Колоссянам (1, 12—13), не подвергая их тщательному анализу. Нужно отметить только, что в этом кратком изложении идеи искупления Иларий следует юридической терминологии Тертуллиана, видя в страданиях Христа жертву удовлетворения. Бог Отец отвергал жертвы ветхозаветных, потому что они были не добровольны, а вынуждаемы проклятием, которое тяготело на всех за неисполнение закона (Втор. 27, 24). Христос принес добровольную жертву Отцу и этою жертвою освободил всех от проклятия. Освободив через Свои страдания и смерть человека от греха и проклятия, Христос сделал его достойным пребывания в Боге.

Несколько более продуманным представляется у Илария второй отрицательный момент спасения — победа Христа над диаволом, но продуманным не самостоятельно, а под двумя влияниями — св. Иринея Лионского и Оригена. В своей последовательно разработанной рекапитулятивной теории Ириней проводит прямой и обратный параллелизм между первым и вторым Адамом в борьбе того и другого с диаволом, в которой первый Адам подчиняется искусителю, а второй торжествует над ним. Ориген же известен своей теорией обольщения сатаны: Христос под оболочкою плоти сокрыл от диавола Свое Божество, чтобы он, не зная о Его безгрешности, предал Его смерти, превысил в этом свое право и потерял свое господство. Отражение этих двух теорий мы находим в сочинениях Илария, написанных как до ссылки, так и после нее.

В этом отношении важно, во-первых, обратить внимание на толкование искушения Господа в пустыне. Как и все акты уничижения, искушение от диавола было добровольным подвигом смирения Христа. Он был возведен Духом в пустыню, а это означает свободу Духа, т. е. Божественной природы Христа, предоставляющей воспринятого человека диаволу для искушения, так как без этого диавол не имел бы власти искушать Его. Искушение параллельно искушению Адама. Как и Адама, диавол искушает Христа сначала пищей. При этом он подозревает в искушаемом Христа, но в этом не уверен. Предполагать Божественную Личность во Христе диавола побуждает символическое значение сорокового числа: в течение 40 дней шел дождь во время потопа; закон был написан для Моисея за 40 дней; 40 лет вели жизнь ангелов евреи в пустыне, направляясь в землю обетованную. Видя, что Господь постится 40 дней, диавол начинает подозревать в Нем Христа. Тогда Божественная природа Христа предоставляет воспринятого человека его собственной природе, чтобы он взалкал. В этом голоде диавол видит основание признать во Христе простого человека. Но он все еще колеблется между тем и другим предположением и предлагает Христу превратить камни в хлебы, чтобы, с одной стороны, если Он это сделает, убедиться, что Он Сын Божий, а с другой,— чтобы насмеяться

над Его терпением и воздержанием. Прельстив Адама пищей, диавол низвел его из рая славы в место греха. И Христу он предлагает броситься вниз с кровли храма, желая низвести Христа из высших к низшему и удержать Того, Кто выше закона и пророков, в низшем. И в этом случае диавол желал, с одной стороны, убедиться (из безопасности падения) в Божестве Христа, а с другой — вымолить у Христа послушание себе. Но Христос исповедует Себя после искушения Господом и Богом. Наконец, диавол искушал Адама гордостью, возводя на Бога клевету и обещая ему Божественное достоинство. И Христа он искушает гордостью, обещая Ему все царства мира, если Он поклонится ему. Но Господь называет его сатаной, чтобы этим указать на его преступления, говорит, что Ему, как Господу и Богу в человеке, должно поклоняться (De Tr. III, 1—5).

И в смерти Христа диавол лишился своей власти вследствие того, что превысил свою власть наказывать смертью грешников, предав смерти Безгрешного. «Так как в Нем, т. е. в плоти Его, не могло быть найдено никакого греха, по сказанному: «Вот идет князь мира сего и ничего не найдет во Мне» (Ин. 14, 30), сей князь мира, придя и не найдя ничего, осуществил, однако, наказание за грех, т. е. право смерти, через что осуждается виновник человеческой смерти, потому что уготовал смерть Виновнику жизни, не знающему греха» (In Ps. 68, 8) [1].

Этим исчерпывается весь материал, который можно извлечь из сочинений Илария по вопросам искупления от греха и победы над диаволом. Гораздо более интересовался Иларий положительной стороной искупления — обожением человеческой природы через Христа. Эта идея представляла для него самый живой интерес. Он, хотя и развивает ее в некоторых ее частях не с такой подробностью, как другие писатели, разделявшие с ним это учение, но постоянно о ней упоминает, многократно к ней возвращается и, без сомнения, внутренно живет ею.

Мы видели при изложении христологии Илария, что Сын Божий воспринял человека для того, чтобы прежде всего в Своем Собственном Лице возвысить его до богоподобной славы и совершенства, до обращения в нем всего земного в небесное и Божественное. Здесь для нас гораздо понятнее возвышение человека до Бога, чем нисхождение Бога до человека. В самом деле, по закону природы вещи, рождающиеся в мире, имеют силу возрастания, но не имеют силы умаления. Деревья, злаки, животные и сам одаренный разумом человек постоянно развиваются, но не умаляются. Если они стареют или умирают, то это или изменение во времени, или окончание жизни, но никто не может из старца сделаться младенцем. Поэтому рождение высшей природы в низшую — воплощение Единородного Бога — есть порука исполнимости нашего упования, что низшая природа может возродиться в высшую (De Tr. IX, 4).

Но обожение человеческой природы в Лице Иисуса Христа есть залог преображения природы всех искупленных в Божественную вечность, бессмертие и славу. Обожение искупленных и является целью воплощения Единородного Бога и обожения в Нем человека. «Его уничижение,— говорит Иларий,— есть наше благородство, Его позор — наша честь. Что́ есть Он, пребывая как Бог в плоти, то, с своей стороны, мы, обновленные из плоти в Боге» (De Tr. II, 25). «Его добровольный позор есть возвышение для нас, ибо, не утратив того, что Он Бог, Он приобрел для человека, чтобы он был Богом» (De Tr. IX, 4). «Сын Божий родился как Сын Человеческий, чтобы Сын Человеческий стал Сыном Божиим» (In Ps. 51, 16).

---

[1] Ad ultimum in homine passus, ut potestates dehonestaret; dum Deus secundum Scripturas moriturus, et in his vincentis in se fiducia triumpharet· dum importalis ipse, neque morte vinceudus, pro morientium aeternitate moreretur (De Tr. I. 13).

Возможность обожения искупленных через обожение человеческой природы в Христе вытекает из того, что Христос воспринял не единичного человека, но универсальную природу человека вообще, в которой содержатся все единичные человеческие особи, так что обожение этой универсальной природы во Христе есть непосредственное обожение всех людей. Единородный Бог, «став человеком от Девы, воспринял в Себя природу плоти, и через это смешение и общение является освященным в Нем тело всего рода человеческого» (De Tr. II, 24). «Он же, содержа в Себе, в силу восприятия плоти, природу нашей всеобщности, был тем, что и мы, и не утратил того, чем был» (ib., XI, 16) [1]. Поэтому в трактатах на псалмы Иларий под именем Сиона и Иерусалима понимает это универсальное тело Христа, в котором содержатся все человеческие индивиды [2]. Мысль о восприятии Христом всеобщей человеческой природы была всегдашним убеждением Илария и получила очень наглядное выражение уже в самом раннем его произведении — комментарии на Евангелие Матфея. Вот его толкование на слова Спасителя: «Не может укрыться город, стоящий на горе» (Мф. 5, 14): «Городом называет плоть, которую воспринял, потому что, как город состоит из многочисленных и разнообразных обитателей, так и в Нем, в силу природы воспринятого тела, содержится некоторое собрание всего человеческого рода. Таким образом, и Он, в силу нашего собрания в Нем, становится городом, и мы, в силу соучастия в теле Его, являемся обитателями города» (In Matth. IV, 12). Слова Христа о Себе, как лозе, и о верующих в Него, как ветвях этой лозы (Ин. 15, 1), дают Иларию повод воспользоваться этим сравнением для выяснения природного единства всего человечества со Христом через воспринятую Им плоть. «Он открывает тотчас тайну телесного восприятия, через которое мы находимся в Нем, наподобие ветвей в лозе, так как мы, как и ветви, если бы Он не был Лозой, не могли бы приносить плода полезного. И потому Он убеждает нас пребывать в Нем через веру в воспринятое тело, чтобы как Слово стало плотью, мы находились в природе тела Его, как ветви в лозе» (De Tr. IX, 55). Универсальностью человеческой природы Христа обусловлено реальное, физическое единство с Ним всего рода человеческого. Через восприятие этой природы Христос объял в Себе все человечество без исключения, и нужны особые условия, чтобы отторгнуть человека от Него. Каждый включается в тело Христа самим актом Его воплощения, но не каждый остается в Нем. Ветви не прививаются к лозе, а рождаются с нею, но могут быть и отсечены от нее. Так и поступает садовник с ветвями, не приносящими плоды. Точно так же отсекаются от тела Христа все неверующие в Его воплощение и не приносящие плода веры [3].

---

[1] Ut homo factus ex virgine naturam in se carnis acciperet, perque hujus admixtionis societatem sanctificatum in eo universi generis humani corpus exsisteret (De Tr. II, 24). Ipse autem, universitatis nostrae in se continens ex carnis assumptione naturam, erat quod nos sumus, noque amiserat esse quod manserat (Ib., XI, 16). Natus enim ex Virgine Dei filius... naturam in se universae carnis assumpsit, per quam effectus vera vitis, genus in se universae propoginis tenat (In. Ps. 51, 16). Universis enim, patet, ut consortes sint corporis Dei atque regni, quia Verbum caro factum est, et habitavit in nobis; naturam scilicet in se totius humane generis assumens (In. Ps. 51, 17).

[2] Sion quae sit Apostolus docet cum dicit: "Accedamus ad Sion montem, ad sanctam Jerusalem civitatem" (Hebr. XII, 22); omnes enim currimus apprehendere, in quo apprehensi sumus a Christo (Phil. III, 12), id est, inveniri in ejus corpore, quod ex nobis ipse praesumpsit (In Ps. 13, 4). Hoc verbum Domini caro factum est. Haec caro et Sion et Jerusalem est, civitas novae pacis, et speculatorium nostrum (In. Ps. 52, 18).

[3] Si qui igitur per fidem corporali Dei manere in natura assumpti a Deo corporis merebuntur, hi emundantur in fructus aeternos ex se afferendos: quia necesse est, ut naturam verae vitis propago intra vitem manens teneat. At vero qui incredulus nati in corpore Die fuerit, vel si et credens maneat, fructibis tamen fidei suae careat, eradicabitur, aut ob infidelitatem, aut ob inutilitatem fructuum negatorum... Si qua ergo propago infidelis aut infructuosa est, eradicandam ipsa se praebet; per naturam quidem manens, sed per infidelitatem aut inutilitatem evellitur

Если природное единство всех в теле Христа является следствием восприятия Сыном Божиим универсальной природы человека, то пребывание и единение верующих во Христе, необходимое для их обожения, становится более тесным благодаря таинству Евхаристии. (В Крещении верующие принимают участие в страданиях и смерти Христа, чтобы иметь участие в плодах Его воскресения, т. е. в вечной жизни[1].) О таком значении Евхаристии Иларий говорит в связи с опровержением арианского учения о единстве Отца и Сына, как единстве воли, а не природы. Иларий указывает на то, что даже верующие составляют природное единство со Христом, а не единство по воле. «Тех,— говорит Иларий,— которые вводят между Отцом и Сыном единство воли, я теперь спрашиваю: по истине ли природы Христос в нас ныне присутствует или по согласию воли? Ибо, если истинно Слово стало плотью и если мы истинно принимаем плоть Слова в Господней трапезе (cibo dominico), каким образом мы должны считать пребывающим в нас по природе Того, Кто и природу плоти принял неотделимой, родясь человеком, и природу плоти Своей примешал к природе вечности под тайной плоти, которая должна нам сообщаться?.. Если же Христос истинно воспринял плоть нашего тела, если Христос есть истинно человек, рожденный от Марии, и мы истинно в таинстве принимаем плоть тела Его, то каким образом утверждают, что это единство воли?» (De Tr. VIII, 13). «Относительно истинности Плоти и Крови нет места для сомнения. Ибо и по исповеданию Самого Христа (Ин. 6, 55—56) и согласно вере нашей, это истинная Плоть и истинная Кровь. И они, принятые и потребленные, производят то же действие, что и мы во Христе и Христос в нас» (ib., VIII, 14). Таким образом, все люди пребывают в теле Христа, в силу восприятия Им универсальной человеческой природы, и Христос пребывает в верующих через принимаемые ими в таинстве Евхаристии Плоть и Кровь Его.

Из двусоставности природы Христа, из Его единства с Отцом по Божеству и единства с родом человеческим по воспринятому человеку вытекает то, что Он есть истинный Посредник между Богом и людьми. Будучи Посредником в творении мира и в ветхозаветном откровении, Он есть Посредник и обожения человека в искуплении. Он в Отце по Своей Божественной природе; мы в Нем по Его человеческому рождению, и Он в нас через таинство. А потому Он вместе с нами, пребывающими в Нем, пребывает в Отце и, пребывая в Отце, пребывает в нас, и таким образом мы становимся причастными Отцу[2].

(In Ps. 51, 16).Qui enim non manebit in Christo, regni Christi incola non erit. Non erit autem, non quod sibi non patuerit incolatus (universis enim patet, ut consortes sint corporis Dei atque regni, quia Verbum caro factum est, et habitavit in nobis; naturam scilicet in se totius humani generis assumens): sed unusquisque pro merito et evellendum se de tabernaculo, et eradicandum de terra viventium praebet; non prohibitus umquam inesse, quia per naturae assumptionem incola sit receptus; sed eradicatur ob infidelitatis crimen, naturae consortio indignus exsistens (In Ps. 51, 17).

[1] Circumcidimur itaque, non circumcisione carnali, sed circumcisione Christi, id est, in novum hominem renati. Cum enim consepelimur baptismate ejus, mori nos necesse est ex vetere homine; quia regeneratio baptismi resurrectionis est virtus. Et haec circumcisio Christi est, non exspoliari carne praeputii sed totos commori ei, et per id totos postea ei vivere (De Tr. IX., 9). Cujus morti consepeloremur in baptismo, ut in aeternitatis vitam rediremus; dum rebeneratio ad vitam mors esset ex vita, et morientes vitiis immortalitati renasceremur; ipso pro nobis ex immortalitate moriente, ut ad immortalitatem una cum eo excitaremur ev morte (De Tr. 1, 13).

[2] Si voluntatis tantum unitatem intelligi vellet: cur gradum quemdam atque ordinem consummandae initatis exposuit: nisi ut cum ille in Patre per naturam divinitatis esset; nos contra in eo per corpriralem ejus nativitatem, et ille rursum in nobis per sacramentorum inesse mysterium crederetur: ac sic perfecta per Mediatorem unitas doceretur, cum nobis in se manentibus ipse maneret in Patre, et in Patre manens maneret in nobis; et ita ad unitatem Patris proficeremus, cum qui in eo naturaliter secundum nativitatem inest, nos quoque in eo naturaliter inessemus, ipso in nobis naturaliter permanente? (De Tr. VIII, 15). Haec Verbum caro factum loquebatur, et homo Jesus Christus Dominus majestatis docebat: Mediator ipse in se ad salutem Ecclesiae constitutus, et illo ipso inter Deum et homines mediatoris sacramento utrumque unus

Итак, в силу природного единства всех людей с человеческой природой Христа, природа тех, кто верою и плодами веры сохранит это единство, через плоть Христа должна принять участие в Божественных свойствах Отца по подобию прославленного тела Христа. Как в развитии мысли о прославлении тела Христа, так и в представлении об обожении человека Иларий имеет в виду не изменение нравственного характера, не усовершение воли, а физическое преобразование самой природы по заслуге веры и плодов ее. Эту мысль Иларий ясно выразил в толковании на слова Евангелия Иоанна: «Да все едино будут; как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, да и они в Нас едино будут» (Ин. 17, 21). Толкование это направлено против ариан. Так как единство Отца и Сына в указанных словах уравнивается с единством верующих с Богом, а единство последних есть не природное, а моральное, то ариане и единство Отца и Сына понимали в смысле Их единства не по природе, а по воле. Чтобы доказать, что в этих словах Евангелия имеется в виду единство Отца и Сына по природе, Иларий отвергает вторую посылку ариан и показывает, что то единство верующих с Сыном и Отцом, о котором молился Иисус Христос, есть единство не моральное, а природное, основанное на изменении и преобразовании самой природы спасенных. В чем именно будет состоять единство верующих с Отцом и Сыном, Христос показывает в словах: «И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им» (ib., 22). «И ныне,— продолжает Иларий — спрашиваю, то ли самое слава, что и воля, так как воля есть движение ума, а слава — вид или достоинство природы. Таким образом, славу, полученную от Отца, Сын дал имеющим уверовать в Него, а не волю, которая, если дана, не обеспечивает вере награды, раз веру внушает нам необходимость внушенной воли. А к чему ведет дарование полученной славы, показывает в словах: «да все едино будут, как и Мы едино». Для того, таким образом, дается полученная слава, чтобы все были едино». Итак, все едино в славе, потому что не другая слава, а именно полученная, дана и не для другой цели дана, а только для той, чтобы все были едино. И так как через славу, данную Сыну и Сыном сообщенную верующим, все едино суть, то спрашиваю: каким образом можно считать Сына отличным от Отца в славе, если слава Сына восприемлет всех верующих в единство Отчей славы?» (De Tr. VIII, 12). Таким образом, тот уничиженный вид обычного человеческого тела, который временно отчуждал Сына от единства Отца и по прославлении которого Сын возвратился к Отчему единству, должен преобразиться в тело славы Христа, чтобы верующие могли быть приняты в единство Отца и Сына.

Иларию не чужда была мысль, что это возведение человеческой природы в состояние Божественного прославления совершается в виде постепенно развивающегося процесса[1], но он не пытается отметить и описать отдельные моменты этого процесса и провести параллель в деталях между обожением человеческой природы в Лице Христа и обожением ее в лице верующих. В этом он отличается от провозвестников этой же сотериологической теории — Афанасия Александрийского и Макария Египетского. Те, исходя главным образом из идеи взаимопроникновения двух естеств во Христе и деятельности Духа Святого в спасении, развивали идею обожения в такой форме. В природе первоздан-

---

exsisitens, dum ipse ex unitis in id ipsum naturis, naturae utriusque res eadem est: ita tamen, ut neutro careret in utreque, ne forte Deus esse homo nascendo desineret, et homo rursum Deus manendo non esset (De Tr. IX, 3; In Ps. 67, 37).

[1] Non fuit ergo a beneficientia divinae bonitatis alienum ut qui ex seipso nobis, qui ejus genus sumus, vitae ac spiritus elementa tribuisset, in se ipso quoque nobis per unigenitum Deum aeternitatis nostrae inchoaret exordia: verique nunc et ex ipso et per ipsum et in ipso maneremus; cum quando nos im hac ipsa habitatione as sede mundi hujus, qui omnia in omnibus est, collocatus, rursum plenius jam atque perfectius in se ac per se atque ex se inita carnis nostrae societate post exitus mortis jam collocaret aeternos (In Ps. 67, 22).

ного человека обитал Дух Святой, действием Которого человек должен был путем постепенного усовершения достигнуть возможной степени совершенства, славы Несозданного и осуществить свой идеал, ради которого и был создан. Но, вследствие грехопадения, Божественное начало Духа Святого покинуло человека, и процесс его нормального развития прекратился. Своим воплощением Сын Божий восстановил общение Бога и человека в Своем Лице и через Себя — со всеми людьми. Вследствие этого, Дух Святой снова изливается на человека, и Его Божественная природа также тесно соединяется с немощной природой искупленных, как в Лице Христа соединилась природа Слова с природой человека, но без ипостасного единства. Дух Святой обожает искупленных, передавая им свойства Своей природы, отчасти уже в земной жизни, как Слово обожало человека в Лице Христа еще до Его воскресения. Это выражается в чудесном сохранении жизни без пищи (Моисей и Илия), во власти над демонами, в даре чудотворений, в уничтожении страха смерти, в святости жизни. Полное же обожение они относили ко времени воскресения.

В отличие от этих проповедников идеи обожения, Иларий вовсе не вводит в него действия Духа Святого и не пользуется идеей взаимопроникновения Духа Святого и человеческой природы искупленных. Это, несомненно, нужно поставить в логическую связь с отсутствием у него продуманного и ясного понятия о Духе Святом и Его деятельности, чем объясняется у него и недостаточное развитие учения о благодати Духа, как Силе, действующей в спасаемых. Далее, насколько полно, оригинально и смело раскрыто у Илария учение об обожении тела Христа во время Его земной жизни, настолько поражает полное отсутствие применения сказанного о Христе к началу обожения искупленных в их земной жизни. По-видимому, в обожении искупленных он различает только два момента: от воскресения Христа до нашего воскресения и после нашего воскресения. Различие между ними состоит в том, что в настоящее время мы созерцаем прославление нашей природы в Лице Христа, в Его воскресении видим наше воскресение[1], и в этом находим ободряющую надежду на наше собственное прославление. После же нашего воскресения мы будем переживать Божественное прославление в своем собственном лице. Приведя слова апостола Павла: «В Нем обитает вся полнота Божества телесно, и вы имеете полноту в Нем» (Кол. 2, 9—10), Иларий продолжает: «Изложив таким образом полноту обитающего в Нем телесно Божества, (Апостол) тотчас присоединяет тайну нашего восприятия в словах «и вы имеете полноту в Нем»: как в Нем полнота Божества, так и мы в Нем имеем полноту. И не сказал: «имеете полноту», но: «имеете полноту в Нем», потому что все возрожденные и те, которые должны быть возрождены через надежду веры в вечную жизнь, ныне пребывают в теле Христа, но они должны иметь полноту уже не в Нем, но в себе самих в то время, о котором Апостол пишет: «Который преобразит тело смирения нашего сообразно телу славы Своей» (Флп. 3, 21). Теперь же имеем полноту в Нем, т. е. через восприятие тела Его, в котором обитает полнота Божества телесно. И для этой надежды нашей в Нем не малая власть», потому что Он глава и начало всякой власти (De Tr. IX, 8).

Из этих двух моментов возвышения человека на степень Божественной славы Иларий останавливает свое внимание только на втором,

---

[1] In hoc ergo corpore Domini, quod resurrexit ex mortuis, quod a dextris virtutis consedit, quod in gloria Dei patris est, spem nostram vitamque speculamur... quia in resurrectionis gloriam, cujus spem in ipso ex mortuis resurgente speculamur. peccatum, mors corruptio a vita et immortalitate devorata sint et exhausta (In Ps. 68, 31) In ed enim sumus resurrectionem nostram in resurrectione nostri in eo corporis contemplantes ((In Ps. 124, 4). In cujus glorificato corpore, quod in coelestem gloriam transformatum est, spei nostrae honorem specuyahur, humilitatis nostrae corpore in gloriam corporis sui conformando (In Ps. 128, 9).

заключительном моменте. Время воскресения Апостол связывает с временем победы над смертью (1 Кор. 15, 26). «Победа над смертью есть не что иное, как воскресение из мертвых, когда, по уничтожении тления, наступит вечность живой и небесной природы. «Подчинение» наше Христу состоит в преобразовании тленного тела по образу нетленного тела Христа, т. е. в преобразовании нашего тела в природу тела Христа (De Tr. XI, 35). В состоянии прославленного тела искупленные становятся comparticipes et concorporales et conformes Христу (In Ps. 60, 6). Первым свойством тел, воскресших по образу Христа, будет их бессмертие, неразрушимость; так тление в них будет поглощено нетлением. Они не будут расти, нуждаться в пище, подвергаться болезням, но им дана будет вечность, из себя самой и питающаяся и сохраняющая их, так как их жизнь будет поддерживаться не внешними средствами, но Самим Богом[1]. Но воскресшие тела праведников не только примут участие в Божественной вечности, но и в Божественной славе. «Мы покоримся славе тела Его (Христа), чтобы быть в той светлости, в какой Он царствует в теле, потому что будем сообразны телу Его» (De Tr. XI, 36). Христос даст воскресшим телам святых ту самую славу, которую Сам Он имел у Отца до воплощения (De Tr. VIII, 14). Свое тело в состоянии прославления, по образу которого прославляются тела воскресших, Господь показал ученикам Своим в преображении (De Tr. XI, 37). Так как Христос сообщит телам святых ту самую славу, которую Сам получил от Отца, то из этого ясно, что Он вознесет их к величию Отца[2]. Святые, воскресшие в телах, в которых они станут причастны вечности и славе Отца, и есть то Царство, которое уготовано праведным от сложения мира и которое Сын предаст Отцу через изменение их в славу Отца. «Предаст Царство Богу Отцу» — не так, чтобы, передавая, уступил власть, а так, что мы, став сообразными славе тела Его, будем Царством Бога, ибо Апостол не говорит: «предаст Свое Царство», но: «предаст Царство» (1 Кор. 15, 24), предаст нас, ставших Царством Божиим через прославление тела Его». Нас передаст в Царство, по сказанному в Евангелии: «Приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира» (Мф. 25, 34). Просветятся праведные, как солнце, в Царстве Отца их. Ибо предаст Сын Божий, как Царство, тех, кого призвал в Царство, кому и блаженство тайны этой обещал в словах: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5, 8) (De Tr. XI, 39)[3]. После этого и Сын покорится Отцу в том смысле, что Его прославленное тело получит еще бо́льшую степень приближения к Богу (De Tr. XI, 40—43).

Мы уже сказали, что христология Илария неразрывно связана с его учением о спасении. И можно сказать, что это последнее и служило той скрытой движущей силой, которая побуждала его так настойчиво отстаивать идею о Христе, как метафизическом Посреднике между Бо-

---

[1] Non enim jam incrementis corporum, escarumque alimentis, infirmitatumque casibus vitae humanae demutatio laborque tolerabitur: sed aeternitas cunctis, quae naturae siae virtute ipsa se continens, id est, quae se ipsam alat conservetque donabitur: certique omnes fore se sempiternos (quod) non aliunde jam, id est, non extrinsecus contineantur ad vitam, sed ex Deo, per quem resurrexerint, et immortales maneant et aeterni (In Ps. 37; 91, 10; 1, 13).

[2] Mirabilis ergo in sanctis Deus est, quos cum conformes gloriae corporis sui fecerit, per se qui meliator est, etiam in unitotem poternoe majestatis assumet; dum in eo per naturam Pater est, et ille rursum per societate carnis in nobis est, quos in regnum praeparatum illis ante constitutionem obtinendum locaverit, quibus absorpta morte immortalem vitam aeternamque reddiderat (In Ps. 67, 37).

[3] Et quia comparticipes et concorporales et conformes ejus errecti sunt jam in his nec corruptione nec morte dominante, cum in omnem plenitudinem Dei repleantur; subjecit spiritus prophetiae: "Misericordiam et veritatem ejus quis requiret eorum?" Non inopes jam misericordiae veritatisque ejus hac scilicet generationes erunt, quas in se ex mortuis regenerabit ad vitam, quaeque in spe gloriae Dei manserint: tum cum in regnum traditae Deo parti suscipientur in reges, consummata in omnes ejus misericordia ac veritote, per quem redemptos se gratulentur ad vitam, sitque omnibus accessus ad Patrem (In Ps. 60, 6).

гом и людьми. Он был настолько проникнут упованием на будущее богоподобное бытие человека, что оно казалось ему неоспоримой аксиомой религиозно-нравственного сознания, из которой уже с необходимостью вытекает признание Божества и человечества Христа. Сомневающимся в возможности полного преображения тела Христа Иларий говорит: «Какая глупость еретического неистовства не исповедовать относительно Бога того, чем мы льстим свои человеческие надежды, именно, что Бог бессилен сделать для Себя то, что делает для человека» (De Tr. XI, 45). «Кто хочет отрицать природное пребывание Отца в Сыне, пусть сначала отвергнет природный характер своего пребывания во Христе и Христа в нем» (ib., VIII, 13).

УЧЕНИЕ О ЦЕРКВИ И ТАИНСТВАХ

В логической связи с учением о восприятии Христом универсальной природы человека находится учение Илария о Церкви. Оно дает ему возможность понимать слова Апостола о Церкви, как теле Христа, самым реалистическим образом. Церковь есть действительное тело Христа,— то тело, которое воспринято Им от Девы и в котором Он царствует после Его прославления через воскресение. В этом теле находятся все, распявшие плоть со страстями и похотями, и от него отсекаются все неверующие и не принесшие плодов веры. Христос «Сам есть Церковь, как содержащий всю ее в Себе через таинство тела Своего» (In Ps. 125, 6). «Потом следует припомнить сказанное Апостолом о том, что мы приступили к горе Сиону, Иерусалиму небесному, веруя во Христа, в теле Которого прославленном и преобразованном в небесную славу, мы созерцаем славу нашей надежды, когда тело смирения нашего будет сообразовано славе тела Его. Что Церковь есть тело Христа, а мы его члены, об этом свидетельствует Апостол (Еф. 1, 23). Она же есть Сион, гора Господня, дочь Царя, город святой, построенный на основании пророков и апостолов из живых камней. Кто ненавидит этот Сион, ненавидит Того, Чье он тело» (In Ps. 128, 9). «Сион — это гора, примыкающая к Иерусалиму. Но мы всегда принимаем, что горой этой, ее именем и именем Иерусалима обозначается Церковь, которая есть тело Христа, так как Сам Господь в псалмах говорит: «Я поставлен Царем над Сионом, горою святою Его» (Пс. 2, 6)» (In Ps. 64, 2). «Если же вся надежда успокоения нашего в теле Христовом и если на горе должно успокаиваться, то под горою мы можем понимать не иное что, как тело, которое Христос воспринял от нас, до (восприятия) которого Он был Бог и в котором Он Бог, и через которое преобразит тело смирения нашего сообразно телу славы Своей, если и мы пороки тела нашего пригвоздим ко кресту Его, чтобы в теле Его воскреснуть» (In Ps. 14, 5) [1].

---

[1] Нужно отметить, что в сочинениях Илария, в его представлении о Церкви незаметно никаких римских тенденций. В своих выступлениях против ариан он опирается на авторитет галльских соборов и не имеет по этим вопросам сношений с Римским престолом. Даже против миланского епископа он действует помимо папы. Нигде не говорит он о преимуществах Римской кафедры — ее значении в решении догматических вопросов. Ясно видно, что он еще не подозревает, какие выводы будут сделаны для утверждения главенства Римской кафедры из евангельского повествования об исповедании апостола Петра. Не отдавая себе отчета в важности истолкования этих слов для западной церковной системы, он под основанием Церкви иногда понимает личность апостола Петра, а иногда его исповедание. В комментарии на Евангелие Матфея он говорит: "Et dignum plane confessio Petri praemium consecuta est, quia Dei filium in homine vidisset. Beatus hic est, qui ultra humanos oculos et intendisse et vidisse laudatus est: non id quod ex carne et sanguine erat contuens, sed Dei filium coelestis patris revelatione conspiciens: digunusque judicatus, qui quod in Christo Dei esset, primus aguosceret. O, in nuncupatione novi mominis felix Ecclesiae fundamentum, dignague aedificatione

Из таинств Иларий подробнее рассматривает Крещение и Евхаристию.

Крещение

Крещение освящено примером Христа. Как безгрешный, Христос не нуждался в очищении. Это для Илария стоит вне всякого сомнения[1]. Господь крестился, чтобы в крещении, с одной стороны, была засвидетельствована Его Божественная природа, с другой,— чтобы исполнить от лица воспринятого человека «всякую правду» и чтобы освятить наше крещение. В комментарии на 2-й псалом Иларий говорит о крещении Господа как о возрождении воспринятого Им человека в совершенного человека[2], но это единственное место не выражает настоящей мысли Илария, потому что приятие воспринятого человека как истинного сына обусловлено самим воплощением. Поэтому в других местах он говорит не о действительном усыновлении воспринятого человека, а о свидетельстве о воспринятом, как сыне Божием (De Tr. VI, 23; VIII, 25; XI, 18; In Ps. 138, 6). Но вместе с тем крещение Господа было освящением нашего крещения[3]. «Сын Божий свидетельствуется слухом и зрением, и народу неверующему и не повинующемуся пророкам посылается свидетельство о Господе его и посредством созерцания и посредством слуха, а вместе с этим и для того, чтобы из совершившегося в Христе мы знали, что после омовения в воде и на нас из небесных врат нисходит Дух Святой и орошает нас помазанием небесной славы и что мы становимся сынами Божиими, усыновляемые Отчим гласом» (In Matth. II, 6). Из отрывочных выражений Илария выясняется обряд крещения. Ему предшествовало исповедание веры и пост в дни страданий Господа. «Приступающие к крещению сначала исповедуют веру свою в Сына Божия, в Его страдание и воскресение, и этим таинством исповедания выражается вера. И чтобы за этим словесным обещанием следовала некоторая истина самих дел, они, пребывая в течение всего времени страданий Господних в посте, соединяются с Господом некоторым общением сострадания. Итак, все время страданий Господних они проводят с Господом или в таинстве исповедания или в посте» (ib., XV, 8). При совершении самого обряда клятвенно заверяется сохранение троичного символа и в ответах на вопросы произносится отречение от диавола,

---

illius petra, quae infernas leges, et tartari portas, et omnia mortis clanstra dissolveret!» (In Matth. XVI, 7). "Tanta enim ei religio fuit pro humani generis salute patiendi, ut Petrum primum filii Dei confessorem, Esslesiae fundamentum, coelestis reqni janitorem, et in terreno judicio judicem coeli, satanae convicio nuncuparet" (In Ps. 131, 4). Но в "De Trinitate" Иларий под основанием, на котором утверждается Церковь, понимает не личность или служение апостола Петра, а его исповедание Божества Христа: "Unum igitur hos est immobiletundamentum, una haec felix fidei petra Petri ore confessa, "Tu es Filius Dei vivi (Matth. XVI, 17), tanta in se sustinens argumenta veritatis, quantae per versitatum quaestiones et infidelitatis calumniae movebuntur" (De Tr. II, 23). "Super hanc igitur confessionis petram Ecclesiae aedificatio est" (De Tr. VI, 36). "Haec fides, Ecclesiae fundamentum est: per hanc fidem infirmes adversus eam sunt portae inferorum. Haec fides regni coelestis habet claves. Haec fides guae in terris solvernt aut ligaverit ligata in coelis sunt et soluta (Matth. XVI, 18–19)" (De Tr. VI 37).

[1] Ipse quidem lavacri egens non erat, quia, de eo dictum est, "Peccatum non fecit" (1 Pet. II, 22); et ubi peccatum non est, remissio quioque ejus est otiosa (In Matth. II, 5). Humilitas itaque ejus probatio est. Unigenitus namque Deus, peccatorum remissor, aeterni regni dominus, baptizari se tamquam peccatorem exposcit. Officium istud baptista renuit, agnoscens eum qui sibi potius peccata donasset (In Ps. 138, 6).

[2] Nam qui natus ex virgine homo est, erat et tum filius Dei: sed qui filius hominis est, idem erat et Dei filius. Natus autem rursum ex baptismo, et tum Dei filius: ut et in idipsum, et in aliud nasceretur. Scriptum est autem cum adscendisset ex aqua, "Filius meus es tu, ego hodie genui te". Sed secundum generationem hominis renascentis, tum quoque ipse Deo renascebatur in filium perfectum, ut hominis filio ita et Dei filio in baptismate comparato (In Ps. 2, 29).

[3] Atque ita et prophetae testimonio lavacro non eget, et exempli sui auctoritate, humanae salutis sacramenta consummat, hominam et assumptione sanctificans et lavacro (In Matth. II, 5).

мира и греха [1]. Плодом крещения является, прежде всего, возрождение в состояние невинности, омовение от грехов [2]. А потому оно называется regeneratio (In Ps. XIV, 14; De Tr. XII, 57), divina generatio (De Tr. I, 21), sacramentum novae nativitatis (In Ps. 63, 11). Очищаясь от грехов, человек приобщается к универсальному телу Христа и в этом приобщении получает залог вечной жизни и воскресения по образу прославленного тела Христа [3].

Евхаристия

Мысль о действительности тела Христова в Евхаристии выражена Иларием с непререкаемой ясностью. «Сам Господь говорит: «Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь моя истинно есть питие. Кто ест Плоть Мою и пьет Кровь Мою, во Мне пребывает, и Я в нем» (Ин. 6, 55—56). Об истине Плоти и Крови не остается места сомнению. Ибо теперь и по исповеданию Самого Господа и по вере нашей истинно есть Тело и истинно есть Кровь. И они, принятые и потребленные, производят то, что и мы во Христе и Христос в нас» (De Tr. VIII, 14). «Насколько же природно в нас это единство, это Он Сам засвидетельствовал: «Кто ест Мою Плоть и пьет Мою Кровь, во Мне пребывает, и Я в нем». Ибо никто в Нем не будет, если в нем Он раньше не будет, имея в Себе воспринятой плоть только того, кто принял Его Плоть... Итак, причина нашей жизни та, что мы имеем в нас, плотских, пребывающего через Плоть Христа, и мы будем жить через Него, в силу того условия, по которому Он живет через Отца. Если мы, таким образом, живем через Него по плоти природно, т. е. получивши природу плоти Его, то каким образом Он не природно по Духу имеет в Себе Отца, если Сам живет через Отца?» (ib., VIII, 16) [4]. Из приведенных выдержек легко

---

[1] Et quia in regenerationis nostrae nativitate in haec sacramenta juramus, renuntiantes diabolo, saeculo, peccatis, cum interregantibus respondemus; retinendam usque in finem confessionis hujus fidem statuit dicens: "Qui jurat proximo suo, et non decipit" (In Ps. XIV, 14). Ut quod in regenerationis meae Symbolo, baptizatus in Patre et Filio et Spiritu sancto, professus sum, semper obtineam (De Tr. XII, 57).

[2] Cum ergo innovamur baptismi lavacro per verbi virtutem, ab originis nostrae peccatis atque auctoribus separamur; recisique quadam exsectione gladii Dei, a patris et matris affectionibus dissidemus: et veterem cum peccatis atque infidelitate sua hominem exuentes, et per Spiritum anima et corpore innovati necesse est ut ingeniti et vetusti operis consuetudinem oderimus ((In Matth. X, 24).

[3] Patet ergo universis aditus in Christo per conjunctionem carnis, si exuant veterem hominem et crici ejus affigant, et ab his, quae ante gesserunt, in baptismo ejus consepeliantur ad vitam (In Ps. 91 9). Hujus (Iordanis) enim primum aquis peccatorum ablutio Joanne poenitentia praedicante donata est: et per quem populo in repromissionis terram iter fuerat per eam via nobis coelestis regni et novae generationis lavacro possessio aeternorum corporum inchoatur, aquis ipsis in baptismo Domini consecratis (In Ps. 65, 11).

[4] Eos nunc, qui inter Patrem et Filium voluntatic ingerunt unitatem, interrogo utrumne per naturae veritatem hodie Christus in nobis sit, an per concordiam voluntatis? Si enim, vere Verbum caro factum est, et vere nos Verbum carnem cibo dominico sumimus; quomodo non naturaliter manere in nobis existimandus est, qui et naturam carnis nostrae jam inseparabilem sibi homo natus assumpsit, et naturam carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit?Ita enim omnes unum sumus, quia et in Christo Pater est, et Christus in nobis est. Quisquis ergo naturaliter Patrem in Christo negabit, neget prius non naturaliter vel se in Christo, vel Christum sibi inesse; quia in Christo Pater, et Christus in nobis, unum in his esse nos faciunt. Si vere igitur carnem corporis nostri Christus assumpsit et vere homo ille, qui ex Maria natus fuit, Christus est, nosque vere sub mysterio carnem corporis sui sumimus (et per hoc unum erimus, quia Pater in eo est, et ille in nobis); quomodo voluntatis unitas asseritur, cum naturalis per sacramentum proprietas, perfectae sacramentum sit unitatis (De Tr. VIII, 13). De naturali enim in nobis Christi veritate quae dicimus, nisi ab eo didicimus, stuite atque impie dicimus. Ipse enim ait, "Caro mea vere est esca, et sanguis meus vere est potus. Qui edit carnem meam, et bibit sanguinem meum, in me manet, et ego in eo"(Joan. VI, 56–57). De veritate carnis et sanguinis non relictus est ambigendi locus. Nunc enim et ipsius Domini professione, et fide nostra vere caro est, et vere sanguis est. Et haec accepta atque nausta id efficiunt, ut et nos in Christo, et Christus in nobis sit (ib., VIII, 14). Ouam autem naturalis in nobis haec unitas sit, ipse ita testatus est: "Qui edit carnem meam, et bibit sanguinem meum, in me manet et ego in eo" (Joan. VI, 57). Non enim quis in eo erit, nisi in

видеть, что в реальности евхаристического Тела и Крови у Илария нет ни малейшего сомнения и что это убеждение он считает всеобщим и непререкаемым не только среди членов Церкви, но и среди своих противников — ариан. И на этом непререкаемом базисе он строит свое доказательство природного единства Отца и Сына. Поэтому Евхаристическое Тело и Кровь Христа для него есть то же, что Сам Христос. Говоря в книге «Против Констанция» о насилиях над православным клиром в Тулузе, Иларий восклицает: «Clerici fustibus caesi, diacones plumbo elisi, et in ipsum, ut sancti mecum intelligunt, in ipsum Christum manus missae» (Contr. Const., 11). Как показывает характерная форма умолчания (ut sancti mecum intelligunt), обычная у писателей IV в. по требованию disciplina arcana, под Христом, на Которого наложены руки, разумеется Евхаристия.

Мы уже знаем, что через Евхаристию верующие приобщаются к универсальному телу Христа для того, чтобы в воскресении получить прославленное и обновленное тело по образу прославленного тела Господа. Поэтому Евхаристия есть залог блаженного воскресения и будущего единения с Отцом и Сыном в Божественной славе (De Tr. VIII, 12). Эту же мысль о действии Евхаристии Иларий выражает в словах: «Троица Господня, от Которой принимаем пищу, т. е. Хлеб живой, сила которого такова, что Сам, будучи живым, животворит и тех, которые Его принимают» (In Ps. 127, 10).

Почитание святых

В двух местах Иларий говорит о почитании мощей мучеников и апостолов и о чудесах, совершающихся у их гробниц[1].

Эсхатология

В эсхатологии Илария нужно отметить несколько тезисов, характерных не столько для его личных убеждений, сколько для западных церковных писателей доникейской эпохи, ставших ко времени Илария традиционными в той церковной среде, в которой он получил свое христианское воспитание.

Прежде всего остановимся на выяснении Иларием некоторых терминов, не безразличных для эсхатологии. Это термины: αἰῶν, saeculum, aeternum. Греческому αἰῶν, на латинском языке соответствует saeculum. То и другое обозначает определенный период времени. Aeternum, напротив, обозначает бесконечность, не замыкающуюся никакой границей. Saeculum saeculi или saeculum saeculorum имеет значение, равносильное aeternum[2].

---

quo ipse fuerit: ejus tantum in se assumptam habens carnem, qui suam sumpserit. Perfectae autem hujus unitatis sacramentum superius jam docuerat, dicens: "Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo per Patrem: et qui manducaverit meam carnem et ipse vivet per me" (ib., 58). Vivit ergo per Patrem: et quo modo per Patrem vivit, eodem modo nos per carnem ejus vivimus... Haec ergo vitae nostrae causa est, quod in nobis carnalibus manentem per carnem Christum habemus: victuris nobis per eum ea conditione, qua vivit ille per Patrem. Si ergo nos naturaliter secundum carnem per eum vivimus, id est, naturam carnis suae adepti: quomodo non naturaliter secundum Spiritum in se Patrem habeat, cum vivat ipse per Patrem? (ib. VIII, 16).

[1] Non enim negari jam Christus quin Christus sit potest... Hunc Apostolorum et Martyrum per virtutum operationes loquuntur sepulcra, hunc potestas nominis sui probat, hunc immundi spiritus confitentur, hunc punitorum daemonum resonant mugitus (De Tr. XI, 3). Sanctus ubique beatorum Martyrum sanguis exceptus est, et veneranda ossa quotidie testimonio sunt: dum in his daemones mugiunt, dum aegritudines depelluntur, elevari sine laqueis corpora, et suspensis pede feminis vestes non defluere in faciem, uri sine iguibus spiritus, confiteri sine interrogatione vexatos, agere omnia non minus cum profectu examinantic, quam incremento fidei (Contr. Const., 8).

[2] Accipi autem "aeternum" ita potest, ut intelligatur nullo id quod aeternum ist fine desinere. Saeculum vero, quod α ἰῶν, graece est, intra spatium definiti temporis continetur.

Вместе со смертью человека для него наступает время воздаяния за все, совершенное им в жизни, и определяется его загробная судьба, которая по смерти не может быть изменена покаянием, так как вместе с жизнью человек утрачивает свободу воли и возможность нравственного возрождения. Тогда начинает действовать закон воздаяния по заслуге прежней воли. Души всех умерших нисходят в преисподнюю. «Закон человеческой необходимости состоит в том, чтобы после погребения тел души нисходили в преисподнюю» (In Ps. 138, 22). Даже Давид, о святости которого так много говорит Иларий, должен был разделить этот общий удел человека[1]. Даже Господь, чтобы совершить все, свойственное истинному человеку, не уклонился от нисхождения в преисподнюю[2]. Ориген полагал, что только до сошествия Христа в ад все души умерших сходили в преисподнюю и были там заключены, а после воскресения Христа души праведных восходят уже непосредственно на небо, в рай. Тертуллиан признавал это только привилегией мучеников. Как Иларий представлял себе это — допускал ли он возможность для душ праведников, умерших после нисхождения Христа в ад, непосредственно восходить на небо,— мы не имеем к тому данных.

Решительно восстает Иларий против, очевидно, довольно широко распространенного на Западе мнения, что души умерших как добрых, так и злых до всеобщего Суда подвергаются одной и той же участи — охраняются как бы под стражей в подземной темнице. Выразителем этого мнения был Лактанций[3]. Суд Божий настигает умерших тотчас по смерти их, доказательством чего служит евангельская притча о богатом и Лазаре. Душа Лазаря была отнесена на лоно Авраама, душа богача — на место мучений. И это произошло вскоре после их смерти, когда братья богача были еще живы[4]. Подземный мир, в котором содержатся души как святых, так и грешных, Иларий представляет себе, на основании притчи о богатом и Лазаре, совершенно так же, как Тертуллиан. Преисподняя имеет два отделения: лоно Авраама, или место блаженных, в котором находятся души праведников, наслаждаясь заслуженным покоем, и страну мучений, где души нечестивых страдают в пожирающем огне еще до воскресения. То и другое разделены между собою непроходимой бездной[5].

Трудно установить, к какому моменту загробного существования относит Иларий испытание всех душ посредством огня. О таком огне

Non enim ait, in saeculum saeculi, neque, in saecula saeculorum: sed, "in saeculorum verbum tuum permanet" ((In Ps. 118, 12, 3). Quod nobiscum "in aeternum" id simplex et in omne tempus sine definitionis alicujus proprietate commune est: quod cum illis τοῦ αἰῶνος, id certi et designati saeculi significationem habet (In Ps. 65, 12; срав. 65, 13).

[1] Sed quemadmodum in superiore susceptus vivet: ita et in hoc adjutus salvabitur. Adhuc enim sibi obeunda mors est, adhun inferi sustinendi (In Ps. 118, 15, 18).

[2] Quam decensionem Dominus ad consummationem veri hominis non recusavit (In Ps. 138, 22).

[3] Nec tamen quisquam putet, animas post mortem protinus judicari: omnes in una communique custodia detinentur, donec tempus adveniat, quo maximus judex meritorum faciat examen (De div. inst. VII, 21).

[4] Non morosa haec ira est, per quam de justa via pereunt: ne quis sibi interim in poenae lucro inter moras judicii blandiatur. In brevi namque exardescit ira. Excipit enim nos statim ultor infernus: et decedentes de corpore, si ita vixerimus, confestim de via recta perimus. Testes nobis evangelicus diver et pauper: quorum unum Angeli in sedibus beatorum et in Abrahae sini locaverunt, alium statim poenae regio suscepit (Luc. XVI). Adeo autem statim poenae mortuum excepit, et etiam fratres ejus adhuc in supernis manerent. Nihil illic dilationis aut morae ist. Judicii enim dies vel beatitudinis retributio est eaterna, vel poenae. Tempus vero mortis habet interim unumquemque suis legibus, dum ad qudiclum unumquemque aut Abraham reservat, aut poena (In Ps. 2, 48; 57, 5; 118, 11, 3).

[5] *Non enim temporis hujus et saeculi est ista custodia, non aduri sole atque luna et ab omni malo conservari; sed futuri boni expectatio est, cum exeuntes de corpore ad introitum illum regni coelestis per custodiam Domini fideles omnes reservabuntur, in sinu scilicet interim Abrahae collocati, quo adire impios interjectum chaos inhibet, quo usque introeundi rursum in regnum coelorum tempus adveniat* (Luc. XVI, 26). Custodiet ergo Dominus exitum, dum de corpore exeuntes, secreti ab impiis interjecto chao inquiescant (In Ps. 120, 16).

говорят Ориген (In Exod., hom. 6; In Ps. 36, hom. 3), Лактанций (De div. inst. VII, 21), Амвросий (In Ps. 118. serm. 3, 14; 20, 12) и другие. Это довольно распространенное мнение мы находим и у Илария. Говоря о том, что никто не может без боязни ожидать дня Суда, Иларий прибавляет: «Не потому ли, что мы должны будем дать отчет во всяком праздном слове, мы стали бы желать дня Суда, в который мы должны будем подвергнуться неугасимому огню, причиняющему великие страдания для очищения души от греха? Душу блаженной Марии меч пройдет, дабы открылись помышления сердец у многих (Лк. 2, 35). Если Сама Дева Божия имела подвергнуться суровости Суда, то кто же осмелится желать Суда Божия?» [1]. Из приведенных слов мы видим, что испытание посредством этого огня Иларий ставит в ближайшее отношение ко дню Суда и что от действия его он не исключает никого, даже Деву Марию. Меч, который, по предсказанию праведного Симеона, должен был пронзить душу Девы Марии, Иларий понимает в смысле указания на этот огонь Суда. Чтобы понять это толкование, нужно принять во внимание те библейские места, на которых основывалось учение об огне у писателей, отмеченных ранее. Это — пламенный меч архангела, приставленного охранять рай от вторжения изгнанного из него Адама (Быт. 3, 24). Этот пламенный меч и теперь ограждает рай, и никто не может иметь к нему доступ иначе, как пройдя предварительно через этот огонь, через который праведные проходят без ущерба, а отягощенные грехами подвергаются более или менее мучительным страданиям соответственно тяжести своих грехов (Ambrosius. In Ps. 118, serm. 20, 12; Lactantius. De div. inst., VII, 21; Origen. In Ps. 36, hom. 3). Кроме того, ссылались на слова апостола Павла (1 Кор. 3, 13). Когда Иларий истолковывает меч, имеющий пронзить душу Девы Марии, в смысле огня испытания, то, очевидно, ему предносится пламенный меч, преграждающий доступ к раю.

Воскресение умерших не есть новое творение; тела не создаются из материи, к ним не принадлежащей, и из чуждых им элементов, но восстанут те же самые тела, но измененные в лучшее состояние [2]. Природа тела в воскресении не уничтожится, но из тления облечется в нетление. Произойдет изменение, но не уничтожение. И когда то, что было, восстанет тем, чем не было, оно не потеряет своего начала, но усовершится в славе [3]. Так как все искуплены Христом и всем необходимо предстать перед судилищем Его, то все и воскреснут, но не все изменятся. Воскресение обещано всем, но изменение в славу и честь не всем [4]. Нечестивые воскреснут, но не изменятся; они получат свои восставшие

---

[1] An cum ex omni otioso verbo rationem simus praestituri, diem judicii concupiccemus, in quo nobis est ille indefessus ignis subeundus, in quo subeunda sunt gravia illa expiandae a peccatis animae supplicia? Beatae Mariae animamgladius pertransibit, ut reveletur multorum cordium cogitationes (Luc, II, 35). Si in judicii severitatem capax illa Dei Virgo ventura est, desiderare quis audebit a Deo judicari? (In Ps. 118, 3, 12).

[2] Neque enim resurrecturis omnibus ab exteriore materia corpus aequiritur, neque peregrinae originis externarumque causarum natura redhibetur: sed idipsum in profectum aeternae claritatis emergit, fitque in eo demutatione potius quam creatione, quod novum sit (In Ps. 55, 12).

[3] Tamen cum de eodem figulo ait: "Et ipse fecit vas aliud secundum quod placuit in conspectu ejus" (Jerem. XVIII, 4), significari etiam intelligitur illa, quae secundum Dei voluntatem resurgentium corporum instauratio est futura. Prout enim ei placet, et in conspectu ejus dignum est, confracta reparabit, non ex alia aliqua, sed ex veteri atque ipsa originis suae materie speciem illis complaciti sibi decoris impertiens: ut corruptibilium corporum in incorruptionis gloriam resurrectio, non interitu naturam perimat, sed qualitatis conditione demutet. Non enim aliud corpus, quamvis in aliud resurget... Fit ergo demutatio, sed non affertur abolitio. Et cum id quod fuit, in id quod non fuit surgit; non amisit originem, sed profecit ad honorem (In Ps. 2, 41).

[4] Nam cum omnis caro redempta in Christo sit, ut resurga', et omnem assistere ante tribunal ejus necesse sit; non tamen omnibus gloria et honor est promiscuus resurgendi. Quibus ergo tantum resurrectio, non etiam demutatio est tributa, hi salvantur in nihilum. In ira enim deducentur hi populi, quibus ad poenae sensum salus resurrectionis est constituta (In Ps. 55, 7; срав. Ps. 52, 17; 1, 14).

тела для наказания и по воскресении возвратятся в преисподнюю для вечных мучений в огне[1], которые они разделят с диаволом и ангелами его. Огонь этот в настоящее время еще только дымит, но не жжет, а своей силы достигнет только после Суда[2].

В учении Илария о Суде нужно отметить отрицание его всеобщности. По свидетельству Оригена, в его время многие отрицали Суд над нечестивыми на основании слов псалма: «Не воскреснут нечестивые на суд». Этих людей он относит к категории simpliciores. На Западе это мнение было высказано Лактанцием[3]. Иларий держится мнения Лактанция. «Нечестивые не восстанут на суд» (Пс. 1, 5). Это не значит, что они уничтожатся — уничтожение было бы для них настоящей прибылью, так как вместе с существованием они утратили бы и ощущение мучений,— они воскреснут, но не для Суда, так как они уже осуждены. Кроме 1-го псалма, доказательство этому Иларий находит в словах Христа: «Верующий в Меня не судится, а неверующий уже осужден... Это есть Суд, что свет пришел в мир, но люди возлюбили больше тьму, нежели свет» (Ин. 3, 18—19). В этих словах Господь изъемлет от суда как верующих, так и неверующих. Всякий суд предполагает некоторую двусмысленность и обоюдность положения. Там, где виновность или невиновность очевидна, нет надобности в судебном исследовании. Поэтому ни верующие, ни неверующие не подлежат суду: их участь определяется независимо от суда. Но между нечестивыми и благочестивыми есть средние, в которых перемешано то и другое и которые в собственном смысле ни то, ни другое. Таковы многие члены Церкви, которые и молятся и чтут Бога и в то же время живут по-язычески. Это и есть те, которые возлюбили более тьму, чем свет,— не потому, чтобы они совсем не любили света, но потому, что больше любви уделяют тьме[4].

После суда, как было уже сказано, нечестивые с воскресшими, но неизменившимися телами возвратятся в ад для вечных наказаний в огне, а избранные в прославленных телах войдут на небо, составят Царство Христа. В нем есть различные обители. Об апостолах Господь

[1] Postremo aversi non in alia quam retrorsum. Resurgentes enim ex mortuis, rursum ad poenae ultionisque judicium in infima terrae unde emerserant revertentur. Omnis enim caro resurget, sed non omnis demutabitur (1 Cor. XV, 51): et unumquemque in carne sive bona sive mala, prout gessit, recipere constitutum est (In Ps. 69, 3; срав. 55, 9–10). "Propter ea non resurgent impii in judicium". Non abolitio his, qui untique pulvis erunt, per id quod non resurgunt denuntiatur; sed resurrectio his in judicium denegatur. Non enim per id, quod non erunt, sensu poenae carebunt: quia lucri poenam faciet, quod non subsistet ad poenam (In Ps. 1, 15).

[2] Ut nunc per hanc eamdem subjectionem virtute Dei tactus fumet, licet nondum totus uratur: sed per id quod interim fumare potuit, et uri posse noscendus est. Uritur non ille tantum, sed et omnes eius. Non uni tantum praeparatus hic ignis est, Domino dicente: Abite in ignem aeternum, quem praeparavit Pater meus diabolo et engelis ejus (Matth. XXIV, 41) (In Ps. 143, 11).

[3] Nec tamen universi tum a Deo judicabuntur, sed ii tantum qui sunt in Dei religione versati. Nam qui Deum non agnoverunt, quoniam sententia de his in absolutionem ferri non potest, jam judicati damnatique sunt, sanctis litteris contestantibus, non resurrecturos impios in judicium. Judicabuntur ergo qui Deum scierunt, et facinora eorum, id est, mala opera cum bonis collata ponderabuntur: ut si plura et gravia fuerint bona, justificentur ad vitam beatam (De div, inst. VII, 20).

[4] Sunt enim aliqui inter impios piosque qui medii sint, ex utroque admixti, neutri tamen proprie, quia in id ipsum constiterint ex utroque: nec fidei admiscendi, quia sit illis aliquid infidelitatis insertum; nec infidelitati deputandi quia aliquid habeant et fidei. Plures namque Dei metus in Ecclesia continet: sed oesdem tamen ad saecularia vitia saeculi blandimenta sollicitant. Orant, quia timent; peccant, quia volunt. Christianos se nuncupant, quia bona est spes aeternitatis: gentilia agunt, quia blanda praesentia sunt. Impii non manent, quia his Dei nomen in honore est: pii non sunt, quia quae pietati sunt aliena sectantur. Et necesse est ea magis diligant, per quae id quod se nuncupant esse non possunt; secundum nuncupationis voluntatem, operum voluntate potiore. Et idcirco Dominus postea quam credentes non judicandos, et non credentes jam judicatos esse dixerat, addidit: "Hoc est autem judicium, quia lux venit in mundum, et dilexerunt homines magis tenebras quam lumen". In eos ergo judicium est quod jam et in incredulos actum est, et in credentes non necessarium est: quia magis tenebras quam lumen dilexerint; non quod non dilexerint et lumen, sed quod dilectio illis fuerit magis propensa tenebrarum. Praeferri enim solet dilectioni ex comparatione dilectio: et hinc judicium est, quia cum dilexerint Christum, magis tamen tenebras dilexerunt (In Ps 1, 17).

молился, чтобы они были там, где и Он. Из многих обителей Он предоставляет апостолам ту, в которой Сам находится. Но если не все избираются для сообитания с Богом, то этим не отнимается надежда у добрых, потому что все, хотя в разной степени, будут обладать Божественной славой [1].

Это будет концом, т. е. завершением всего мирового процесса и осуществлением цели творения, когда Сын предаст Царство прославленных святых Отцу. Приводя слова апостола Павла (1 Кор. 15, 24 и след.), Иларий пишет: «Итак, сокровенный конец — это воскресение мертвых, прославление святых, уничтожение господствующего зла, гибель смерти; и вследствие этого — Царство Христа, Царство также и Бога Отца. По совершении этого, после того, как Отцом все будет покорено Сыну... мы, прославленные, облеченные в бессмертие и ставшие сообразными славе тела Его, будем введены в Царство Отца, уже удостоенные быть Его сонаследниками, уже воспринятые в семейство (in familiam patris) Отца, уже причастные Его благ и славы, чтобы сонарствовать Отцу в нас и чтобы Бог был всяческая во всех, когда через покорение послушания немощь человеческого восприятия будет поглощена Божественной природой» (In Ps. 9, 4; срав. De Tr. XI, 39) [2]. Настоящие небо и земля прейдут и будут заменены новыми небом и землей для этого Царства в вышних областях мира [3]. Вместе с этим наступит успокоение всей твари, которая, по слову Апостола, подверглась суете с надеждою, что освободится от рабства тления в свободу славы детей Божиих (Рим. 8, 19—21). Под этой тварью, подчинившейся суете, Иларий понимает небесные силы, которые подчинились суете в своем служении тлению сынов человеческих и которые освободятся от этой обязанности и найдут успокоение в славе детей Божиих, когда цель их служения будет достигнута [4].

---

[1] Omnis perfectio bonorum, inhabitationis coelestis est requies. Multas mansiones Dominus in coelis esse testatur (Joan. XIV, 2): sed Patrem orat, ut apostoli ubi et ipse sit maneant, dicens: "Pater quos mihi dedisti, volo ut ubi ego sum, ibi et illi sint mecum" (Joan. XVII, 22). Ex plurimus ergo mansionibus, apostolis suis eam quae sibi est propria communicat. Scit Propheta quanta beatitudo sit in tabernaculis Dei esse, alio loco, dicens: "Concuiscit et deficit anima mea in atria Domini" (Ps LXXXIII, 3). Sed non ob id bonorum coelestium spes adimitur, si non omnes ad cohabitationem Dei eligentur. Plures enim mansiones diversae dignitate habitantium praeparantur. Sed licet diversa sit dignitas; differt enim stella stellae in gloria (1 Cor. XV, 41), tamen quotquot habitationibus, variis licet, digni habebuntur, fidei fructum et honorem coelestis gloriae sortientur (In Ps. 54, 5).

[2] Hic ergo populus est propinquans regno Dei patris per regnum filii Dei proximus. Regnat itaque Dominus, traditurus Deo patri regnum; non regni potestate cariturus, sed nos, qui regnum ejus sumus, Deo patri traditurus in regnum. Regni traditio, nostra proviectio est; ut qui in regno Filii erimus, in regno quoque simus et Patris: digni per id regno Patris, quia digni regno erimus et Filii; proximi tum Patris regno, cum Filii erimus in regno: qui est benedictus in saeculo saeculorum (In. Ps. 148, 8).

[3] "Confessio ejus super coelum et terram, et exaltavit cornu populi sui": id est, in illo beatae civitatis illius saeculo, ubi cornu populi sui Dominus exaltabit, et incorruptionem ei, quae significatur in cornu, per honorem immortalitatis impertiet. Tum enim coelum novum et terra nova erit, cum his praesentibus dissolutis nova illa et aeterna succedent. Ideo confessio ejus super coelum et terram reddetur: quia non in hoc saeculo, neque in hoc aere, sed in superioribus locis sedes beati illius regni est constituta (In Ps. 148, 7).

[4] Post quae, jam in aeterna beatitudine omnibus constitutis, ad canendas Dei laudes hoc consequenti psalmo chorus coelestium virtutum potestatumque contrahitur: ut ob depulsam saeculi vanitatem creatura omnis ex magnis officiorum suorum laboribus absoluta, et in beato regno aeternitatis aliquando respirans, Deum suum et laeta praedicet et quieta, et ipsa secundum Apostolum in gloriam beatae aeternitatis assumpta, cum ait... (Rom. VIII, 19 et sqq)... Hinc ergo hymnus est libertatis indultae, quod officiorum suorum necessitate absoluta, et antea in usus humani subjecta servitii, jam conformata tandem filiorum Dei gloria in aeternam beatitudinem, creationum elementa requiescunt. Cujus beatitudinis longo jam diu secundum apostolum Petrum desiderio detinebantur, cum ait: "Haec quae modo vobis nuntiata sunt, per eos qui vobis Spiritu sancto evangelizaverunt, quae missa sunt e coelo, in qua re concupiscunt angeli prospicere" (1 Petr. I, 12). Exspectatio itaque coelestium est beatitudo terrena: et corruptionis nostrae demutatio divinarum creationum demoratur elementa, prospicere hanc evangelicae praedicationis spem, concupiscentia, gloriam suam ex gloriae nostrae conformatione susceptura: qua jam secundum prophetiam psalmi adepta in consonam laudem perceptae blatitudinis advocantur (In Ps. 148, 2).

* * *

В заключение приведем несколько интересных свидетельств и мнений, встреченных нами на страницах творений Илария.

1. Говоря о распятии Христа, Иларий предполагает, что тело Христа не только было прибито гвоздями ко кресту, но и привязано веревками[1].

2. Он с сомнением говорит о смерти апостола Иоанна, о котором, хотя и не сказано того, что он не умрет, но сказано, что он пребудет[2].

3. Иларий отмечает, что обычай не записывать символ, сохранялся в Галлии еще в никейскую эпоху[3].

4. Совет Апостола о непрерывной молитве Иларий понимает в смысле постоянного сообразования наших дел с требованием закона[4].

---

[1] Sed forte penduli in cruce corporis poenae et colligantium funium violenta vincula, et adactorum clavorum cruda vulnera sunt timori? (De Tr. X, 13).

[2] Loquatur Joannes sic usque ad adventum Domini manens, et sub sacramento divinae voluntatis relictus et deputatus, dum non neque non mori dicitur et manere (De Tr. VI, 39). Амвросий (In Ps. 118, sĕrm. 20) говорит, что в его время некоторые сомневались, умер ли апостол Иоанн. Может быть, он имел в виду Илария.

[3] Sed inter haec, o beatos vos in Domino et gloriosos (episcopos gallicanos), qui perfectam atque apostolicam fidem conscientiae professione retinentes, conscriptas fides huc usque nescitis! (De Synod., 63).

[4] "Sine intermissione orate" (1 Thes. V, 17). Quasi vero non occupanda in res suas naturae nostrae necessitas possit sine interpellatione temporis semper orare. Meditatio itaque legis non solum in verbis legendis est, sed et in operis religione; neque ut libros tantum et Scripturas recenseamus, sed ut ea quea in Scripturis ac libris continentur, gestis rebusque meditemur, et diurna nocturnaque opera legem semper exerceant: ut illud Apostoli est: "Omnia quaecumque facitis, in gloriam Dei facite, sive cum manducatis, sive cum bibitis, sive cum aliud agitis" (1 Cor. X, 31). Per hoc enim efficitur, ut sine intermissione oremus: cum per opera Deo placita, et ir gloriam ejus semper exercita, sancti cujusque viri vita omnis oratio sit ac sic secundum legem noctu dieque vivendo, vita ipsa nocturna legis erat et diurna meditatio (In Ps. 1, 7).

Протоиерей Ливерий ВОРОНОВ,
профессор Ленинградской духовной академии

КАЛЕНДАРНАЯ ПРОБЛЕМА.
Ее изучение в свете решения Первого Вселенского Собора о пасхалии и изыскание пути к сотрудничеству между Церквами в этом вопросе

§ 1. Православная Церковь и проблема реформы календаря

Вопрос о реформе календаря есть вопрос, выходящий за предель компетенции Церкви, хотя, конечно, для нее и не безразличный. В сущности Церковь с пользой для дела может рассматривать лишь проблемы определения форм наиболее правильной, своевременной и безболезненной аккомодации к любому узаконенному гражданскому календарю. Формы этой аккомодации могут сильно варьировать: от коренной перестройки церковного календарного круга до сохранения почти полной автономии церковного календаря. Этот последний вариант имеет место в данное время в Русской Православной Церкви (Московском Патриархате), которая, за небольшими исключениями, сделанными для некоторых заграничных приходов[1], сохраняет неизменной и пасхалию и старый (юлианский) стиль для всех дней года и только лишь специально новогодние богослужения совершает 1 января по новому стилю.

С точки зрения внешней структуры из наиболее известных систем календаря наибольшей точностью отличаются: календарь Медлера с периодом в 128 лет и со средней продолжительностью года в $\frac{365\cdot 97+366\cdot 31}{128}$ $365\frac{31}{128}=365{,}2422$ средних солнечных суток[2] и календарь Миланковича («ново-юлианский») с периодом в 900 лет и со средней продолжительностью года в $\frac{7(365\cdot 76+366\cdot 24)+2(365\cdot 75+366\cdot 25)}{900}=365\frac{218}{900}=365{,}2422$ средних солнечных суток[3]. Практически год Медлера год Миланковича совпадают со средним тропическим годом, длина которого, приблизительно до 2700 года по Р. Х., будет оставаться равной 365,2422 средних солнечных суток.

---

[1] Московская Патриархия разрешила в 1930 г. православным французам, живущим в Западной Европе, праздновать Пасху по новому стилю. См. Деяния Совещания глав и представителей Автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви. М., 1949, т. 2, с. 292—293. Ср. там же, с. 294 (о приходах в Голландии) и «ЖМП», 1967, № 8, с. 1 (о православных, проживающих в Швейцарии).

[2] Профессор университета в Дерпте (ныне г. Тарту, Эстония) и И. Медлер предложил свой проект реформы календаря в 1863 г. (см. «Журнал министерства народного просвещения», 1864, январь, отд. 6, с. 13). Согласно этому проекту григорианская поправка (состоящая в том, что все последние годы столетий, числа которых не делятся без остатка на 400, считаются простыми) должна быть заменена другой поправкой, а именно: каждый 128-й год нужно считать простым, а не високосным. В 128 годах, по Медлеру, содержится 97 простых лет по 365 дней и 31 високосный год по 366 дней.

[3] Югославский астроном Миланкович предложил в 1922 году «ново-юлианскую» систему календаря (взамен григорианской) со следующей поправкой: последние годы столетий, числа веков в которых не дают при делении на 9 остатка, равного 2 или

Специалисты по календарной проблеме считают, что «по своей точности григорианский календарь отвечает самым строгим требованиям современности» [1]. В самом деле, ошибка в одни сутки накапливается в нем лишь за время около 3300 лет, что никакого практического значения не имеет. Таким образом, системы Медлера и Миланковича «оказались практически ненужными: система високосов в григорианском календаре настолько точна и удобна, что нет никакого смысла ее заменять» [2].

На протяжении ряда десятилетий григорианский календарь, принятый в настоящее время большинством стран мира, подвергался критике в отношении его внутренней структуры. Указывали на следующие его недостатки: на неодинаковое число суток в его полугодиях (181 или 182 в первом и 184 во втором полугодии), кварталах (90, 91 и 92) и месяцах (28, 29, 30, 31), на несогласованность дней недели с числами месяцев как в различных годах, так и в пределах одного и того же года; на чередование недель вне зависимости от продолжительности месяцев, следствием чего является наличие в большинстве месяцев так называемых расщепленных недель, и другие.

Известно, что вопрос о реформе современного календаря обсуждался еще в 30-х годах текущего столетия в специальной комисси Лиги Наций. После второй мировой войны исследования по этому вопросу продолжались, и в настоящее время проблема нового всемирного календаря изучается особой комиссией под руководством Экономического и Социального Совета при ООН. За несколько десятилетий в Лигу Наций и ООН поступило более 500 и было рассмотрено более 200 различных проектов нового календаря [3].

Среди этих проектов наибольший интерес вызвал к себе проект французского астронома М. Армелина, опубликованный еще в 1888 г. Согласно этому проекту, год состоит из 12 месяцев и 4 кварталов. Первый месяц каждого квартала содержит 31 день, остальные два месяца — по 30 дней, так что все четыре квартала имеют равную продолжительность в 91 день. Кроме того, в году имеются один или два дня, не входящие в счет кварталов и недель, но являющиеся «дополнительными» нерабочими днями: один из них теперь предполагается поместить после 30 декабря («день Нового года»), а другой — после 30 июня високосного года («день Мира и дружбы народов») [4].

Имея много шансов к тому, чтобы получить в недалеком будущем всеобщее признание в качестве международного календаря, календарь Армелина неизбежно создал бы значительные трудности в области церковнокалендарной практики, где непрерывное чередование седмиц составляет одну из важнейших основ пасхалии. Явилась бы необходимость или коренного пересмотра принципов определения Пасхи (на-

6, нужно считать простыми. Так, например, простыми являются следующие годы: 2100, 2200, 2300, 2500, 2600, 2700, 2800 (с остатками соответственно: 3, 4, 5, 7, 8, 0, 1). Високосными же являются годы: 2000, 2400, 2900, 3300 (с остатками соответственно: 2, 6, 2, 6). В 900 годах, по Миланковичу, содержится 682 простых года по 365 дней и 218 високосных лет по 366 дней.

Календарь Миланковича одобрен Совещанием Православных Церквей, состоявшимся в Константинополе в мае — июне 1923 г., и Церкви Греции, Югославии, Румынии и Болгарии перешли на этот «исправленный юлианский» стиль. Однако до 2800 года «ново-юлианский» календарь Миланковича ничем не отличается от григорианского календаря.

[1] А. В. Буткевич, М. С. Зеликсон. Вечные календари. АН СССР. Всесоюзное Астрономо-геодезическое общество. М., 1969, с. 10.

[2] Там же, с. 11.

[3] Проф. Т. Събев. Църковно календарният въпрос. Синодално издателство. София, 1968, с. 66.

[4] *Приложение 1-е к журналу заседания Комиссии по вопросу о реформе календаря* при Русском астрономическом обществе 3 мая 1899 г., с. 3—4; срав. А. В. Буткевич, М. С. Зеликсон. Цит. соч., с. 12—13.

пример, принятие «фиксированной» даты Пасхи), или сохранения полной автономии церковного календаря, причем «день Господень» (т. е. церковное воскресенье) стал бы приходиться на различные дни гражданской седмицы.

Еще в сравнительно недалеком прошлом великий русский ученый Д. И. Менделеев заявил на заседании Комиссии по вопросу о реформе календаря в России: «Неделя в 7 дней признана почти всюду не только христианскими народами, но и большинством иноверных. Трогать ее я не вижу никакого повода: это дело обычая и ведет начало не только от седмицы творения, но отчасти и от легкости счета малых чисел до 7. Притом недельный счет связан так тесно со всей духовной и практической жизнью, что трогать его было бы безрассудно» [1].

Однако tempora mutantur. И с возможностью еще одной «переоценки ценностей» считаться совершенно необходимо. Характерна в этом отношении позиция Римско-Католической Церкви. Большинством в 2057 голосов (против 4) Второй Ватиканский собор принял текст следующего заявления относительно реформы календаря: «Святой вселенский Второй Ватиканский собор, придавая немаловажное значение желанию многих относительно назначения праздника Пасхи на определенный (фиксированный) воскресный день и относительно стабилизации календаря, тщательно взвесив возможные последствия введения нового календаря, заявляет:

1. Собор не возражает против установления празднования Пасхи в какой-нибудь определенный воскресный день по григорианскому календарю, если с этим будут согласны все заинтересованные в этом вопросе, особенно братья, отделенные от апостольского престола.

2. Собор также не возражает против намерений ввести в гражданском обществе вечный календарь. Что касается различных проектов стабилизации и введения в гражданскую жизнь вечного календаря, то Церковь не возражает только против тех из них, которые сохраняют и защищают семидневную неделю с воскресным днем, не вводя никаких дней помимо седмиц, так что последовательность седмиц не нарушается, разве только неожиданно появятся весьма основательные причины, о которых апостольский престол должен будет иметь суждение» [2].

§ 2. Вопрос о переходе на «новый» стиль в Русской Православной Церкви

По причине крайне обостренных отношений между католическим Западом и православным Востоком реформа календаря, произведенная папой Григорием XIII в 1582 г., была враждебно встречена на Востоке. В 1583 г. папа отправил в Константинополь к патриарху Иеремии II послов с предложением принять новый календарь. В это же время к патриарху обратился с вопросами по поводу реформы календаря князь Константин Острожский. В 1583 г. в Константинополе состоялся собор с участием патриарха Иеремии II, Александрийского патриарха Сильвестра, Иерусалимского патриарха Софрония и других православных иерархов. Собор признал неправильность в старом счислении, равно как и несовершенство нового, и отдал предпочтение старому стилю, как согласному с Никейским определением о Пасхе. Собор осудил григорианский календарь, как нарушающий, по его мнению, каноны относительно празднования Пасхи. Христиане призыва-

[1] Приложение 6-е к журналу заседания Комиссии по вопросу о реформе календаря 22 ноября 1899 г., с. 51.

[2] Заявление было принято собором 4 декабря 1963 г. См. Das Zweite Vatikanische Konzil. Herder, 1966. Teil I, S. 106–109.

лись держаться старого стиля, в противном случае угрожала анафема и отлучение от Церкви[1].

В 20-х годах XIX столетия некоторыми русскими учеными был возбужден вопрос о перемене календаря, но эта инициатива встретила отрицательное отношение со стороны вселенского патриарха Агафангела[2]. В 1829—1830 годах проблема реформы календаря рассматривалась в специальном Комитете при Российской Академии Наук. Академия Наук высказалась за переход на григорианский календарь. Ее мнение было представлено на усмотрение императора Николая I с заключением министра народного просвещения князя Ливена, в котором обращалось внимание на все неблагоприятные стороны намечаемой реформы. Император признал доводы министра «совершенно справедливыми»[3], и дело было прекращено. Неудачными были попытки подобного рода, предпринятые в 1860, 1863 и 1864 годах.

По инициативе Русского астрономического общества в 1899 году была образована при нем особая Комиссия для рассмотрения вопроса о реформе календаря в России. Эта Комиссия имела 8 заседаний в период с 3 мая 1899 г. по 21 февраля 1900 г. Заслуживает внимания тот факт, что в работе Комиссии участвовали: Д. И. Менделеев (присутствовал на всех заседаниях и высказался за введение «нового русского» стиля на основе поправки Медлера) и проф. В. В. Болотов (присутствовал на 6 заседаниях, кроме первого и заключительного, сделал обстоятельный доклад о пасхалии и представил две обширные справки: о дате Рождества Христова и по календарному вопросу).

На 3-м заседании Комиссии были высказаны следующие соображения: «Календарь должен быть исправлен — прежде всего потому, что он неверен. От этого мы не уйдем; это есть и будет, какие бы ни были приведены мотивы и выдвинуты преграды. Мы уже не можем сказать, как Иисус Навин: «Стой, солнце, и не движись, луна!» Нам ближе Галилей с его убежденным «а все-таки она движется!» Зная правду, нам уже трудно оставаться при старом заблуждении. Здесь категорический императив и, пожалуй, честь и достоинство русской науки»[4]. В своем постановлении Комиссия рекомендовала введение в России нового календаря, согласованного с христианским летосчислением на основе применения поправки Медлера и исправления принятого счета дней, обеспечивающего приведение чисел к эпохе Рождества Христова[5].

Проф. В. В. Болотов не согласился с этим постановлением и заявил, в связи с этим, особое мнение. В заявлении говорилось: «При голосовании предлагаемых постановлений я должен ответить на предложение отрицательно («нет, не желательно»). К сожалению, я не мог принять своевременно участия в заседаниях Комиссии и вошел в ее состав уже тогда, когда принципиальный вопрос («желательна ли реформа календаря?») был решен в положительном смысле. Поэтому я не имел случая изложить мою точку зрения на этот основной вопрос со всей решительностью... Вследствие этого, во всех предшествующих голосованиях я участвовал, не высказывая своей оговорки, но всегда ее предполагая. Мои заявления имели такой смысл. Если полагают, что и Россия должна отказаться от юлианского стиля, то реформа

[1] Приложение 3-е к журналу заседания Комиссии по вопросу о реформе календаря при Русском астрономическом обществе 31 мая 1899 г., с. 21—22. Срав.: Проф. Т. Събев. Цит. соч., с. 31.

[2] Учение Православной Церкви о Священном Предании и отношение ее к новому стилю (составлено афонскими ревнителями православного благочестия). Изд. восстановленной Почаевской типографии преп. Иова во Владимировой, 1934, с. 29, п. 89.

[3] «Журнал Министерства Народного Просвещения», 1864, январь, отд. 6-е, с. 18

[4] Приложение 3-е к журналу заседания Комиссии по вопросу о реформе календаря 31 мая 1899 г., с. 20—21.

[5] Постановления Комиссии по вопросу о реформе календаря в России. Русское астрономическое общество. СПб., 1900, с. 6.

календаря, не погрешая против логики, должна выразиться в следующем: а) неравномерные месяцы должно заменить равномерными; б) по мерке солнечного тропического года должно сократить все годы условного принятого летосчисления; в) поправку Медлера должно предпочесть григорианской, как более точную. Но сам я отмену юлианского стиля в России нахожу отнюдь нежелательной. Я по-прежнему остаюсь решительным почитателем календаря юлианского. Его чрезвычайная простота составляет его научное преимущество пред всякими календарями исправленными...»[1].

29 ноября 1899 г. была образована новая Комиссия при Академии Наук для обсуждения вопроса о введении нового стиля в России. Ей были переданы как проект постановления, так и материалы Комиссии, функционировавшей при Русском астрономическом обществе[2]. Однако в скором времени государственная власть через обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева отклонила проектируемую реформу[3]. В 1902—1904 годах представители ряда Автокефальных Православных Церквей высказались против календарной реформы, опасаясь возникновения церковной смуты[4].

26 января 1918 г. декретом Совета Народных Комиссаров РСФСР был введен новый стиль, начиная с 1 февраля (по старому стилю) этого года, так что день 1 февраля считался днем 14 февраля по новому стилю. Всероссийский Церковный Собор 1917—1918 гг. рассматривал вопрос о возможностях приспособления церковной жизни к новому гражданскому календарю. Профессору Московской духовной академии священнику Димитрию Александровичу Лебедеву было предложено изучить некоторые частные проекты календарно-пасхальной проблемы, и он, согласно свидетельству проф. Н. Н. Глубоковского, «отдал безусловное преимущество» юлианскому календарю перед григорианским[5]. Взвесив имевшиеся данные, Собор принял (в 7-м отделе) решение — «держать и сохранять старый стиль (календарь) как для церковного исчисления, так и для богослужебной практики»[6].

Впрочем, значение этого решения не переоценивалось. Вскоре после Константинопольского совещания (май — июнь 1923 г.), одобрившего переход на «исправленный юлианский стиль», Святейший Патриарх Тихон предложил перейти на этот стиль и в Русской Православной Церкви, издав соответствующее на этот счет постановление (в сентябре 1923 г.). Однако выполнить это постановление оказалось невозможным «по причине решительного сопротивления народа»[7].

В период глубокой разобщенности в единой семье Православных Церквей вопросы календаря и тесно связанной с ним пасхалии приобрели значительную остроту. Динамизм Церквей, тесно примыкавших к линии Церкви Константинопольской, встретил энергичное сопротивление Русской Православной Церкви, твердо держащейся позиции традиционной осторожности в этом чрезвычайно деликатном вопросе.

Как известно, Константинопольское Совещание ряда Автокефальных Православных Церквей одобрило проект реформы церковного календаря, коим предусматривалось:

---

[1] Особое мнение члена Комиссии В. В. Болотова. См. Журнал 8-го заседания Комиссии по вопросу о реформе календаря, 21 февраля 1900 г., с. 33—34.

[2] Журналы заседаний Комиссии по вопросу о реформе календаря при Русском астрономическом обществе, 13 декабря 1899 г., с. 27—28 и 21 февраля 1900 г., с. 33.

[3] Проф. Т. Събев. Цит. соч., с. 32.

[4] Учение Православной Церкви о Священном Предании..., с. 37.

[5] Проф. Н. Н. Глубоковский. О реформе календаря. «Православен мисионер» (Пловдив), 1943, №№ 5—6, с. 262. См. Деяния совещания..., т. 2, с. 314.

[6] Деяния совещания..., т. 1, с. 427; срав.: т. 2, с. 314.

[7] Деяния совещания..., т. 1, с. 428—429; Об ответе Патриарха Тихона на грамоту Константинопольского Патриарха Григория см. там же, т. 2, с. 315.

а) перейти от юлианского (старостильного) календаря к «исправленному юлианскому» календарю Миланковича, исключив из счета 13 накопившихся со времени Никейского Собора дней;

б) использовать для определения пасхального полнолуния (и весеннего равноденствия) истинные астрономические данные для Иерусалимского меридиана[1].

Московское совещание 1948 г. воздержалось от официальной оценки этого постановления, но в то же время заявило, что:

а) полагает обязательным для всего православного мира совершать праздник Святой Пасхи только по старому (юлианскому) стилю, согласно Александрийской пасхалии;

б) считает, что для неподвижных праздников каждая Автокефальная Церковь может пользоваться существующим в этой Церкви календарем;

в) считает обязательным для клириков и мирян следовать стилю той Поместной Церкви, в пределах которой они проживают[2].

Жизнь внесла свои коррективы в практику осуществления того и другого постановления. С одной стороны, Церкви, перешедшие на «исправленный юлианский стиль», вынуждены были в большинстве случаев сохранить у себя Александрийскую пасхалию. С другой стороны, Московская Патриархия не только не отменила свои прежние дозволения праздновать Пасху по новому стилю, данные православным французам и голландцам, находящимся в ее юрисдикции, но еще более расширила свою диспенсацию, опубликовав в 1967 г. следующее постановление своего Священного Синода: «Имея в виду практику Древней Церкви, когда Восток и Запад (Рим и азийские епископы) праздновали Пасху по-разному, сохраняя полное молитвенно-каноническое общение между собой, принимая во внимание опыт Православной Финляндской Церкви и наших приходов в Голландии, а также исключительное положение прихожан храма Воскресения Христова среди инославного мира, разрешить православным прихожанам, проживающим в Швейцарии и находящимся в юрисдикции Московской Патриархии, совершать неподвижные праздники и праздники Пасхального круга по новому стилю» («ЖМП», 1967, № 8, с. 1).

Впрочем, вдумываясь в смысл последствий такого исправления самой жизнью принятых двумя Совещаниями Православных Церквей решений, не трудно заметить, что между этими последствиями имеется существенная разница. Одно дело — пойти несколько дальше, чем предполагалось, и совсем другое дело — остановиться на полпути после чрезвычайно смелого решения, не будучи уверенными в том, что дальнейшее решительное продвижение к намеченной цели не причинит ущерба интересам всего Православия!

Трагичность положения усугубляется тем, что сам по себе проект, одобренный Константинопольским Совещанием 1923 г., если рассматривать его исключительно с позиций богословской науки, следует признать заслуживающим полного уважения и, по-видимому, наиболее желательным в том случае, если общецерковное (а не только иерархическое или богословское) сознание признало бы необходимым усовершенствовать церковный календарь и пасхалию в духе возможно большего приближения к принципам, одобренным Первым Вселенским Собором.

Что касается крайней антипатии проф. В. В. Болотова к «безумной григорианской мысли о реформе календаря» и «решительного почитания им календаря юлианского», то их можно объяснить несколькими причинами. Прежде всего, как историк, он предвидел значитель-

---

[1] Подробности см.: проф. Т Събев. Цит. соч., с. 33—35.
[2] Деяния совещания..., т. 2. с. 432—433.

ные трудности, которые вызовет переход на новый стиль при хронологических изысканиях: григорианский год, по его собственному выражению, является «истинным мучением для хронологов»[1]. Далее, В. В. Болотов имел в виду, что всякий переход на иной календарь, с другим чередованием високосов, неизбежно потребует разрушения Александрийской пасхалии с ее великим индиктионом. А эту пасхалию он ценил за ее «высокую логичность»[2], хотя понимал эту логичность несколько своеобразно — как безотказное действие раз навсегда пущенного в ход остроумно сконструированного механизма, заменить который очень трудно или даже невозможно. Наконец, сыграло свою роль и не чуждое В. В. Болотову нерасположение к Риму. Это видно хотя бы из следующего высказывания В. В. Болотова: «Если не удержится юлианский календарь, то та реформа календаря встретит наименьшее сопротивление со стороны Православной Церкви, которая исходит от светского правительства и которой папа не касается ни единым концом своей мантии»[3]. Но Болотов есть Болотов. И потому уместно сказать: ubi plura nitent in carmine, non ego paucis offendar maculis!

К числу противников календарной реформы принадлежал и другой великий русский ученый-богослов проф. Н. Н. Глубоковский. С некоторыми его аргументами трудно согласиться (например, с его доверчивым повторением одностороннего и тенденциозно антиюдаистического толкования 7-го Апостольского правила, предложенного Зонарой и Вальсамоном)[4]. Однако он вполне прав, когда подчеркивает, что «с церковной точки зрения календарь имеет существенное значение только в связи с празднично-богослужебной практикой и не может быть рассматриваем вне ее, ибо тогда он был бы чисто внешней величиной», и что «никакие произвольные новаторства... тут недопустимы, чтобы не произошло церковное расстройство с явным соблазном и опасностью для верующих»[5]. Будучи непосредственно знаком со смутой, вызванной введением нового стиля[6], проф. Н. Н. Глубоковский всячески предостерегает от поспешных опытов календарного модернизирования. И как мудрое завещание верным чадам Русской Православной Церкви звучат его предупреждающие слова: «Пока нет истинной церковной нужды, без каковой получаются только соблазнительные смуты, я считаю вполне каноническим и целесообразным держаться испытанного правила: «quieta non movere!»»[7].

Переход на «исправленный юлианский» календарь логически требует изменения способа определения дня Пасхи. При этом новом стиле не может, без искусственных и сомнительных приемов, использоваться Александрийская пасхалия с ее великим индиктионом. Замена юлианского периода в 4 года «исправленным юлианским» периодом в 900 лет неизбежно влечет за собой увеличение периода пасхалии с 532 лет до 119 700 лет, т. е. практически превращает ее в непериодическую. «Исправленный юлианский» календарь так же естественно сочетается с определением Пасхи по непосредственным астрономическим данным, как календарь юлианский сочетается с Александрийской пасхалией.

---

[1] Журнал заседания Комиссии по вопросу о реформе календаря... 20 сентября 1899 г., с. 21.

[2] Приложение 5-е к журналу заседания Комиссии по вопросу о реформе календаря..., 31 мая 1899 г., с. 43.

[3] Журнал заседания Комиссии по вопросу о реформе календаря... 13 декабря 1899 г., с. 28—29.

[4] Деяния совещания..., т. 1, с. 430.

[5] Там же, с. 417.

[6] См. его книгу ««Война и мир» в Финляндской Православной Церкви». София, 1929.

[7] Деяния совещания..., т. 1, с. 432.

Трудности, которые возникают при искусственном сочетании «исправленного юлианского» календаря и Александрийской пасхалии, состоят, главным образом, в полном исчезновении Кирио-Пасхи и соединения праздника Благовещения с днями Страстной седмицы (при введении нового стиля время празднования Благовещения простирается лишь до четверга 6-й седмицы Великого поста) и в неумеренном сокращении и даже полном исчезновении в некоторые годы Петровского поста (например, в 1983 году Пасха приходится на 8 мая нового стиля, а понедельник после Недели всех святых — на 4 июля, т. е. 5 дней спустя после праздника святых апостолов Петра и Павла). Как показывает опыт Румынской Церкви, в таких случаях приходится пользоваться мартовским полнолунием, т. е. отступать от Александрийской пасхалии[1]. Этим, однако, с очевидностью доказывается невозможность органически сочетать «исправленный юлианский» стиль с неискаженной Александрийской пасхалией.

Наилучшим исходом из сложившегося в настоящее время положения следует, по-видимому, считать официальное признание всеми Православными Церквами права каждой Автокефальной Церкви свободно избирать одну из двух возможностей: или, приняв «исправленный юлианский» календарь, стремиться в подходящее время выполнить и второе решение Константинопольского Совещания 1923 г. (об определении дня Пасхи по непосредственным астрономическим данным), или, сохраняя юлианский календарь, удерживать неприкосновенной и Александрийскую пасхалию, допуская исключения, по принципу икономии, там, где это окажется действительно необходимым.

§ 3. Никейский Собор и вопрос о Пасхе

Вопросом относительно времени празднования Пасхи занимался Первый Вселенский Собор в Никее. Но подлинный текст определения этого Собора по вопросу о Пасхе — если только оно действительно было принято[2] — до нас не дошел. По мнению проф. В. В. Болотова, «никаких твердых постановлений не было издано... Самое большое, что они (отцы Собора) могли сделать,— это постановление незаписанное, неоформленное, имеющее характер товарищеского соглашения, постановление о том, что праздновать Пасху должно согласно обычаю, установившемуся в Александрийской Церкви»[3].

На основании косвенных данных можно, однако, сделать следующие предположения:

а) отцы Никейского Собора признали неправильным, чтобы христианская Пасха поставлялась в непременную жесткую единообразную зависимость от истинной ветхозаветной пасхи и тем более от какой-либо наличной иудейской практики определения последней;

б) они признали желательным и рекомендовали всем христианам, чтобы они пришли к соглашению и стали праздновать Пасху все в один день;

в) они высказались за то, чтобы такое соглашение имело в виду единомыслие относительно границы пасхальных годов, за которую естественно принимать начало астрономической весны, т. е. весеннее равноденствие, раньше которого Пасху праздновать не следует;

---

[1] См. доклад проф.-прот. П. Винтилеску «Некоторые соображения в связи с исправлением календаря». Деяния совещания..., т. I, с. 439—440.

[2] «Подлинного текста никейского постановления не было в архиве Константинопольской Церкви уже в начале V в., и епископ Аттик константинопольский в 419 г. прямо ссылается, как на источник своих сведений о нем, на Церковную историю» (Доклад проф. В. В. Болотова на заседании Комиссии по вопросу о реформе календаря от 31 мая 1899 г.; см. приложение 5-е, с. 34).

[3] Проф. В. В. Болотов. Лекция по истории Древней Церкви. СПб., 1910, т. 2, с. 436.

г) они одобрительно отозвались о принципах как Александрийской, так и Римской пасхалии, указав в то же время на александрийские правила как на хорошую основу для достижения практического соглашения по вопросу об одновременном праздновании Пасхи.

Приведем соответствующие свидетельства.

а) «Прежде всего показалось неприличным совершать этот святейший праздник по обыкновению иудеев... Нам указан Спасителем иной путь... Согласно держась его, возлюбленные братья, мы сами устраним от себя постыдное о нас мнение иудеев, будто независимо от их постановлений мы уже и не можем сделать этого...» [1]

«Сообщаем вам радостную весть и о согласии касательно времени празднования святейшей Пасхи: по вашим молитвам и это дело решено так, что все восточные братья наши, прежде праздновавшие Пасху вместе с иудеями, отныне будут праздновать ее согласно с римлянами, с нами и со всеми, которые издревле хранят ее по нашему обычаю» [2].

В настоящее время большинство ученых держится мнения, что Никейский Собор в вопросе о Пасхе имел дело с протопасхитами Сирии, Киликии и Месопотамии, а не с Асийскими четыренадесятниками (квартодециманами) [3].

И в Александрии и в Сирии ко времени Никейского Собора пользовались несколько модифицированным метоно-созигеновским [4] 19-летним солнечно-лунным циклом. Но, придерживаясь одинаковой последовательности лунных годов, александрийцы и сирийцы (но не жители Антиохии, действовавшие солидарно с александрийцами) неодинаково определяли начало цикла. В связи с этим приходится различать, как две разновидности одного и того же цикла, круг александрийский, называемый обычно cyclus или circulus decemnovennalis, и круг сирийский, известный под техническим названием cyclus или circulus lunaris.

В Александрии выбор первого лунного года в цикле определился тем соображением, что новолуние (а именно 1-й день 6-го лунного месяца эллула) довольно точно совпало с эрой Диоклетиана (1-м тоут, или 29 августа 284 года по Р. Х.). 1-й лунный год кончался в следующем году, имевшем золотое число 1.

В Сирии выбор был сделан так, что новолуние (а именно 1-й день 7-го лунного месяца тишри) пришлось на день осеннего равноденствия 24 сентября, являющийся идеальным началом сиромакедонского года. 1-й лунный год сирийского круга соответствовал 4-му лунному году александрийского цикла [5].

---

[1] Из послания имп. Константина из Никеи епископам, не присутствовавшим на Соборе. См. Евсевий. Жизнь Константина, 3, 18; Сократ. Церковная история, 1, 9; Феодорит. Церковная история, 1, 10. Срав. Деяния Вселенских Соборов, изд. в русск. переводе при Казанской духовной академии. Изд. 2-е. Казань, 1887, т. 1, с. 76, документ 15-й.

[2] Из соборного послания к Церкви Александрийской. См. Сократ. Церковная история, 9; Феодорит. Церковная история, 1, 9. Срав. Деяния Вселенских Соборов...., т. 1, с. 79, документ 16-й.

[3] Доклад проф. В. В. Болотова на заседании Комиссии по вопросу о реформе календаря..., приложение 5-е, с. 35—36 и далее. См. также В. В. Болотов. «Лекции...», с 435—437; срав. проф. Д. А. Лебедев. Календарь и пасхалия («Церковный православный календарь на 1924 год», изд. Е. Г. Парфенова. Москва, с. 29—30).

[4] Древнегреческий астроном Метон в 433 г. до Р. Х. впервые показал, что 19 солнечных лет (содержащих, согласно александрийскому счету, 6939,75 суток) по длительности приблизительно равны 235 лунным месяцам (содержащим 6940 суток) при условии, что берется 110 «пустых» месяцев (по 29 суток) и 125 «полных» (по 30 суток). Этот результат составляет так наз. «золотое правило» хронологии.

Египетский ученый Созиген, составитель юлианского летосчисления, составил точное расписание лунаций в цикле Метона. Православные компутисты воспользовались расписанием Созигена, взяв только иные новолуния (начала лунаций).

[5] В древности начальным (первым) месяцем в лунном еврейском календаре был нисан. В последние столетия перед Р. Х. начало еврейского года было перенесено на

Между александрийским и сирийским кругами существует следующее соотношение (точками отмечены эмболимические, т. е. состоящие из 13 лунаций, годы):

			.			.	.			.				.			.		.
Александрийский цикл:	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19
Сирийский цикл:	.	.	17	18	19	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
			.		.			.			.	.				.			.		

В двух случаях, а именно в 8-м и 19-м эмболимических годах александрийского круга, которым соответствовали простые 5-й и 16-й годы сирийского круга, сирийские протопасхиты праздновали Пасху в марте месяце, тогда как александрийские христиане назначали ее на воскресенье после апрельского полнолуния. Иногда при этом, хотя и довольно редко, протопасхиты совершали пасху раньше весеннего равноденствия, как видно из следующей таблицы:

Годы по Р. Х.	Порядковый номер в цикле	15-е нисана (еврейская пасха)	Пасха протопасхитов	Пасха александрийцев
284	19	20 марта (четв.)	23 марта (воскр.)	20 апреля (воскр.)
292	8	20 марта (воскр.)	20 марта (воскр.)	24 апреля (воскр.)
303	19	20 марта (субб.)	21 марта (воскр.)	18 апреля (воскр.)
311	8	22 марта (четв.)	25 марта (воскр.)	22 апреля (воскр.)
322	19	20 марта (вторн).	25 марта (воскр.)	22 апреля (воскр.)

На протяжении четырех десятилетий перед Никейским Собором протопасхиты 5 раз пользовались для определения дня Пасхи мартовским полнолунием вместо апрельского (которым пользовались александрийцы) и один раз (в 292 году) праздновали Пасху в один день с иудеями, и притом раньше дня весеннего равноденствия. Во все же прочие годы цикла Пасха протопасхитов совпадала с александрийской.

В сохранившемся у Никиты Гераклийского[1] отрывке из сочинения Евсевия Кесарийского «О Пасхе» сообщается, что приблизительно одна четверть общего числа участников Никейского Собора представляла восточный диоцез, где было немало протопасхитов[2]. После обращения к Собору императора Константина и в результате последовавшего рассуждения «сирийцы подчинились». «Видимо,— говорит Болотов,— «братья восточные» не утверждали, что их местный обычай хорош и правилен», но и «епископы не — протопасхиты, знакомые с положением дела, понимали, что подобные «обычаи» без нежелательной смуты в народе не легко устранить одним предписанием. Поэтому соглашение и не было облечено в форму канона, и не было положено церковного наказания протопасхитам... Никейский Собор не имел надобности издавать какие-либо постановления чисто технического свойства: «братья восточные» и сами знали, как им избегнуть празднования Пасхи вместе с иудеями»[3].

осень. Первым месяцем стал гишри (7-й, считая от нисана). 6-м месяцем, считая от нисана, является эллул.

[1] Migne, t. 24, col. 693—706.

[2] J. Quasten. Patrology, 3 printing, Utrecht/Antwerp., 1966, vol. III, pp. 339—340

[3] Доклад проф. В. В. Болотова на заседании Комиссии... от 31 мая 1899 г. См. приложение 5-е. с. 40.

Вполне соглашаясь с тем, что толкование смысла рассуждений о Пасхе, происходивших на Никейском Соборе, предложенное Дюшеном в 1880 г. и коренным образом изменившее научный взгляд по этому вопросу (ранее думали, что Собор имел дело с квартодециманами), является хорошо обоснованным, будет, по-видимому, более правильным вместе с проф. Н. Н. Глубоковским считать, что отцы Собора имели в виду не одних только протопасхитов, но и еще продолжавших существовать на Востоке четыренадесятников[1]. Их несогласие с общецерковной практикой выражалось не только в том, что они праздновали Пасху в любой день седмицы, а не непременно в воскресенье, но и в том, что это празднование всегда совершалось одновременно с пасхой иудейской (в ночь с 14 на 15 нисана).

И хотя прав, конечно, проф. В. В. Болотов, когда, полемизируя с Гефеле[2], говорит, что постановление (никогда не праздновать вместе с иудеями) было пасхалистически невозможно, тем не менее в выражении императора: «показалось неприличным совершать праздник по обыкновению иудеев», без сомнения, implicite заключалось и нежелание, чтобы христианская Пасха праздновалась когда-либо в один день с пасхой иудейской. Было бы невозможной задачей неопровержимо доказать то положение, будто Церковь лишь впоследствии положила в основу своей пасхалии правило о непраздновании Пасхи вместе с иудеями, тогда как для отцов Никейского Собора это было якобы вовсе безразлично. Достаточно прочитать послание императора Константина к епископам, не присутствовавшим на Соборе, чтобы убедиться в том, насколько сильна была тогда тенденция полностью отмежеваться в религиозном отношении от всякого общения с синагогой.

б) «Для согласного исповедания веры спасительное празднование Пасхи надлежало совершать всем в одно и то же время. Поэтому сделано было общее постановление и утверждено подпиской каждого из присутствовавших...»[3].

«Общим мнением признано за благо — всем христианам, в какой бы стране они ни жили, совершать спасительный праздник святейшей Пасхи в один и тот же день... Размыслите сами, как нехорошо и несообразно то, что в известное время одни соблюдают посты, а другие совершают пиршества... Поэтому Божественный Промысл благоволил, чтобы это было надлежащим образом исправлено и подведено под одно правило, на что, я думаю, все согласятся... Коротко сказать: по общему суду всех постановлено — святейший праздник Пасхи совершать всем в один и тот же день»[4].

Что инициаторы созыва Никейского Собора надеялись на соборное решение об установлении празднования святой Пасхи «повсюду в один день», видно также из свидетельств св. Афанасия[5].

Для достижения намеченной цели недостаточно было преодолеть восточное протопасхитство. «Если бы Вселенский Собор,— пишет Болотов,— стал обсуждать вопрос о пасхалии в подробностях, то упрек в праздновании Пасхи вместе с иудеями пришлось бы обратить не только к «братьям восточным», но и к Римской Церкви, как показывает следующая табличка:

---

[1] «Ведь по 7 правилу Второго Вселенского (Константинопольского) Собора и по 95 правилу Трулльского Собора четыренадесятники,— пишет проф. Глубоковский,— которые празднуют Пасху 14 нисана, вопреки никейскому определению, считались отлученными от Церкви...» (Деяния совещания..., т. 1, с. 424).

[2] Доклад проф. В. В. Болотова на заседании Комиссии..., с. 36—37.

[3] Евсевий. Жизнь Константина, 3, 14.

[4] Из послания имп. Константина из Никеи к епископам, не присутствовавшим на Соборе. См. Евсевий. Жизнь Константина 3, 18—19; Сократ. Церковная история 1, 9; Феодорит. Церковная история 1, 10.

[5] Св. Афанасий. О соборах, 5; К африканским епископам, 2.

Годы по Р. Х.	Пасха протопасхитов	Пасха западных	
		Augustalis	Supputatio
284	23 марта	23 марта	23 марта или 20 апр.
292	20 марта	27 марта	27 марта
303	21 марта	21 марта	21 марта или 18 апр.
311	25 марта	25 марта	25 марта
322	25 марта	25 марта	25 марта

...Итак, если пасхальная практика Римской Церкви не производила того соблазна, какой вызывали протопасхиты, то лишь потому, что разность александрийской пасхалии и римской оставалась неизвестной (?) и за отдаленностью мест никому не бросалось в глаза, что в Риме (и Карфагене) Пасху празднуют в один день, а в Александрии — в другой. Протопасхиты же праздновали Пасху по-своему, находясь в непосредственном соседстве с Церквами, следовавшими александрийской пасхалии»[1].

Из приведенной таблицы видно, однако, что практика протопасхитов была более соблазнительной, чем римская, не только потому, что Церкви, следовавшие александрийской пасхалии, положение дел на Востоке знали лучше, чем на Западе, но и по самому существу. Пользуясь в это время уже 84-летним пасхальным циклом, римляне за terminus ante quem пoп Пасхи признавали 22 марта и лишь в редких случаях допускали Пасху на 21 марта[2], тогда как протопасхиты Востока назначали ее и на 20 марта (как в 292 году) и даже на 19 марта (как в 360 году), т. е. до наступления равноденствия[3].

Кроме того, слова Болотова «разность александрийской пасхалии и римской оставалась неизвестной» (разрядка моя.— *Л. В.*) нужно понимать, конечно, в ограниченном значении — неизвестной для мно-

---

[1] Доклад проф. В. В. Болотова..., приложение 5-е, с. 41—42. Следует иметь в виду, что выражение «празднование Пасхи вместе с иудеями» Болотов употребляет только в смысле пользования мартовским полнолунием вместо апрельского (согласно александрийскому циклу), ибо празднование Пасхи в один и тот же день с иудеями было нисколько не характерно для протопасхитов, «и Александрийская Церковь весьма нередко праздновала Пасху в один день с иудеями» (там же, с. 37).

[2] Самая ранняя Пасха, согласно пасхальному (16-летнему) циклу Ипполита, составленному на период с 222 по 333 г. по Р. Х., праздновалась в Риме 20 марта, когда «самое раннее пасхальное полнолуние», за которое Ипполит принимал 18 марта, приходилось в пятницу, следовательно, раньше весеннего равноденствия; последнее, по Ипполиту, было, по-видимому, 25 марта. По пасхальному же циклу анонима 243 года (цикл этот, приуроченный к периоду с 241 по 352 г. по Р. Х., был исправленной редакцией того же Ипполитова цикла), самая ранняя Пасха назначалась даже на 19 марта! См. В. В. Болотов. Лекции..., т. 2, с. 447—449 и примеч. свящ. Д. А. Лебедева там же, с. 446—449.

Однако «8-летний круг (а следовательно, и удвоенный Ипполитов.— *Л. В.*) при годе в 365,25 дней давал ошибку в 8 лет на 1,5 дня, а в 80 лет — на 15 дней и потому был скоро оставлен. Вместо него на Западе был принят 84-летний период». См. проф. Д. А. Лебедев. Календарь и пасхалия..., с. 29. Точно сказать, когда именно это произошло, трудно. Но, по-видимому, 84-летний цикл был несколько старше (older), чем александрийский (19-летний) цикл Анатолия Лаодикийского (см. The Oxford Dictionary of the Christian Church, ed. by F. L. Gross, 1963, p. 1021. Paschal controversies (3); последний же был издан в 277 году или даже раньше. См. В. В. Болотов. Лекции..., т. 2, с. 448). О праздновании Пасхи, согласно римскому 84-летнему циклу, не ранее 22 марта (и в виде исключения 21 марта) см. В. В. Болотов. Лекции..., примеч. I свящ. Д. А. Лебедева на с. 449.

[3] Доклад проф. В. В. Болотова..., приложение 5-е, с. 42.

гих или для большинства, но не вообще для отцов Собора. Вряд ли можно допустить, что достигнутое на Соборе соглашение «праздник Пасхи совершать всем в один и тот же день» было результатом простого неведения о различии между александрийской и римской пасхалиями. Скорее следует думать, что Собор признал необходимым в ближайшее же время приложить все усилия к достижению согласия между Римом и Александрией, а для начала «признать за благо» всем и везде праздновать Пасху в один и тот же день.

Именно в этом смысле, т. е. что одновременное празднование Пасхи было признано безусловно желательным, если, конечно, окажется возможным существующий (не вполне одинаковый) порядок свести к полному единообразию, высказывается в своей «Церковной истории» Сократ. По его убеждению, «бывший при Константине Собор, вопреки мнению некоторых, не сделал никакой перемены в этом праздновании (т. е. не унифицировал декретальным порядком практику определения времени празднования Пасхи, имевшую в различных местах свои особенности соответственно местным обычаям.— *Л. В.*). Сам Константин в послании к христианам, разногласившим касательно сего праздника, советует (разрядка моя.— *Л. В.*) немногочисленным подражать большинству»[1].

в) «Они (иудеи), вместо надлежащего исправления, в одном и том же году совершают пасху два раза... Мы, конечно, не допустим у себя, чтобы Пасха в одном и том же году совершалась дважды»[2].

Во второй половине III в. и во время, непосредственно предшествовавшее Никейскому Собору, в ученых кругах Александрии решительно отстаивали мысль о том, что Пасха должна быть весенним, но ни в коем случае не зимним праздником, подобно тому как пасха ветхозаветная, согласно Божественному предписанию, совершалась в «месяце новых»— Авиве (Втор. 16, 1), когда совершалась первая жатва ячменя (ср. Лев. 23, 5—15 и Втор. 16, 1—9). Этим естественно обозначалась определенная граница между зимой и весной, служившая, в то же время, и границей пасхальных годов (годов пасхального круга). «Александрийцы (св. Дионисий, Анатолий Лаодикийский и св. Петр) доказывали, что Пасху нужно совершать непременно после весеннего равноденствия, что так совершали ее древние евреи, а иудеи теперешние отступили от этого обычая»[3].

Независимо от того, справедливо или нет это утверждение александрийцев в отношении «древних евреев», несомненным является тот

---

[1] Сократ. Церковная история, 5, 22.

[2] Из послания имп. Константина к епископам, не присутствовавшим на соборе. См. Евсевий. Жизнь Константина, 3, 18; Сократ. Церковная история 1, 9; Феодорит. Церковная история 1, 10.

[3] Проф. Д. А. Лебедев. Календарь и пасхалия..., с. 29.

Убеждение христиан, что позднейшие иудеи (возможно, в связи с изменением счета месяцев, произведенным в последние столетия перед Р. Х.) отступили от правильных представлений о принципах пасхалии «древних евреев», весьма характерно передано в так называемых «Словах на Пасху св. Иоанна Златоуста», которые, впрочем, этому Святителю, по всей вероятности, не принадлежат. У Миня они отнесены к разряду spuria, а свящ. Д. А. Лебедев приписывает их «неизвестному малоазийскому пастырю», имевшему в виду протопасхитов — новациан (см. примеч. к с. 444 и 450 «Лекций» (т. 2) проф. В. В. Болотова).

В этих «Словах» читаем: «Почему месяц пасхи есть первый между месяцами года? Тайное еврейское предание говорит, что это — именно то время, в которое Господь времен и Творец Бог некогда все создал...» (Творения св. Иоанна Златоуста, т. VIII, кн. 2. СПб., 1902, с. 949). «Мы имеем мудрых свидетелей еврейских, например, Филона и Иосифа и некоторых других, которые в своих сочинениях свидетельствуют, что невозможно с точностью праздновать пасху иначе, как после весеннего равноденствия. ...Впрочем нужно оговориться, что иудеи безразлично совершают пасху и до равноденствия, исключая вставочного месяца, когда они непременно относят ее на время после равноденствия. Однако делается это не намеренно... Теперь же, в настоящее именно время, они совершают пасху прежде равноденствия, в чем и обличаются теми мудрыми иудеями» (там же, с. 960).

факт, что с именем мар Шмуеля (умершего в 254 г. по Р. Х.) связано в талмудической литературе понятие о «нисанской текуфе» 25 марта, а «вычислявшие текуфат-нисан,— говорит проф. В. В. Болотов,— несомненно имели намерение вычислить именно начало весны, момент весеннего равноденствия» [1].

Исходя из этих данных, можно легко понять вышеприведенные слова императора Константина. Их смысл, по-видимому, тот, что современные Никейскому Собору иудеи, хотя и имели понятие о весеннем равноденствии, как об ориентире для определения дня пасхи, тем не менее недостаточно строго держались правила о назначении пасхи после «нисанской текуфы», в связи с чем получалось, по александрийскому взгляду, что они совершали пасху иногда «в одном и том же году два раза». Становясь всецело на позиции александрийцев, император не допускает возможности, чтобы в христианской пасхалии могла сохраниться подобная неустойчивость. Видя в протопасхитстве подражание иудейской практике, или, по крайней мере, нежелательное с ней сходство, император выражает уверенность, что все христиане согласятся избегать слишком раннего празднования Пасхи и, в соответствии с этим, согласно установят самую раннюю ее границу, при наличии которой станет невозможным праздновать Пасху «дважды в одном и том же году».

Весьма вероятно, что при обсуждении на Соборе вопроса о Пасхе поднимался вопрос и о том, чтобы считать такой границей весеннее равноденствие и с этой целью постараться в ближайшее время прийти к согласию относительно даты этого равноденствия. Однако «есть основания думать,— говорит проф. В. В. Болотов,— что Собор воздержался от определения: праздновать Пасху непременно после равноденствия... Отцы Собора понимали, что дело решается не так просто» [2]. В самом деле, Анатолий Лаодикийский в 277 г. утверждал, что равноденствие приходится на 22 фаменот, т. е. на 18 марта [3], западные же, полагая, что оно бывает 25 марта [4], в то же время допускали и пасхальное полнолуние и самую Пасху раньше этого дня. Между тем, александрийцы времен Никейского Собора, по-видимому, уже правильно определяли дату равноденствия, приходившуюся тогда на 20—21 марта [5], хотя даже на Востоке не все принимали эту дату значительное время спустя после Никейского Собора [6].

г) «Действительно благоприличен тот порядок, который соблюдают все Церкви, находящиеся в западных, южных и северных областях империи, и которого не держатся только некоторые восточные Церкви... Ваша рассудительность, конечно, с удовольствием примет то, что единомысленно и согласно соблюдается в Риме и Италии, во всей Африке, Испании, Галлии, Британии, Египте, Ливии, в целой Греции, в областях — азийской, понтийской и киликийской» [7].

В послании папы Льва Великого к императору Маркиану от 15 июня 453 г. имеется следующее место: «Святые отцы постарались устранить возможность этой ошибки (в определении дня празднования Пасхи.— *Л. В.*), поручив всю заботу об этом александрийскому перво-

---

[1] Доклад проф. В. В. Болотова..., с. 48—49.

[2] Там же, с. 41.

[3] Там же.

[4] См. примеч. 1-е свящ. Д. А. Лебедева на с. 447 «Лекций» (т. 2) проф. В. В. Болотова. Но, начиная с 343 г., в Риме за день весеннего равноденствия принимают уже 22 марта (там же примеч. 3, с. 448).

[5] Проф. Д. А. Лебедев. Календарь и пасхалия..., с. 30.

[6] Св. Епифаний Кипрский был уверен (Haer. 51, 26), что весеннее равноденствие наступает 22 марта. См. Доклад проф. В. В. Болотова..., с. 41.

[7] Из послания императора Константина к епископам, не присутствовавшим на соборе. См. Евсевий. Жизнь Константина, 3, 19; Сократ. Церковная история 1, 9; Феодорит. Церковная история 1, 10.

священнику, поскольку у египтян издревле передается опыт такого исчисления, с тем, чтобы он ежегодно сообщал дату предстоящего празднества апостольскому престолу, посредством грамот которого эта дата становилась бы известна и отдаленнейшим Церквам». Проф. В. В. Болотов подвергает сомнению достоверность этого известия, склоняясь к мысли, что оно выражает лишь догадку папы Льва. Болотов указывает, в частности, на то, что «отцы Никейского Собора к Александрийской Церкви писали нарочитое послание, но в нем ни единым словом не обмолвились, что на папу александрийского Вселенский Собор возложил столь высокопочетное поручение»[1]. Но если Собор и не сделал подобного определения, то во всяком случае его участники могли, конечно, высказаться в том смысле, что, стремясь к установлению единообразной практики определения времени празднования Пасхи, следует ориентироваться в первую очередь на опыт Церкви Александрийской. «К голосу Александрийской Церкви давно уже прислушивались и другие Церкви. Высокая логичность александрийской пасхалии говорила сама за себя, и епископы александрийские пользовались авторитетом как истолкователи начал ее»[2].

Завершая сказанное выше о деятельности Никейского Собора в связи с проблемами празднования Пасхи, приведем следующее замечание свящ. Д. А. Лебедева: «Собор не обсуждал вопроса о дне Пасхи в подробностях... (а) приписываемое ему обычно постановление совершать Пасху в воскресенье после первого весеннего полнолуния есть лишь позднейшая формулировка принципа александрийской пасхалии: Пасха в первое воскресенье после той 14-й луны, которая приходится не ранее дня весеннего равноденствия 21 марта (следовательно, в 15—21 дни луны)»[3].

§ 4. Посленикейский период развития восточной пасхалии

Выполнение рекомендаций Первого Вселенского Собора относительно празднования Пасхи на практике оказалось не простой задачей. Неизвестно, как обстояло дело в 326 г. (через год после Никейского Собора), когда, согласно александрийскому расписанию, пасхальное полнолуние пришлось на 2 апреля, в субботу. По правилам александрийской пасхалии, Пасху надлежало праздновать в воскресенье, 3 апреля. Но истинное полнолуние наступило в этом году, не 2, а только 4 апреля, так что 3 апреля было еще только 14 нисана. Если справедливо предположение Ван-дер-Хагена — Круша, что римляне между 312 и 342 годами назначали Пасху не на 16—22 дни луны (как это было позже), а на 14—20, то это означает, что в 326 г. Рим и Александрия праздновали Пасху вместе 3 апреля. Если же действовало обычное правило римской пасхалии, то Рим совершал Пасху отдельно от Александрии, а именно — в следующее воскресенье, 10 апреля, или, что более вероятно, александрийцы пошли на уступку и праздновали Воскресение Христово вместе с римлянами 10 апреля. «Предположение,— говорит свящ. Д. А. Лебедев,— что уже в 326 г. нарушено было постановление Собора — совершать Пасху всем христианам в один день, потому невероятно, что в 333 г. сам св. Афанасий Великий назначил Пасху на 15 апреля, хотя, по правилам александрийской пасхалии, ее следовало бы назначить на 22 апреля»[4].

В 333 г., по александрийскому расписанию, пасхальное полнолуние пришлось на воскресенье, 15 апреля, и, по правилам александрийской

[1] Доклад проф. В. В. Болотова..., с. 42.
[2] Там же, с. 43.
[3] См. примеч. 1-е к с. 446 «Лекций» (т. 2) проф. В. В. Болотова.
[4] См. примеч. 2-е свящ. Д. А. Лебедева к с. 444 «Лекций» (т. 2) проф. В. В. Болотова.

пасхалии, Пасху следовало назначить на 22 апреля. Но для римлян эта дата была неприемлемой, ибо 21 апреля считалось у них за terminus post quem non Пасхи[1]. Св. Афанасий решил праздновать Пасху и в Александрии 15 апреля, учитывая, однако, что нарушение правил александрийской пасхалии было в данном случае лишь формальным, поскольку 15 апреля было в действительности днем, следующим за истинным полнолунием, а не самым днем полнолуния, как это следовало из пасхальных таблиц[2].

Если в 333 г. (и, возможно, в 326 г.) дату Пасхи согласовывали путем переписки, то в 343 г. на Сердикском Соборе впервые обсуждался вопрос о разности между Александрией и Римом. Римляне отказались принять александрийский пасхальный цикл, уверяя, будто у них есть предание от апостола Петра не праздновать Пасхи позднее 21 апреля. Состоялось соглашение на следующие 50 лет, по которому Александрийская Церковь поступалась отчасти своими вычислениями, идя навстречу римлянам. Так, например, в 346 г., по александрийскому расписанию, пасхальное полнолуние падало на субботу, 22 марта. Но Пасха праздновалась в Александрии не 23 марта, а в следующее воскресенье, 30 марта, вместе с римлянами. В 349 г., по александрийскому расписанию, пасхальное полнолуние наступало во вторник, 18 апреля, и, следовательно, Пасха должна была наступить в воскресенье, 23 апреля. Но римляне не допускали такой поздней даты, и александрийцы, чтобы праздновать Пасху вместе с римлянами, согласились считать за пасхальное полнолуние полнолуние мартовское (приходившееся, по александрийскому расписанию, на воскресенье, 19 марта), и, таким образом, и Рим и Александрия праздновали Пасху в этом году в воскресенье, 26 марта. Но эта уступка александрийцев была для них, по-видимому, слишком велика: им пришлось нарушить правила своей пасхалии и считать пасхальным то полнолуние, которое наступило раньше весеннего равноденствия (!?). Так обстояло дело, по крайней мере, формально.

Так или иначе, со следующего, 350 г. обе Церкви начали праздновать Пасху каждая по-своему. В 387 г. разногласие между пасхалиями выявилось особенно ярко. Полнолуния приходились в этом году на 19 марта (в пятницу) и на 18 апреля (в воскресенье). Римская Церковь считала мартовское полнолуние за пасхальное и праздновала Пасху 21 марта[3]. Церковь же Александрийская считала это для себя недопустимым и праздновала Пасху в воскресенье, 25 апреля, т. е. через 5 недель после Рима! Столь значительное различие вызвало соблазн: некоторые высказывались в пользу более раннего празднования, другие возражали, предостерегая таковых от подражания протопасхитам. Именно перед Пасхой 387 г. беседовали против протопасхитов св. Иоанн Златоуст (в то время пресвитер антиохийский) и «неизвестный малоазийский пастырь», имевший в виду протопасхитов — новациан[4].

В V веке Римская Церковь постепенно отказывается от правила не праздновать Пасху позднее 21 апреля. В результате переписки папы Льва с александрийцами в Риме в 444 и 455 гг. Пасха праздновалась в те же дни, что и в Александрии (соответственно 23 и 24 апреля).

---

[1] См. примеч. 2-е свящ. Д. А. Лебедева к с. 445, 449 «Лекций» (т. 2) проф. В. В. Болотова.

[2] См. примеч. 1-е свящ. Д. А. Лебедева к с. 445 «Лекций» (т. 2) проф. В. В. Болотова.

[3] Проф. В. В. Болотов. Лекции..., т. 2, с. 450.

[4] Обличению протопасхитов посвящено 3-е слово св. Иоанна Златоуста против иудеев (Творения св. Иоанна Златоуста, т. I, кн. 2. СПб., 1898, с. 667—679, особенно 671—676). См. также J. Quasten. Op. cit., p. 452. О принадлежности «семи слов о Пасхе», приписываемых св. Иоанну Златоусту, другому автору см. примеч. свящ. Д. А. Лебедева к с. 450 «Лекций» (т. 2) проф. В. В. Болотова.

В VI в. и в Риме была введена александрийская пасхалия, но 84-летний круг продолжал еще удерживаться кое-где в отдаленных окраинах Запада. Начиная, однако, со времени Карла Великого (начало IX в.) и до понтификата папы Григория XIII (до 1582 г.) вся христианская Церковь повсюду принимала александрийскую пасхалию, приспособленную к введенному Дионисием Малым летосчислению от Рождества Христова, и совершала празднование Пасхи, в соответствии с желанием отцов Никейского Собора, везде в один и тот же день.

Для суждения о необходимости и возможности пасхалистических реформ важно рассмотреть вопрос о том, какова была общая основа александрийской и римской пасхалий, названная императором Константином «действительно благоприличным порядком, которому следуют все Церкви, находящиеся в западных, южных и северных областях империи, и которого не держатся только некоторые восточные Церкви», — основа, получившая одобрение Никейского Собора.

а) Зависимость дня Пасхи от весеннего равноденствия

До начала III в. христиане определяли день Пасхи, всецело сообразуясь с практикой иудеев, совершавших «законную» ветхозаветную пасху. Так, малоазийцы совершали «христианизованную ветхозаветную пасху» в ночь с 14 на 15 нисана[1], на какой бы день недели она ни пришлась. С пасхой иудейской сообразовывались и те, кто праздновали христианскую Пасху в день воскресный: александрийцы — в воскресенье, падавшее на период с 15 по 21 нисана, римляне — в воскресенье, падавшее на период с 16 по 22 нисана.

В начале III в. явились первые опыты независимой христианской пасхалии. Разумеется, и здесь принимали в расчет, что Господь Иисус Христос пострадал и умер днем 14 нисана, в пятницу, а воскрес в ночь с 15 на 16 нисана, но самое определение этих дней, т. е. «пасхального полнолуния» и двух смежных с ним дней — предшествующего и последующего, производилось самостоятельно, а не просто заимствовалось из наличного еврейского календаря. Первыми по времени были основанные на 8-летнем цикле: пасхалия Ипполита[2], пасхалия анонима 243 г. и не дошедшая до нас пасхалия св. Дионисия Александрийского.

Появление самостоятельных пасхалий указывает на неудовлетворенность христианских ученых теми способами, которыми определяли свою пасху иудеи. Это и неудивительно. Известно, что синедрион со своей особой комиссией «сод ха-иббур» освящал новолуние нисана, приняв предварительно в соображение целый ряд практических соображений: созреет ли ко времени полнолуния ячмень, необходимый для принесения «снопа возношения» во 2-й день опресноков (см. Лев. 23, 10—16; Втор. 16, 9), успеют ли богомольцы вовремя прибыть в Иерусалим к празднику пасхи и т. п. «Если в месяце адаре выяснялось, что к полнолунию следующего месяца ячмень еще не созрел, то синедрион решал считать этот следующий месяц «адаром вторым». Сверх того, «второй адар» вставляли и в том случае, если сильные ливни в адаре испортили дороги, снесли мосты, повредили печи, так что путешествие в Иерусалим и печение здесь пасхальных агнцев стало затруд-

---

[1] Проф. В. В. Болотов. Лекции..., т. 2, с. 433.

[2] Св. Ипполит составил пасхальную таблицу на 112 лет (с 222 по 333 г.). Он считал, что Господь пострадал 14 нисана (в пятницу, 25 марта) в 782 году от основания Рима (т. е. в 29 году по Р. Х.). Пасху, по его мнению, надлежало совершать в воскресенье, приходящееся на время с 16 по 22-й день луны. Самым ранним пределом пасхальной 14-й луны св. Ипполит признавал 18 марта. Если оно падало на пятницу, то Пасха праздновалась в воскресенье, 20 марта. См. проф. В. В. Болотов. Лекции..., т. 2, с. 447—449 и 429, а также т. 1, с. 97 и 108.

нительно»[1]. Легко можно понять, что для христианского сознания представлялось неуместным ставить день Пасхи в зависимость от такой иудейской практики. Существо христианской Пасхи не требовало ожидания, пока созреет ячмень. А забота иудеев о прибытии богомольцев в Иерусалим и о печении пасхальных агнцев, доходившая до манипуляций с календарем, могла казаться просто произволом.

«До разрушения Иерусалима Титом в 70 г. по Р. Х. иудеи, по-видимому, ничего не хотели знать ни о каких лунных циклах и вставляли свой веадар без определенного периода, просто по мере надобности»[2]. Не раньше конца I в. по Р. Х., вероятнее же, лишь во II в., иудеи стали пользоваться 8-летним циклом, который, однако, был «неточным и совершенно непригодным при юлианском календаре»[3]. Цикл этот употреблялся еще в 20-х годах III в. И, вероятно, лишь в 3-й четверти III в. иудеями был введен 19-летний цикл[4], который лег в основу современного иудейского календаря[5], представляющего «в астрономическом отношении такое превосходное произведение, что и до настоящего времени дни иудейских месяцев замечательно близко соответствуют истинному течению луны»[6].

Сторонники более ранней практики празднования Пасхи (т. е. всецело полагавшиеся на расчеты иудеев) увещевали приверженцев независимой христианской пасхалии не вводить новшеств, хотя бы эти новшества и были направлены на устранение явных погрешностей иудейской практики. Св. Епифанию Кипрскому была известна такая рецензия «Апостольских Постановлений», в которой говорилось: «Вы не делайте вычислений (μὴ ψηφίζετε), но совершайте праздник, когда совершают это братья ваши, сущие от обрезания; вместе с ними (μετ' αὐτῶν) в то же время (ἅμα) совершайте. Хотя бы они и заблуждались, но вам об этом да не будет заботы»[7]. Но возвращение к прежнему порядку зависимости от иудеев было уже, как правило, невозможным. Христианская мысль продолжала работать над выработкой принципов своей, независимой пасхалии.

На этом пути не все шло легко и гладко. Тень протопасхитства легла на некоторые опыты западной христианской пасхалии. Свящ. Д. А. Лебедев склонен считать «совершенно сознательными протопасхитами» и первых христианских пасхалистов: св. Ипполита и анонима 243 г.[8]

Однако с течением времени начинает доминировать твердое убеждение, что Пасху должно праздновать только после весеннего равноденствия. При несоблюдении этого правила, т. е. при допущении, что Пасха может совершаться и до этой естественной границы, в некоторые годы (отсчитываемые от момента равноденствия, как астрономического начала весны) Пасха будет праздноваться дважды, тогда как в другие годы не будет праздноваться вовсе. Ярким выражением этого убеждения служит предписание относительно празднования Пасхи в другой рецензии «Апостольских Постановлений», предписание, по смыслу прямо противоположное вышеприведенному: «Итак вы, братия, искупленные Кровию Христовой, должны праздновать дни Пасхи с точностью и со всем рачением после равноденст-

---

[1] В. Болотов. Из церковной истории Египта. День и год мученической кончины св. евангелиста Марка. СПб., 1893, с. 295—296, 302—303.
[2] Свящ. Д. А. Лебедев. К истории времясчисления у евреев, греков и римлян. Пгр., 1914, с. 19.
[3] Там же, с. 23.
[4] Там же.
[5] Там же, с. 8 и 23; ср. проф. В. В. Болотов. Лекции..., т. 2, с. 439.
[6] В. Болотов. Из церковной истории Египта, с. 281, примеч. 35.
[7] Панарий. Ересь 70. 10.
[8] Свящ. Д. А. Лебедев. К истории времясчисления..., с. 13.

вия, чтобы воспоминания одного страдания не совершить в году дважды, но чтобы единожды Умершего воспоминать в году однажды, не наблюдая впредь, чтобы праздновать с иудеями, ибо у нас теперь нет никакого общения с ними, потому что они заблуждаются и в самом времясчислении...» (5, 17).

Этот же взгляд, как уже было сказано выше, выразил и император Константин: «Мы, конечно, не потерпим, чтобы наша Пасха была празднуема в одном и том же году в другой раз» [1].

Понятно, что ближайшим психологическим мотивом в этом убеждении был протест против какой бы то ни было зависимости от той иудейской практики, которая допускала очевидный произвол. Но этого мало. За протестом против произвола скрывалось гораздо более глубокое стремление — принципиально освободиться от любой иудейской практики, хотя бы она и избавилась от очевидного произвола, освободиться вследствие того, что Церковь сама имеет право устанавливать время празднования своего центрального праздника, независимо от иудейских истолкований относительно пасхи ветхозаветной, точного времени празднования которой Божественное Откровение не назначило («авив» или «месяц новых» — понятие недостаточно определенное) [2].

Законодательное закрепление убеждения, что Пасху должно праздновать после весеннего равноденствия, следует рассматривать, прежде всего, как показатель того, что христианское сознание в пасхальном вопросе полностью самоопределилось, «с честью похоронив синагогу» (по выражению блаж. Августина [3]), влияние обычаев которой Церковь долго и терпеливо переносила, дабы не смутить немощную совесть некоторых чад своих. Сделан был решительный шаг, после которого уже не может быть возврата к изжившей себя практике определять Пасху, приноравливаясь к понятиям иудеев или ставя себя в зависимость от их обычаев или пасхалии.

Трудно сказать с точностью, когда именно произошло такое законодательное закрепление христианской независимости в пасхальном вопросе. Никейский Собор, как мы видели, по всей вероятности, воздержался от определения праздновать Пасху непременно после равноденствия. То же нужно сказать и об Антиохийском Соборе 332—333 гг.[4], который, имея в виду упорствовавших и после Никейского Собора протопасхитов, определил: «Все дерзающие нарушати определение святого и великого Собора, в Никеи бывшаго... о святом празднике спасительныя Пасхи, да будут отлучены от общения и отвержены от Церкви, аще продолжат любопрительно восставати противу доброго установления... Аще же кто из предстоятелей Церкви, епископ, или пресвитер, или диакон, после сего определения, дерзнет к развращению людей и к возмущению Церквей особитися и вместе с иудеями (μετὰ τῶν Ἰουδαίων) совершати Пасху, таковаго святый Собор отныне уже осуждает быти чуждым Церкви» (1-е правило Антиохийского Собора).

Проф. В. В. Болотов обращает внимание на то, что на Никейском Соборе большинство отцов «в своих Церквах протопасхитов не имели и, следовательно, в суждении о практических трудностях этого вопроса не могли считать себя компетентными, и конечно считали неделикатным выступать против «восточных братий» с каноническими прещениями. Напротив, отцы Антиохийского Собора все были из dioecesis Orientis, и, следовательно, почти каждый из них с протопасхитством был знаком по личному опыту... Отцы Собора Антиохийского призна-

[1] Сократ. Церковная история, 1, 9.
[2] Доклад проф. В. В. Болотова..., с. 44—47.
[3] Свящ. А. Поморцев. Историческое обозрение соборов, бывших в первые три века христианства. Орел, 1861, с. 65.
[4] Проф. Д. А. Лебедев. Календарь и пасхалия..., с. 30.

ли, что положение дела уже достаточно разъяснилось, и подвергли протопасхитов каноническим наказаниям»[1].

Строгость прещений, предусмотренных 1-м правилом Антиохийского Собора, показывает, что убеждение в независимости принципов христианской пасхалии от обычаев и пасхалии иудеев ко времени Антиохийского Собора уже неотъемлемо вошло во вселенское сознание Церкви.

К периоду борьбы с протопасхитством относится, по-видимому, и 7-е Апостольское правило: «Аще кто, епископ, или пресвитер, или диакон, святый день Пасхи прежде весеннего равноденствия вместе с иудеями (μετὰ τῶν Ἰουδαίων) праздновати будет: да будет извержен из священного чина». К сожалению, невозможно определить с уверенностью, когда именно было составлено это правило.

Что касается выражения μετὰ τῶν Ἰουδαίων, встречающегося в правилах 7-м Апостольском и 1-м Антиохийского Собора, а также в «Постановлениях Апостольских» (5, 17), то его, по всей вероятности, следует понимать в смысле: «сообразно с практикой определения пасхи иудеями». Протопасхитов упрекают не за то, что иногда они праздновали Пасху в один день с иудеями (ибо это иногда бывало и у православных), а за то, что они допускали совершение Пасхи раньше равноденствия (как это имело место в те же годы и у иудеев)[2].

Св. Епифаний Кипрский писал: «Пасха не может совершаться, если не прошло равноденствие, что иудеями не соблюдается... Мы совершаем Пасху после равноденствия, хотя бы и они совершали (!), так как и они вместе с нами часто совершают ее. А когда они совершают пасху прежде наступления равноденствия, то совершают одни...»[3].

Действительно, в конце III и в IV в. и сама Александрийская Церковь нередко (а именно: в 289, 296, 316, 319, 323, 343, 347, 367, 370, 374, 394 годах) праздновала Пасху в один день с иудеями[4].

Фундаментальный принцип празднования Пасхи после весеннего равноденствия когда бы он ни был окончательно законодательно закреплен во Вселенской Церкви, должен, без сомнения, рассматриваться как незыблемое правило православной пасхалии, первоначально утвердившееся, по-видимому, в Александрии (благодаря доказательствам св. Дионисия, Анатолия Лаодикийского и св. Петра Александрийского), а затем получившее и всеобщее признание в христианском мире.

Так как в эпоху Никейского Собора истинное астрономическое весеннее равноденствие было 20—21 марта, то в александрийской пасхалии 21 марта стало считаться неизменной датой весеннего равноденствия, а 22 марта — самой ранней пасхальной датой.

б) Зависимость дня Пасхи от весеннего полнолуния

Истинная дата воскресения Господа Иисуса Христа «осталась и, вероятно, навсегда останется для истории неизвестной»[5]. Поэтому оказалось необходимым сделать Пасху переходящим, или подвижным, праздником, поставив ее в зависимость от весеннего полнолуния, которое по значению должно соответствовать тому 15 нисана, которое в год страданий Господа наступило вслед за Его крестной

---

[1] Доклад проф. В. В. Болотова..., с. 40.

[2] Свящ. Д. А. Лебедев замечает, что и современный иудейский календарь допускает, хотя и не часто, празднование пасхи раньше нисанской текуфы — этого, искусственным путем определяемого, аналога даты весеннего равноденствия. См. К истории времясчисления..., с. 12. Срав. Доклад проф. В. В. Болотова..., с. 49.

[3] Панарий. Ересь 70, 11.

[4] Доклад проф. В. В. Болотова..., с. 37—39 и табл. «Б» на с. 33.

[5] Проф. В. В. Болотов Лекции..., т. 2, с. 432.

смертью (последовавшей 14 нисана) и предшествовало Его воскресению (совершившемуся в ночь на 16 нисана) [1].

Самым естественным и простым решением представляется выбор того истинного астрономического полнолуния, которое произойдет не ранее 21 марта (т. е. не ранее принятой в Александрии даты весеннего равноденствия), но будет ближайшим следующим за этой датой или совпадающим с ней.

Что касается дня седмицы, в который может быть празднуема Пасха, то ко времени Никейского Собора ни у кого (если не считать секту четыренадесятников, удержавшуюся до V в.) не было сомнений, что этим днем должно быть воскресенье — «день Господень».

Ни Рим, ни Александрия обычно не допускали возможности совершения Пасхи в то воскресенье, которое приходилось на день так или иначе определенного «пасхального полнолуния», очевидно потому, что это полнолуние соответствовало пасхе иудейской или первому дню опресноков (15 нисана), который, согласно последовательности евангельских событий, предшествовал воскресению Господа Иисуса Христа. Поэтому, когда воскресенье падало на «пасхальное полнолуние», то Пасху праздновали в следующий воскресный день.

Отступая — в редких случаях — от этого правила, архиепископы Александрии наблюдали за тем, чтобы Пасха пришлась, по крайней мере, в день, следующий за истинным астрономическим весенним полнолунием. Выше был рассмотрен подобный случай, когда в 333 г. св. Афанасий нашел возможным сделать уступку западным, благодаря чему и в Александрии и в Риме совершили Пасху в этом году 15 апреля. Основанием для такой уступки была не только забота о церковном мире, но и наличие «резерва», за счет которого можно было эту уступку сделать. Дело в том, что истинное астрономическое полнолуние приходилось в этом году не на 15 апреля, как это показывало александрийское расписание, а на 14 апреля.

Примечательно, однако, что александрийцев не смущало то обстоятельство, что иногда их Пасха падала на тот самый день, когда иудеи фактически праздновали свою пасху. Это случалось тогда, когда александрийское «пасхальное полнолуние» приходилось на субботу и в то же время на 14 нисана по еврейскому календарю. Александрийцы как бы вовсе не желали считаться с практикой иудеев. Более того, они в данном случае делали исключение и допускали возможность наступления Пасхи прежде момента истинного астрономического полнолуния, вероятно, учитывая, что и в таком случае она придется после полуночи 15 нисана, т. е. на следующий день после 14 нисана, соответствующего событию смерти Господа, и, таким образом, последовательность евангельских событий останется ненарушенной [2].

---

[1] Так по Болотову. «Я лично,— пишет он,— считаю твердым тезис, что Христос был распят 14 нисана, не 15». Далее он утверждает, что «Христос был распят накануне праздника, а потому и пасху Он вкушал (по каким бы то ни было основаниям) в ночь с 13 на 14 нисана», и ссылается на имеющие «фундаментальное значение» в этом вопросе исследования проф. Д. А. Хвольсона (Mémoires de l'Acad. Impér. de Sc. de St.-Pétersbourg, VII série, t. XLI, № 1, St.-Pétersbourg, 1892, p. 12—34, 37—54). См. прилож. 2, составленное В. В. Болотовым, к заседанию Комиссии по вопросу о реформе календаря от 3 мая 1899 г., с. 8—9.

«14 нисана и у самих иудеев не составляет праздника..., (оно) есть только παρασκευὴ τοῦ πάσχα (Ин. 19, 14), накануне пасхи,— день, аналогичный с нашей Великой субботой, а праздник пасхи начинается лишь ночью с 14 на 15 нисана». См. Доклад проф. В. В. Болотова..., с. 38.

[2] Ориентиром для определения дня Пасхи служит не пасха иудейская сама по себе, а именно полнолуние, как удобный для вычислений момент, поскольку смерть Господа и последовавшие за ней события до момента Его воскресения происходили в непосредственной близости к весеннему полнолунию. То обстоятельство, что это полнолуние было и днем иудейской пасхи, имеет лишь символическое значение (ибо иудейская пасха была прообразом крестной жертвы Христа, Который есть наша истинная,

§ 5. Восточная и западная пасхалии

Принципы восточной православной пасхалии сформулированы монахом Матфеем Властарем (первая половина XIV в.) в его «Алфавитной Синтагме» следующим образом: «Относительно нашей Пасхи необходимо обращать внимание на четыре постановления, из которых два содержатся в Апостольском правиле, а два ведут начало из неписанного предания. Первое — мы должны праздновать Пасху после весеннего равноденствия. Второе — не праздновать ее вместе с иудеями в один день. Третье — праздновать не просто после равноденствия, но после первого полнолуния, имеющего быть после равноденствия. И четвертое — после полнолуния не иначе, как в первый день седмицы».

Если первое требование действительно содержится в 7-м Апостольском правиле, то второе является расширенным толкованием находящегося в нем запрещения праздновать Пасху μετὰ τῶν Ἰουδαίων. Это запрещение, по всей вероятности, имело в виду протопасхитов[1]. Толкование же Властаря представляет собой повторение своеобразных мнений Зонары и Вальсамона, сильно акцентировавших антиюдаистический характер восточной пасхалии. В своем толковании на 7-е Апостольское правило Зонара писал: «Вся заповедь сего правила заключается в следующем: христианам праздновать Пасху не с иудеями, т. е. не в один и тот же день с ними, ибо их непраздничный праздник должен предшествовать, а потом должна совершаться наша Пасха». То же повторяет и Вальсамон: «Божественные апостолы не хотят, чтобы мы праздновали вместе с иудеями, и посему определяют, чтобы Пасха Господня совершалась у нас после совершения иудеями законной пасхи».

Что такое понимание является лишь позднейшим, очевидно из того, уже упоминавшегося, факта, что в конце III, в IV и далее до VIII в. (в последний раз в 783 г.) Пасха праздновалась в Александрии нередко в один день с иудеями. «Если затем такие совпадения прекратились, то только потому, что наша пасхалия отстала от луны, еврейский же календарь согласуется с ней очень точно. А в принципе александрийская Пасха должна совпадать с еврейской всякий раз, как последняя приходится на воскресенье, ибо александрийская пасхалия назначает Пасху на 15—21 дни луны»[2].

Что же касается «третьего требования» Властаря, то оно, по крайней мере в наше время, во многих случаях нарушается. Для примера приведем соответствующие данные на 1978 год:

Весеннее равноденствие	8 марта	ст. ст.
Мартовское полнолуние	10 марта	»
Григорианская Пасха	13 марта	»
«Март. церк. полнолуние»	14 марта	»
«Равноденствие» по пасхалии	21 марта	»
Еврейская пасха (апрельское полнолуние)	9 апреля	»
«Пасхальное полнолуние»	13 апреля	»
Православная Пасха	17 апреля	»

Согласно третьему правилу Властаря, эта Пасха совершается, очевидно, в Римско-Католической Церкви. Наша же Пасха следует за вторым (апрельским) полнолунием, наступающим после весеннего равноденствия. Причина отказа от третьего правила Властаря ясна: пра-

---

Пасха). Оно всецело исчерпывает свою догматическую значимость в приложении к единократному евангельскому событию, но не имеет отношения к его ежегодному воспоминанию.

[1] Проф. В. В. Болотов. Лекции..., т. 2, с. 443—444.

[2] Проф. Д. А. Лебедев. Календарь и пасхалия..., с. 30. Срав. Доклад проф. В. В. Болотова, с. 39.

вославные пасхалисты не желают праздновать Пасху раньше пасхи иудейской.

Нужно, впрочем, сделать следующую оговорку. Возможно, что и Зонара, и Вальсамон, и Властарь приводят правила и дают свои толкования, вовсе не имея в виду фактическую практику иудеев, а ограничиваясь лишь своеобразным объяснением внутреннего механизма александрийской пасхалии как отвлеченной системы, раз навсегда признанной за идеальную и неприкосновенную, хотя некоторые ее детали имеют чисто символический и условный характер. В этом случае:

а) фиктивное «равноденствие» 21 марта рассматривается как единственно возможное и неизменное; тогда оказывается, что именно православная Пасха (а не Григорианская) празднуется после «первого» полнолуния, и таким образом православные пасхалисты выполняют 3-е требование Властаря;

б) под «законной пасхой» подразумевается день «пасхального церковного полнолуния» или пасхальная граница (указываемая расписанием полнолуний александрийской пасхалии), которая мыслится как истинное 14-е нисана. В таком случае действительно «законная пасха» всегда предшествует Пасхе Господней, наступающей в истинное 15-е нисана, т. е. соблюдаются требования Зонары, Вальсамона и 2-е требование Властаря.

Как бы мы ни истолковывали смысл требований Зонары, Вальсамона и Властаря, мы не можем никуда уйти от того неоспоримого факта, что александрийская пасхалия со временем становится все менее и менее удовлетворительной системой, которая, благодаря непрерывному, хотя и медленному, росту ее дефектов, рано или поздно окажется в неразрешимом конфликте с теми принципами, которые положены в ее основание в эпоху ее «молодости».

Ввиду того, что александрийская пасхалия органически связана с юлианским календарем, а юлианский год (в 365,2500 средних солнечных суток) значительно отстает от среднего тропического года (в 365,2422 средних солнечных суток), самая ранняя пасхальная граница — 21 марта по старому стилю — непрерывно перемещается, удаляясь от истинного астрономического весеннего равноденствия по направлению к концу юлианского года. И Пасха, приходясь по-прежнему в период с 22 марта по 25 апреля, по сезону окажется летом, осенью, зимой... В связи с этим Пасха начнет праздноваться после осеннего равноденствия, а, следовательно, р а н ь ш е равноденствия весеннего — в прямом противоречии с 7-м Апостольским правилом.

До тех пор, пока эти аномалии практически не возникают (и Пасха остается весенним праздником), можно признать вполне резонными все (или почти все) аргументы, выдвинутые в защиту нашей пасхалии проф. В. В. Болотовым и проф. Н. Н. Глубоковским.

Проф. В. В. Болотов исходит в своих рассуждениях о православной пасхалии из следующего положения: «По воззрению александрийскому, христианская Пасха есть богоучрежденный ветхозаветный праздник пасхи, лишь осмысленный в новозаветном духе... Поэтому нормальный день христианской Пасхи, как и ветхозаветной, есть 15-й день луны» [1]. Задача же пасхалии, по Болотову, «состоит в том, чтобы назна-

[1] Доклад проф. В. В. Болотова..., с. 43—44. «Нормальным» днем христианской Пасхи Болотов называет 15-й день луны, очевидно, в том смысле, что, падая именно на этот день (когда он случается в день Господень), она наиболее точно сохраняет свое значение переосмысленной ветхозаветной пасхи. Думается, однако, что 15-й день луны является «нормальным» днем христианской Пасхи не по этой причине, а потому, что он является самым ранним днем, который следует за 14-м днем луны (когда умер Господь).

чать этот день, как назначали его во дни Иисуса Христа, и не впасть в те «заблуждения», которые свойственны были иудейской практике в III и IV веках»[1].

Первая часть этой задачи — «назначать 15-й день луны, как назначали его во дни Иисуса Христа», — однако, невыполнима. «До разрушения Иерусалима Титом в 70 г. по Р. Х. иудеи, по-видимому, ничего не хотели знать ни о каких лунных циклах и вставляли свой веадар без определенного периода, просто по мере надобности»[2]. Сам же Болотов ясно показал, что признание евреями того лунного месяца, в котором намеревались совершать пасху, за «авив» или «нисан» зависело от того, созреет ли ячмень к 16 дню этого месяца, или нет[3], и от других столь же мало способных быть заранее учтенными факторов[4].

Но в таком случае александрийская пасхалия может быть не чем иным, как условной системой, которую нужно ценить за ее более или менее внешние качества (древность, авторитетность составителей, одобрительное отношение к ней отцов Никейского Собора, логичность построения, возможность неизменного пасхального цикла и т. п.), но системой, которая вовсе не нуждается в астрономической точности. «Нельзя не видеть, — говорит проф. В. В. Болотов, — что александрийская пасхалия не рассчитана на астрономическую точность. Девятнадцатилетний круг самым своим построением свидетельствует, что он стремится не к точности, а к простоте. Александрийская пасхалия признает 21 марта за самый ранний, 18 апреля — за самый поздний terminus paschalis. Но... возможен случай, что одно истинное полнолуние падет на 20 марта, а следующее за ним — на 19 апреля, и таким образом ни одно из полнолуний в данном году не будет пасхальным. Девятнадцатилетний круг предполагает также, что полнолуние никогда не придется на следующие 10 дней:

марта 23, 26, 28 и 31 и
апреля 3, 6, 8, 11, 14 и 16,

но это, очевидно, астрономически невозможно... Эти неточности слишком очевидны, чтобы не предполагать, что они допущены преднамеренно — для упрощения пасхалии. Но если девятнадцатилетний цикл — прибор не высокой точности, то прочность его несравненная! Так в нем все просто и логично»[5].

Условный характер православной пасхалии для Болотова представляется столь очевидным, что даже «весеннее равноденствие», учитываемое пасхалией, интерпретируется им как характеристика, закономерно утратившая свой первоначальный астрономический смысл! ««Весеннее равноденствие», — говорит Болотов, — совсем не имеет для пасхалии того важного значения, какое придали ему григорианцы. «Весеннее равноденствие» не есть основной и вседовлеющий признак уже потому, что оно в пасхалию вносится как величина *производная*, как conditio sine qua non «месяца новых». Новый ячмень в Палестине не созревает до равноденствия; вот почему до равноденствия нельзя праздновать Пасху... Совсем ошибочно мнение, будто Пасху праздновать должно сразу же после равноденствия, — это краеугольный камень григорианской реформы, с которым она стоит и падает»[6].

---

[1] Доклад проф. В. В. Болотова..., с. 44.

[2] Свящ. Д. Лебедев. К истории времясчисления..., с. 19.

[3] В. Болотов. Из церковной истории Египта.., с. 295—296, 302—303. См. также Доклад проф. В. В. Болотова..., с. 45.

[4] Там же.

[5] Доклад проф. В. В. Болотова..., с. 31.

[6] Доклад проф. В. В. Болотова..., с. 46. Проф. В. В. Болотов свою мысль о прямой связи между празднованием «в месяце новых» и празднованием «не раньше равноденствия» подтверждает ссылкой на одно из мест в творениях Феофила Александрийского, где последний, по выражению Болотова, ex professo рассуждает о соб-

Подобно этому и проф. Н. Н. Глубоковский смотрит на «весеннее равноденствие», с которым оперирует православная пасхалия, как на нечто, закономерно расходящееся с истинным астрономическим равноденствием и представляющее собой, так сказать, «внутреннее дело» пасхалии. Но Глубоковский идет даже несколько далее, чем Болотов, когда, желая показать пригодность нашей пасхалии в любое время, доходит до полной релятивизации значения истинного равноденствия. «Иногда указывают, — говорит он, — что при постоянном запоздании юлианских лет через некоторое время весеннее равноденствие по старому стилю будет приходить весьма рано — даже в декабре. Но это означает только то, что здесь астрономия не играет существенной роли, ибо и теперь этот астрономический термин бывает в разные времена года в разных полушариях и широтах земного шара...» [1]. «Передвижение эпохи равноденствия (с параллельным передвижением времен года) по всем годовым числам может совершиться только за громаднейший период времени, около 50 000 лет... Но в этом передвижении нет и не может быть ничего ненормального, а только мы будем переживать, примерно, то же самое, что бывает с нашими антиподами на другом полушарии...» [2].

Все такого рода соображения имеют, конечно, под собой научную почву и в общем (за исключением отдельных деталей) могут быть приняты, если смотреть на них как на критику григорианской пасхалии и — что особенно важно — если ограничиваться лишь ближайшими тысячелетиями. Но когда православная Пасха перестанет быть весенним праздником в Иерусалиме (что несомненно требуется Священным Писанием [3]), то подобного рода аргументация окажется неубедительной. Это и понятно. Сама александрийская пасхалия вряд ли мыслилась как «вечная и неисходная». «В 1373 г., — пишет Болотов, — выступил с сочинением о пасхалии монах Исаак Аргир. Он о предварении равноденствий имел представление более правильное, чем Григора и Властарь, и тоже находил, что пасхалию можно бы исправить. Но его стесняло, между прочим, и то распространенное... мнение, что чрез 119 лет исполнится 7000 лет от сотворения мира, и наступит светопреставление. Для такого ничтожного остатка времени, пожалуй, и не стоило реформировать пасхалию» [4]. Если кончины мира в 1492 г. по Р. Х. ожидали многие современники Исаака Аргира, то, по-видимому, и жившие значительно раньше составители александрийской пасхалии смотрели на свое детище как на инструмент, который может быть полезен на протяжении 2—3 «великих индиктионов», после чего отпадет всякая надобность вычисления Пасхи. Но если пасхалия и задумана была как инструмент, который сможет правильно действовать лишь в течение ограниченного периода времени, то тщетно было бы и пытаться доказывать нечто, противное этому. В частности, допускать полную релятивизацию значения истинного весеннего равноденствия нельзя потому, что в таком случае ничто не могло бы помешать релятивизиро-

---

людении дня Пасхи. См. Доклад проф. В. В. Болотова..., с. 45. Нужно, однако, заметить, что в данном месте говорится о пасхе ветхозаветной. И остается, во всяком случае, совершенно недоказанным, что и в 7-м Апостольском правиле, где говорится о Пасхе христианской и запрещается праздновать ее «прежде весеннего равноденствия вместе с иудеями», весеннее равноденствие мыслится якобы лишь как conditio sine qua non «месяца новых». Разве не могло весеннее равноденствие получить, *например, и символический смысл, имеющий отношение к существу христианской Пасхи*, а не остаться лишь простым (да еще случайным и временным) ориентиром для определения времени празднования пасхи иудейской?

[1] Деяния Совещания..., т. 1, с. 429.

[2] Там же, с. 432.

[3] Лев. 23, 5—15; Втор. 16, 1. 9; Мф. 26, 17; Лк. 22, 15; Ин. 18, 28.

[4] См. замечание В. В. Болотова, изложенное в журнале заседания Комиссии по вопросу о реформе календаря от 20 сентября 1899 г., с. 18.

вать и библейское требование о праздновании еврейской пасхи весной («в месяце новых»). На земном шаре всегда где-нибудь есть весна, но еврейская пасха должна праздноваться тогда, когда весна бывает в Святой Земле. На земном шаре для любого равноденствия всегда найдутся места, где оно придется на весенний сезон, но только от того весеннего равноденствия должна отсчитываться христианская Пасха, которое и в сезонном отношении будет весенним для Святой Земли.

Проф. Н. Н. Глубоковский ценит нашу православную пасхалию потому, что она вполне сообразна с древними церковными постановлениями о праздновании Пасхи[1], причем важное значение придает тому факту, что православная Пасха, согласно пасхалии, всегда бывает только после пасхи еврейской. «Обязательное для всего мира апостольское и соборное определение о Пасхе, — говорит он, — часто нарушается так называемым «новым», или григорианским, стилем, ибо по нему этот великий христианский праздник иногда совершается не только вместе с иудеями (например, в 1805, 1825, 1903, 1923, 1927 гг.), но и раньше их (1864, 1872, 1883, 1891, 1894 и другие годы) и даже на целый месяц раньше (например, в 1921 г., когда еврейская пасха была 10 апреля ст. ст., православная — 18 апреля, а католическая — 14 марта), вопреки исторической последовательности евангельских событий»[2].

Проф. В. В. Болотов, подвергая резкой критике григорианскую реформу календаря и пасхалии, тем не менее такого обвинения григорианской пасхалии не предъявляет. «Григорианская реформа, — говорится в его заявлении, сделанном в Комиссии по вопросу о реформе календаря, — не имеет для себя не только оправдания, но даже извинения, если мы не допускаем, что такую реформу повелел произвести именно Никейский Вселенский Собор 325 г. Никейский Собор не постановлял ничего подобного, и удерживать равноденствие на вечные времена на 21 марта, сообразно с положением знака Овна в 325 г., нет никаких научных побуждений»[3]. Но, касаясь вопроса о нарушении григорианской пасхалией канонического определения о «непраздновании Пасхи вместе с иудеями»[4], Болотов отнюдь не приводит каких-либо данных (в отличие от проф. Н. Н. Глубоковского), «изобличающих» григорианскую пасхалию в праздновании христианской Пасхи в один день с иудеями и тем более раньше иудеев[5]. Он ограничивается указанием на то, что «старинное обвинение в «праздновании Пасхи вместе с иудеями» на григорианскую пасхалию падает неотвратимо», и затем на примере ряда годов показывает, что «характеристичные для протопасхитов 8-й и 19-й годы александрийской ἐννεακαιδεκαετηρίς оказываются роковыми и для григорианской пасхалии», ибо в эти годы григорианская Пасха, как и еврейская, празднуется около мартовского полнолуния, тогда как православная следует за апрельским полнолунием[6].

---

[1] Деяния Совещания..., т. 1, с. 419.

[2] Там же.

[3] См. журнал заседания Комиссии... от 20 сентября 1899 г., с. 18—19.

[4] См. журнал заседания Комиссии... от 17 мая 1899 г., с. 11, и Доклад проф. В. В. Болотова..., с. 35 (о 1-м правиле Антиох. Собора).

[5] Между тем примеров подобного рода можно было бы привести множество. Продолжая ряд названных Глубоковским годов, можно отметить следующие годы в ближайшем будущем:

1981 г. — григорианская и еврейская пасха будут в один и тот же день 6 апреля по ст. ст.

1970, 1978 гг. — григорианская пасха была (будет) значительно раньше пасхи еврейской.

[6] Доклад проф. В. В. Болотова..., с. 47. Впрочем, это не бесспорно. Ведь «старинное обвинение» имело в виду практику протопасхитов, иногда допускавшую празднование Пасхи до равноденствия. Но григорианская Пасха раньше равноденствия (истинного) никогда не бывает.

Проф. В. В. Болотов не говорит прямо, что «правило о непраздновании Пасхи христианской раньше пасхи иудейской» не имеет существенного и непреходящего значения. Но есть, по крайней мере, два места в его рассуждениях о пасхалии, из которых видно, что он не разделял мнения проф. Н. Н. Глубоковского и не считал ту особенность нашей пасхалии, что она никогда не назначает Пасху на дни, предшествующие пасхе иудейской, безусловно необходимым выражением апостольского желания или соборного намерения. В одном из этих двух мест проф. В. В. Болотов дает простое и естественное объяснение того, почему с течением веков прекратилась возможность совпадения Пасхи христианской и пасхи иудейской. Это произошло «лишь потому, что в основе нашей пасхальной ἐννεακαιδεκαετηρίς лежит средний синодический месяц по исчислению Каллиппа, в основе иудейского календаря — средний синодический месяц по Иппарху. Месяц нашей пасхалии длиннее иудейского на $\frac{313}{846}$ минуты, и потому чрез каждые 323 года наша пасхальная граница приходится на 24 часа $38\frac{1}{18}$ минуты позже иудейского 14-го нисана»[1]. В другом месте, излагая мнения Властаря, Болотов говорит следующее: «Если у нас теперь Пасха бывает позднее надлежащего, то тем лучше, по мнению Властаря: благодаря этому опозданию, мы не рискуем никогда праздновать ее вместе с иудеями»[2].

Таким образом, следуя проф. В. В. Болотову, можно утверждать, что так называемое «правило о непраздновании христианской Пасхи ранее пасхи иудейской» является следствием конструкции нашей пасхалии, именно того факта, что средний юлианский год длиннее среднего еврейского года[3], а не основным или одним из основных принципов, на которых эта пасхалия была построена. Этой точки зрения придерживается и автор настоящей работы.

Однако было бы трудно доказать полную несостоятельность и иного мнения. Проф. Н. Н. Глубоковский основывает свой взгляд на утверждениях Зонары и Вальсамона:

«Вся заповедь сего правила (7-го Апостольского) заключается в следующем: христианам праздновать Пасху не с иудеями, т. е. не в один и тот же день с ними, ибо их... праздник должен предшествовать, а потом должна совершаться наша Пасха» (Зонара);

«Божественные апостолы не хотят, чтобы мы праздновали вместе с иудеями, и посему определяют, чтобы Пасха Господня совершалась у нас после совершения иудеями законной пасхи» (Вальсамон).

Выше мы говорили о возможности различной интерпретации этих высказываний. Если смотреть на них только как на простое объяснение внутреннего механизма александрийской пасхалии, то в них можно и не усматривать необходимости считаться с наличной иудейской практикой. Важно лишь то, чтобы христианская Пасха пришлась в 15-й день луны или позже, ибо 14-й день соответствовал бы тому историческому дню, когда пострадал Господь, после чего вечером (до полуночи) иудеи совершали свою пасху в смысле пасхальной трапезы. Христианская Пасха должна начинаться не ранее 0 час. 00 мин. в 15-й день луны, или на следующие после этой еврейской ритуальной трапезы сутки. И с этой точки зрения не имеет никакого значения, что́

[1] Доклад проф. В. В. Болотова..., с. 39.

[2] См. журнал заседания Комиссии... от 20 сентября 1899 г., с. 18. Такова запись секретаря Комиссии Л. Г. Малиса, но, по всей вероятности, он приводит собственные слова Болотова.

[3] Средний юлианский год содержит 365,2500 средн. солн. суток. Средний еврейский год — 365,2468 средн. солн. суток. Средний григорианский год — 365,2425 средн. солн. суток.

Но, очевидно, можно взглянуть на высказывания Зонары и Вальсамона и по-другому. Можно увидеть в них прямое указание на необходимость сообразоваться именно с наличной практикой евреев, с их пасхалией, — необходимость, полностью учтенную в александрийской пасхалии. Правда, при этом останется непонятным, каким образом Церковь до 783 г. по Р. Х. мирилась с тем фактом, что ее Пасха нередко приходилась в один и тот же день с пасхой иудейской (каждый раз, когда воскресенье падало на 15 нисана).

Западная пасхалия не придерживается «правила о непраздновании христианской Пасхи раньше пасхи иудейской». Наряду с другими уточнениями (принятие григорианского календаря, учитывающего истинное астрономическое весеннее равноденствие; внесение коррективов, к сожалению, довольно громоздких, в «метоно-созигеновский цикл») это обстоятельство позволяет устранить те дефекты александрийской православной пасхалии, которые рано или поздно выявятся настолько, что их уже невозможно будет игнорировать.

Впрочем, в течение еще весьма длительного периода времени александрийская пасхалия будет оставаться вполне пригодной и соответствующей древним церковным постановлениям, а потому о преимуществах григорианской пасхалии с ее сложным внутренним механизмом будет трудно говорить.

§ 6. Какой способ определения дня Пасхи следует в принципе признать наилучшим?

Учитывая возможность введения в будущем того или иного международного «вечного календаря», что может сделать очень неудобным для самой Церкви сохранение юлианского церковного календаря, следует признать за наилучший в таком случае вариант следующее решение вопроса: «Не должно быть никаких пасхальных циклов; вопрос о Пасхе для каждого года следует решать по точным данным о равноденствии и весеннем полнолунии»[1].

Следует иметь в виду, что Церковь никогда никаким законодательным актом не санкционировала какой-либо пасхалии. Она установила лишь немногие, и притом самые общие по характеру, принципы, которыми следует руководствоваться при определении дня Пасхи. Эти принципы таковы:

1. Желательно, чтобы все христиане праздновали Пасху в один и тот же день. Однако, если это невозможно осуществить иначе как через нарушение церковного мира или путем риска вызвать внутрицерковные соблазны и разделения, то должен вступить в действие более высокий принцип — принцип допущения различий во второстепенном, не затрагивающем непосредственно основ христианской веры.

2. Поскольку исторически событие воскресения Христова связано с днями еврейской пасхи, а пасха ветхозаветная, согласно указаниям Священного Писания, является праздником весенним для Святой Земли, то естественно праздновать и христианскую Пасху весной.

3. Поскольку истинная дата смерти и воскресения Господа неизвестна, естественно, чтобы Пасха была переходящим праздником в зависимости от сочетания трех факторов: весеннего равноденствия (раньше которого она не должна совершаться), весеннего полнолуния (первого или второго — особенного значения не имеет, лишь бы оно было действительно весенним) и воскресного дня (в который только и может наступать христианская Пасха).
это будет за 15-й день луны (мартовский или апрельский) и когда фактически евреи будут совершать свою пасху (в марте или в апреле).

[1] См. 3-й вариант, указываемый проф. Д. П. Огицким в его статье «О расхождениях в определении дня праздника Пасхи». «ЖМП», 1963, № 3, с. 73.

4. Пасха должна приходиться в такой воскресный день, который падает на 15, 16, 17, 18, 19, 20 или 21-й день луны.

5. Что касается положений 3-го и 4-го, то их пересмотр, если и возможен, то связан с серьезными трудностями, ибо может вызвать опасность глубоких церковных разделений, в особенности в условиях, когда, по-видимому, немыслим созыв Вселенского Собора.

Любой способ не нарушающего общехристианское братство празднования Пасхи в соответствии с перечисленными принципами следует считать законным.

Было бы неосмотрительно утверждать, будто Церковь принципиально отвергает определение Пасхи по истинным астрономическим данным, предпочитая пользоваться данными условно установленными, несмотря на то, что эти данные иногда превращаются в явную фикцию (например, когда Пасха наступает около новолуния, а не полнолуния) или уводят все дальше от тех соотношений, которые вытекают из применения истинных астрономических данных.

В «Апостольских Постановлениях» говорится, что христиане «должны праздновать дни Пасхи с точностью и со всем рачением после равноденствия» (не сказано: после «равноденствия», принимаемого в Риме, или в Александрии, или еще где-нибудь, а просто — после равноденствия, т. е. после момента, когда день, увеличившись, станет равным ночи) [1].

Справедливо указывал в своем выступлении на Московском Совещании 1948 г. член делегации Румынской Церкви проф.-прот. П. Винтилеску, что Церкви не свойственно «отрицать научную истину и все астрономические исчисления по поводу пасхальной даты. Иначе было бы непонятно, почему Первый Вселенский Собор поручил Александрийской Церкви в Египте, которая являлась церковным научным центром, информировать каждый год все Церкви о дате празднования Пасхи» [2]. «Христианская Церковь, будучи носительницей истины, не должна пребывать в противоречии с научной истиной» [3].

Правда, проф. В. В. Болотов подвергает сомнению достоверность имеющегося в послании папы Льва Великого к императору Маркиану известия о том, будто бы Никейский Собор возложил заботу об информации касательно дня Пасхи на александрийского первосвященника, но он признает, что «по давнему обычаю — независимо от каких-либо постановлений Собора в этом смысле — архиепископы александрийские писали ежегодно пасхальные послания... предназначая их для своей паствы. Но к голосу Александрийской Церкви давно уже прислушивались и другие Церкви...» [4]. Поэтому неточность, допущенная проф.-прот. П. Винтилеску в изложении исторического факта (если, конечно, мы станем на точку зрения проф. В. В. Болотова), нисколько не отражается на сути его аргументации относительно внимания, которое Церкви уделяли александрийской информации о дне Пасхи, поскольку «в Александрии процветала астрономия» [5]. Именно астрономия, а не простое умение вычислять и составлять удобные для употребления таблицы.

О том, что в Церкви «весеннее равноденствие» и «весеннее полнолуние» рассматривались как даты астрономические, а не просто условные, говорят, по-видимому, и некоторые рассуждения о их символическом значении. Эти рассуждения, независимо от их символико-догматической, или богословской, ценности, уместны только в отношении истинных астрономических, а никак не условных дат.

---

[1] Апостольские Постановления, 5, 17.
[2] Деяния Совещания..., т. 2, с. 296.
[3] Там же, т. 1, с. 441.
[4] Доклад проф. В. В. Болотова..., с. 43.
[5] Проф. В. В. Болотов. Лекции..., т. 2. с. 446.

«Христу, — говорит св. Епифаний Кипрский, — должно было по закону быть заклану в 14-й день, чтобы... престал у иудеев освещающий их свет закона, потому что с 14-го дня и далее луна является в ущербе. Так и по силе Христова пришествия и страдания померк законный свет иудейской синагоги, просияло же Евангелие...»[1] Правда, св. Епифаний, символически сопоставив ущерб луны с прекращением подзаконного состояния, не указывает далее прямо на символ, соответствующий «просиянию Евангелия». Но кажется вполне вероятным, если не просто очевидным, что он имеет здесь в виду наступающее после весеннего равноденствия увеличение продолжительности дня.

О символическом смысле равноденствия, как астрономического явления, ясно говорит Властарь: «Так как после сего (т. е. после воссоздания человека через страдания, смерть и воскресение Господа Иисуса Христа. — *Л. В.*) свет благочестия должен был возрастать, а тьма нечестия умаляться, то не без основания совершается спасительная Пасха после равноденствия, когда свет дня прибавляется, а мрак ночи убавляется»[2].

Само собой разумеется, что осуществление перехода от пасхальных циклов к определению пасхальной даты по точным данным о равноденствии и весеннем полнолунии требует также и перехода на новый (например, на реформированный юлианский) стиль с «закреплением» за весенним равноденствием даты 21 марта по этому исправленному стилю.

§ 7. Возможно ли общехристианское согласие на то, чтобы праздновать Пасху в воскресенье, следующее за второй субботой в апреле месяце?

По просьбе Исполнительного Комитета Всемирного Совета Церквей Секретариат при Комиссии «Веры и устройства» разослал Церквам — членам ВСЦ вопросник, в котором пункт 3-а гласит: «Можете ли Вы согласиться с установлением празднования Пасхи в воскресный день, следующий за второй субботой в апреле месяце по григорианскому календарю?»[3].

В § 1 мы цитировали текст заявления относительно реформы календаря, сделанного Вторым Ватиканским собором Римско-Католической Церкви. В пункте 1 этого заявления сказано: «Собор не возражает против установления празднования Пасхи в какой-нибудь определенный воскресный день по григорианскому календарю, если с этим будут согласны все заинтересованные в этом вопросе, особенно братья, отделенные от апостольского престола».

В принципе, при наличии достаточно серьезных мотивов, ради несомненной пользы для всего христианства, Православная Церковь, конечно, была бы вправе пересмотреть даже столь глубоко вошедшее в ее сознание и прочно укоренившееся в ее традиции правило, как определение дня Пасхи в зависимости от весеннего равноденствия и весеннего полнолуния, и перейти к празднованию Пасхи в какой-либо фиксированный воскресный день. Но само собой разумеется, что это мог бы осуществить лишь Вселенский Собор, ибо никакой иной, действующий на соборных началах, орган не имел бы авторитета, равного авторитету Первого Вселенского (Никейского) Собора, санкционировавшего действующие ныне принципы определения Пасхи. В настоящее же время любое намерение перейти на практику празднования Пас-

[1] Панарий. Ересь 50, 2.

[2] См. статью «О времени празднования Пасхи» — ПС, 1859, ч. 2, с. 174.

[3] L. Vischer. La fête commune de la Resurrection du Christ (Циркулярное письмо (с приложениями) Церквам — членам ВСЦ. Женева) (см. Conseil Oecuménique des Eglises, Division des Etudes, Commission de Foi et Constitution FO/65 : 25(a), Septembre, 1965).

хи в фиксированный воскресный день является неосуществимым, и потому все попытки действовать в этом направлении представляются нежелательными.

Что касается, в частности, предложения праздновать Пасху в воскресенье, следующее за второй субботой в апреле месяце, то оно, помимо трудностей, общих для любого варианта «фиксированного воскресного дня» (состоящих в том, что пасхальные границы сузились бы до периода в одну седмицу), вызвало бы, по всей вероятности, и некоторые дополнительные трудности. Известно, что «по западному воззрению, Христос 25 марта (29 фаменот) пострадал, а по восточному — Он 25 марта (29 фаменот) воскрес»[1]. В частности, в Прологе воскресение Христово отмечено под 25 марта[2], хотя «астрономические данные позволяют сказать беспристрастно и категорично: несомненно воскресение Христово было и не 27 и не 25 марта»[3].

Очевидно, что предложение праздновать Пасху в воскресенье, следующее за второй субботой в апреле месяце, т. е. в воскресенье, приходящееся на период с 9 по 15 апреля, исходит из данных вышеуказанного древнего западного предания: страдания Христовы — 25 марта ст. ст., воскресение Христа Спасителя — 27 марта ст. ст.[4].

Но источник предания, что Христос воскрес 27 марта, самый ненадежный. Это «вздорные акты Пилата»[5]. Именно на основании актов Пилата одна ветвь четыренадесятников рассчитала, что Христос пострадал 25 марта[6]. Естественно, что такого рода известия вызовут лишь нерасположение к предлагаемому варианту.

Заметим, кстати, что известный из истории Древней Церкви прецедент превращения Пасхи в праздник, переходящий в пределах одной седмицы, также не представляется достойным уважения. «Определение времени празднования Пасхи, — пишет проф. В. В. Болотов, — представляло известные трудности ввиду... того, что здесь нужно держаться не только солнечного круга, но и лунного. Восточные монтанисты чрезвычайно упростили дело. Они нашли, что на луну не следует обращать внимания. Так как тогда весенним равноденствием признавалось 24 марта, то на этом основании они полагали, что это и есть четвертый день, в который сотворены небесные светила. Таким образом, с каждым 24 марта возвращалось действительное начало года. Так как Пасху положено праздновать в 14-й день первого месяца, то они постановили, чтобы 6 апреля, т. е. в 14-й день, праздновалась Пасха, если этот день падает на воскресенье, а если нет, то в следующий воскресный день, в какой бы день лунного месяца это число ни приходилось»[7].

Характерно, что в Галлии, где в V—VI вв. 27 марта отмечалось как день воскресения Христова, тем не менее соблюдалось и обычное празднование передвижной Пасхи[8].

---

[1] В. Болотов. Из церковной истории Египта..., с. 289, примеч. Срав. ХЧ, 1892, ч. 2, с. 604, 25.

[2] Там же, с. 289, примеч.

[3] Там же, с. 292, примеч.

[4] Другая, но по существу тождественная, форма этого предложения такова: праздновать Пасху во второе воскресенье апреля месяца, за исключением того случая, когда воскресенье падает на 1 апреля. В этом случае Пасху следует праздновать в третье воскресенье апреля.

[5] В. Болотов. Из церковной истории Египта..., с. 292, примеч.

[6] Св. Епифаний. Панарий. Ересь 50, 1. См. проф. В. Болотов. Лекции..., т. 2, с. 432, примеч.

[7] Проф. В. В. Болотов. Лекции..., т. 2, с. 354.

[8] Ф. К. Функ. История христианской Церкви от времен апостольских до наших дней, в русском переводе с изменениями, дополнениями и предисловием П. В. Гидулянова. М., 1911, с. 176.

Выводы

1. Календарно-богослужебные вопросы не принадлежат к неприкосновенной области Божественных догматов или других непреложных установлений. Их решение предоставлено мудрости и соборному разумению Церкви. «Ни апостолы, ни евангелисты, — говорит древний церковный писатель, — не возлагали ига рабства на последователей проповеди евангельской, но чтить праздник Пасхи и другие праздничные дни предоставили признательности облагодетельствованных. И так как люди любят праздники потому, что в продолжение их отдыхают от работ, то каждое христианское общество, по областям, совершало воспоминание о спасительных страданиях, согласно принятому обычаю, когда хотело. Ибо ни Спаситель, ни апостолы не предписали нам законом соблюдать это, равно как ни Евангелие, ни апостолы не грозили осуждением, наказанием или проклятием, как угрожал иудеям закон Моисеев» [1].

2. Церковь решала календарно-богослужебные вопросы в духе христианской свободы и общего благосозидания (ἡ καθόλου οἰκονομία), различая «знамения времен» (Мф. 16, 3) и руководствуясь разнообразными целями, особенно же пастырскими, ириническими и миссионерскими.

3. В период до Вселенских Соборов в этой области наблюдалось некоторое, а иногда и довольно значительное, разнообразие. Но пастыри Церкви всячески заботились о том, чтобы это разнообразие не служило поводом к нарушению церковного мира и единства. В эту эпоху как бы господствовал принцип, провозглашенный апостолом Павлом в его послании к Колоссянам: «Никто да не осуждает вас за пищу, или питие, или относительно какого-нибудь праздника (ἐν μέρει ἑορτῆς), или за новомесячие, или субботу: это есть тень будущего, а тело — во Христе» (Кол. 2, 16—17). Хорошими примерами осуществления этого принципа в церковной жизни являются: соглашение между св. Поликарпом Смирнским и папой Аникитой и примирительные действия св. Иринея Лионского во время споров между папой Виктором и Поликарпом Ефесским.

4. На основе изучения канонов, памятников церковной письменности и исторических данных можно сделать вывод, что отцы Первого Вселенского Собора:

а) признали за благо, чтобы все христиане праздновали Пасху в один и тот же день,

б) одобрили, как «благоприличный порядок» и наилучшую основу для такого одновременного празднования, следующие условия:

1) Пасха должна совершаться только в воскресный день, или «день Господень»;
2) Пасха должна праздноваться после весеннего равноденствия («весеннего» для северного полушария, где находится Св. Земля);
3) Пасха должна быть переходящим праздником, зависящим от весеннего полнолуния, она должна совершаться в воскресенье, приходящееся на 15, 16, 17, 18, 19, 20 или 21-й день луны.

Однако Никейский Собор не ввел декретальным порядком во всеобщее, непременное и вечное употребление какую-либо строго определенную пасхалию, как унифицированную систему расчетов и определения дня празднования Пасхи.

5. После долгих усилий как со стороны Востока (св. Афанасий Александрийский, св. Кирилл Александрийский и др.), так и со стороны Запада (св. папа Лев Великий, Дионисий Малый и др.) приблизительно к началу IX в. во всей Вселенской Церкви установилась единая

[1] Сократ. Церковная история, 5, 22.

практика определения дня Пасхи по «александрийской пасхалии» на основе «никейских решений». Эта единая практика просуществовала до введения на Западе реформированного календаря и реформированной пасхалии (при папе Григории XIII в 1582 г.). Основной причиной печального факта разрушения этого, с великим трудом достигнутого и в течение почти 8 веков сохранявшегося, единства календарно-пасхалистической практики было разделение и взаимное отчуждение Церквей, а также принципиально различное понимание того, какие органы Церкви правомочны выражать ее соборный разум и осуществлять церковные реформы.

6. Обе существующие в настоящее время пасхалии имеют свои положительные стороны и преимущества, но в то же время не лишены и существенных недостатков. Та и другая по-своему стремятся воплотить в жизнь «никейские решения», но ни та, ни другая не делают это таким образом, который можно было бы признать вполне совершенным. Поэтому необходимо предусматривать возможность того, что рано или поздно может стать актуальной проблема не только теоретического пересмотра, но и практического изменения существующих методов определения дня Пасхи.

7. С чисто теоретической точки зрения могут быть признаны конструктивными и полезными многие попытки усовершенствовать практику осуществления «никейских решений». Сюда следует отнести не только проекты частичного исправления пасхалий, но и проект, предусматривающий полный отказ от любых условных пасхальных циклов и определение дня Пасхи по точным астрономическим данным о весеннем равноденствии и весеннем полнолунии. Но не меньшее значение, чем теоретическое совершенство, имеет практическая осуществимость, т. е. возможность провести в жизнь то или иное церковное мероприятие, не подавая повода к соблазну, столь легко возможному, когда речь идет об изменении веками освященных традиций.

8. В настоящее время единство календарно-пасхалистической практики оказалось нарушенным и в среде Православных Церквей. Большинство Автокефальных Православных Церквей нашло для себя желательным и возможным перейти на «исправленный юлианский» (практически — на григорианский) календарь, сохранив, однако, александрийскую пасхалию. Что касается Русской Православной Церкви (Московского Патриархата), то она предпочитает неизменно придерживаться того порядка, который на протяжении многих веков служил прекрасным выражением церковного единства и верности древним церковным решениям и определениям, несмотря на наличие некоторых очевидных дефектов как в самой александрийской пасхалии, так и в единственно подходящем для нее юлианском календаре. Это убеждение, подкрепляемое мнениями крупнейших и авторитетнейших православных русских богословов (проф. В. В. Болотова, проф. Н. Н. Глубоковского) и разделяемое подавляющим большинством православных иерархов, клириков и мирян, не поколебалось, даже несмотря на наличие в среде многих современных христиан искреннего и благородного желания достичь нового, для всех приемлемого соглашения о единовременном праздновании Пасхи в знак братского единомыслия всех последователей Господа Иисуса Христа. Не следует забывать, что истинно благословенный церковный мир может и должен достигаться не за счет новых разделений и что наибольшую ценность для дела христианского свидетельства будут иметь благие результаты тех экуменических усилий, которые обращены на достижение единомыслия в решающих вопросах веры, а не во второстепенных вопросах церковной практики.

9. Наилучшим решением проблемы церковного календаря и пасхалии внутри современного Православия следует, по-видимому, считать официальное признание всеми Православными Церквами (например, на

будущем Всеправославном Предсоборе) права каждой Автокефальной Церкви свободно избирать одну из трех ныне существующих форм календарно-пасхалистической практики, основанных на «никейских решениях», т. е. пользоваться: или 1) александрийской пасхалией и юлианским календарем, или 2) точными астрономическими данными о весеннем равноденствии и весеннем полнолунии и «исправленным юлианским» календарем, или 3) григорианской пасхалией и григорианским же календарем.

10. С православной точки зрения, наиболее желательным было бы, чтобы все христиане руководствовались при определении дня Пасхи принципами, одобренными Никейским Собором. К сожалению, эту точку зрения разделяют, видимо, далеко не все христиане. Уже в первых 74 ответах на вопросник, разосланный Комиссией «Веры и устройства» Церквам — Членам ВСЦ, содержится 20 отрицательных ответов на вопрос: «Необходимо ли разрешать проблему на основе никейских решений?» [1]. Православные Церкви не будут, конечно, отказываться от рассмотрения и других основ, предлагаемых для выработки единой всехристианской практики. Но поскольку эти основы предлагаются взамен никейских решений, то достаточно авторитетное суждение о возможности или невозможности их использования сможет вынести только Вселенский Собор.

С удовлетворением можно отметить, что в приложенном к письму д-ра Л. Фишера документе «Совместное празднование воскресения Христова» справедливо заявляется, что, «по общему признанию, значение различия (в определении дня Пасхи) не следует преувеличивать». И действительно, попытка установить, например, единую новую практику ценой пожертвования «никейскими решениями», по всей вероятности, не столько помогла бы устранить «внешний» соблазн видимой христианской разделенности, сколько способствовала бы возникновению гораздо худшего «внутреннего» соблазна, связанного с появлением новых церковных разделений.

---

[1] См. анализ ответов в «Приложении» к письму д-ра Л. Фишера Церквам — членам ВСЦ от августа месяца 1965 г.

Д. П. ОГИЦКИЙ,
профессор Московской духовной академии

КАНОНИЧЕСКИЕ НОРМЫ ПРАВОСЛАВНОЙ ПАСХАЛИИ И ПРОБЛЕМА ДАТИРОВКИ ПАСХИ В УСЛОВИЯХ НАШЕГО ВРЕМЕНИ

Никейское постановление о Пасхе не дошло до нас. В этом главная причина путаницы в суждениях о канонических нормах пасхалии и, в частности, о том, что́ из себя никейское постановление представляет и какими соображениями оно было продиктовано.

Два канонические правила — 1-е Антиохийского Собора и 7-е Апостольское — в значительной мере восполняют этот пробел в сборнике канонов, коими руководствуется сейчас Православная Церковь.

Названные два правила вместе с указанием «Апостольских Постановлений» (V, 17) в какой-то мере проливают свет и на самое никейское определение. 1-е антиохийское правило ценно для нас, во-первых, тем, что оно ставит своей прямой и главной задачей обеспечить никейскому определению (ὅροις) неуклонное соблюдение, принимая с этой целью самые строгие меры против его нарушителей; во-вторых, тем, что Антиохийский Собор отделен от Никейского промежутком всего в 16 лет (если не меньше, как думают некоторые), так что участники его не могли не быть очень хорошо осведомлены о содержании и смысле никейского определения о Пасхе и не чувствовать всей актуальности его для своего времени. Что касается так называемых Апостольских правил и «Апостольских Постановлений», то, судя по всему, в нынешнем своем составе — это компиляции, тоже относящиеся к посленикейскому времени и отражающие в себе никейское определение. Довольно ясное представление о последнем мы можем составить и на основании других, сохранившихся до нас, очень авторитетных и очень ценных свидетельств, из коих некоторые исходят непосредственно от участников Никейского Собора. На первое место следует тут поставить приводимое Евсевием Кесарийским послание императора Константина епископам, отсутствовавшим на соборе[1], и некоторые отрывки из творений св. Афанасия Александрийского (Послание к африканским епископам и Послание о соборах)[2].

К каким же выводам о смысле никейского определения приводят нас вышеуказанные материалы?

Не будем аргументировать сейчас того, что уже достаточно аргументировано и, по-видимому, признается всеми современными исследователями этого вопроса. Ограничимся подведением итогов, с тем, чтобы остановиться несколько подробнее на том, что все еще нуждается в аргументации, не всеми одинаково толкуется и представляет сейчас для нас определенный интерес в практическом плане.

Еще до Никейского Собора приобрело общецерковный характер правило о праздновании Пасхи в воскресенье после 14 нисана (чаще это было первое воскресенье, в некоторых случаях — второе).

Новый вопрос, который предстояло решить Никейскому Собору, состоял в следующем: всегда ли следует считать 14 нисана то полно-

---

[1] Migne, P. G., t. 20, col. 1073—1077.
[2] Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων... τ. 31. Ἀθῆναι, 1962, σελ. 136, 292.

лунне, которое считается 14 нисана у евреев, или же христианам следует иметь по этому вопросу свое мнение и решать вопрос о первом весеннем лунном месяце и его 14 дне самостоятельно, с учетом более точных астрономических данных?

Вопрос был вызван расхождением в практике различных церквей. Христиане «Востока»,— точнее, Сирии, Месопотамии и отчасти Киликии,— придерживались первого решения, т. е. всегда безоговорочно следовали за еврейским календарем, празднуя свою Пасху, хотя и в воскресенье, но непосредственно после Пасхи еврейской. Христиане Европы, Африки, Малой Азии, представлявшие большинство христианского мира, к тому времени уже освободились от такой зависимости от евреев и не следовали безоговорочно еврейскому календарю, ссылаясь на несовершенство последнего. В тех случаях, когда еврейская пасха приходилась ранее весеннего равноденствия, т. е. до момента, считающегося началом весны и естественным тропическим рубежом года, христиане названных стран считали 14 нисана следующее полнолуние. В таких случаях разрыв между Пасхой у христиан «Востока» и у прочих христиан составлял целый месяц, а то и пять недель. Чтобы положить конец таким расхождениям, Никейский Собор после того как удалось уговорить восточных отказаться от их практики[1], определял всем следовать второй практике, основанной на самостоятельном, независящем от еврейского календаря, решении. Таков смысл никейского определения и запрета праздновать Пасху «с иудеями» μετὰ τῶν Ἰουδαίων) до весеннего равноденствия.

Надо думать, что детальной регламентацией пасхалии Никейский Собор не занимался, во-первых, потому, что все внимание его, как видно из посланий св. Афанасия Александрийского, было направлено на преодоление главной трудности на пути к установлению единой пасхалии — привязанности «восточных» к еврейскому календарю, во-вторых, потому, что те пасхалические вопросы, которые волновали Церковь ранее (например, о дне седмицы, в который должна праздноваться Пасха и об отношении этого дня к лунной дате 14 нисана), теперь уже не вызывали прежних пререканий, в-третьих, потому, что детальная и исчерпывающая регламентация техники пасхалических вычислений (вплоть до решения проблем, вызывающихся неточностью юлианского календаря) была собору не под силу, да едва ли и необходимо было все технические детали решения вопроса о пасхалии скреплять авторитетом вселенского собора. Собор провозгласил (едва ли, впрочем, вызывавший у кого-либо сомнения) принцип одновременного празднования Пасхи всей Церковью. Реальный же вклад собора в реализацию этого принципа состоял в том, что он устранил вышеуказанное главное препятствие, стоявшее в то время на пути к осуществлению этого принципа.

Много столетий спустя, когда главный предмет пасхалических расхождений начала IV в. и сопутствовавшие обсуждению этого вопроса на вселенском соборе обстоятельства дела были основательно забыты, Никейскому Собору стали приписывать кое-что такое, чего собор прямо не предписывал, и даже нечто такое, что совершенно не соответствовало его линии.

Неправильные суждения о смысле канонических предписаний о времени празднования Пасхи и, в частности, о смысле запрета праздновать ее μετὰ τῶν Ἰουδαίων мы находим, прежде всего, у таких крупных канонистов православного Востока, как Иоанн Зонара, Феодор Вальсамон, Матфей Властарь. Они-то и содействовали, больше, чем кто-либо другой, популяризации этих суждений у нас, в православной среде.

---

[1] Καὶ οἱ μὲν ἀπὸ τῆς Συρίας ἐπείσθησαν (Афанасий Александрийский. О соборах, V).

В толковании на 7-е Апостольское правило Зонара пишет: «Вся заповедь сего правила заключается в следующем: христианам праздновать Пасху не с иудеями, **т. е. не в один и тот же с ними день; ибо их непраздничный праздник должен предшествовать, а потом должна совершаться наша Пасха**. Не исполняющий сего священнослужитель должен быть извержен. То же определил и Антиохийский Собор в первом правиле».

Зонара, а вслед за ним и другие канонисты, своим толкованием канонов ставят сроки христианской Пасхи в прямую, постоянную зависимость от сроков пасхи еврейской. Такое толкование канонических правил стало у нас чем-то непререкаемым, почти аксиомой. Держатся его и такие видные православные канонисты позднейшего времени, как епископ Никодим Милаш (Правила Православной Церкви с толкованиями). Оперируют им многие и по сей день, когда затрагиваются вопросы исправления календаря и пасхалии.

Между тем, всё, что мы знаем об отношении Никейского Собора к вопросу о времени празднования Пасхи, находится в резком противоречии с такой интерпретацией канонических правил о Пасхе.

Что могли иметь в виду эти правила, запрещая христианам праздновать Пасху μετὰ τῶν Ἰουδαίων? Случайное совпадение в один день праздников христианского и иудейского? Если да, то, спрашивается, почему такое совпадение недопустимо? Потому ли, что христианская Пасха «осквернилась бы» через соприкосновение с еврейской? Или, быть может, потому, что празднованием в один день нарушалась бы последовательность воспоминаний — сперва пасха законная, потом новая Пасха? Но известно, что Церкви, принявшие никейское определение в руководство, нисколько не смущались случаями таких совпадений и праздновали Пасху в один день с иудеями (с 14 на 15 нисана) и после Никейского Собора — в 328, 343, 347, 370, 394 годах[1] и в более позднее время[2]. Если требовалось воспроизведение последовательности событий и христиане обязаны были следить за тем, чтобы их Пасха была после еврейской,— не совсем понятно, почему в канонах нигде нет запрета праздновать христианскую Пасху **раньше** еврейской. Возникает еще и такой вопрос: в каком положении, с точки зрения Зонары и его единомышленников, оказались бы христиане, если бы, скажем, сейчас иудеи изменили бы свою пасхалию и приблизили бы свою датировку Пасхи к нашей — пришлось ли бы нам тогда «убегать» от них со своими датами и соответственно перестраивать свою пасхалию?

В свете фактов, относящихся к истории пасхальных споров в никейское время, ответ на все это может быть только один: никейские отцы отвергли всякую обязательную зависимость сроков христианской Пасхи от сроков пасхи еврейской. С настойчивостью подчеркивается это в послании императора Константина: «Прежде всего они признали недостойным в совершении святейшего оного праздника следовать обычаю иудеев... Ибо есть возможность, отвергнув их обычай, следовать более правильному порядку»[3]. Стараясь расположить всех христиан к принятию этого порядка, автор послания настойчиво призывает христиан не иметь ничего общего с евреями в определении времени Пасхи. «Ибо поистине,— говорит он,— совершенно неуместна их похвальба, будто без их научения мы не в состоянии соблюдать

---

[1] Доклад проф. В. В. Болотова на заседании Комиссии по вопросу о реформе календаря при Русском Астрономическом Обществе 31 мая 1899 г. Приложение 5-е к журналам заседания Комиссии, с. 37—38.

[2] Последний раз такое совпадение имело место в 783 г.

[3] Migne, P. G., t. 20, col. 1073.

это»[1]. Вместе с тем он стремится дискредитировать еврейский календарь, по которому Пасха бывала в те времена и до наступления весеннего равноденствия. Такие случаи в послании императора расцениваются как двукратное совершение Пасхи в одном и том же году.

Ни в канонах, ни в других современных и близких Никейскому Собору документах, интерпретирующих никейское определение, нет речи о том, что должна быть исключена возможность случайных совпадений христианской Пасхи с еврейской, т. е. возможность празднования ее в некоторых случаях **в один день** с евреями. Нигде нет также запрета празднования христианами Пасхи **раньше** евреев. Такой запрет означал бы зависимость сроков христианской пасхи от сроков пасхи еврейской. А всё, что мы знаем о никейском определении, говорит о том, что никейские отцы были против какой бы то ни было зависимости христиан от евреев в этом вопросе.

Никейский Собор запретил, таким образом, не случайные совпадения, а принципиальную зависимость сроков христианской Пасхи от сроков пасхи еврейской. На языке канонов праздновать Пасху μετὰ τῶν Ἰουδαίων не значит допускать случайные совпадения Пасхи христианской и еврейской, а значит при определении дня Пасхи христианской неуклонно держаться еврейской пасхалии, не допуская иных пасхалических расчетов, и признавать для христиан обязательным праздновать Пасху в воскресенье, непосредственно следующее за пасхой еврейской. Употребляя выражение μετὰ τῶν Ἰουδαίων, каноны имели в виду принципиальное согласие христиан «Востока» с иудеями в вопросе даты 14 нисана, а вовсе не те или иные случайные совпадения в расчетах и датах.

Ошибка Зонары и других толкователей канонов явилась следствием, во-первых, неправильного, поверхностного и слишком дословного понимания ими выражения μετὰ τῶν Ἰουδαίων без всякого учета конкретных исторических условий, в которых родилась эта формулировка, во-вторых,— следствием того, что они делали неправомерные выводы из современных им фактических данных пасхалии. Дело в том, что в их время наши пасхалические таблицы, приноровленные к юлианскому календарю, настолько уже отставали и от астрономических данных и от еврейских расчетов (ставших, кстати сказать, к тому времени чрезвычайно точными), что увеличившаяся дистанция между Пасхой христианской и еврейской совершенно исключала возможность совпадения их дат. Фактически Пасха христианская во времена Зонары была всегда только **после** пасхи еврейской. В этом фактическом положении дела канонисты видели подтверждение своих толкований об обязательности для христиан соблюдения такой последовательности и дистанции между праздниками еврейским и христианским.

Сейчас, когда стоит вопрос о пересмотре пасхалии, нам необходимо решительно отмежеваться от этих неправильных толкований канонических правил и исходить из того, что правила эти не предусматривают никакой принципиальной зависимости сроков нашей Пасхи от времени празднования пасхи у евреев.

Каковы же подлинно канонические требования в этом вопросе?

Пасха должна праздноваться в воскресенье после первого весеннего полнолуния, т. е. после первого полнолуния, следующего за весенним равноденствием или совпадающего с ним. Переводя это на язык современного календаря, мы скажем, что Пасху надо праздно-

---

[1] Ἔστι γὰρ ὡς ἀληθῶς ἀτοπώτατον ἐκείνους αὐχεῖν, ὡς ἄρα παρεκτὸς τῆς αὐτῶν διδασκαλίας ταῦτα φυλάττειν οὐκ εἴμεν ἱκανοί (там же).

вать после того полнолуния, которое бывает в сроках с 21 марта по 19 апреля нового стиля.

Отсюда вытекает, что самая ранняя возможная, по канонам, дата Пасхи — 22 марта (в случае, если полнолуние в субботу 21 марта).

Что касается самой поздней даты, то тут надо принять во внимание следующее. Полнолуние 18 апреля всегда будет первым после весеннего равноденствия. Полнолуние 19 апреля может быть и первым (если предыдущее — 20 марта) и вторым (если предыдущее — 21 марта). Полнолуние 20 апреля во всех случаях будет вторым. Таким образом, самым поздним адекватом 14 нисана будет 19 апреля, а самой поздней возможной датой пасхального воскресенья (в случае если полнолуние в воскресенье 19 апреля) естественно считать 26 апреля нов. ст.[1]

Воскресенье, приходящееся на более поздние сроки (27 апреля нов. стиля и далее), всегда будет воскресеньем после второго весеннего полнолуния. Отгороженное от 14 нисана этим вторым полнолунием (14 яра), оно выглядит утратившим с 14 нисана всякую связь и никак не может считаться отвечающим традиционным требованиям о праздновании Пасхи после 14 нисана.

Между тем, в результате прогрессирующего отставания нашей пасхалии от актуальных астрономических данных, уже сейчас у нас такая, явно запоздалая, датировка Пасхи имеет место, при том довольно часто, поскольку самый поздний срок Пасхи определяется сейчас у нас датой 8 мая нового стиля.

Какой же практический вывод надо сделать из всего вышесказанного?

На первый взгляд, самым простым и наиболее естественным было бы такое решение, при котором Пасха праздновалась бы всегда в первое воскресенье после первого весеннего полнолуния. В рамках традиционного (и практически самого удобного) 19-летнего лунного цикла это решение выглядело бы приблизительно так (см. табл. на след. стр.).

В рубрике «Узкие (семидневные) сроки Пасхи» указана датировка, которая, по-видимому, лучше всего отвечала бы каноническим требованиям.

Однако такое решение пасхалической проблемы имело бы свои неудобства:

1) оно означало бы слишком резкое смещение ныне принятых в Православной Церкви сроков Пасхи;

2) при этом решении сроки эти в православном календаре передвинулись бы на более раннее и, следовательно, более холодное время, чем сейчас, что представляло бы большое неудобство для северных стран;

3) при таком решении сохранялся бы тот широкий диапазон в датировке Пасхи, который вызывает сейчас такие большие возражения по ряду причин.

Ввиду этого нам необходимо исследовать возможности иных решений и, прежде всего, рассмотреть под каноническим углом зрения получившую уже широкую популярность идею установления постоянного узкого семидневного срока, в пределах которого заключалось бы всегда пасхальное воскресенье. Есть несколько проектов установления та-

[1] Тот факт, что у нас сейчас Пасха никогда не бывает 26 апреля старого стиля, объясняется тем только, что 19-летний лунный цикл, на котором зиждется наша пасхалия, упрощенно оперирует лишь 19 лунными основаниями (вместо 30 возможных). Датировка Пасхи 26 апреля была бы возможна при основании 27 (имеется в виду тот порядок обозначения оснований, которому следуют сейчас наши церковнославянские богослужебные книги). Но такого основания в принятом у нас цикле нет (равно как нет оснований, выраженных цифрами 2, 5, 8, 10, 13, 16, 19, 21, 24 и 30). Это чистая условность.

Таблица № 1

Годы лунн. цикла	Текущие календарные годы		Возраст луны на 21 марта	Первое весенн. полнол. (14 нисана)	Узкие (семидневные) сроки Пасхи	Нынешняя датировка по правосл. пасхалии	Нынешняя датировка по западной пасхалии
1	1963	1982	11	9 апр.	10—16 апр.	13—19 апр.	9—15 апр.
2	1964	1983	22	29 мар.	30 мар.—5 апр.	2—8 мая	29 мар.—4 апр.
3	1965	1984	3	17 апр.	18—24 апр.	21—27 апр.	17—23 апр.
4	1966	1985	14	6 апр.	7—13 апр.	10—16 апр.	6—12 апр.
5	1967	1986	25	26 мар.	27 мар.—2 апр.	29 апр.—5 мая	26 мар.—1 апр.
6	1968	1987	6	14 апр.	15—21 апр.	18—24 апр.	14—20 апр.
7	1969	1988	17	3 апр.	4—10 апр.	7—13 апр.	3—9 апр.
8	1970	1989	28	23 мар.	24—30 мар.	26 апр.—2 мая	23—29 марта
9	1971	1990	9	11 апр.	12—18 апр.	15—21 апр.	11—17 апр.
10	1972	1991	20	31 мар.	1— 7 апр.	4—10 апр.	31 мар.—6 апр.
11	1973	1992	1	19 апр.	10—16 апр.	23—29 апр.	18—24 апр.
12	1974	1993	12	8 апр.	9—15 апр.	12—18 апр.	8—14 апр.
13	1975	1994	23	28 мар.	29 мар.—4 апр.	1— 7 мая	28 мар.—3 апр.
14	1976	1995	4	16 апр.	17—23 апр.	19—25 апр.	15—21 апр.
15	1977	1996	15	5 апр.	6—12 апр.	8—14 апр.	4—10 апр.
16	1978	1997	26	25 мар.	26 мар.—1 апр.	27 апр.—3 мая	24—30 мар.
17	1979	1998	7	13 апр.	14—20 апр.	16—22 апр.	12—18 апр.
18	1980	1999	18	2 апр.	3— 9 апр.	5—11 апр.	1—7 апр.
19	1981	2000	29	22 мар.	23—29 мар.	24—30 апр.	10—25 апр.
	и т. д.						

ких узких семидневных сроков[1]. Однако тут надо сразу сказать, что ни один из существующих проектов такого решения и ни один из возможных подобных проектов, в его чистом виде, не может быть признан удовлетворительным с канонической точки зрения. Наименее удовлетворительным был бы проект наиболее ранней фиксации сроков Пасхи. Например, фиксация семидневного срока Пасхи в пределах 22—28 марта не грозила бы коллизией с каноническими нормами только в одном единственном случае — когда день 21 марта является днем полнолуния. Во всех остальных случаях Пасха, при такой ранней фиксации ее сроков, могла бы приходиться,— а в подавляющем большинстве случаев непременно приходилась бы,— до наступления весеннего полнолуния. Фиксация Пасхи в пределах 23—29 марта не грозила бы такой коллизией только в двух случаях: если бы полнолуние было 21 или 22 марта. Фиксация в пределах 24—30 марта не грозила бы коллизией в трех случаях и т. д. Продолжая последовательно в таком же духе рассмотрение других возможных сроков фиксации, мы придем к выводу, что наиболее удобным сроком фиксации семидневного предела Пасхи был бы срок 12—18 апреля. Срок этот, с одной стороны, совершенно исключает возможность такой запоздалой пасхалической датировки, при которой Пасха уходила бы за пределы лунного периода, началом которого является 14 нисана, и следовала бы за вторым весенним полнолунием (14 яра), с другой стороны — сводит к минимуму возможность преждевременной датировки Пасхи, до наступления полнолуния 14 нисана.

[1] 8—14 апреля (предложение патриарха Афинагора), 15—21 апреля (предложение Афинского симпозиума 1969 г.) и др.

Поскольку, однако, возможность такой преждевременной, с точки зрения канонов, датировки и тут не исключена совершенно, следовало бы внести соответствующий корректив с учетом тех случаев, когда весеннее полнолуние бывает позже 11 апреля.

Построенная по этому принципу 19-летняя таблица пасхального цикла выглядела бы таким образом.

Таблица № 2

Годы лунн. цикла	Текущие календарные годы		Возраст луны на 21 марта	Первое весеннее полнолуние (14 нисана)	Узкие семидневные сроки Пасхи
1	1963	1982	11	9 апр.	12 — 18 апр.
2	1964	1983	22	29 мар.	12 — 18 апр.
3	1965	1984	3	17 апр.	18 — 24 апр.
4	1966	1985	14	6 апр.	12 — 18 апр.
5	1967	1986	25	26 мар.	12 — 18 апр.
6	1968	1987	6	14 апр.	15 — 21 апр.
7	1969	1988	17	3 апр.	12 — 18 апр.
8	1970	1989	28	23 мар.	12 — 18 апр.
9	1971	1990	9	11 апр.	12 — 18 апр.
10	1972	1991	20	31 мар.	12 — 18 апр.
11	1973	1992	1	19 апр.	20 — 26 апр.
12	1974	1993	12	8 апр.	12 — 18 апр.
13	1975	1994	23	28 мар.	12 — 18 апр.
14	1976	1995	4	16 апр.	17 — 23 апр.
15	1977	1996	15	5 апр.	12 — 18 апр.
16	1978	1997	26	25 мар.	12 — 18 апр.
17	1979	1998	7	13 апр.	14 — 20 апр.
18	1980	1999	18	2 апр.	12 — 18 апр.
19	1981	2000	29	22 мар.	12 — 18 апр.
	и т. д.				

Характеристика этого проекта

Самый ранний срок Пасхи — 12 апреля (н. ст.), самый поздний — 26 апреля.

В 14 случаях из 19 Пасха будет в пределах узких сроков: 12—18 апреля.

Во всех случаях Пасха будет:

а) после весеннего равноденствия,

б) после первого весеннего полнолуния,

в) до наступления второго весеннего полнолуния.

Некоторое сомнение могло бы вызывать то обстоятельство, что, при таком решении, Пасха приходилась бы не только в первое воскресенье после первого весеннего полнолуния, но и во второе и в третье и даже в четвертое. Но если мы сравним такое положение с нынешним, когда Пасха будет в первое, второе, четвертое и даже пятое воскресенье *после первого весеннего полнолуния, то придем к выводу, что и в этом* отношении предлагаемый проект выдерживает сравнение.

Возможные небольшие коррективы астрономов-специалистов после проверки таблицы № 2 «на точность» (касается это прежде всего средних циклических показателей возраста луны на 21 марта) едва ли могут отразиться на самом существе дела.

Резюме

Утверждение Зонары, Вальсамона и Властаря, будто, согласно канонам, христианская Пасха всегда должна следовать за иудейской, в корне ошибочно.

Наиболее естественным решением пасхалической проблемы в духе канонов было бы празднование Пасхи в первое воскресенье после первого весеннего полнолуния *(таблица № 1)*.

Однако это сопряжено было бы с неудобствами:

а) сроки Пасхи передвинулись бы на более холодное время,

б) сохранился бы тот широкий диапазон сроков Пасхи, который вызывает неудобства и которого сейчас хотят избежать.

Ни одно из предложений относительно фиксации праздника Пасхи в узких семидневных пределах (8—14 апреля, как предлагает патриарх Афинагор, или 15—21 апреля, как предлагает Афинское совещание) не отвечает каноническим требованиям (так как во многих случаях при такой фиксации Пасха приходилась бы раньше первого весеннего полнолуния или же позже второго).

Наиболее подходящими были бы сроки 12—18 апреля с возможностью в некоторых случаях более поздней датировки, вплоть до 26 апреля *(таблица № 2)*. При такой фиксации не было бы коллизии с канонами.

ПРАВОСЛАВНО-ЛЮТЕРАНСКИЕ БОГОСЛОВСКИЕ СОБЕСЕДОВАНИЯ В ФИНЛЯНДИИ

КОММЮНИКЕ БОГОСЛОВСКОГО СОБЕСЕДОВАНИЯ

между представителями Русской Православной Церкви и Финляндской Евангелическо-Лютеранской Церкви, состоявшегося в г. Турку в помещении курсового центра «Синаппи» 19—22 марта 1970 года

В состав делегации Русской Православной Церкви входили епископ Дмитровский Филарет, ректор Московской духовной академии, епископ Астраханский и Енотаевский Михаил, протоиерей Игорь Ранне (Ленинград), священник Николай Гундяев (Ленинград) и иеромонах Лонгин (Талыпин) (Хельсинки).

В состав делегации Финляндской Евангелическо-Лютеранской Церкви входили Архиепископ Мартти Симоёки (Турку), профессор Аймо Т. Николайнен (Хельсинки), профессор Кауко Пиринен (Хельсинки), профессор Готтхард Нюгрен (Турку), асессор Самуэль Лехтонен (Тапиола), доктор богословия Фредерик Клеве (Тампере), лиценциат богословия Симо Кивиранта (Хельсинки) и пастор Йоуко Мартикайнен (Турку).

Председателями делегаций были епископ Филарет и Архиепископ Симоёки.

На совещании присутствовали в качестве наблюдателей с правом участия в дискуссии от Православной Церкви Финляндии Архиепископ Карельский и всей Финляндии Павел (Куопио), епископ Лапландский Иоанн, временно исполняющий должность епископа Гельсингфорсского (Хельсинки), настоятель протоиерей Николай Карьомаа (Куопио) и от секретариата Комиссии «Вера и церковное устройство» Всемирного Совета Церквей — протоиерей Виталий Боровой.

Это собрание было первой официальной богословской встречей двух Церквей. В основу дискуссии по программе были положены два богословских вопроса, на тему которых с обеих сторон были прочитаны доклады. Программой также были предусмотрены информационные доклады о современных проблемах Финляндской Евангелическо-Лютеранской Церкви и Православной Церкви Финляндии, богослужения и молебен по уставу как православному, так и лютеранскому. Первой темой обсуждалась Евхаристия, как выражение общения верующих. Богатые по содержанию доклады, прочитанные на эту тему, способствовали взаимопониманию делегатов и объяснили принципиальную точку зрения обеих Церквей.

Доклады, прочитанные на тему «Богословская основа миротворческой деятельности Церкви», пояснили задачу Церквей в миротворческой деятельности в свете Библии и современного положения и привели к согласию по поводу задачи Церкви в этом вопросе.

К этому коммюнике прилагается резюме, в котором изложены общие взгляды участников собеседования и их пожелания на будущее. Дискуссии проводились в духе взаимного доверия и уважения. Каждая сторона серьезно относилась к взглядам другой стороны и в свою очередь излагала свои взгляды в духе христианской свободы. Таким образом, было возможно в любви, соблюдая правду, сохранить дружбу и в таких вопросах, по которым взгляды о понимании воли Божией расходились. Участники сочли дискуссию весьма полезной для обеих сторон и выразили надежду, что обмен мнениями будет продолжаться в будущем. Таким образом, обе стороны стремятся, с Божией помощью, способствовать единству христиан. Участники пришли также к заключению, что христианское единство в свою очередь способствует уменьшению всемирного напряжения и, таким образом, построению мира.

Общие дискуссии показали, какое великое значение имеют личные встречи и совещания для разъяснения вопросов веры и для развития сотрудничества между Церквами, например в миротворческой деятельности.

Участники собеседования возносят свою хвалу Господу Богу за ту взаимную любовь, которой Он посредством Своего Духа благословил собрание, и вместе молятся о спасении друг друга, о мире друг с другом и о мире во всем мире.

Филарет,
епископ Дмитровский

Мартти Симоёки,
Архиепископ Турку и Финляндии

г. Турку, Финляндия,
22 марта 1970 года

БОГОСЛОВСКОГО СОБЕСЕДОВАНИЯ
РЕЗЮМЕ

Делегации обеих Церквей, заслушав доклады, представленные участвующими в собеседованиях сторонами по следующей тематике: 1) Евхаристия и единение христиан, 2) Богословская основа миротворческой деятельности Церкви, провели соответствующие дискуссии и пришли к следующим согласованным выводам:

I. 1. Признать проведенное обсуждение полезным для обеих Церквей.

2. В ходе ознакомления с докладами и их обсуждением удалось в значительной степени уточнить и углубить имеющиеся у каждой стороны представления о воззрениях другой стороны по изучаемой тематике как по проблемам в целом, так и по отдельным элементам этих проблем.

3. Установлена определенная степень совпадения в подходе к рассмотренной проблематике по ряду ее аспектов.

4. Признано целесообразным продолжение взаимных контактов путем организации аналогичных собеседований в дальнейшем по проблемам, характерным для вероучения и богословия обеих Церквей, в том числе и по уже затронутым во время настоящего собеседования.

5. Признано целесообразным опубликование материалов настоящего собеседования в печати обеих Церквей.

II. Рассмотрение евхаристической проблемы и принятие согласованных положений проводились обеими сторонами на основе учения, изложенного в Священном Писании, сохраненного первохристианской традицией и исповеданного неразделенной Церковью.

А. При этом установлено совпадение воззрений по следующим положениям, выявившимся в ходе обсуждения темы «Евхаристия и единение христиан»:

1. Евхаристия есть таинство, пред божественной сущностью которого умолкает с благоговейным трепетом самое изощренное богословие и которое воспринимается верой при содействии Святого Духа.

2. В Евхаристии действием Духа Святого христианин существенно, т. е. внутренне и внешнеосязаемым образом, соединяется с Христом, вкушая Его Тело и Кровь под видами хлеба и вина (Ин. 6, 56).

3. Евхаристия, как богоустановленное таинство, является наиболее ярким выражением *единения христиан с Главой Церкви — Господом Иисусом Христом*, а через Него и взаимного единения христиан, как членов Церкви — Тела Христова.

4. Евхаристическое единение христиан между собой, являясь по преимуществу фактором внутренней религиозной жизни христианина, в то же время содействует взаимному общению различных рас и народов и тем самым способствует водворению мира, *завещанного Христом Его ученикам и последователям*.

5. Евхаристическое общение является глубочайшим проявлением единства Церкви, поэтому Евхаристия не может быть средством к достижению межконфессионального единства при наличии существенных вероучительных расхождений. Это побуждает с большой ответственностью стремиться и искать единомыслия по всем проблемам Евхаристии и церковного вероучения.

В. Выявлено расхождение воззрений по следующим положениям:

1. В соответствии с установительными словами Иисуса Христа обе стороны исповедуют существенное присутствие в Евхаристии Богочеловека Христа Его Телом и Кровью под видом хлеба и вина (Мф. 26, 26—28; 1 Кор. 11, 24—27), но расходятся в понимании этой истины.

2. Установлено, что обе стороны признают жертвенный характер Евхаристии, однако в понимании этой жертвенности имеются значительные различия.

Проблемы, по которым выявлено расхождение во взглядах, подлежат дальнейшему изучению — догматическому, терминологическому, экзегетическому, литургическому и историческому — в целях более глубокого и детального сопоставления вероучительных положений каждой стороны, имея в виду продолжение их обсуждения в ходе дальнейших собеседований, принимая во внимание проведенные по этим вопросам экуменические дискуссии, и особо исследования Комиссии Всемирного Совета Церквей «Вера и церковное устройство».

III. Ведя дискуссию по богословским основам миротворческой деятельности, делегация Русской Православной Церкви и делегация Евангелическо-Лютеранской Церкви взаимно установили следующее:

1. Современная действительность, как никогда еще за всю историю человечества, остро ставит вопрос о войне и мире.

2. Технический прогресс, открывающий человечеству, с одной стороны, огромные возможности к созиданию, с другой — предоставил в руки людей и небывалые силы разрушения и уничтожения.

3. Ядерное оружие изменило характер войны. Это оружие никак нельзя считать «разрешенным» оружием. С помощью атомного оружия ни при каких обстоятельствах недопустимо вести даже так называемую «справедливую войну».

4. Созданное ядерным оружием так называемое «равновесие сил», основанное на так называемом «балансе страха», очень непрочно.

5. Мир с Богом является предпосылкой в стремлении христиан к миру на земле.

6. Христиане не могут уклониться от своей ответственности в миротворческой деятельности, ссылаясь на то, что мир Божий касается только отдельного человека и что полный мир осуществится только в «конце веков».

7. Человечество есть единое целое. Его жизнь создана Богом совершенной и целостной. Но в результате грехопадения она стала раздробленной. Христиане, искупленные Христом и живущие в состоянии примирения, должны стремиться соединять то, что было разрушено и разрушается грехом. Свидетельство христиан о мире эффективно тогда, когда они сами стремятся к сохранению единства духа в союзе мира (Еф. 4, 3) между собою.

8. Христиане на миротворческом поприще должны сотрудничать не только между собой, но и вместе со всеми людьми доброй воли.

9. Предпосылкой мира является справедливость, в которую включается также социальная, экономическая и международная справедливость. Поэтому христиане должны внимательно следить, где попираются права и где права под угрозой. Христиане должны совместно бороться против эксплуатации человека человеком, унижения достоинства человеческой личности, против расизма и всех прочих видов дискриминации, против голода, бедности и несправедливости, против всего того, что угрожает делу мира и препятствует нормальной жизни.

10. Наиболее благоприятным было бы для человечества устранение несправедливости мирным путем. Поэтому Церкви должны поддерживать и активно развивать изучение проблем мира и конфликтов. При поисках решения вопросов на первый план нужно ставить деловые соображения и осуществление справедливости.

11. Церкви должны стремиться поддерживать социальные и экономические реформы в мире. В своих миротворческих устремлениях Церкви должны обращать особое внимание на профилактические меры, какими являются, между прочим, помощь развивающимся странам и сотрудничество в областях развития.

12. Делегации констатируют, что время, отведенное для исследования вопроса мира, было слишком кратким и дискуссию по этому вопросу между Церквами следует продолжить. Следующий раз темой дискуссии могло бы быть: справедливость и насилие.

Филарет,
епископ Дмитровский

Мартти Симоёки,
Архиепископ Турку и Финляндии

г. Турку, Финляндия,
22 марта 1970 года

Епископ ФИЛАРЕТ (в миру Кирилл Варфоломеевич Вахромеев) родился в г. Москве 21 марта 1935 года в семье служащих. По окончании средней школы в 1953 г. и Московской духовной семинарии в 1957 г. поступил в Московскую духовную академию. В апреле 1959 г. принял монашеский постриг и сан иеродиакона. Весной 1961 г. успешно окончил курс академии со степенью кандидата богословия и был оставлен при академии в качестве профессорского стипендиата. Одновременно ему было поручено преподавание истории и разбора западных исповеданий на III курсе и гомилетики. В декабре 1961 г. он был рукоположен во иеромонаха. В 1963 г. назначен инспектором Московской духовной академии, с возведением в сан архимандрита, и заведующим аспирантурой при той же академии. 24 октября 1965 г. хиротонисан во епископа Тихвинского, викария Ленинградской епархии. С 1966 г. и по настоящее время состоит ректором Московской духовной академии с титулом епископа Дмитровского, викария Московской епархии. В академии читает лекции по Священному Писанию Нового Завета.

ФИЛАРЕТ,
епископ Дмитровский,
ректор Московской духовной академии

БОГОСЛОВСКАЯ ОСНОВА МИРОТВОРЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЦЕРКВИ

Современная действительность, как еще никогда, по-видимому, за всю историю человечества, остро ставит вопрос о войне и мире. Это обусловлено целым рядом причин.

Технический прогресс, открывающий человечеству, с одной стороны, огромные возможности к созиданию, с другой — предоставил в руки людей и небывалые силы разрушения и уничтожения.

Наличие в настоящий момент двух различных социально-политических систем также поддерживает постоянную напряженность в мире.

Пробуждение стран «третьего мира», их неуклонное стремление к свободе, развитию и высокому жизненному уровню обнаруживает яркий контраст между ними и так называемыми высокоразвитыми странами, что в свою очередь вызывает неудовлетворенность, раздражение и протест народов так называемых развивающихся государств и создает ненормальную обстановку в ряде районов мира. Это видно хотя бы из того, что в настоящее время две трети человечества недоедают, а в некоторых странах избыток продовольствия из-за его перепроизводства систематически уничтожается, причем делается это в масштабах прямо-таки астрономических.

Одной из причин, вызывающих особую напряженность в современном мире, является также и социальная несправедливость, существующая еще внутри целого ряда государств капиталистического мира.

Наиболее же острыми проблемами в международных отношениях являются: американская агрессия в Юго-восточной Азии и особенно в Южном Вьетнаме, непрекращающаяся напряженность на Ближнем Востоке, отсутствие полного мира в Европе.

Уже этот далеко не полный перечень факторов, обусловливающих особо напряженное состояние современного мира, сам по себе показывает, какую реальную угрозу человечеству представляет война и как необходимы в настоящий момент усилия в борьбе за мир всех тех, кто искренне болеет о благе всего человечества.

В связи с этим вызывает глубокое удовлетворение позиция Правительства Финляндии в отношении к проблеме европейской безопасности и его инициатива о проведении Конференции правительств стран Европы по этому насущному вопросу в Финляндии.

Так каждый, кому в какой-то мере близко человечество и кому дорого его спокойствие и безопасность, кто не ослеплен интересами себялюбия и узкополитическими тенденциями, не может оставаться равнодушным в вопросе сохранения мира в настоящее время.

Поскольку мы являемся не только гражданами нашей планеты, но и людьми, исповедающими религию любви и мира, то не должны ли мы теперь же со всей ответственностью поразмыслить о том, как должна проявляться ныне христианская социальная этика, на каком богословском фундаменте должны мы основывать свои миротворческие шаги, что должны и что можем мы сделать в направлении установления незыблемого мира на земле? Это необходимо, чтобы наше христианское убеждение оказалось не отвлеченным понятием, не утопией, не мечтой, а реальностью, обязательной и обязывающей христиан.

1. В свете христианского веро- и нравоучения особенно наглядно уясняется чудовищность современной войны не только в связи с ее неизбежными бесчисленными бедствиями, но и как полнейшее извращение возвещенных Христом отношений между людьми. Поэтому наша задача, задача христиан,— засвидетельствовать, что Церковь, все общество именующих себя последователями Христа, исходя из самой природы своего, Господом учрежденного, бытия, должно свидетельствовать о мире, как естественной и необходимой потребности, проистекающей из исповедания Христа как Бога и Спасителя, ибо Он есть Господь мира (2 Фес. 3, 16). Христианской Церкви онтологически присуще то, что на человеческом языке выражается словом «мир». Мир, понимаемый как полное согласие, гармония отдельных частей в целом, составляет глубинную основу христианской Церкви. Апостольское определение ее как Тела Христова (Кол. 1, 24 и др.) возводит христианское понимание мира на идеальную высоту — по образу согласия членов тела в едином живом организме, оживотворяемом единым духом. «Тело же не из одного члена,— пишет апостол Павел коринфянам,— но из многих... Не может глаз сказать руке: «Ты мне не надобна»; или также голова ногам: «вы мне не нужны...» Но Бог соразмерил тело, внушив о менее совершенном большее попечение, дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге... И вы — тело Христово, а порознь — члены» (1 Кор. 12, 14, 21, 24—25, 27). Это образное описание «структуры» Церкви вполне соответствует тому определению, которое дал ей Сам Господь, уподобивший Себя виноградной лозе, а всех членов Церкви — ее ветвям (Ин. 15, 1—6). В этом изображении Церкви, которое соответствует догматическому ее пониманию, достаточно ясно раскрывается, что основополагающим условием ее бытия является мир. Только в мире всех членов возможно ее единство, возможна ее жизнь, возможно осуществление тех целей, ради которых она учреждена на земле. Этот дух мира, онтологически присущий Церкви, является той основой, на которой зиждется вся ее деятельность. Любой другой дух несовместим с самим пониманием Церкви как Тела Христова, несовместима с таким пониманием и всякая деятельность Церкви, не соответствующая духу мира.

Но Церковь никогда не ощущала своей изолированности от человеческого общества, ради преображения которого она и была учреждена Спасителем мира. Заповедь Христа, данная Церкви в лице апостолов, о научении всех народов (Мф. 28, 19—20) совершенно однозначно определяет миссию Церкви и ее положение в мире. Живое сознание всеобщего единства в Боге ставит Церковь в положение того активного начала, которое долженствует привести весь мир к «кафоличности», т. е. той органической целостности, которая характеризует жизнь самой Церкви и сущность которой составляет гармоническое единство многих в едином — мир в духе и в действии.

Утверждение мира среди человечества представляется одной из насущных задач Церкви Христовой, почему и пишет св. Григорий Богослов: «Что наипаче полезно для душ ваших? Или что всего благоприличнее настоящему времени? Это узнаем следующим образом: что в нашем учении всего превосходнее, присовокуплю, и всего полезнее? — Мир. А что всего гнуснее и вреднее? — Разногласие» [1].

2. Деятельность Церкви в земных условиях не может не способствовать постепенному преображению мира. Но в первую очередь это преображение требуется от самих членов Церкви. По христианскому пониманию Церкви, степень нравственного

[1] Св. Григорий Богослов. Творения, ч. 3. М., 1844, с. 135.

достоинства церковного народа определяет состояние межчеловеческих отношений. Это обусловлено значением Церкви в жизни мира. Последователи Христа призваны быть светом мира (Мф. 5, 14), солью земли (Мф. 5, 13). В сумме общечеловеческой греховности вина христиан или тех, кто себя к ним причисляет, далеко превосходит количественное соотношение христиан и нехристиан, ибо, по словам Спасителя, «от всякого, кому дано много, много и потребуется, и кому много вверено, с того больше взыщут» (Лк. 12, 48). Христианам дано познание истины и вверено дело любви и правды в мире. Соответственно велика их виновность пред Богом и людьми, которая часто не сознается нами. К великому сожалению, в представлении многих христианство превратилось в отвлеченную доктрину, в область философствования вместо истинного его понимания как религии непрестанного личного и общественного подвига. Для многих же верующих христианство стало не более как мораль, которую или отвергают, как устаревшую, или так приспосабливают к своим корыстным желаниям, к суете житейской, что от евангельских заповедей почти ничего не остается.

Само понятие мира в общецерковном учении имеет прежде всего духовно-нравственный смысл. Мир — это особое состояние души человека, возродившегося водою и Духом (Ин. 3, 5), деланием заповедей Христовых и покаянием, сподобившегося обновления благодатию Божиею. Мир, по новозаветному учению,— это мир души человека с Богом, с Его волей, Его благовестием. Этот мир является следствием устранения того антагонизма, когда «плоть желает противного духу, а дух — противного плоти» (Гал. 5, 17). «Не подумайте, братия мои,— говорит Димитрий, архиепископ Херсонский,— чтобы неисполнение заповеди о мире с ближними можно было заменить или вознаградить другими какими бы то ни было добродетелями или подвигами благочестия. Где нет мира, там нет и истинной христианской любви; а без любви, по учению апостольскому, ничтожны все дарования, даже чудодейственные, бесплодны все добрые дела, хотя бы кто роздал все имение свое нищим, бесполезны все подвиги, даже мученические» [1].

Почему же столь важным и необходимым считает святитель Димитрий дело миротворчества для общества христианского, для Церкви, для всего народа Божия? — «Потому, во-первых, что Сам Господь Бог наш благоволит именовать Себя Богом мира; как же может явиться пред лицом Его тот, у кого в сердце таится вражда или злоба, а нет мира, любви и святыни? Потому, во-вторых, что Царство Божие есть царство мира, любви и единодушия... Потому, далее, что мир и покой Царства Божия, нарушенный грехопадением и происшедшею от того враждою и разделением, восстановлен ценою крови Единородного Сына Божия, Его крестными страданиями и смертию: «Яко Тем благоизволи Бог примирити всяческая в Себе, умиротворив кровию креста Его, через Него, аще земная, аще ли небесная (Кол. 1, 20)» [2]. Этот мир имеет своим источником «Князя мира» (Ис. 9, 6). Он приобретается борьбой со всяким злом и неправдой, возникшими в душе, и понуждением себя к жизни по Евангелию.

Такой мир, основанный на чистоте сердца, на истинной нравственности, становится неиссякаемым источником излучения вовне. Он является твердой опорой для помощи ближним (Лк. 10, 30—37), для установления мира с ними. Мир внутренний с необходимостью переходит и в мир межчеловеческий, открывая путь к разрешению проблемы зла в плане социальном и международном.

3. Призыв Божий к людям — творить мир, стремиться к миру среди народов (Ис. 57, 19; Захар. 8, 19; 1 Кор. 14, 33), любить мир — повторяется в Священном Писании около двухсот раз. Но, с другой стороны, Священное Писание с прещениями и угрозами обращается к тем, кто, называя себя верующими, делами своими нарушает согласие и мир между людьми. «Горе тому человеку, через которого соблазн приходит» (Мф. 18, 7),— говорит Христос. Истинно христианское действие в мире может иметь только нравственный характер. Нет безопасности на земле без примирения с небом, говорит Московский митрополит Филарет, указывая этим на необходимость нравственного исправления христиан, ибо прежде всего ко многим из тех, кто причисляет себя к ним, относятся слова псалма: «Говорят о мире, а в сердце у них зло» (27, 3).

«Имейте в себе соль и мир имейте между собою» (Мр. 9, 50),— призывает Господь. «Соль» — это то воздействие на мир Церкви Христовой, которое способствует сохранению нравственных ценностей в мире и предохраняет его от разложения и гибели. Там, где забывается этот призыв Христов, где христианское звание воспринято только формально, где нет любви и самоотвержения, «где нет соблюдения, защиты, развития прав человека,— говорит папа Павел VI,— где его неотъемлемые свободы подавляются насилием или хитростью, где игнорируют или унижают его личность, где имеет место дискриминация, рабство, нетерпимость, там не может быть истинного мира... Мир должен быть прежде всего в душах, чтобы затем он мог отразиться в событиях» [3].

«Думаете ли,— вопрошает Христос, — что те восемнадцать человек, на которых упала башня Силоамская и побила их, виновнее были всех, живущих в Иерусалиме?

[1] Архиепископ Херсонский и Одесский Димитрий. Слово в неделю 8-ю по Пятидесятнице. См. «ЖМП», 1968, № 9, с. 32.
[2] Там же, с. 31—32.
[3] Послание к празднику «дня мира» 1 января 1969 г.

Нет, говорю вам; но если не покаетесь, все так же погибнете» (Лк. 13, 4—5). В этом слове Спасителя раскрывается великий закон Божественной правды, непреложно действующий в мире человеческом и отражающийся даже на мире природном, космическом: «Бог мира» (1 Кор. 14, 33) вразумляет человечество указанием на достоинство человека как носителя образа Божия (Быт. 1, 27), запрещением зависти, хищения и убийства (Исх. 20, 17, 15, 13; Рим. 13, 9; Быт. 9, 6), предостережением лишить мира за нечестие (Ис. 48, 22).

В свете христианского учения о мире и человеке с полной очевидностью уясняется неизбежность военных бедствий, как ответ Божественной правды на нарушение Ее законов. Св. Иоанн Златоуст говорит: «Мир бывает тогда, когда мы подражаем Ему (Богу), когда благодать пребывает с нами... раб, который оказался немилосердным к подобному себе рабу, пока не требовал от него ста динариев, дотоле пользовался милостию господина; а когда стал требовать, тогда был лишен ее и передан мучителям (Мф. 18, 34)»[1]. Ярко, образно, сильно изъяснил этот закон Божественного правосудия пророк Моисей в своем предсмертном завещании народу еврейскому (Втор., 28 гл.).

Обращаясь к современному состоянию мира, все церковные деятели, богословы, духовенство и миряне не должны забывать о правде Божией, которая побуждает их исполнить свой долг — служить примирению человечества. Ибо христиане, как знающие волю Божию, более чем кто-либо в мире ответственны за судьбу человечества. К ним первым в наше время относится и предупреждение Писания: «Кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека: ибо человек создан по образу Божию» (Быт. 9, 6). Но пролить кровь можно не только мечом или бомбой. Не меньше можно пролить ее «льстивыми словами» (2 Петр. 2, 3), «надутым пустословием» (2 Петр. 2, 18), «злословием» (2 Петр. 2, 12). О таковых «наглых ругателях, поступающих по собственным своим похотям» (2 Петр. 3, 3), апостол Петр прямо пишет: «Лучше бы им не познать пути правды, нежели, познав, возвратиться назад от преданной им святой заповеди» (2 Петр. 2, 21).

4. Было бы, однако, большой ошибкой утверждать, что для спасения мира от ужасов войны и истребления достаточен лишь призыв к нравственно-духовному перерождению человека. Жизнь свидетельствует и история человечества подтверждает, что проповедь о личном духовном воспитании каждого индивидуума находила отклик далеко не во всех сердцах. Необходимы не только внутренние усилия, но и внешние, сопряженные иногда с преобразованием существующих социальных отношений. «Послушайте вы, богатые,— возглашает ап. Иаков,— плачьте и рыдайте о бедствиях ваших, находящих на вас... Вот, плата, удержанная вами у работников, пожавших поля ваши, вопиет; и вопли жнецов дошли до слуха Господа Саваофа. Вы роскошествовали на земле и наслаждались; напитали сердца ваши, как бы на день заклания» (Иак. 5, 1, 4—5). Эти слова нельзя расценивать просто как голос гнева. Это — призыв к пересмотру отношений к бедным, это — осуждение имущественного неравенства, это — воззвание к братолюбию, это — основа социальных изменений для утверждения мира между людьми.

Поэтому существующая ныне борьба во всем мире — это борьба за переустройство мира, в первую очередь за переустройство социально-экономическое. «Не вливают вина молодого в мехи ветхие, а иначе прорываются мехи, и вино вытекает, и мехи пропадают» (Мф. 9, 17). Именно это происходит в мире в настоящее время. Новые времена настоятельно требуют обновления жизни, во-первых, внутренней, духовной, обновления человека, «созданного по Богу, в праведности и святости истины» (Еф. 4, 24); во-вторых, обновления жизни социальной во исполнение заповеди: «Станем любить не словом или языком, но делом и истиною» (1 Ин. 3, 18).

Вся история Церкви в полном согласии со Священным Писанием и учением отцов и учителей церковных свидетельствует о необходимости и возможности активной борьбы Церкви со злом. Сам Христос показал пример борьбы с нестроением и злом, когда взял бич и изгнал из храма всех торгующих (Ин. 2, 15). Этим Он показал, что истинный мир не есть примирение со злом, не есть пассивное, бездеятельное созерцание несправедливостей, но есть активное, созидающее начало, построенное на утверждении любви и добра. «Да не подумают, однако же,— предупреждает св. Григорий Богослов,— будто бы я утверждаю, что всяким миром надобно дорожить. Ибо знаю, что есть прекрасное разногласие и самое пагубное единомыслие, но должно любить добрый мир, имеющий добрую цель и соединяющий с Богом»[2].

Господь, как сказано в Евангелии, заповедовал христианам прощать своим личным врагам, обидчикам и гонителям, но в то же время Он поставил идеалом совершенной любви того, «кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15, 13), в борьбе против общих врагов, «ибо не о мире говорят они, но против мирных земли составляют лукавые замыслы» (Пс. 34, 20). Поэтому во все времена христианской истории были святые подвижники веры, которые поднимали меч сами и вдохновляли своим личным примером многих других на борьбу против угнетателей и завоевателей. Они жертвовали своей жизнью без страха и сомнения, исполняя заповедь Спасителя о любви к людям. Церковью за свой подвиг они причислялись к лику святых, наравне с мучениками, преподобными и праведными.

[1] Св. Иоанн Златоуст. Творения, т. II. СПб., 1905, с. 888.
[2] Св. Григорий Богослов. Творения, ч. I, М., 1813, с. 237.

«Война более зависит от нас, чем от Бога»,— эти слова русского православного богослова С. С. Глаголева точно выражают богословскую основу миротворческого делания Церкви. «Бог есть любовь» (1 Ин. 4, 8), и если существует в мире зло, то причиной его является сам человек, в волю которого отдан выбор добра или зла. От наших усилий, усилий каждого человека в мире зависит состояние мира в каждый момент истории. И тот христианин, который небрежет о заповеди мира, творит грех. Глава Русской Православной Церкви Святейший Патриарх Алексий писал: «Мы должны добиться признания права на жизнь за каждым отдельным человеком и за каждым народом. Борьба за это право и есть борьба за мир между народами... Отказ от борьбы был бы преступлением перед Богом и совестью»[1].

Поэтому в нынешний напряженный период истории, когда в разделенном человечестве существует угроза войны, христиане должны всеми мерами стремиться осуществлять единство там, где это возможно, т. е., в частности, в борьбе против человеческой эксплуатации и унижения достоинства человеческой личности, против расизма и всех других видов дискриминации, против голода и нищеты, невежества и несправедливости,— против всего, что мешает нормальной жизни человечества и угрожает делу мира. Нужно помнить, что Господь не только заповедует христианам дело миротворчества, но и обещает за это награду (Мф. 5, 9). А «награждающий тебя,— говорит св. Григорий Нисский,— если предотвратил ты бедствие войны, предлагает тебе вместо одного два дара: одним служит «обетованная Христом» награда, а другим — следствие подвига, потому что, если бы за таковое дело и ничего не было обетовано, то мир сам по себе для имеющих разум дороже того, чем он достигается. Поэтому преизбыток Божия человеколюбия можно познавать в том, что благими воздаяниями награждает не за труды и усилия, но, можно сказать, за удовольствия и радости, так как из всего, что радует, главное есть мир, который каждому желательно иметь в такой мере, чтобы не только самому пользоваться, но... и уделять неимущим».

Таким образом, богословское понимание мира не ограничено областью только личного духовного восстановления человека, ибо внутреннее состояние человека должно отражаться и вовне. Когда апостол указывает, что «Бог не есть Бог неустройства, но мира» (1 Кор. 14, 33), то он дает понимание «мира» как богоустановленного порядка мировой жизни в его внешнем выражении, требующего усилий (Мф. 11, 12) для своего достижения.

5. Но существующее наличие зла в мире ставит перед богословием вопрос не только о возможности борьбы с ним Церкви, но и о средствах и формах этой борьбы. Если не действует добродетель, не помогает любовь, то, видимо, должны быть и какие-то иные средства. И они имеются в Церкви. «Если... рука твоя или нога твоя,— говорит Христос,— соблазняет тебя, отсеки их и брось от себя: лучше тебе войти в жизнь без руки или без ноги, нежели с двумя руками и с двумя ногами быть ввержену в огонь вечный. И если глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя: лучше тебе с одним глазом войти в жизнь, нежели с двумя глазами быть ввержену в геенну огненную» (Мф. 18, 8—9). Это слово Спасителя можно понимать не только в духовно-индивидуальном смысле, т. е. в отношении христианина к своим страстям, но и в ином, касающемся Церкви, Ее полноты.

Тело Церкви составляется из многих членов, но только соответствующие ее духу могут быть по существу причастны ей. Члены иного духа, вносящие соблазн во все тело, дисгармонию, разделение, иначе — нарушающие мир Тела, должны быть отсечены. Болезненна и тяжела эта операция, но она необходима для сохранения всего организма церковного. И не только исключительно церковного. Исходя из целостности общечеловеческого организма, Церковь сопричастна ему и не может быть самозамкнутой, она духовным оком должна следить за всем, что вносит соблазн и разделение в мир и актом духовно-нравственного порядка отсекать всякое зло от человечества. «И не участвуйте в бесплодных делах тьмы,— пишет Апостол,— но и обличайте» (Еф. 5, 11). Процесс отсечения постепенен, творящему зло дается время подумать, осознать свое злодеяние. Но если после неоднократного увещевания он не останавливается, «если и церкви не послушает, то да будет он тебе, как язычник и мытарь» (Мф. 18, 17). «Всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь» (Лк. 3, 9).

Современный мир подвергается опасности со стороны сил зла, желающих разрушить дело Христово, внести хаос в человеческие отношения, вражду в сердца неутвержденных в добродетели, упорно защищающих несправедливость, попирающих свободу народов, чинящих насилие над их волей, желающих разжечь пламя всеистребляющей войны. Отвратить от человечества эту опасность, показать источники зла и их основных носителей, отсечь их нравственным актом обличения от всечеловеческого тела и тем самым спасти человека во имя Божественного завета жизни и мира — таков священный долг и такова высокая ответственность Церкви пред Богом и пред человечеством.

Первый председатель всемирной организации за мир, выдающийся физик и общественный деятель Фредерик Жолио-Кюри призывал: «Наша воля к миру не должна обратиться в бездеятельный пацифизм. Мы укажем на опасность войны тем, кто ее

[1] Патриарх Алексий. Слова, речи, послания. Т. 2. М., 1954, с. 137, 145.

еще не видит. Мы дадим средства защиты мира тем, кто вместе с нами желает его защищать. Тем же, кто понимает обстановку, но хочет войны, мы спокойно, но уверенно скажем: «вам придется считаться с нами...»»[1]. Эти слова в полной мере могут служить и выражением духа богословской позиции христианской Церкви в вопросе войны и мира.

6. Но это средство борьбы Церкви со злом немыслимо без других средств, также в свою очередь обуславливающих действенность христианских усилий на миротворческом пути. С одной стороны, таковыми является множество усилий возможно большего числа христиан, ибо с многими Сам Господь (Мф. 18, 20), с другой,— глубокая солидарность этих усилий, их монолитность, их единство. Ибо только множество в единстве и единство в множестве могут дать реальный положительный результат в разрешении столь сложной проблемы, как проблема войны и мира.

Решение этой проблемы Церковью, таким образом, идет всегда двупланово: внешне, в плане широкой консолидации всех христианских и внехристианских сил сторонников мира, и внутренне, в плане сакраментальном. Особенно активизировалась деятельность Церкви в плане внешнем в последнее время, когда угроза миру стала наиболее устрашающей и реальной.

Христианская Мирная Конференция, Всемирные Христианские Конгрессы, деятельность, посвященная вопросам мира и войны во Всемирном Совете Церквей и в Конференции Европейских Церквей, Христианские Конференции стран Азии и Африки, решения Второго Ватиканского Собора и Епископских Конференций Римско-Католической Церкви, многочисленные позитивные постановления различных региональных христианских съездов и собраний — все это лицо общехристианской деятельности нашего времени.

Русская Православная Церковь выступала и выступает всегда в авангарде сторонников мира. Посылая своих представителей, можно сказать, на все международные собрания в защиту мира и проводя активную работу по решению проблем защиты мира во всех межцерковных организациях, членом которых она является, Русская Церковь, кроме того, неоднократно принимала на себя задачу созыва и проведения специальных Конференций в защиту мира с широким международным и межрелигиозным представительством. Таковой была Конференция всех Церквей и религиозных объединений в СССР, посвященная исключительно вопросу мира, в 1952 году. Еще более широкой и представительной была подобная же Конференция в июле 1960 года в Загорске, в Троице-Сергиевой Лавре.

На чем основывается вся эта широкая миротворческая деятельность христианской Церкви, проходящая в замечательном единодушии с буддистами и мусульманами, иудаистами и индуистами? — Всё на том же фундаменте воли Божией, повелевшей человеку: «Ищи мира и стремись к нему» (1 Петр. 3, 11) и возвещающей: «Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими» (Мф. 5, 9); на том же фундаменте веры нашей, исповедующей Христа как Бога мира (1 Фес. 5, 23; Евр. 13, 20).

7. Особую силу приобретает миротворческая деятельность Церкви ввиду Ее не только мистического, но и глубоко сакраментального единства. Это единство приобретается Ею в непостижимом и великом таинстве святой Евхаристии.

Это таинство, являясь, по выражению русского богослова Е. Аквилонова, «summa summarum религиозной жизни»[2], не только и не просто объединяет христиан, но и соединяет их с Самим Господом Иисусом Христом, делает христиан живыми членами Тела Христова, в Котором соприсутствуют Отец и Дух Святый. Это духовно-телесное единство, приобретаемое христианами, является высшей ступенью того единства в творении, которое имеет весь род человеческий (Деян. 17, 26). Отсюда проистекает и особая, исключительная значимость Евхаристии даже в таком, казалось бы на первый взгляд, далеко отстоящем от нее предмете, как миротворческая деятельность Церкви.

Вся деятельность Церкви, результаты этой деятельности неотделимы от жизни Церкви, и сакраментальная сторона ее жизни имеет особое значение. Евхаристия, являясь высшим выражением внутренней церковной жизни, ее завершением и венцом, служит глубочайшей основой христианского единства, которое столь необходимо во всей деятельности Церкви и тем более в таком жизненно важном и необходимом вопросе, как вопрос спасения мира от вражды, нестроений и войн.

* * *

Было бы большим упущением, однако, не сказать об одном из самых сильных стимулов к миротворческой деятельности христиан, как и нехристиан — о голосе Божием в человеке, его совести.

Каждое уклонение от добра, каждое непротивление мировому злу, пассивность перед лицом возможных бед мира — все это фиксируется в душе ее совестью, которая с особой, присущей только ей силой заставляет пересмотреть свое отношение к вещам.

---

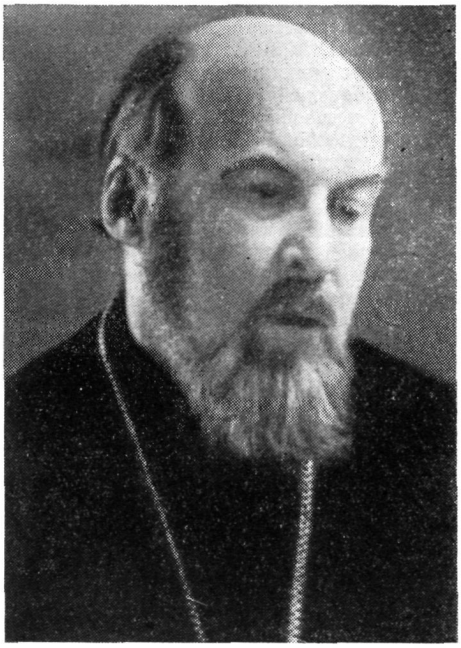
[1] «ЖМП», 1969, № 7, с. 21, 22.
[2] Е. Аквилонов. Церковь... СПб., 1894, с. 86.

Совесть — один из сильнейших побудителей ко всякой положительной деятельности. При этом она объединяет людей независимо от их религиозных, национальных и даже политических убеждений, при условии, конечно, что голос ее не заглушается лукавыми соображениями эгоистического разума. Голос совести служит нравственной основой для всех людей, являясь, таким образом, тем синтезом, который объединяет все лучшее в человечестве к неустанной и решительной борьбе с войной, как высшим выражением зла на земле.

Трудно представить себе, что есть люди, желающие войны. Но если и есть таковые,— их немного, и они не непобедимы. Великий гуманист, христианин Эразм Роттердамский писал: «Большая часть народа ненавидит войну и молит о мире. Лишь немногие, чье безбожное счастье проистекает из несчастья общества, желают войны. Решайте сами, можно ли оставаться безразличными к тому, что их низость имеет бо́льшую силу, чем воля людей благочестивых...»[1] На этот вопрос Церковь может дать только один ответ: «Нечестивым... нет мира» (Ис. 48, 22). И на эту священную войну с нечестивыми, разжигающими пламень вражды между людьми и народами, Церковь всегда благословляет своих чад. Ибо, по слову святителя Григория Богослова, всякую брань прекратить и остановить преимущественно может Бог, но помогают также и люди, ревнующие о добре и знающие цену единомыслия.

---

[1] «ЖМП», 1969, № 7, с. 20.



Епископ МИХАИЛ (в мире Михаил Николаевич Мудьюгин) родился 12 мая 1912 года в Петербурге в семье служащего. В 1933 году окончил Институт иностранных языков, а в 1946 году — заочный Институт металлопромышленности. В 1953 году получил ученую степень кандидата технических наук. С 1953 по 1957 год — доцент Ленинградского горного института. В 1958 году был рукоположен во священника и назначен сначала в кафедральный собор в Вологде, а затем в церковь г. Устюжны, Вологодской епархии. В 1964 году закончил заочно Ленинградскую духовную академию со степенью кандидата богословия и оставлен при академии преподавателем латинского языка, а затем также истории и разбора западных исповеданий. В начале 1966 года получил звание доцента и назначен деканом вновь организованного при академии факультета африканской христианской молодежи. В ноябре 1966 года хиротонисан во епископа Тихвинского, викария Ленинградской епархии, и назначен ректором Ленинградской духовной академии. С 1968 года — епископ Астраханский и Енотаевский.

МИХАИЛ,
епископ Астраханский и Енотаевский

ЕВХАРИСТИЯ И ЕДИНЕНИЕ ХРИСТИАН

Трудно переоценить значение Евхаристии в духовной жизни христианина. Участие в этом таинстве, с одной стороны, является существующей на основе внутренней потребности функцией его духовной жизнедеятельности, с другой же стороны, может рассматриваться как показатель, свидетельствующий о внутренней активности, о наличии живой веры, стремящейся к переживанию реальности Бога в конкретном религиозном опыте, одной из форм которого является Евхаристия.

В акте причащения христианин может переживать силою и действием Духа Святого наиболее тесное общение с Христом, а, следовательно, через Него — с Богом Отцом, общение, достигающее степени внутреннего и внешнего физического соединения с Ним (Ин. 6, 54). Это в индивидуальном плане. Но как выражение православной церковной общности Евхаристия многопланова. Она — воспоминание о спасительной смерти и воскресении Господа Иисуса Христа[1], чем исполняется заповедь Спасителя: «Сие творите в Мое воспоминание» (Лк. 22, 19); она и усвоение Голгофской жертвы; она, наконец, постоянное участие Церкви в Тайной Вечери, когда все участвующие в евхаристическом общении сидят как бы за одной трапезой с Самим

[1] «Поминающе убо спасительную сию заповедь и вся, яже о нас бывшая: крест, гроб, тридневное воскресение, на небеса восхождение, одесную седение, второе и славное паки пришествие» (Из анафоры литургии св. Иоанна Златоуста. Ср. 1 Кор. 11, 36).

Христом и Его учениками и как бы из Его собственных рук принимают Его Тело и Кровь. Последний из этих аспектов имеет свои вертикальную и горизонтальную составляющие, ибо общение каждого участника осуществляется и переживается прежде всего с Самим Христом — Учителем и Главой Тайной Вечери, а через Него и под Его руководством со всеми остальными участниками Вечери.

Нетрудно усмотреть, что последний из названных аспектов церковного переживания Евхаристии смыкается с ее индивидуальным переживанием. В то время как жертвенность Евхаристического акта и утверждение в нем спасительного подвига Иисуса Христа объективны и в основном акцентированы догматически, осознание общности и единения как с Главой Церкви, так и с другими ее членами (1 Кор. 12, 12) является прежде всего личным переживанием участника Евхаристии и возможно лишь при наличии у него духовной христианской жизнедеятельности.

В связи с межконфессиональным характером собеседования, материалом к которому должен служить настоящий доклад, заслуживает быть отмеченным тот факт, что основные конфессиональные расхождения проходят как раз по линии церковно-догматического понимания Евхаристии; хотя индивидуальное ее переживание тоже имеет конфессиональную окраску, однако осознание Евхаристии как единения с Христом и в Нем друг с другом является чертой, общей для всех христианских конфессий, и именно наличие этой психологической общности является обнадеживающей предпосылкой для имеющего место мощного стремления христиан к достижению евхаристического единения. Позднее мы попытаемся остановиться на проблеме возможности реализации этого стремления и соответствующих, необходимых на наш взгляд, условиях реализации.

* * *

Совершение Евхаристии, как известно, базируется на евангельском повествовании о первичном совершении ее Иисусом Христом на Тайной Вечери. Соответствующие свидетельства мы находим у всех трех синоптиков, причем их повествование в основных чертах чрезвычайно сходно, расходясь в отдельных частностях, которые, как и в других евангельских текстах, только подтверждают истинность сюжета. Спаситель, взяв хлеб, благословляет (Мф. 26, 26; Мр. 14, 22), преломляет (там же; также Лк. 22, 19) и раздает ученикам. Затем берет чашу с вином, совершает благодарение (у Луки — благодарение перед преломлением хлеба — Лк. 22, 19—20; ср. Мф. 26, 27; Мр. 14, 23) и подает ученикам (также у Матфея и Луки). Оба евхаристические действия сопровождаются так называемыми «установительными» словами, которые в первом случае у Матфея и Марка звучат совершенно одинаково кратко: «сие есть Тело Мое», а у Луки сопровождаются добавлением: «которое за вас предается; сие творите в Мое воспоминание».

Во втором случае установительные слова звучат у разных евангелистов различно, при полном совпадении их смысла. Наиболее кратко у Марка: «Сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая» (ст. 24). У Матфея эти слова предваряются призывом: «Пейте из нее все» и дополняются: «во оставление грехов» (ст. 27—28). У Луки несколько иная фразировка почти тех же слов, что и у Марка: «Сия чаша есть Новый Завет в Моей Крови, которая за вас проливается» (ст. 20).

Отсутствие упоминания об Евхаристии у евангелиста Иоанна легко объясняется позднейшим происхождением его Евангелия, относящимся ко времени, когда другие Евангелия были довольно широко известны, несомненно также и самому Иоанну.

Тем большее значение имеет известный евхаристический текст, принадлежащий апостолу Павлу (1 Кор. 11, 23—29). Поражает почти точное совпадение изложения евхаристических действий Христа, которое мы находим у апостола Павла и синоптиков. Наибольшее сходство у Павла с Лукой; совпадающий текст: «взял (у Луки — «взяв») хлеб и, возблагодарив (у Луки — «благодаривъ»), преломил и сказал (у Луки — «говоря»): «...сие есть Тело Мое, за вас ломимое (у Луки — «которое за вас предается»); сие творите в Мое воспоминание». Также и чашу после вечери и сказал (у Луки — «говоря»): «Сия чаша есть Новый Завет в Моей Крови» (ст. 23—25).

К последним словам у Павла сделано дополнение, которое отсутствует у синоптиков: «сие творите, когда только будете пить, в Мое воспоминание», аналогичное, однако, императивному выражению после установительных слов, произнесенных над хлебом: «Сие творите в Мое воспоминание». Даже другой императив: «приимите, ядите...» (замененный у нас выше многоточием), которого нет у Луки, совпадает, однако, с текстом евангелиста Матфея (Мф. 26, 26).

Можно предположить, что апостол Павел или прямо списал весь приведенный текст у синоптиков, в частности из Евангелия от Луки, или, что более вероятно, воспользовался формулой, которая уже в его время была в постоянной евхаристической практике и дошла до наших дней [1].

---

[1] Прием хлеб... благодарив и благословив... преломив, даде святым Своим ученикомъ и апостолом, рек: «Приимите, ядите, сие есть Тело Мое, еже за вы ломимое...» Подобне и чашу по вечери, глаголя (здесь литургический текст, до этого места взятый из Евангелия Луки и послания апостола Павла, становится более всего сходным с текстом Евангелия Матфея): «Пийте от нея вси; сия есть Кровь Моя Нового Завета, яже за вы и за многия изливаемая

Приведенный здесь небольшой экзегетический экскурс существен потому, что показывает наличие у евхаристической практики твердой новозаветной основы, которая объективно реальна для всех, кто признает авторитет новозаветной письменности, а таковыми является подавляющее большинство христиан, и — что особенно важно, — такое признание является одним из основных догматических положений всех христианских Церквей и деноминаций. Таким образом, Новый Завет дает нам объективный базис для достижения единения в дополнение к отмеченным выше субъективным предпосылкам.

* * *

Никем не оспаривается исторический континуитет Евхаристии. Уже в Деяниях Апостольских мы находим упоминания о «преломлении хлеба» (Деян. 2, 42, 46; 20, 7), выражение специфично евхаристическое («преломил» — в синоптических, а также Павловом описаниях первичной Евхаристии). Еще более ясные указания на евхаристическую практику первохристианской общины мы находим у апостола Павла, как в уже цитированном месте 1 Кор. 11, так и в 1 Кор. 10, 16—17.

Последний текст имеет для нашей темы особое значение, ибо не только говорит о совершении Евхаристии, как о чем-то постоянно и неукоснительно совершаемом, но и подчеркивает его объединяющее значение: «Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба» (ст. 17).

О совершении Евхаристии свидетельствуют древнейшие христианские документы. Так, Игнатий Богоносец в своих посланиях упоминает об Евхаристии и призывает чаще участвовать в ней[1]. Кроме Διδαχή, Евхаристия трактуется также св. Иустином[2], св. Иринеем Лионским[3], св. Киприаном Карфагенским[4], позднее развивается евхаристическое богословие у блаж. Августина[5], Иоанна Златоуста, Григория Великого и многих других отцов Церкви. Как известно, дошедшие до нас литургии, из которых многие имеют широкое богослужебное применение на Востоке и на Западе, восходят к глубокой древности; таковы литургии св. апостола Иакова, Римская, Галльская, Иоанна Златоуста, Василия Великого, Коптская и другие.

Непрерывность евхаристического предания при всем его многообразии также является базой для стремления к будущему единению. Важность этого фактора можно оценить, если представить себе наличие христианской деноминации, где Евхаристия вовсе бы не практиковалась. Трудности экуменического общения членов такой деноминации с членами Церквей и деноминаций, практикующих Евхаристию, очевидны, не говоря уже о том, что перспектива их дальнейшего сближения практически сводилась бы к нулю. К счастью, это не имеет места, и при всех, весьма существенных различиях в понимании и в литургической практике Евхаристия как установление является достоянием практически всего христианского мира. Глубокие преобразования, происшедшие в западном христианстве в XVI в., условно объединяемые термином «реформация», существенно изменили восприятие Евхаристии отколовшимися от Римско-Католической Церкви христианами и имели следствием дифференциацию этого восприятия, однако не сопровождались отказом от Евхаристии как таковой. При этом даже внешняя форма, т. е. евхаристический канон и материальные акциденции, как правило, оказалась необыкновенно устойчивой, т. е. совершение Евхаристии на хлебе и вине, а также сохранение таких элементов мессы и, в частности евхаристического канона, как Credo, Praefacio, Laudatio, установительных слов, молитвы Господней и причащения. Можно даже отметить, что по крайней мере в одном отношении протестантская Евхаристия явилась возвратом к практике неразделенной Церкви: имеется в виду восстановление практики причащения мирян под обоими видами.

* * *

Возвращаясь к центральному пункту темы, отметим необходимость строгого различения между реально существующим и постоянно практикуемым евхаристическим единением между собою христиан, принадлежащих к одному и тому же вероисповеданию, с одной стороны, и известным нам, православным, пока только как весьма сомнительная идея — евхаристическим единением христиан различной конфессиональной принадлежности, единением, получившим в последнее время название «интеркоммунион». Попытаемся уточнить, насколько нам представляется возможным, в чем состоит единение первого типа, хорошо известное всем, кто сознательно принимал участие в Евхаристии в рамках своей церковной принадлежности. Это прежде всего общение, доходящее до субъективно доступной степени единения, не просто данного христианина с его сокоммуникантами, а прежде всего с Христом, как с Устроителем

во оставление грехов» (Установительные слова из анафоры св. Иоанна Златоуста. Ср. Мф. 26, 27—28; 1 Кор. 11, 23—25). В анафоре св. Василия Великого есть и слова «Сие творите в Мое воспоминание».

[1] Послание к Ефесянам (XIII), Филадельфийцам (IV), к Смирнянам (VII). См. «Писания мужей апостольских». СПб., 1895, с. 275, 297, 304.

[2] Св. Иустин Мученик. Апология 1, 66, 2.

[3] См. Irinaei, episc. Lugdun. Libros quinque adversus haereses 4, 18.

[4] См. Киприан. De Lapsis, 25.

[5] Блаж. Августин. In Ioannis evang. tractatus 24, 12; 26, 15; De doctrina christiana libri quattuor 3, 16, 24. De civitate Dei. 25, 4 и др.

Тайной Вечери, как с пострадавшим и воскресшим Господом, как с Богочеловеком, *отдавшим Свою Плоть и Кровь за спасение каждого участника евхаристического* акта, как с Главой тела Церкви, членами которого они являются [1]. Очевидно, в этом плане евхаристическое общение служит лишь наиболее интенсивной формой и кульминационным выражением того постоянного общения, которое члены Церкви действием Святого Духа имеют со своим Господом и Спасителем как члены Тела Христова с Главой тела — Христом.

Эта идея в различных оттенках свойственна христианскому сознанию всех основных конфессиональных подразделений. Известный католический догматист М. Шмаус излагает ее следующим образом: «Между Христом и христианином существует внутренняя сопряженность. Общение с Христом есть единение в Духе, ибо Один и Тот же Дух жительствует в христианах и во Христе. Христос и христианин *суть двое в Едином Духе. Поэтому это общение — нечто большее, чем нравственное* общение, хотя оно, конечно, представляет собой единодушие между Христом и христианином, так как основывается на вере, любви и надежде и устремлено к познанию *любви и блаженству в Боге.* Но ведь такой менталитет означает участие в Теле Иисуса Христа и возможен только тогда, когда в человека вливаются духовные силы от духовной полноты Иисуса Христа как от Главы и когда человек поддается внедрению в него жизненного ритма распятого и воскресшего Господа... Это благодатное общение Христово есть восприятие пребывания Его верой. Оно отличается от сакраментального, евхаристического восприятия, поскольку в последнем имеет место Его телесное, или экзистенциальное, пребывание, именно пребывание Тела и Крови Христовых под видами хлеба и вина. Оба эти вида пребывания — пребывание функциональное и пребывание субстанциальное,— хотя и отличны один от другого, однако находятся в живом взаимодействии; ибо и тот и другой обусловлены участием в жертве Христовой и соподчинены ей» [2].

Мартин Лютер *в своих комментариях на Ин. 17, 11:* «Чтобы они были едины, как и Мы» — писал, что «едино» означает не только единодушие или единомыслие, но una res — одна вещь, одно Тело [3], «как Отец и Сын суть единое Божественное *Существо, так и Христос со Своим христианским миром* есть единое Существо» [4].

В субъективном плане отдельного христианина Лютер считает, что в соответствии с Гал. 2, 20 («Уже не я живу, но живет во мне Христос») «Christus ergo sic inhaerens et conglutinatus mihi et manens in me hanc vitam, quam ago, vivit in me, immo vita qua sic vivo, est Christus ipse. Itaque Christus et ego jam unum in hac parte summus» [5].

Если вера, говорит Лютер, есть не только вера в исторического Христа, которую могут иметь и диавол и не чуждые Богу, то Христос и христианин образуют «quasi unam personam. Hic oportet Christum et conscientiam meam fieri *unum corpus*» [6].

Приведем также некоторые высказывания Кальвина, относящиеся уже непосредственно к евхаристическому общению. По его мнению, в Евхаристии имеет место *полное общение (communio) и участие (participatio) христианина с Христом* вознесшимся и седящим одесную Отца, с Его животворящим Телом (caro vivifica), предлагаемым под видами (знаками — signa) хлеба и вина. Это общение и участие осуществляется в «избранном» (т. е. в христианине) действием Святого Духа [7].

К. Барт считает [8], что в то время, как в реформатском богословии идея unio cum Christo всегда сохраняла первостепенное значение, в лютеранском мире эта плодотворная идея, столь ярко осознававшаяся и переживавшаяся самим Лютером, его последователями практически была отставлена на задний план, если не сведена на нет. Возможно, в богословской сфере это и так, но у рядового лютеранина сознание необходимости живого общения и единения с Христом как в вере, так и в таинствах несомненно сохранялось и сохраняется и особенно характерно для пиетистов, для «Stillen im Lande» и для других *так называемых «entschiedene Christen,* die ihren Glauben genug ernst nehmen» [9].

Переходя к православному восприятию евхаристического единения с Иисусом Христом, наиболее целесообразно обратиться к известному тексту Ин. 6, 32—35 и особенно 6, 48—58.

Как известно, слова Христа «Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем» (ст. 56) воспринимаются обычно в двух проекциях. Первая, охватывающая весь упомянутый обширный текст из 6-й главы Евангелия Иоанна, относится к восприятию Христа верой (ст. 29). Он есть Сам истинный хлеб,

---

[1] Следует оговорить, что это общение в Православной Церкви распространяется не только на совместно причащающихся в данный день в храме или молитвенном собрании, но и на всех *молящихся за литургией (на что указывает и само это слово)*, а в самом общем смысле и на всех членов Церкви, пребывающих в живом общении со своим Главой и Господом, если даже они не только не причащаются, но и не присутствуют в данный день на богослужении.

[2] M. Schmaus. Katholische Dogmatik, III, 2. München, 1956, § 182, S. 50—51. (Перевод автора.)

[3] WA. 28, 151, 7.

[4] Ib. 187, 19.

[5] Ib. 40, 1, 283, 30.

[6] Ib. 285, 20; 282, 21.

[7] Confessio fidei de Evcharistia I, 435.

[8] K. Barth. Die kirchliche Dogmatik, III/2, Zürich, 1959, § 71, S. 632.

[9] Типичные *немецко-лютеранские характеристики*, практически не поддающиеся удовлетворительному переводу. *Примеч. автора.*

сшедший с небес (ст. 33, 41, 48), и всякий, кто питается этим хлебом, не будет алкать и жаждать (ст. 35), не умрет (ст. 50), но имеет в себе жизнь вечную (ст. 54) и потому будет жить во век (ст. 51 и 58). Онтологической основой таких свойств этой особой жизни является то, что ядущий Плоть Христову и пиющий Его Кровь живет Христом так же, как Христос живет Отцом (ст. 57), или, иначе, пребывает во Христе и Христос пребывает в нем (ст. 56).

Очевидно, под Плотью Христовой и Кровью Его здесь надо понимать не только учение Христово, не только Его спасительный подвиг, не какую-то из отдельных сторон Его Личности или Его воздействия на мир, а всю Его Богочеловеческую Личность в целом, как Сына Отчего Единородного, исполненного благодати и истины (Ин. 1, 14, 18), Которого Отец дал миру, чтобы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную (Ин. 3, 16).

Такое понимание, соответствующее сказанному в приведенной выше цитате из «Katholische Dogmatik» М. Шмауса о «восприятии Христа верой», о «внутренней сопряженности с Христом», в принципе интерконфессионально, в чем мы в некоторой степени можем убедиться из приведенных цитат, принадлежащих, в частности, основоположникам протестантизма.

Однако православие (так же, как и католичество) видит в 6-й главе Евангелия Иоанна также и вторую — евхаристическую — проекцию, которую протестантский экзегезис, если не отвергает, то практически игнорирует: вкушающий при евхаристическом причащении Тело и Кровь Христовы реально соединяется с Христом до состояния полного взаимопребывания (Ин. 6, 56). Здесь имеет место не только восприятие Христа верой, свойственное христианину вообще и доступное ему на путях молитвы, чтения, слушания, размышления, подражания, доброделания, но и особо интенсивное, духовно-физическое соединение с Христом, теснейшим образом связанное с обычным, постоянным единением через веру, надежду и любовь, но качественно от него отличное [1].

Очевидно, слушателям современникам Христа были доступны слова Его (Ин. 6 гл.) лишь в первой из рассмотренных проекций, ибо о Евхаристии они еще не имели представления, но для нас, людей Нового Завета, многое (если не всё) из сказанного Христом воспринимается не только в историческом плане применимости Его слов к окружавшей Его среде, но и в плане их значения для следующих поколений, для всего христианского мира. Подходя к причащению, православный христианин испытывает глубокое волнение, напряженность ожидания, духовный восторг и вместе со св. Игнатием Антиохийским может воскликнуть: «Хлеба Божия желаю, хлеба небесного, хлеба жизни, который есть Плоть Иисуса Христа, Сына Божия, родившегося в последнее время от семени Давида и Авраама. И пития Божия желаю — Крови Его, которая есть любовь нетленная и жизнь вечная» [2].

Мы могли убедиться, что аспект евхаристического личного единения с Христом в той или иной мере не только присущ христианам разных конфессий, но и является неотъемлемым элементом конфессиональных евхаристических представлений. Следует оговорить, что степень интенсивности переживания этого единения, как и всякого религиозного переживания, сугубо индивидуальна: христиане, по духовному укладу склонные к рациональному переживанию религиозных категорий, естественно менее эмоционально переживают евхаристическое общение, чем склонные к мистике, к эмоциям, достигающим у отдельных лиц степени экстаза.

Но нас прежде всего интересует догматическая, или по крайней мере, вероучительная основа, на которой то или иное субъективное переживание становится возможным, допустимым, желательным или даже неизбежным. Как мы видели, в наличии такой общехристианской основы для евхаристического единения со Христом в рамках той или иной конфессии нет основания сомневаться. Другой вопрос: существует ли такая основа для реализации этого единения в интерконфессиональном плане?

* * *

Переходя к другому аспекту единения, к взаимному единению между участниками Евхаристии, необходимо прежде всего подчеркнуть его производный характер.

Участники трапезы Господней едины между собой не сами по себе, а через единение каждого из них с их Господом и Спасителем, возглавляющим эту трапезу. Иначе говоря, их взаимное общение и единение опосредствовано их общением и единением со Христом, о котором мы уже говорили. Причем не следует понимать эту функциональность в юридическом смысле, т. е. так, что общение со Христом, об-

---

[1] Высказывание блаж. Августина «Crede et manducasti...» — «Веруй, и ты уже вкусил...» (In Ioannes evang. tractatus, 25, 12) нельзя считать достаточно обоснованным. Ведь если бы причащение не было физически реальным, то не было бы и веры в его реальность. Поэтому, если сильное желание причаститься, соединенное с глубокой верой, и может по действию благодати оказаться столь же эффективным, как и само причащение, все же такого рода сакраментальная феноменология должна считаться столь же редким исключением, как вменение крещения желающему креститься, но не имеющему к тому физической возможности. Здесь у Августина явное и чрезмерное смещение акцента на чисто духовную сторону общения, которое, если его возвести в принцип, может привести к отказу от евхаристической практики (примером могут служить некоторые разновидности беспоповского старообрядчества).

[2] Св. Игнатий. Послание к Римлянам, VII, там же, с. 294.

щее для всех их, дает им основание и право для взаимного единения; эта функциональность онтологическая, действующая притом не императивно и не дидактически, а с органической неизбежностью. Единение с Христом нескольких или многих людей неизбежно создает между ними духовные связи, в пределе достигающие единения. Опять-таки здесь мы имеем параллелизм между случаями протекания на разных уровнях одного и того же по существу явления.

Отмеченная функциональность имеет место во всей духовной жизни христианина, во исполнение первосвященнической молитвы: «Чтобы они были едино, как и Мы... да будут все едино; как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино... Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино» (Ин. 17, 11, 21, 23). В самом деле, сама Церковь, как таковая, представляет собой это единство во многообразии, так ярко осознанное и выраженное апостолом Павлом: «Ибо как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело; так и Христос... Тело же не из одного члена, но из многих... И вы тело Христово, а порознь — члены» (1 Кор. 12, 12, 14, 27; ср. Рим. 12, 4, 5). Но члены не равны между собою по значению, хотя каждый имеет свое назначение и каждый приносит свою пользу (1 Кор. 12, 4—11; 22—26; Рим. 12, 6—8), ибо глава (т. е. важнейшая, главенствующая часть тела) — Христос и потому тело носит название тела Христова (Еф. 4, 11—16). Как члены обезглавленного тела теряют всякое значение друг для друга, ибо уже не могут служить один другому, так и члены Церкви — Тела Христова соединены друг с другом через Христа и благодаря Ему; без Него и вне Его церковное общение и единение утратило бы смысл и реальность, а если бы и продолжалось, то было бы общением любого характера, только не церковным.

Очевидно, если каждый член Церкви живет не своей жизнью, а Христом так, что уже не он живет, а живет в нем Христос (Гал. 2, 20), то они необходимо образуют единый организм друг с другом через то, что у них между собою общего и притом определяющего всю их жизнь, т. е. через живущего в них Христа.

Но та же функциональность в качественно своеобразном и наиболее ярком выражении имеет место в акте евхаристического общения. Здесь зависимость взаимного единения между членами Тела Церкви от единения каждого из них с Главой Тела — Христом выступает наиболее рельефно и наглядно. В самом деле, если исключить из евхаристического акта общение со Христом, то Евхаристия исчезает, а вместе с ней исчезает и евхаристическое общение между ее участниками; останется чисто человеческое общение отдельных индивидуумов и Евхаристия превратится в обычную трапезу, может быть даже символизирующую взаимную дружбу и симпатию, но лишенную духовного христианского смысла и способности возрастать до полного единения. Таким образом, важно общение не просто друг с другом, а прежде всего со Христом и через Него друг с другом, притом как в любой сфере церковной жизнедеятельности, так особенно и притом в специфически-сакраментальном выражении,— в Евхаристии.

Эта фундаментальная церковная истина всегда была присуща церковному сознанию, ибо еще блаж. Августин писал: «Christus hunc cibum et potum societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est sancta ecclesia in praedestinatis»[1]. И в другом месте: «Vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa dominica posita est; mysterium vestrum accipitis»[2].

* * *

Все, что говорилось о евхаристическом единении, имеет внутриконфессиональный характер. Интерконфессиональным был лишь элемент идейного и эмоционального тождества или по крайней мере сродства евхаристического единения, имеющего место в разных конфессиональных объединениях, в каждом только между своими членами, исповедующими христианскую веру в соответствии с вероучением данной конфессии.

Что мешает универсализации Евхаристии, выходу ее объединяющего воздействия за конфессиональные границы, иначе говоря, так называемому интеркоммуниону?

До сих пор мы говорили об элементах сходства и общности. Теперь следует остановиться на элементах различия и отчуждения.

Так как субъективные аспекты Евхаристии, как мы видели, имеют в основном общехристианский характер и потому создают основу скорее для единения, чем для разделения, то элементы, разъединяющие, являющиеся своего рода «камнем преткновения», надо искать в упомянутых в начале доклада объективных аспектах, имеющих церковнодогматический характер. В самом деле Евхаристия существует и мыслима лишь в рамках Церкви. За трапезой Господней объединяются не люди, находящиеся только в добрых отношениях между собою, и даже не просто люди, считающие себя приверженцами христианского учения, а члены одной и той же Церкви — единого Тела Христова. Здесь евхаристическая проблема тесно соприкасается с экклезиологической. Церковный характер Евхаристии определяется содержанием как установительных слов «за вас» (Лк. 22, 19—20) и «за многих» (Мф. 26, 28;

[1] In Ioannes evang. tractatus, 26, 15.
[2] Sermo, 272.

Мр. 14, 24) в сопоставлении с Ин. 17, 20: «Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их», так и всех евхаристических высказываний апостола Павла, который, как мы уже видели, тесно связывает участие в Евхаристии с принадлежностью к Телу Христову, т. е. к Церкви: «Один хлеб, и мы многие одно тело, ибо все причащаемся от одного хлеба» (1 Кор. 10, 17).

Одной из характеристик первохристианской Церкви было именно «преломление хлеба» (т. е. Евхаристия), упоминание о котором мы встречаем не только в Деяниях святых Апостолов (2, 42; 20, 7, 11) и у апостола Павла (1 Кор. 10, 16; 11, 24), но и в позднейших достоверных источниках[1].

Тут следует отметить сепаративный аспект, который, несомненно, присущ Евхаристии. Иисус Христос совершил первичную Евхаристию не открыто, не на глазах у многих, а тайно, в узком кругу учеников — самых близких Ему людей[2]. Этим Он существенно обособил Евхаристию от других видов совместной трапезы, в частности, от чудесных массовых насыщений благословенной пищей (Мф. 14, 14—21; 15, 32—39).

Евхаристические высказывания апостола Павла сопровождаются прямыми указаниями на специфически церковно-христианский характер Евхаристии, исключающий возможность участия одних и тех же лиц «в трапезе Господней и в трапезе бесовской»; под последней понимается сознательное вкушение идоложертвенных яств (1 Кор. 10, 14, 18—21; ср. 2 Кор. 6, 14—18).

В Древней Церкви, как известно, не только язычники, но и оглашенные, т. е. лица, готовившиеся к св. Крещению, не допускались к Евхаристии и даже к присутствию на ее совершении.

Ожесточенная борьба с различными ересями, угрожавшими взорвать Церковь изнутри и в корне извратить учение Христово, побудила Церковь с самых ранних пор рекомендовать воздержание от общения с явными еретиками, прежде всего, конечно, от евхаристического (Тит. 3, 10—11; 2 Тим. 4, 14—15; 2, 16—18). Стремление к нравственной чистоте христианской общины побуждало к попыткам создания своего рода морального карантина, чтобы изолировать ее от явных грешников (1 Тим. 6, 5; 2 Тим. 3, 5; 1 Кор. 5, 2, 9—11). Впоследствии моральный ригоризм часто достигал таких масштабов, что вступал в противоречие с принципами христианской любви и пастырского снисхождения, что привело к борьбе Церкви против монтанистских и новацианских заблуждений.

Но если в области моральных требований в Церкви всегда побеждали умеренность, терпимость и всепрощение, то в сфере вероучительной методы карантина, профилактики и лечения нередко заменялись методами, которые употреблялись в борьбе не столько с болезнью, сколько с самими больными, методами принуждения, враждебности, а в Западной Церкви в период средневековья — даже истребления. В вопросах методики обращения с еретиками существовали всегда большие разногласия. Так, св. Киприан оказывал снисхождение даже отпавшим от веры, но приносившим покаяние клирикам, в то время, как Ипполит отказывал в обратном приеме в Церковь даже мирянам, провинившимся в сфере плотских грехов[3]. Но, при всех различиях в методах воздействия и борьбы, принцип отчуждения от инакомыслящих утвердился настолько прочно, что об евхаристическом общении с ними нечего было и думать. Со своей стороны еретики и раскольники — гностики всех школ, монтанисты, позднее арианe и др., — считая каждый свое сообщество истинной церковью, тоже запрещали своим членам евхаристическое общение со Вселенской Церковью, так что тенденция к отчуждению имела обоюдный характер. Надо полагать, что употребительный на Западе термин excommunicatio возник на почве исключения не только из бытового, но и, прежде всего, из евхаристического общения.

* * *

Так в процессе борьбы за чистоту христианской истины исторически сложилось убеждение в недопустимости евхаристического общения с инакомыслящими.

Является ли, однако, это убеждение настолько обоснованным с церковно-христианских позиций, что оно должно сохранять силу и для нашего времени? Ведь, казалось бы, теперь богословие разных христианских Церквей, представленное в лице их наиболее просвещенных деятелей и многих рядовых членов, далеко от того, чтобы обвинять друг друга в предвзятом уклонении в заблуждение, от того, чтобы клеймить друг друга как еретиков и отступников. Научный анализ в области истории Церкви показал, что в грехе разделения часто большую роль играли не столько догматические расхождения, сколько человеческие страсти, мелочность, самолюбие и недомыслие. Мало того, в наше время интерконфессиональное общение достигло столь широких размеров, что христиане разных конфессий — католики и лютеране, православные и баптисты — нередко объединяются в общей молитве, молятся друг за друга, оказываются вместе в сфере социальных акций, в деле борьбы за мир, за социаль-

[1] Διδαχή, 14, 1; св. Игнатий, Посл. к. Еф. 20, там же, с. 278.

[2] Между прочим, в католической экклезиологии имеют место расхождения по интересному вопросу: можно ли рассматривать общество учеников Христовых, как первичную Церковь, существовавшую еще при жизни Иисуса Христа См. об этом в работе автора доклада «Состояние римско-католической экклезиологии к началу II Ватиканского Собора». Л., 1964 (машинопись).

[3] Hyppolites, Refutatio 9, 12, 20, 22. Tertullian, De Pudicitia 1, 6. Cyprianus, Epist. 65, 67 См. также F. Loofs, Leitfaden zum Studium des Dogmengeschichte. I, Halle, 1950, S. 168—164.

ную справедливость, за повышение духовного и материального благосостояния человечества. Место анафем и взаимоотдаления занял диалог, междоусобная борьба внутри христианства все ослабевает и даже конфессиональный прозелитизм — явление, до последнего времени представлявшееся само собой разумеющимся, — оказывается в наших глазах недопустимым и несоответствующим духу стремления к христианскому единству.

Кроме того, разве не установили мы только что наличие в самой Евхаристии ряда объединяющих элементов не только чисто субъективных, коренящихся в евхаристическом менталитете, но и столь объективных, как общая новозаветная основа, непрерывность евхаристической традиции, сама объединяющая сущность Евхаристии, как воспоминания о действительном и спасительном для христиан крестном подвиге Иисуса Христа, как внутреннего единения с Ним за евхаристической трапезой?

Чтобы попытаться ответить на эти жгучие для современного христианина вопросы, необходимо, хотя бы кратко, остановиться на различиях, существующих в понимании Евхаристии различными Церквами. Эти различия, как мы уже отмечали, имеют в основном церковно-догматический характер, хотя, несомненно, влияют также и на субъективное восприятие Евхаристии. В их числе первое место принадлежит пониманию сущности евхаристического процесса.

В то время как исторические Церкви — Православная, Римско-Католическая и дохалкидонские — исповедуют реальное пресуществление хлеба и вина в истинное Тело и истинную Кровь Иисуса Христа, протестантские Церкви, при всем разнообразии их евхаристических доктрин, отрицают субстанциальный, вещественный характер присутствия Тела и Крови под видами хлеба и вина [1].

Начиная с Цвингли, сводившего Евхаристию к символизму, связанному с воспоминанием совершенного на Кресте подвига искупления, и кончая лютеранским представлением о вкушении истинного Тела и Крови, реальность которых, однако, имеет место только для вкушающего, все протестантские богословско-евхаристические суждения в той или иной степени отклоняются от кафолического понятия о пресуществлении.

Правда, в Православии Евхаристия никогда не догматизировалась, но, как и многие другие истины, не вошедшие в определения семи Вселенских Соборов [2], учение о пресуществлении является устойчивой составной частью православного Предания, базируясь на consensus patrum и на единодушном убеждении церковного сознания в течение многих веков [3].

Вторым догматическим элементом учения об Евхаристии, также исповедуемым только Православной и Римско-Католической Церквами, является признание за Евхаристией значения жертвы. Жертвенный характер Евхаристии тесно связан с воспоминанием и переживанием единожды принесенной Голгофской Жертвы. Последняя же переживается участниками Евхаристии потому, что им предлагается и ими вкушается истинное Тело Христово, за них ломимое, и истинная Кровь Христова, за них изливаемая. Так как и то и другое произошло на Кресте не иначе как во оставление грехов, то и «преломление» Тела Христова и «излияние» Его Крови на церковном престоле не может не иметь аналогичных последствий. Отсюда — это тоже жертва, приносимая во оставление грехов живых и умерших членов Церкви [4].

Это учение было свойственно неразделенной Церкви, сохранилось в Православии, как неотъемлемая часть Священного Предания, и тоже было догматизировано Римско-Католической Церковью в Тридентe [5]. Но все эти представления чужды протестантизму и были отвергнуты реформаторами уже в XVI веке.

Как видим, оба imperdimenta ad communicandum имеют вероучительно-догматический характер.

Теперь нам следует поставить вопрос, к которому по существу сводится вся проблематика интеркоммунио: может ли и должно ли расхождение в сфере догматического понимания Евхаристии служить препятствием к совместному ее совершению, к интерконфессиональному в ней участию?

Православие отвечает на этот вопрос положительно и основывается при этом не на конфессиональном ригоризме, не на пренебрежительном отношении к вероучению

[1] Учение Православной и Римско-Католической Церквей по этой проблеме практически одно и то же. Попытки найти существенное различие между двумя учениями на базе применения терминов «пресуществление» (transsubstantiatio) на Западе и «претворение» или «преложение» на Востоке следует отнести на счет полемического задора, ибо никто еще никогда не мог указать, в чем именно состоит различие между этими словами. Раскрытие их содержания всегда доказывало их синонимичность; в православных символических книгах также употребляется термин «пресуществление» («Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви». М., 1880, с. 69—70) наравне с «претворением» и «преложением».

[2] Римско-Католическая Церковь, как известно, догматизировала пресуществление на IV латеранском Соборе (1215 г. Denzinger, 430) и подтвердила соответствующее определение на Тридентском Соборе (Сессия 13, de Eucharistia, Cap. I; Denzinger, 874, 876, 877, 885, и 886). Сам термин transsubstantiatio вошел в употребление с первой половины XII столетия (F. Loofs Цит. соч., II, С. 407).

[3] В Православном Катехизисе сказано: «При сем самом действии хлеб и вино предлагаются, или пресуществляются в истинное Тело Христово и в истинную Кровь Христову». См. с. 69.

[4] «Помяни, яко благ и Человеколюбец, принесших и ихже ради принесоша» (из молитвы предложения). «Еще приносим Ти словесную сию службу о иже в вере почивших праотцех, отцех...» (из анафоры литургии Иоанна Златоуста). «В честь и память Преблагословенныя Владычицы нашея Богородицы и Приснодевы Марии, Ея же молитвами прими, Господи, жертву сию в пренебесный Твой жертвенник» (из чина проскомидии).

[5] Sessio 22, decretum de Sacramento missae, cap. 2: Denzinger, 940.

своих отделенных братьев, тем менее на стремлении отчуждиться от них самих, а только на глубоком преклонении перед исповедуемыми Православной Церковью вероучительными истинами и перед самой Церковью. В самом деле, не было ли бы осуществление интеркоммунион христиан, различно понимающих Евхаристию, практической манифестацией пренебрежения к собственным воззрениям и верованиям, более того, к самой сфере, в которой эти верования утвердились, иначе говоря, к собственной Церкви? В ходе изложения мы старались показать, что наличные пункты соприкосновения между христианами разных Церквей, которые могут быть признаны элементами основы будущего евхаристического единения, довольно субъективны. Наличие такой общей объективной основы, как Священное Писание, не дает, к сожалению, оснований для оптимистических прогнозов, потому что, как показывает опыт, Священное Писание интерпретируется в разных Церквах различно. Разъединяющие же положения объективны, ибо являются частью традиционной догматики объективно существующих Церквей, частью того, что мы, православные, называем Священным Преданием, имеющим для нас (так же, как и для католиков) авторитет не меньший, чем Священное Писание[1]. Очевидно, пренебрежение этим наследием при решении практических вопросов, в частности, вопроса о совместном причащении с инакомыслящими, было бы не чем иным, как пренебрежением к авторитету Предания, следовательно, и к его хранительнице — Церкви, в конечном итоге — к признанию превалирования субъективных аспектов Евхаристии над догматически-объективными, вплоть до взятия последних за скобки, до признания их несущественными.

В ходе последней конференции департамента «Вера и церковное устройство», имевшей место в 1967 г. в г. Бристоле, со стороны многих протестантских делегатов было выдвинуто предложение об устройстве христианских агап (совместных трапез, аналогичных древнехристианским агапам), как символического выражения христианского единства. Православные делегаты возражали против этого предложения и добились снятия его с обсуждения — не потому, что имели что-нибудь против совместного вкушения пищи с представителями других вероисповеданий, а потому, что опасались неминуемого возникновения у многих христиан ложного представления, основанного на отсутствии у них способности провести четкую границу между агапой и Евхаристией. Неизбежно многие христиане, недостаточно глубоко осознающие сакраментальность Евхаристии, увидели бы в этих агапах уже якобы осуществленное евхаристическое общение, что привело бы впоследствии только к разочарованию и путанице.

Мы убеждены, что осуществление евхаристического общения на основе только общности субъективного менталитета при оставлении без внимания объективных разъединяющих моментов[2] привело бы как раз к тому, чего мы опасались при дискуссии в Бристоле, т. е. превратило бы Евхаристию в агапу, а в ходе дальнейшего развития событий, может быть, просто в дружескую совместную трапезу людей, объединенных взаимным доброжелательством и даже симпатией, но сидящих уже не за Тайной Вечерей, а просто за обеденным столом. Тут уже за скобками окажутся не только догматы, не только Церковь, но и Сам Христос. Тут приходится вспомнить древнее изречение: «Сократ мне друг, но истина дороже», и еще уместнее вспомнить грозное предостережение Самого Спасителя: «Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня» (Мф. 10, 37). Даже ради вожделенного единения, в основе которого лежит любовь к людям, нельзя ставить под вопрос наше единение с Богом, в основе которого лежит любовь ко Христу. Ибо не всякое единение и не всякое общение называется христианским, и выше всего — единение с Христом, а с людьми — через Христа и во Христе.

* * *

Категоричность заявления о недопустимости пренебрежения догматическим фактором при стремлении к евхаристическому общехристианскому единению может привести к неправильному, с моей точки зрения, выводу о нецелесообразности и утопичности самого стремления и прилагаемых к этому усилий. Может показаться, что *раз евхаристическое межконфессиональное общение обусловливается достижением* согласия в основах вероучения — а эти основы, с одной стороны, конфессионально различны, а с другой, для каждой Церкви догматически обязательны, — то и сама идея евхаристического общехристианского общения иллюзорна.

Мы убеждены, что это не так. Сознательно-критическое и беспристрастное исследование исторически сложившихся конфессиональных расхождений по существу столь же молодо, как и все экуменическое движение. Но и имеющегося сравнительно небольшого опыта достаточно, чтобы убедиться, как многое из того, что казалось

---

[1] Как известно, существует даже широко распространенная тенденция рассматривать Священное Писание, как элемент Священного Предания в широком смысле этого слова.

[2] Вопрос о влиянии на рассматриваемую нами проблему евхаристического общения тех *догматических расхождений, которые как будто сами по себе к Евхаристии отношения не имеют*, мы оставляем вне рассмотрения в связи с невозможностью уместить его в рамках нашего доклада. Отметим лишь, что этот вопрос имеет особое значение для изучения возможностей евхаристического общения между членами Церквей, евхаристические воззрения которых в основном совпадают, как-то: Православной, Римско-Католической и дохалкидонских Церквей.

непреодолимым расхождением, оказывается результатом недопонимания, предвзятости, неспособности или нежелания понять друг друга, различий, коренящихся не в богословии, а в терминологии, а часто и в национальной психологической обусловленности. Выясняется, что некоторые расхождения имеют воображаемый характер и возникли на почве неосведомленности, в частности, незнания современного богословия партнера по диалогу. Совсем недавно многие наши братья протестанты представляли себе православную богословскую мысль застывшей еще со времен семи Вселенских Соборов и с тех пор находящейся в мумифицированном состоянии[1]. У многих из них это представление сохраняется и по сей день. С другой стороны, православные миряне, клирики и даже многие богословы чаще всего получают представление о протестантизме по состоянию его в период XVI—XVII вв. Каждому, кто знаком хотя бы поверхностно с историей богословской мысли в Православной и Евангелическо-Лютеранской Церквах, с жизнью самих Церквей за последние несколько столетий, ясно, к какому бесчисленному количеству самых серьезных ошибок, к каким весьма крупным недоразумениям приводит такая архаичность представлений.

Все это дает основание к добрым надеждам. Но из нравственного богословия нам всем хорошо известно, что основные три элемента христианской жизнедеятельности: вера, надежда и любовь — неразрывны в этом мире между собой (1 Кор. 13, 13). Только их триединство делает человека христианином, только на основе этого триединства можно идти вперед к достижению великих и вечных целей, поставленных перед нами Богочеловеком Иисусом Христом. Стремление к этим целям не может быть напрасным; в них мы верим потому, что верим в Иисуса Христа. А не стремиться к ним мы не можем потому, что мы, христиане разных конфессий, разных деноминаций, разных Церквей, Его любим. Его цели — наши цели и Его дело — наше дело.

Единение есть дело, прежде всего, любви, а любовь — больше всего (1 Кор. 13, 13) и в конце концов всегда побеждает.

МИХАИЛ,
епископ Астраханский и Енотаевский

СПАСЕНИЕ И ОПРАВДАНИЕ

(Опыт краткого раскрытия православной субъективной сотериологии)

Стремление к спасению в будущей, или загробной, жизни — явление, характеризующее духовную жизнь многих, вероятно, даже большинства сознательных христиан. Представления о спасении могут быть различными: для одних — это личное наслаждение, радость, покой, иначе говоря, блаженство; для других — вечное пребывание с Богом, в общении с Ним, со святыми, т. е. с другими спасенными и прежде всего с людьми, которые близки и дороги уже здесь на земле; для третьих — нечто положительное, лишенное какого-либо конкретного содержания. Для всех этих представлений общим является положительность ожидаемого в будущем состояния и предполагаемых переживаний.

Желание спасения, естественно, и коренится по существу в присущем каждому человеку себялюбии. Какими бы возвышенными ни представлялись нам вечные блага по сравнению с земными, однако желание их психологически ничем не отличается от стремления к личной пользе в житейском смысле этого слова. Выдающийся русский богослов-сотериолог покойный Патриарх Сергий в начале нашего столетия писал: «Самолюбец начинает, как он говорит, спасаться, т. е. с крайним сожалением отсекая свои излюбленные и все еще дорогие пожелания, начинает исполнять закон, положенный Богом, исполнять именно потому, что противозаконие оказывается в своем последнем выводе крайне невыгодным для себялюбца, хотя и не перестает для него быть желательным и приятным».

Действительно, элементарной эсхатологической истиной является, что «все мы предстанем на суд Христов» (Рим. 14, 10), где «каждый из нас за себя даст отчет Богу» (ст. 12), причем «исполнители закона оправданы будут» (Рим. 2, 13) и «каждый получит свою награду по своему труду» от Бога (1 Кор. 3, 8), «Который воздаст каждому по делам его» (Рим. 2, 6). Отсюда возникает стремление избежать вечных мучений, т. е. наказания за грехи, и «заслужить» жизнь вечную, иначе — вечное блаженство в Царстве Небесном[2]. Таковы представления, которые в нашем

---

[1] См., например, A. Harnack. Das Wesen des Christentums. Leipzig, 1901, S. 138.

[2] Слова «заслуга» (meritum) нет в Новом Завете, но оно употребительно в церковном языке уже со времен Тертуллиана (De carnis resurrectione, 48).

богословии получили название «правовых», поскольку они основаны на сознательном или подсознательном признании существования между Богом и человеком правовых взаимоотношений: Бог дал закон, т. е. определенные религиозно-нравственные нормы поведения, соблюдение которых обеспечивает получение вечной награды, а несоблюдение влечет за собой применение санкций — временные и вечные наказания.

Казалось бы, такой юридический подход не оставляет места для искупительного дела Христова и зачеркивает объективную сотериологию. Однако это затруднение легко обходилось утверждением, что Христос Своей крестной смертью снял с рода человеческого проклятие первородного греха и спасительные плоды Его подвига усваиваются каждому человеку через таинство Крещения. Иначе говоря, в Крещении человек получает оправдание, заключающееся в снятии с него пагубных последствий первородного греха и в прощении его личных грехов, содеянных до Крещения.

После Крещения судьба человека зависит от его личного поведения и прежде всего от направления его воли (liberum arbitrium). Если он совершает наряду с добрыми делами также и грехи и не очищает их покаянием, то, когда он предстанет на Суд Божий, участь его будет зависеть от нелицеприятного сопоставления совершенного им добра и зла. Перевес в ту или другую сторону и определит его будущее — вечное блаженство или вечное страдание.

Такая концепция имеет и в настоящее время широчайшее распространение и свойственна многим христианам всех конфессий. Однако особенное развитие она получила в средневековом богословии и в большей или меньшей степени сказалась на классических трудах Ансельма Кентерберийского, Альберта Великого, Фомы Аквинского, Д. Скотта и других. Определенное влияние она оказала и на православное «школьное» богословие, влияние, которое и в настоящее время не только ощущается в сфере народного менталитета, но имеет следы и в большом количестве богословских трудов и учебных пособий. Мало того, этой концепции нельзя отказать и в обоснованности ее Священным Писанием. Помимо приведенных выше высказываний апостола Павла, в самих Евангелиях, особенно синоптических, мы находим много текстов, прямо говорящих о награде и наказании как легитимных стимулах христианского поведения.

Уже в Нагорной проповеди утверждается подсудность человека за ряд нарушений закона, причем состав наказаний за преступления значительно расширяется по сравнению с законом Моисеевым (Мф. 5 гл.). С другой стороны, почти каждое из позитивных предписаний сопровождается обещанием награды (Мф. 5, 3—12; 6, 1—18). Эсхатологические картины, нарисованные в притче о плевелах (Мф. 13, 24—30; 36—43) и в предсказании о последнем суде (Мф. 25, 31—46), со всей определенностью говорят, что праведники пойдут «в жизнь вечную», а грешники «в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его» (Мф. 25, 41, 46). Даже упоминание таких, казалось бы, ничтожных добрых дел, как подача стакана воды (Мф. 10, 42), или бескорыстное приглашение на обед (Лк. 14, 12—14), не обходится без обещания эсхатологического воздаяния.

Неудивительно, что, имея такую прочную новозаветную опору, и отцы Древней Церкви — как восточные, так и западные — постоянно использовали устрашение эсхатологическим возмездием и побуждение к доброделанию указаниями на необходимость стремления к вечному блаженству как меру морального воздействия на своих современников — членов христианской Церкви. Подобного рода высказывания мы в изобилии находим у Василия Великого, Иоанна Златоуста, блаж. Августина, Григория Нисского, папы Григория Великого и особенно у подвижников IV—VI веков Антония Дорофея Исаии, Кассиана, Марка и других.

Однако понимание спасения как воздаяния за заслуги встречает серьезные возражения. В самом деле, трудно согласиться с тем, что основным и оптимальным или, тем более, единственным стимулом к добродетельной жизни должна быть личная заинтересованность, хотя бы и эсхатологическая.

Если новозаветное благовестие только усилило требования к человеку, которые предъявлялись ветхозаветным законом, а сам характер взаимоотношений между Богом и человеком остается прежним, то в чем же заключается смысл слов «к свободе призваны вы, братия» (Гал. 5, 13). Где же эта свобода, когда по-прежнему надо выполнять закон, да еще значительно более требовательный? Правда, нет обрезания, нет мелочной регламентации, которой в иудаизме подвергается каждый шаг правоверного иудея, зато нравственные требования более суровы и жестки, да еще подкрепляются страшными в своей конкретности эсхатологическими санкциями, о которых ветхозаветный человек имел лишь гадательные и неопределенные представления.

Неудивительно, что богословская мысль отцов Церкви искала и, к счастью, находила в Священном Писании и в собственном богопросвещенном сознании иной, более светлый и более возвышенный аспект христианства. Ведь тот же апостол Павел, писавший, как мы видели, о неизбежности ответа на Суде Христовом, восставал против страха как настроения, по существу не приличествующего христианам, говоря: «Вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления, Которым взываем: «Авва, Отче!» Сей Самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы дети Божии» (Рим. 8, 15—16). В этих словах звучит иная концепция взаимоотношений человека с Богом — уже не законническая и не наемническая, а концепция свободной любви на основе усыновления нас Богу. Только тогда, когда

исполнение заповедей является результатом свободной любви, оно может быть не тяжким (1 Ин. 5, 3), а, наоборот, легким и благим (Мф. 11, 30). Ведь Христос Спаситель, постоянно повторяя: «Не бойся», явно стремился освободить людей от страха, а подчеркивая заповедь о любви как основу нравственного закона (Мф. 22, 35—40), перенес праведность из сферы внешних действий в сферу менталитета, внутреннего состояния, для которого определяющим является любовь. Если христианин — «новая тварь» (Гал. 6, 15), рожденная от воды и Духа (Ин. 3, 5), то в нем всегда живет этот зов «Авва, Отче!», обращенный к любимому Богу с уверенностью, что Бог раз и навсегда возлюбил его во Христе Иисусе (1 Ин. 4, 19) и потому слышит и откликается на этот зов подобно тому, как в известной притче отец откликнулся на покаянный зов блудного сына (Лк. 15 гл.). Любовь, по словам апостола Иоанна, несовместима со страхом, ибо «в любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх», и обратно: «боящийся не совершен в любви» (1 Ин. 4, 18). Поэтому и эсхатологическая перспектива любящего человека совершенно иная, чем подзаконного: ведь «любовь до того совершенства достигает в нас, что мы имеем дерзновение в день суда, потому что поступаем в мире сем, как Он» (ст. 17). В конечном итоге «пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Ин. 4, 16). Очевидно, здесь устраняется страх перед законом, поистине та клятва, от которой освободил нас Христос (Гал. 3, 13).

Обращаясь к святоотеческим высказываниям, мы находим у Климента Александрийского следующие строки: «Нужно, думаю, приходить к Логосу Спасителю, водясь не страхом наказания и не ожиданием даяния какого-либо, а из-за превосходства добра самого в себе. Такие станут в святилище одесную; воображающие же через раздачу (бедным) тленного имущества приобрести нетленное в притче о двух братьях названы наемниками»[1]. Св. Иоанн Златоуст писал: «Любить Христа — значит не быть наемником, не смотреть на благочестивую жизнь как на промысел и на торговлю, а быть истинно добродетельным и делать всё из одной любви к Богу»[2].

Трудно найти по этому вопросу более яркое и краткое высказывание, чем у преп. Антония Великого: «Я уже не боюсь Бога, но люблю Его, ибо любовь изгоняет страх»[3]. Пребывание в общении с Богом и обусловленное переживанием взаимной любви блаженство дает основание признать достижимость уже в этой жизни состояния спасения, которое, хотя не достигает полноты видения «лицом к лицу» (1 Кор. 13, 12) и обладания всем тем, «что приуготовал Бог любящим Его» (1 Кор. 2, 9; ср. Ис. 64, 4), однако может рассматриваться как предвкушение или предварение вечной радости с Богом в Его Небесном Царстве. Ведь Сам Христос, указывая на континуитет, присущий Царству Божию, говорил, что «не придет Царствие Божие приметным образом... ибо вот, Царство Божие внутрь вас есть» (Лк. 17, 20—21).

Проблема внешнего поведения человека разрешается тут сама собой: человек, охваченный любовью к Богу и к людям (а любовь едина, нераздельна и цельна; «кто говорит: «я люблю Бога», а брата своего ненавидит, тот лжец» (1 Ин. 4, 20)), неизбежно, можно сказать, естественно, творит добро. Внешнее добротворение так же *свойственно любящему, как хорошему дереву свойственно приносить хорошие* плоды, а совершение зла столь же для него противоестественно, как хорошему дереву не свойственно приносить худые плоды (Мф. 7, 17—18). Внешнее принуждение, угрозы и даже обещания наград становятся излишними, ибо любящий делает добро по внутреннему неодолимому побуждению в точном соответствии со словами св. Григория Богослова: «Истинно любомудрые и братолюбивые... любят общение с добром ради самого добра, не ради почестей, уготованных за гробом»[4]. Не думал ведь о вечном воздаянии милосердный самарянин, оказывая помощь израненному (Лк. 10, 30—37). Скорее он действовал в соответствии со словом Божиим: «Милости хочу, а не жертвы» (Ос. 6, 6). Ветхозаветные пророки предчувствовали и предсказывали эту поистине блаженную настроенность христианской души, когда от Имени Божьего обещали: «Вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом. И уже не будут учить друг друга, брат брата и говорить: «Познайте Господа», ибо все сами будут знать Меня» (Иер. 31, 33—34).

При этом закон не утрачивает своей силы и своего значения; он только из внешнего закона превращается во внутренний, «пишется в сердцах», становится имманентным человеку и непреодолимо, с много большей силой, чем внешнее принуждение, побуждает к добру и отвращает от зла. Любящий Бога и людей пребывает в Боге, а всякий, «пребывающий в Нем, не согрешает» (1 Ин. 3, 6; ср. 4, 16).

С другой стороны, наличие добра свидетельствует о пребывании человека в Боге, т. е. в любви, а совершение зла, порочная, эгоистическая жизнь — об отсутствии любви, об удаленности от Бога, о незнании Его. «Всякий согрешающий не видел Его и не познал Его,— пишет далее св. апостол Иоанн.—...Кто делает правду, тот праведен, подобно как Он праведен. Кто делает грех, тот от диавола, потому что сначала диавол согрешил... Всякий, рожденный от Бога, не делает греха, потому что семя

[1] Климент Александрийский. Строматы, IV, 6. Ярославль, 1892, с. 408.
[2] Св. Иоанн Златоуст. 6-я беседа на Деяния Апостольские. Творения, т. IX, кн. 1, с. 63.
[3] Достопамятные сказания о подвижничестве святых отцов. М., 1845, с. 11.
[4] Св. Григорий Богослов. Первое слово обличительное на Юлиана. Творения. М., 1889, с. 97.

Его пребывает в нем; и он не может грешить, потому что рожден от Бога. Дети Божии и дети диавола узнаются так: всякий, не делающий правды, не есть от Бога, равно и не любящий брата своего» (1 Ин. 3, 6—10).

Состояние спасения, которое мы пытались описать и которое по существу идентично со святостью, может показаться идеальным и даже нереальным. В самом деле, оглядываясь вокруг, заглядывая в глубь истории и, самое главное, углубляясь в собственное духовное состояние, мы убеждаемся, что наряду со светлыми импульсами любви в христианине сохраняют свою действенность порочные наклонности, противоборствующие Божественному началу, в результате чего и поведение христианина представляет собой пеструю смесь добра и зла, добродетели и порока, причем добро достигается и осуществляется не само собой, а в результате нравственных усилий и внутренней борьбы. Отсюда вытекает вопрос, по своей актуальности, пожалуй, не имеющий себе равного: как достигнуть состояния такого проникновения любовью, чтобы жизнедеятельность имела последовательно положительный характер, чтобы «бремя» спасения было легким и несение его было радостным, чтобы быть в Боге и иметь Бога в себе? И второй вопрос: достижимо ли вообще это состояние?

Что касается второго вопроса, то мы находим его в Евангелии. «Кто же может спастись?» — спрашивали ученики Христовы, потрясенные беспредельностью открытой им перспективы самоотречения и полной устремленности к Богу. Ответ, как мы знаем, гласил: «Человекам это невозможно, но не Богу, ибо всё возможно Богу» (Мр. 10, 26—27). Итак, основной движущей силой в деле достижения спасения и, следовательно, состояния святости является Сам Бог, и, утверждая эту истину, мы вплотную подходим к сложнейшей проблеме соотношения между благодатью, т. е. проявлением благой воли Бога, «Который хочет, чтобы все люди спаслись» (1 Тим. 2, 4), и личной волей и усилиями человека. Эта проблема, как известно, волновала богословскую мысль уже во времена пелагианских споров, вызвала к жизни предестинационизм Августина (возрожденный позже Кальвином) и даже в католическом мире, сотериология которого, казалось бы, наиболее разработана и систематизирована, до последнего времени является предметом споров между томистами и конгрунстами [1].

Не вдаваясь сейчас в сущность проблемы, мы можем, однако, констатировать, что для нас, христиан, единственным путем приближения к Богу, единственным залогом реальной возможности достижения святости, т. е. состояния спасения, является Христос, Который как единый «Посредник между Богом и человеками» (1 Тим. 2, 5) есть «Путь и Истина и Жизнь», ибо «никто не приходит к Отцу, как только» через Него (Ин. 14, 6) и «нет другого имени... которым надлежало бы нам спастись» (Деян. 4, 12).

Во Христе субъективная сотериология смыкается с объективной, ибо возможность спасения через Христа открылась нам в результате Его вочеловечения, земной жизни, учения, смерти и воскресения. Пользуясь замечательным образным выражением св. Афанасия Александрийского, можно сказать, что люди не могли бы достигнуть неба, если бы Бог не сошел с неба на землю.

Однако объективно совершенное Христом дело спасения не обладает принудительным воздействием. Как слово Божие, так и исторический опыт показывает, что человечество не все стало христианским, да и те сравнительно немногие, кто носит имя Христово, далеко не всегда его оправдывают. Очевиден факт, что во время земной жизни Христа многие Его не приняли (Ин. 1, 11, 66; 11, 8; 7, 5) и Его слово доныне многими оспаривается, отвергается и даже презирается. Таким образом, усвоение Христа и спасение через Него есть факт индивидуальный и даже в какой-то мере исключительный, ибо «много званых, но мало избранных» (Лк. 14, 24).

Возвращаясь к ранее поставленному вопросу о том, как достигается спасение, поставим его теперь уже в новой формулировке: как для человека становится возможным усвоение плодов спасения, объективно совершенного Христом? Каким путем возможно для обыкновенного, грешного человека достижение такого состояния, чтобы он мог вместе с апостолом Павлом сказать о себе: «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20)?

Классическая формула «спасение верой и делами», по существу верная, поскольку исчерпывает содержание жизни во Христе, методически оказывается неудовлетворительной: отрывая дела от внутреннего состояния, рассматривая их не как плод духовной настроенности, а как нечто самостоятельное, мы неизбежно придем к законническому оправданию на основании заслуг, от которого мы в самом начале отказались, как не соответствующего духу Христову, ибо «если законом оправдание, то Христос напрасно умер» (Гал. 2, 21).

Как известно, реформаторы XVI в., базируясь в значительной мере на павлинистическом богословии блаж. Августина, выдвинули другую формулу: «спасение только верой» (sola fide). Следует признать, что методически она более приемлема, ибо вера есть внутреннее, духовное состояние, характерное для христианина и притом столь для него специфичное, что без веры христианин не может быть даже мыслим. «Без веры угодить Богу невозможно»,— читаем мы в послании к Евреям (11, 6). Ведь Сам Христос говорил: «Вот дело Божие, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал» (Ин. 6, 29). Поэтому остановимся на понятии веры.

---

[1] См. M. Schmaus. Katholische Dogmatik. III, 2. München, 1956, S. 344 ff.

Вера в бытовом словоупотреблении — убеждение в истинности факта, не проверенного опытом верящего субъекта. Классические определения религиозной веры даны в Священном Писании и в Православном Катехизисе. Так, в послании к Евреям мы читаем: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11, 1), а Катехизис в соответствии с этим текстом понимает веру как «уверенность в невидимом как бы в видимом, в желаемом и ожидаемом как бы в настоящем» [1].

Как видно из этих определений, вера в чистом виде (так же как и знание) представляет собой чисто рациональный психический феномен, не обязательно связанный с эмоциональной и тем более волевой деятельностью. В таком виде она, опять-таки так же как и опытное знание, является лишь принятием к сведению определенной информации. О такой вере можно сказать, что, хотя она и является необходимым условием для христианской жизни и, следовательно, для спасения (Евр. 11, 6), однако сама по себе не является определяющим сотериологическим фактором. В самом деле, апостол Иаков, перебрасывая логический мост от веры — психологической основы христианской жизни — к ее завершающему звену — внешней деятельности, писал: «Вера без дел мертва», аргументируя тем, что верой как убежденностью обладают и бесы (Иак. 2, 19—20).

Апостол Павел, детально разработавший христианское учение о вере, тоже не очень высоко ставил веру как убежденность. Он писал: «Если... имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, то я ничто» (1 Кор. 13, 2).

Интересно, что Лютер, как известно, все свое богословие строивший на сотериологическом значении веры, к вере как к чистой убежденности относился тоже весьма критически. «Кто не делает таких (добрых.— *Е. М.*) дел,— писал он,— тот неверующий человек; он ищет ощупью веру и добрые дела и не знает ни первой, ни последних; он много лишь пустословит о вере и добрых делах...» [2].

Когда вера устремлена в позитивно представляемое и, следовательно, желанное будущее, она превращается в надежду, которая с верой имеет общим отсутствие опытного базиса. Надежда имеет уже эмоциональную окраску и большое значение для спасения, ибо вся сотериология имеет эсхатологическую устремленность и без нее становится бессодержательной. Ведь «мы спасены в надежде» (Рим. 8, 24), и действительно наше спасение в его эсхатологически-субъективном аспекте является предметом нашей надежды. Только тогда, когда вера не только эмоционально окрашена, но и приобретает действенную силу, т. е. захватывает волевую сферу человеческой психики, она становится спасающей верой. Это происходит, когда христианин не только верит, т. е. убежденно констатирует реальность определенных фактов (существования Бога, признания Христа своим Господом и Спасителем и других истин веры), не только надеется, т. е. устремляется верой в желанное будущее, но и любит объект своей веры. Именно любовь является ферментом, придающим вере действенную силу. Как мы уже видели, любовь неизбежно влияет на волю, влечет к действию, можно сказать, порождает его и заставляет (не внешне, а внутренне, органически) творить добрые дела точно так же, как живительные силы, присущие растению, неизбежно приводят к образованию цветов и плодов.

Так как любовь не может быть беспредметна, то она в религиозной сфере имеет веру своим непременным условием, и потому о вере, оплодотворенной и пронизанной любовью, можно сказать, что такая вера является спасающей; ее «плод... святость, а конец — жизнь вечная» (Рим. 6, 22). Именно эту мысль высказал апостол Павел, когда писал о вере, содействуемой любовью (Гал. 5, 6), как о решающем факторе жизни во Христе, и именно такую веру он имел в виду, когда во многих местах своих посланий говорил о спасении верой.

Блаж. Августин тоже различал: 1) credere Deo, или credere Christo, как веру — убежденность [3], которую имеют и бесы и потому возможную без всякого предварительного воздействия благодати, и 2) credere in Deum, или credere in Christum, как веру, характеризующуюся наличием надежды и любви. Отвечая на вопрос: что такое «credere in Christum» — он говорил: «Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire et ejus membris incorporari» [4]; «Ille enim credit in Christum, qui et sperat in Christum et diligit Christum. Nam si fidem habet sine spe ac sine dilectione, Christum esse credit, non in Christum credit. Qui ergo in Christum credit membrum in corpere ejus efficitur, quod fieri non potest, nisi et spes accedat et charites [5]. Превалирующее и решающее значение любви апостол Павел подчеркнул заключением 13-й главы первого послания к Коринфянам, главы, которую справедливо называют «гимном любви»: «Теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (13 ст.).

Лютер, говоря о спасении верой, по-видимому, тоже имел в виду действенную веру, т. е. соединенную с любовью, когда писал, что вера, если «она живая, деятельная, мощная сила», неизбежно порождает добрые дела, «так что для нас невозможно не

[1] Православный христианский Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М., 1930, с. 4.
[2] Luthers Werke. B. 63. S. 124—125
[3] Consentire verum esse quod dicitur. S. Augustinus. De Spiritu et Littera, 31, 54.
[4] In Ioannis evang. tractatus, 29, 6.
[5] Sermo, 144, 2, 2.

делать постоянно добра... поэтому невозможно отделять дело от веры, подобно тому, как нельзя отделять горение и сверкание от огня»[1].

Однако Лютер недостаточно подчеркивал роль и значение любви, поэтому вопрос: что именно придает действенность вере? — остался у него открытым, и это привело к большому количеству неясностей и недоразумений. Известно, что уже при его жизни и особенно в конце XVI и XVII вв. в протестантском мире получила распространение теория преимущественного значения «правильного учения» (die rechte Lehre), которое якобы достаточно для спасения совершенно независимо от того, влияет ли вера исповедующего это «правильное учение» христианина на его жизнь или остается лишь бессильным достоянием его ума.

Итак, будем ли мы характеризовать состояние святости живой верой, как это принято в протестантском богословии, или же любовью, которая, по апостолу Павлу, содействует вере (Гал. 5, 6) и оплодотворяет ее, каковой взгляд присущ православной сотериологии, во всяком случае святость, или, что то же самое, состояние спасения, есть близость к Богу, пребывание в единении с Ним и поэтому — предвкушение будущего блаженства, жизнь в Царстве Божием, которая начинается в земных условиях и продолжается в вечности.

Включает ли такое состояние необходимость борьбы с грехом? И вообще, способен ли такой человек грешить?

Слово Божие и социальный опыт отвечают на оба вопроса положительно. Порочная наследственность, присущий человеку биологический эгоизм, приобретенные в результате отрицательного воспитания и влияния среды порочные навыки, наконец (и это очень существенный фактор) действие сил тьмы — «духов злобы поднебесных» (Еф. 6, 12) — все это и для святого человека, настоящего христианина остается реальностью, с которой он должен считаться и бороться. Никогда не следует забывать, что блудный сын сначала жил в отцовском доме и потом его покинул, а его старший брат, хотя не покидал отцовского дома, однако, одержимый завистью, самомнением и эгоизмом, по духу был ближе скорее к свиньям, от общества которых освободился впоследствии младший брат, чем к своему любящему и великодушному отцу (Лк. 15 гл.). «Если говорим, что не имеем греха, обманываем самих себя, и истины нет в нас» (1 Ин. 1, 8),— пишет апостол Иоанн, а апостол Павел, всегда сознававший свою близость к Богу через Христа (2 Кор. 12, 2—4; Гал. 2, 20), свидетельствовал: «По внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божием; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих» (Рим. 7, 22—23; ср. 2 Кор. 12, 7—10).

Однако между греховностью христианина, находящегося в благотворном состоянии любви к Богу и ближним, и греховностью человека, принадлежащего к «миру» в отрицательном аспекте, который придает этому понятию евангелист Иоанн (1 Ин. 2, 15—17; Ин. 15, 18—19), есть существенное различие. В первом случае грех органически чужд просветленной природе новой твари (2 Кор. 5, 17), рожденной от воды и Духа (Ин. 3, 5). Поддаваясь искушению и впадая в грех, христианин переживает то же, что инфецируемый здоровый организм. Все его силы поднимаются на борьбу с греховной инфекцией, он мучительно переживает свое заболевание, иначе говоря, осуждает себя, раскаивается в грехе и борется с ним. Грех неизбежно влечет за собой страдание, самоосуждение и покаяние. В результате происходит: в онтологически-нравственном аспекте — очищение, а в правовом — прощение. «Если исповедуем грехи наши, то Он, будучи верен и праведен, простит нам грехи наши и очистит нас от всякой неправды... сие пишу вам, чтобы вы не согрешали; а если бы кто согрешил, то мы имеем Ходатая пред Отцем — Иисуса Христа, Праведника» (1 Ин. 1, 9; 2, 1). «Если ходим во свете, подобно как Он во свете, то... Кровь Иисуса Христа, Сына Его, очищает нас от всякого греха» (1 Ин. 1, 7). Нет сомнения, что под «хождением во свете» Евангелист понимает здесь то самое состояние пребывания в Боге и с Богом, о котором он сам говорит в дальнейшем (1 Ин. 4, 16) и которое мы назвали состоянием святости. Грех человека, находящегося в таком состоянии,— не к смерти, а к покаянию, очищению и прощению, а онтология этого процесса базируется на объективном спасении, совершенном Иисусом Христом. Через покаяние христианин постоянно получает «оправдание», которое состоит не только в прощении, но и в ликвидации греха, в очищении от него.

Следует оговориться, что мы лишь условно приписываем борьбу с грехом, да и вообще всякий духовный процесс, самому христианину. На самом деле его принадлежность к Царству Божию определяется пребыванием в нем Духа Святого, Того «Духа усыновления» (Рим. 8, 15), Который владеет христианином в такой степени, что обусловливает единение его с Христом и, следовательно, с Отцом Небесным (Ин. 14, 6, 10). Именно Этот «Дух подкрепляет нас в немощах наших» и «ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными» (Рим. 8, 26). «Сей Самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божии», а «кто Духа Христова не имеет, тот и не Его» (Рим. 8, 16, 9). Христос живет в возрожденном человеке, соединенный с ним силою Божественной любви, живет в нем действием Святого Духа и Сам борется в нем и через него с силами зла, не насилуя воли, ибо любовью христианин добровольно представляет свой дух и тело Богу в орудия праведности (Рим. 6, 13).

[1] Luthers Werke. B. 63, S. 124—125.

Мало того. Принадлежащий к Царству Божию христианин, пребывая в любви к Богу и наслаждаясь переживанием Его любви, является объектом особого промышления Божия о его спасении. Бог Сам проявляет инициативу в деле спасения принадлежащей Ему «новой твари» и не только действует Духом Святым через самого человека, но в борьбе со злом направляет его жизнь также внешними средствами, воспитывает его через обстоятельства и события его жизни, нередко наказывает его временными страданиями для того, чтобы обеспечить его конечное спасение. Этот процесс как нельзя лучше нашел отражение в прекрасных, исполненных глубочайшего значения словах апостола Павла: «Если бы мы судили сами себя, то не были бы судимы. Будучи же судимы, наказываемся от Господа, чтобы не быть осужденными с миром» (1 Кор. 11, 31—32). Иначе говоря, если мы не приносим покаяния, Господь наказывает, т. е. понуждает нас к обращению и покаянию, чтобы только мы не были осуждены, т. е. духовно не погибли, не утратили Духа Божия.

Совершенно иначе выглядит греховность человека, невозрожденного, не принадлежащего к Царству Божию. Для него совершение греха не влечет болезненных переживаний (что не исключает укоров совести — психологического явления, общечеловечность которого определяется наличием в человеке образа Божия). Грех для него в известной мере «нормален» и потому не вступает в нем в противоречие, в борьбу с Духом Христовым, Которого в нем нет. Человек этот ходит во тьме и боится не греха, родственного этой привычной для него тьме, а Света, Который ему чужд и появление Которого для него столь же болезненно, как яркий физический свет для привыкших к темноте глаз (ср. Ин. 3, 19—21).

Теперь мы подошли вплотную к поставленному выше вопросу: как может обычный человек достигнуть такого состояния святости, такой близости к Богу, стяжать любовь в такой степени, чтобы она пронизывала все его существо, неодолимо влекла к совершению добра и побуждала его к борьбе со злом?

Из двух факторов, действующих совместно и сопряженно,— промыслительного действия Божия, направляющего душу на путь спасения, и собственной, личной человеческой воли, интегрирующей сложный психологический процесс, первый, называемый на богословском языке благодатью, по причине своей сверхъестественности и онтологической трансцендентности, *недоступен рациональному анализу и подлежит восприятию* и осознанию только в процессе субъективного опыта. В объективном плане мы можем о нем судить только по результативным данным. Иначе обстоит дело со вторым — личным — фактором, который находится в сфере психологической функциональной деятельности и потому поддается изучению методами общей психологии, в частности, самонаблюдением. Но и благодать действует на человека и в человеке в конечном итоге через его сознание, поэтому разграничение действия благодати от чисто человеческого психологического процесса представляет трудности почти непреодолимые, что и явилось причиной упоминавшихся уже богословских спекуляций и дискуссий, продолжающихся на эту тему по сей день, но восходящих своими истоками к периоду Древней Церкви.

Оперируя доступными нам объективными библейскими и историческими данными, а также нашим собственным христианским сознанием, мы должны прийти к выводу, что становление христианина протекает различно и зависит как от субъективных особенностей индивидуума, так и от недоступного нам во всей полноте проявления воли Божией о спасении именно данной человеческой души. Мы знаем случаи внезапных обращений, выражающихся в почти мгновенной перестройке духовного уклада, в коренном изменении менталитета. Таковы обращения разбойника на кресте и Савла на пути в Дамаск. Не отрицая определенной предрасположенности, мы всё же должны констатировать здесь воздействие gratia irresistibilis. Из многочисленных позднейших примеров можно упомянуть случай с Антонием Великим, который, войдя в храм, вышел из него иным человеком после того, как услышал одну из евангельских максим: «Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня» (Мф. 10, 37). Об аналогичном, но, пожалуй, еще более ярком случае внезапного обращения свидетельствует нам житие преп. Марии Египетской, которая, приехав в Иерусалим развратной женщиной, пережила чудесное духовное перерождение у входа в храм Гроба Господня и осталась в Палестине для подвижнической жизни, полной покаянного самоотречения.

Несколько иначе складывался жизненный подвиг большинства мучеников. Живя внешне обычной мирской, а внутренне далеко необычной христианской жизнью, они внезапно, действием внешних обстоятельств сталкивались с ситуацией, требовавшей от них великого решения, и они принимали это решение, восходя на вершину духовного подвига, отдавая жизнь своему Господу. Это было для них великим испытанием проверкой их личных возможностей и в то же время моментом исключительного излияния поддерживающей и вдохновляющей их благодати.

Однако подавляющее большинство христиан достигает состояния единения со своим Господом и Спасителем иным, более длительным и, можно сказать, более прозаическим путем. Поставленные Богом в условия христианского семейного воспитания или благотворного воздействия церковной среды (иногда той или иной христианской личности), но находясь в условиях постоянного общения с миром, с его похотями и страстями (1 Ин. 2, 16), они испытывают всю тяжесть трудного и узкого пути (Мф. 7, 14), ведя постоянную борьбу с внешними и внутренними искушениями. Лишь посте-

ненно, с частичными успехами, победами, но также и отступлениями и поражениями, в этой борьбе при помощи благодати Божией выкристаллизовывается в них «новая тварь». Лишь в процессе жизненного подвига они приходят к сознанию, что «мир проходит, и похоть его, а исполняющий волю Божию пребывает вовек» (1 Ин. 2, 17).

Зная неизбежность и тяжесть этой борьбы, зная, что «превосходнейший путь» (1 Кор. 12, 31) не достается и не преодолевается сам собой, апостол Павел направлял в основанные им Церкви те настойчивые нравственные увещания, которыми заполнены заключительные разделы почти всех его посланий.

Хотя примеры такого вида «пути ко спасению» могут быть у христиан всех времен и народов, в том числе и из окружающих нас в настоящее время, однако, да позволено мне будет сказать, наиболее ярким, убедительным и общеизвестным примером могут служить ближайшие ученики Христовы, чья любовь к своему Учителю и Господу возрастала в условиях постоянного воспитательного воздействия с Его стороны, но не была свободна от срывов, от проявлений маловерия, малодушия, себялюбия и слабости. Евангелия дают тому яркие иллюстрации, но ведь и после особого озарения Духом Святым в день Пятидесятницы, давшего им сверхчеловеческие харизматические дарования, они тоже нередко проявляли чисто человеческое непонимание друг друга, приводившее к печальным недоразумениям и огорчениям (Гал. 2, 11—15, Деян. 15, 2; 36—40; 2 Петр. 3, 15—16).

Громадную роль в воспитании и становлении христианина имеет навык. Как известно, раз совершенные волевые действия при дальнейшем повторении требуют все меньшего волевого усилия, что в конце концов может даже привести к своего рода автоматизации. Этот психологический факт лежит в основе всякого воспитания — семейного, социального и религиозного. Положительное поведение, даже сперва в порядке внешнего принуждения, становится постепенно «второй натурой» человека и оказывает на его душевное состояние обратное благотворное воздействие, формируя его психику, его менталитет в положительном направлении.

Здесь мы подходим к ответу на вопрос, который мы намеренно обошли в начале нашего доклада. Мы убедились, что в Священном Писании, так же как и в творениях отцов Церкви, наряду с настойчивым подчеркиванием значения любви как основного и единственного достойного стимула христианской жизни содержатся не менее настойчивые напоминания и подтверждения неизбежности эсхатологического воздаяния, имеющего универсальный характер в аспектах награды за добро и наказания за зло. Как можно согласить эти две, казалось бы, исключающие одна другую тенденции?

По-видимому, ответ надо искать в бесспорном принципиальном положении, что добро — всегда добро, из каких бы побуждений оно ни совершалось. В самом деле, если человеку оказывается помощь, то она объективно имеет для него значение независимо от побуждения, которым руководствуется помогающий. Иначе оценивается деятельность помогающего субъекта, ибо нравственное достоинство его деяния, а следовательно, и внутреннее состояние субъекта, существенно зависит от того, действует он, исходя из собственной заинтересованности, хотя бы и эсхатологической, или же движимый внутренним влечением, иначе говоря, любовью к объекту его действий. Слово Божие обращено как к субъекту, так и к объекту его любви. Имея в виду духовный рост и спасение первого, оно указывает ему «путь превосходнейший», то показывая объективное значение добра для тех, кому оно оказывается, то грозя вечными страданиями за эгоистическую пассивность (Мф. 25, 41—46) или активное зло (Лк. 13, 1—9; Откр. 21, 8) тем, кто при оказании добра не способен еще подняться до уровня сыновнего отношения к Богу, то обещая награду за всякое доброе дело.

Таким образом, совершая добро и воздерживаясь от зла из боязни вечных наказаний или из стремления унаследовать вечное блаженство, христианин приобретает навык доброделания, и оно становится для него привычным, обращается в его «вторую натуру», а познавая на опыте радость шествования по узкому пути Христову, он начинает любить этот путь, любить добро ради самого добра, и бремя Христово оказывается для него легким, а иго — благим (Мф. 11, 30). Так ребенок сначала побуждается к правильному, доброму поведению страхом наказания и обещаниями вознаграждения, но когда привыкнет к определенному поведению, надобность в угрозах и обещаниях отпадает: он сам по собственной инициативе ведет себя положительно и находит в этом удовлетворение.

Все это четко сознавали многие отцы и учители Церкви. Так, св. Григорий Богослов писал: «Если ты раб, бойся побоев; если наемник, одно имей в виду: получить, если сто́ишь, выше раба и наемника, даже (если) сын ты,— стыдись Бога как Отца; делай добро потому, что хорошо повиноваться Отцу. Хотя бы ничего не надеялся ты получить, угодить Отцу само по себе награда»[1].

Казалось бы, здесь три категории духовного состояния, но между ними существует реальная связь, больше того — континуитет духовного развития. «Правило, что начало премудрости — страх Господень, — писал тот же святой отец, — есть как бы первая только пелена; мудрость же, превозмогшая страх, перешедшая в любовь, делает нас Божиими друзьями и из рабов — сынами»[2].

Ведь даже утративший сыновство блудный сын не надеялся на большее, чем быть наемником (Лк. 15, 19), однако снова получил звание сына.

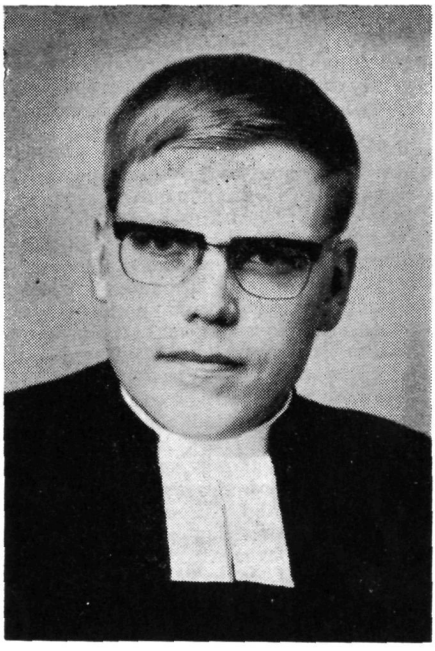
---

[1] Св. Григорий Богослов. Слово 40, на святое Крещение.
[2] Он же. Слово 21, похвальное св. Афанасию Великому.

* * *

Настоящий доклад, который я имел честь предложить вашему вниманию, носит сугубо богословский характер. Однако я смею выразить уверенность, что всякий христианин согласится с высказанным в начале доклада убеждением в жизненной актуальности его темы. Действительно, проблема спасения имеет для христианина как объективно-богословскую, так и субъективно-нравственную актуальность. Притом в субъективном плане она поддается более кратким формулировкам, отчего, конечно, решение ее отнюдь не упрощается.

Русский император Петр I во время путешествия по Германии в начале XVIII в. зашел в лютеранскую церковь. Пастора предупредили, что император не любит длинных проповедей. Взойдя на канцель, пастор произнес следующее: «Люби добро, стремись к добру и твори добро. Аминь». Императору проповедь понравилась. Думаю, что если помнить, что Высшее добро есть наш Отец Небесный, что любить Его и стремиться к Нему мы можем только через Сына Божия, Господа нашего Иисуса Христа, а творить добро только действием Святого Духа, то проповедь пастора, имея преимущества краткости, в основном охватывает все практические выводы, которые можно сделать из настоящего доклада.



Пастор Симо Сакари КИВИРАНТА родился 28 ноября 1936 года в Лавиа (Финляндия). В 1963 году окончил богословский факультет Хельсинкского университета со званием кандидата богословия, а в 1969 году стал лиценциатом богословия. В 1961 — 1962 годах учился в Гейдельбергском университете (ФРГ), а в 1965—1968 годах — в университете в г. Турку. В 1964 году служил священником в приходе Лянси-Пори. В 1965—1966 годах состоял священником кафедрального собора г. Турку. С 1966 года является ассистентом Института веры и миссионерства Хельсинкского университета, а также его экуменического архива.

Пастор С. С. КИВИРАНТА,
лиценциат богословия (Хельсинки)

ЕВХАРИСТИЯ КАК ВЫРАЖЕНИЕ ОБЩЕНИЯ ВЕРУЮЩИХ

Так как мы на настоящей конференции начинаем рассматривать Евхаристию с точки зрения общения, имеет смысл сперва сослаться на некоторые общие основы этой конференции. Говоря об этой теме, мы входим в сферу самой сущности христианской веры как со стороны богословского исследования, так и со стороны жизни Церквей. Мы вполне можем присоединиться к словам греческого богослова С. Харкианкиса, которые он высказывает в своей статье, напечатанной в сборнике «Die Eucharistie im Verständnis der Konfessionen»: «Тема беседы — Святая Евхаристия — это сердце христианской веры или даже сердце Церкви, и это сердце одно, и оно одно и то же и на Востоке и на Западе. Поэтому чувство наибольшей ответственности побуждает меня принять участие в этой беседе».

Во-вторых, эта межконфессиональная встреча обнаруживает разность богословских понятий, традиций, а также предпосылок, данных жизнью Церкви, сразу же, как только начинается углубление в какой-либо вопрос вероучения. Осознание и принятие во внимание этой трудности необходимо для успеха наших бесед. Говоря откровенно и реалистически, мы не можем ставить перед собой иной цели, как, с одной стороны, поиск совпадающих толкований и, с другой стороны, констатирование различных толкований с целью их некоего богословского сближения.

В-третьих, наше собрание представляет в экуменическом плане двустороннюю встречу, которая ставит перед нами значительное ограничение и в то же время несет пользу. Как известно, комиссией Всемирного Совета Церквей «Вера и порядок» сейчас разрабатывается проект Упсальской Ассамблеи Всемирного Совета Церквей, где большое место отведено Евхаристии и интеркоммуниону (совместному прича-

щению), ставшим уже классической экуменической проблемой. В настоящее время издан отчет богословской рабочей группы, который был готов в марте 1969 г. и одобрен на заседании исполкома «Вера и порядок» в Кентербери от 4—8 августа 1969 г. Этот отчет, как документ исследований, теперь разослан Церквам для лучшего ознакомления и исследования. При этом у Церквей запрошены отзывы, проекты улучшений и информация для дальнейшего изучения данного вопроса. Все результаты предполагается рассмотреть на собрании комиссии «Вера и порядок», которое состоится в августе 1971 г.

Наша настоящая конференция, таким образом, занимается действительно актуальной темой, имеющей первостепенную важность. В своем докладе, являющемся лишь предметом дискуссии, я, однако, не берусь рассматривать весь современный экуменический обмен мнений по Евхаристии, а ограничусь лишь изложением лютеранского взгляда на стоящую перед нами тему. Применение этого взгляда я предоставляю дискуссии.

Поставленная нам тема может быть понята как один из аспектов богословия об Евхаристии. Рассматривая ее всесторонне, еще можно наметить, по крайней мере, следующие аспекты:

1) Евхаристия, как трапеза Господа Иисуса (когда в центре внимания Он Сам как Господин трапезы, раздающий причащение);

2) Евхаристия, как воспоминание домостроительства спасения (анамнезис);

3) Евхаристия, как трапеза жертвы (причем жертва здесь может иметь разное богословское содержание);

4) Евхаристия, как раздача плодов примирения и прощения грехов;

5) Евхаристия, как жертва хваления (благодарение Богу Отцу за Его дары в сотворении мира, искуплении и всесовершении);

6) Евхаристия, как выражение единства Церкви;

7) Евхаристия, как созидание единства Церкви (как сплочение верующих);

8) Евхаристия, как миссионерское дело Церкви;

9) Евхаристия, как таинство;

10) Евхаристия с пневматологической точки зрения (призывание Святого Духа, освящающего дары и верующих; аспект «эпиклезиса»);

11) Евхаристия, как предвкушение трапезы Вечного Царства (эсхатологический аспект).

В богословских и богослужебных традициях разных Церквей содержание и взаимоотношения приведенных аспектов имеют сильные различия. Поэтому можно считать неким экуменическим инструментом то, посредством чего стремятся выяснить, как эти аспекты представляются в традиции определенной исторической Церкви. Этот способ исследования имеет, конечно, свои значительные ограничения. Можно прямо сказать, что полное понимание Евхаристии страдает от такого разделения и что при этом всегда бывает возможно справедливо отнестись к историческим предпосылкам и развитию учения об Евхаристии той или иной Церкви. С другой стороны, в защиту этого способа можно сказать, что с его помощью можно выявить экуменические соприкосновения различных Церквей. Кроме того, можно плодотворно использовать, если последовательно рассматривать толкование традиции каждой отдельной Церкви, общую первоначальную традицию, особенно евхаристическое богословие Нового Завета.

Итак, применяя указанный способ, мы будем рассматривать, каким образом официальные источники нашего вероучения — символические книги Евангелическо-Лютеранской Церкви — понимают Евхаристию, как выражение общения верующих. При этом нам придется осветить историческую ситуацию в период появления символических книг, а также аргументацию, приведенную в названных книгах, и осуществление этого аспекта в богословии и евхаристической практике Лютеранской Церкви.

Связь между верующими по лютеранскому евхаристическому богословию

Обобщая, можно сказать, что аспект общения верующих чрезвычайно мало заметен в лютеранских символических книгах. В главной из них — в Аугсбургском исповедании — имеется краткая статья об Евхаристии (CA 10), в которой лишь констатируется, что элементы причастия являются действительными Телом и Кровью Христовыми. Это объясняется понятиями западной богословской традиции: Тело и Кровь Христовы действительно присутствуют (vere adsint) в виде хлеба и вина (unter der Gestalt des Brots und Weins, чего нет в латинском тексте), и в этом виде они раздаются причащающимся. В статье, касающейся употребления таинств (CA 13), прямо подвергается критике толкование, которое считает таинства всего лишь признаками внешнего единства: «Об употреблении таинств учим, что таинства поставлены отнюдь не только как признак, по которому христиане могут быть внешне опознаны (notae professionis inter homines), но и как знак и свидетельство воли Божией по отношению к нам (signa et testimonia voluntatis Dei erga nos)».

Фон такого разрешения вопроса освещается в 24-й статье Апологии Аугсбургского исповедания в главе об употреблении причащения и о жертве. В этой главе констатируется одинаково с предыдущим: «Таинства являются знамением благодати Божией по отношению к нам, а не только признаками межчеловеческих отношений

(Sacramenta sunt signa voluntatis Dei erga nos, non tantum signa sunt hominum inter sese. Apol. 24, 69)». После этого делается обосновывающее заявление, которое показывает, в какую сторону лютеранское исповедание в этом вопросе хочет идти: «Правильно определяют те, кто говорят, что таинства (в Новом Завете — добавление в латинском тексте) являются знаками благодати (signa gratiae)». Выражение формально то же, что и у Фомы Аквината. Таинства толкуются здесь в их, так сказать, вертикальной плоскости: посредством таинств Бог действует по отношению к людям. Горизонтальная же плоскость — связь между людьми — остается на заднем плане.

Исторический экскурс

Чтобы понять вышеприведенное разрешение вопроса, необходимо кратко осветить дискуссию времен реформаторов об евхаристическом богословии. Собирая материал для доклада, я нарочно исключил произведения нашего реформатора Мартина Лютера, которые входят в символические книги, так как в межконфессиональной дискуссии они не занимают первенствующего положения, как источники аргументации. Лютер представляет в этом отношении лишь один из многих авторитетов, правда, чрезвычайно важный при истолковании нашего богословия. При рассмотрении формирования лютеранского учения об Евхаристии также следует обратить внимание на перемещение центра тяжести, происшедшее в евхаристическом богословствовании Лютера. Подвергая критике евхаристическое учение и практику Римско-Католической Церкви того времени, Лютер вначале как раз подчеркивал значение Евхаристии как вида общения. Историческим поводом для этого были получившие широкое распространение в Церкви так называемые тихие и частные мессы, без присутствия прихожан и без их общения между собой, а также система оплаты месс, ношение элементов даров в крестных ходах, служение дарам (хостии) без причащения и т. д. Против всего этого Лютер выступает, между прочим, в своей проповеди перед причащением, произнесенной в 1519 г., в которой он в общем не критикует римско-католическое учение об Евхаристии. При этом он ставит в центр внимания конкретное собрание прихода и аспект общения. Годом позже Лютер отграничивается от римско-католической мессы-жертвы, и теперь центр внимания перемещается на другое: на первый план выступают слова поставления даров и особенно мотив прощения грехов — «за вы». Аспект жертвы толкуется как раздача причащающимся прихожанам плодов единой жертвы Христа, слова поставления являются суммой всего евангельского благовестия, а элементы даров — знаками и печатями, подтверждающими евангельские обеты.

Настоящий кризис евхаристическое богословие Лютера переживает лишь тогда, когда в реформаторском движении возникло новое течение так называемых спиритуалистов, которые отделяли действо Святого Духа от слова и таинств и отрицали общецерковное учение о действительном пребывании Христа в благословенном хлебе и вине. Так называемый реальный презенс[1] становится центром его евхаристического богословия, а впоследствии — и основным положением почти всех тех богословских документов, которые позднее были приняты в качестве символических книг Евангелическо-Лютеранской Церкви. Этот реальный презенс Лютер противопоставляет мнению А. Карлштадта, виднейшего богослова спиритуалистического движения, о символическом понимании Евхаристии, аргументируя свою позицию в основном экзегетическими данными, а также ссылками на христологию, учение о Святом Духе и Его отношении к средствам благодати и на учение о сотворении мира.

В развитии реформаторского движения как раз символистическое понимание Евхаристии становится роковым водоразделом. Это накладывает отпечаток также и на то, каким образом лютеранская традиция смогла сохранить живым аспект общения в Евхаристии.

Уже после вышеупомянутого разногласия с А. Карлштадтом Лютеру пришлось еще раз встретиться с символистическим учением в евхаристическом богословии У. Цвингли. Для Цвингли причащение было прежде всего актом исповедания веры, даже как некая обязанность, являющаяся частью правильной жизни христианина. Аспект общения он подчеркивает именно потому, что важное в Евхаристии понятие о действительном пребывании Христа в веществе таинства отпадает. Я приведу одну цитату из сочинений Цвингли, которая показывает, на что он делает упор в своем толковании. Толкуя слова апостола Павла из 1 Кор. 10, 16, он говорит: «Очевидно, что в этих словах Павла «не есть ли приобщение Крови Христовой» и «не есть ли приобщение Тела Христова» слово «приобщение» (Gemeinschaft) не может быть понято в смысле «вкушение», как это богословы до сих пор понимали, а в смысле общения церковного, т. е. каждый таким образом предает себя и присоединяется Церкви как бы через клятву.... так как, принимая этот хлеб, мы свидетельствуем перед братьями, что мы являемся членами Тела Христова. Я держусь того мнения, что никто никогда на самом деле и не думал, что он в этом таинстве ест Христа, Его Тело и Сущность» (Ad Matth. Alberum de coena dominica epistula. Zwingli, Opera III, 601).

Этот богословско-исторический обзор, вероятно, достаточен, чтобы показать, как

[1] Презенс — настоящее время.— *Ред.*

протестантские Церкви стали ставить акцент на разные вещи. Внутреннее противоречие реформации отражается настолько в лютеранских символических книгах, что при толковании стараются избежать всякой символики в них, связанной с Евхаристией. Особенно это видно при изъяснении аспекта общения.

В лютеранских символических книгах трудно найти какие-либо данные, которые принимали бы во внимание связанную с Евхаристией символику трапезы и общения ее участников. Также отсутствуют здесь какие-либо сравнения с евхаристическим веществом — хлебом, состоящим из зерен, и вином, полученным из виноградин. Не касаются эти книги и исторической части символики, чтобы основная сущность Евхаристии не утерялась. Очень характерна в этом смысле глава об употреблении причащения и о жертве в 24-й статье Апологии: «Некоторые думают, что Евхаристия установлена по двум причинам. Во-первых, чтобы быть признаком и свидетельством... Далее они думают, что Христос благоволит особо именно к этому признаку (nota), т. е. к торжественной трапезе, которая долженствовала быть знаком общения и дружбы между христианами, так как и пиры являются знаками союзов и дружбы (...ut significaret mutuam inter christianos coniunctionem atque amicitiam, quia symposia sunt signa foederum et amicitiae). Однако это понятие слишком мирское, и оно не выявляет главной пользы Божьего установления» (Апол. 24, 68). Эти слова направлены против богословия Цвингли. Ведь именно он объясняет в своем произведении «Expositio christianae fidei», что «хлеб и вино — символы дружбы...; как хлеб состоит из многих зерен, а вино из многих виноградин, так и тело Церкви растет и развивается из бесчисленных членов во едину плоть Христа» (Zwingli, Opera IV, 42).

Совершенно ясно, что в древнехристианской традиции аспект общения в Евхаристии получил признаки от глубокого религиозного содержания иудейского общения за трапезой. Также и к веществам таинства уже очень рано прилагалась экклезиологическая символика, как это видно из известной евхаристической молитвы Διδαχή. Однако в богословии времен реформации этот аспект заметен только в реформатском исповедании, да и там в форме видоизмененного подкрепления символистического учения об Евхаристии.

Реальный презенс как основа общения

Выше мы пришли к выводу, что аспект общения в лютеранском богословии не является обособленным и под ним не подразумевается простое общение между христианами, а объяснение этого аспекта следует искать только в толковании Евхаристии в целом, т. е. с точки зрения реального презенса. В настоящем выступлении нет возможности полностью изложить лютеранское толкование на основе догматических и богословско-исторических данных. Я ограничусь лишь изложением и аргументацией тех пунктов, которые с точки зрения аспекта общения являются существенными.

В 10-й статье Апологии, которая в лютеранских символических книгах представляет богословие Ф. Меланхтона, реальный презенс выводится из богословских понятий Запада: «Мы признаем то понятие, что в Евхаристии Тело и Кровь Христовы действительно и субстанционно (в своей сущности) присутствуют и что в видимых веществах — хлебе и вине — они (Тело и Кровь) действительно преподаются причащающимся (confitemur nos sentire, quod in coena Domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi et vere exhibeantur cum illis rebus, quae videntur, pane et vino, his qui sacramentum accipiunt) (Апол. 10, 1). Данный вопрос для лютеранских реформаторов был отнюдь не беспроблематичным. «Внимательно взвесив этот вопрос и его продумав,— говорят они,— мы твердо защищаем эту позицию». Они чувствовали, что находятся перед выбором: либо отречься от общецерковной традиции, сохранив тем самым единство реформаторского движения, либо сохранить реальный презенс, а значит, и вызвать борьбу внутри протестантизма. Сам Лютер говорит в одном месте, что «плоть» искушала его толковать слова установления таинства иначе, чем они написаны (т. е. символистически), так как он считал, что «этим мог бы за один раз свергнуть все папство». «Но я связан,— говорит он далее,— и не могу разрешить этого себе. Текст слишком категоричен, и его значение не может быть изменено толкованиями» (WA 15, 394).

Однако экзегетическая аргументация 10-й статьи Апологии недостаточна. Из Священного Писания в качестве основы здесь берется только 1 Кор. 10, 16: «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова?» Из этого Апология заключает: «Если бы Тело Христово не присутствовало в Евхаристии, вкушение хлеба нельзя бы было именовать приобщением Тела Христова, а приобщением только Его Духа».

Гораздо более солидной аргументацией, чем экзегетическая, являются ссылки на традицию Древней Церкви: сначала на общее мнение Церквей Востока и Запада, затем на древние литургические молитвы Востока и наконец на два богословских авторитета Востока. «Нам известно, что не только Римско-Католическая Церковь придерживается учения о телесном присутствии Христа, но Греческая Церковь и теперь и в древности была того же мнения (et comperimus non tantum romanam ecclesiam offirmare corporalem praesentiam Christi, sed idem et nunc sentire et olim sensisse graecam

ecclesiam). Это доказывает также ее богослужебный порядок: там священник молится, чтобы хлеб по изменению (mutato pane) стал истинным Телом Христа». Здесь явная ссылка на молитвы эпиклезиса древних восточных литургий (например, литургии апостола Марка: καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα — τὸ δὲ ποτήριον αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης αὐτοῦ τοῦ Κυρίου; и литургии Иоанна Златоуста: καὶ ποίησον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον τίμιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου).

В этих, так же как и в других, ссылках на богословов Востока видно стремление Меланхтона использовать патристическую аргументацию. Не называя имени, он говорит здесь о болгарском церковном писателе, который подчеркивает, что хлеб является не только символом, но он действительно изменяется в Тело (vere in carnem mutari). Речь идет о Феофилакте, архиепископе Охридском (XI в.), комментарий которого на Евангелие от Марка здесь приводит Меланхтон: «οὐ γὰρ ἀντίτυπος τοῦ κυριακοῦ σώματός ἐστιν ὁ ἄρτος, ἀλλ' εἰς αὐτὸ ἐκεῖνο μεταβάλλεται τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ» (MSG. 123, 649 D). Это же место встречается у Меланхтона и раньше в произведении «Sententiae veterum aliquot scriptorum de coena Domini» (1530), направленном против цвинглистов.

Самой значительной, однако, является цитата из комментариев Кирилла Александрийского на Евангелие от Иоанна: «Мы не отрицаем того, что мы духовно соединены с Христом правильной верой и искренней любовью, но мы никак не можем согласиться с тем, что у нас нет никакого плотского общения с Ним; это, по нашему убеждению, противоречило бы Священному Писанию. Ведь никто не сомневается в том, что Христос и в этом смысле есть виноградное дерево, а мы ветви, получающие жизнь от Него. Послушай, что говорит Павел: «Мы многие едино тело во Христе», так что, хотя нас много, мы одно в Нем. «Мы все приобщились от того единого хлеба». Не думает ли кто, что сила сокровенного благословения нам неизвестна? И так как оно в нас, то разве оно не делает того и в теле, что, приобщаясь Телу Христову, Он начинает жить в нас?» (In Joh. lib. X, 2. MSG 74, 341 A/B, D).

Рассматриваемая 10-я статья Апологии ясно показывает, что выражение vere et substantialiter adesse подразумевает не только истинное присутствие Христа в Евхаристии, но действительное присутствие Тела и Крови Христовых. Приведенная цитата из творений Кирилла Александрийского имеет целью опровергнуть неправильное толкование, будто мы только духовно — через веру и любовь — соединены с Христом, без соединения с Его Телом, и будто мы едино Тело со Христом только через духовное благословение, а не через принятие Тела Его. Когда подчеркивается присутствие Тела Христова, тогда хотят избежать слишком поспешного толкования Церкви как Тела Христа, потому что причастие является истинным Телом Христовым не потому, что Церковь — Тело Христово, а потому, что христиане в причащении принимают Тело Христово и, питаясь им, соединяются со Христом, из-за чего Церковь является Телом Христовым. Поэтому отвергаются все метафоры и метонимии при объяснении Тела Христова.

В более позднем лютеранском символическом документе «Полное объяснение» (Solida declaratio) изложенные аргументы Апологии повторяются (SD 7, 11) и пополняются еще цитатой, взятой у Иринея (SD 7, 14). В этот период кризис евхаристического богословия относительно аспекта общения все еще продолжался и шла дискуссия с представителями кальвинистического евхаристического богословия. Благодаря этому понятие «Тело Христово» с точки зрения указанного аспекта определяется еще более точно. Именно теперь отвергается толкование, будто хлеб является лишь средством, соединяющим нас со Христом: «Panis est communicatio corporis Christi, hoc est id, quo fit societas cum corpore Christi (quid est ecclesia), seu medium, per quod fideles unimur Christo» («Хлеб является началом, соединяющим нас с Телом Христовым, другими словами, тем, через что мы имеем общение с Телом Христовым, которое есть Церковь, или тем средством, которым верующие соединяются со Христом»).

В «Полном объяснении» завершается лютеранское учение об Евхаристии: сущность ее объясняется систематически с точки зрения христологии.

Выше показано, что лютеранское исповедание не приняло утверждения о духовном причащении Тела Христова и не считает вещество таинства лишь средством получения общения со Христом и, с другой стороны, как известно, не приняло римско-католического термина transsubstantiatio. На место всего этого лютеранское исповедание ставит формулу: Тело Христово преподается верующим in pane, sub pane et cum pane (в хлебе, под (видом) хлебом и с хлебом). Этим выражается неизменное существо (субстанция) хлеба, таинственно соединенное (unio sacramentalis) с Телом Христовым. В качестве аргументации опять берется, кроме христологических мест Нового Завета, общая христология отцов Востока и Запада. Приведу статью 7-ю «Полного объяснения»: «Также повторяются и объясняются слова: «Verbum caro factum est» («Слово плоть бысть») другими такими же выражениями: «Слово жило посреди нас»; «Во Христе пребывает Божественная полнота телесно»; «Бог бе с Ним» и «Бог бе со Христом»: Божественная природа не превратилась в человеческую, а обе природы соединились в Лице. Именно то же сравнение в словах завета Христа «Сие есть Тело Мое» имели в виду многие древние отцы, как-то: Иустин, Киприан, Августин, Лев, Геласий, Златоуст и прочие, а также и то, что как во Христе имеют-

ся две различные, неизмененные природы, нераздельно соединенные, так и во святой Евхаристии два разных существа — естественный хлеб и истинное, естественное Тело Христово пребывают в установленном совершении совместно здесь на земле. Это соединение хлеба и вина с Телом и Кровью, конечно, не такое же персональное соединение, как соединение двух природ Христа, оно... unio sacramentalis (таинственное соединение)» (Полное объяснение 7, 36—38). Отдельно еще приводятся слова из Апологии Иустина (1, 66): «Это мы не едим как обычную пищу и обычное питье, а совершенно так же, как Иисус Христос, Спаситель наш, через Слово Божие стал плотью, как Он имел ради нашего блаженства плоть и кровь и мы верим, что еда, благословенная Им словом и молитвой, является Телом и Кровью Господа Иисуса Христа».

Суммируя, можно сказать, что Лютеранская Церковь в своем учении о реальном презенсе разделяет мнение всей Вселенской Церкви (in tota ecclesia sententia. Apol., 10, 4). Точно так же, разрешая вопрос о таинстве формулой unio sacramentalis, она утверждает, что не вносит в Церковь какого-то нового учения. Это и есть то, что лютеранское исповедание может представить в качестве экуменических исходных пунктов.

С экуменической точки зрения также существенно, что при аргументации делаются ссылки и на Священное Писание и на предание Древней Церкви, другими словами, Лютеранская Церковь придерживается мнения, что богословие отцов Церкви и древнехристианская догматика не изменили существенно учения Нового Завета об Евхаристии, а составляют единую с ним линию. Ничем другим нельзя обосновать изложенного выше аналитического богословского рассмотрения вопроса. Положительное соединение Священного Писания и традиции видно яснее всего именно в учении об Евхаристии: «Это понятие unio sacramentalis основывается на твердой, единственной, непоколебимой, верной скале правды — Священном Писании и взятых оттуда словах установления Евхаристии. Святые евангелисты и апостолы и их ученики и слушатели так это понимали, так научили и оставили в наследие будущим поколениям» (Полное объяснение 7, 42).

Аспект общения получает с этой лютеранской точки зрения на Евхаристию по крайней мере два определения:

1. Общение христиан в Евхаристии, прежде всего, вертикально и движется в сторону Христа. Христос действительно присутствует в Своем Лице и в Божественной и человеческой природах, соединяясь в совершении таинства с его веществом. Таким образом верующие становятся участниками дел спасения Божия и соединяются с Главой Церкви — Христом. Уже в результате этого общения Евхаристия может быть связью между верующими. «Это истинный, всемогущий Господь, наш Создатель и Искупитель, установил настоящее святейшее таинство, которое до скончания мира должно совершаться со святым почтением, послушанием и смирением и которое должно быть непрестанным воспоминанием Его тяжелых страданий, смерти и всех прочих Его благодеяний, напоминанием об утверждении Нового Завета, утешением всех скорбящих сердец и постоянной связью между христианами и Христом, их Главой» (firmum vinculum societatis christianae et cum capite suo Christo et inter se invicem coniunctio arctissima. SD 7, 44).

2. Общение христиан в причащении является именно приобщением к жертве Христовой. Начиная с богословия Лютера и даже до самых поздних символических книг аспект жертвы примирения всегда был на центральном месте в лютеранском богословии. Потому и Евхаристия всегда понималась прежде всего как преподание прощения грехов, этому аспекту были подчинены аспекты соединения верующих со Христом и инкорпорирования в духовное Тело Его — Церковь.

В нашу задачу не входит объяснение понимания жертвы в лютеранском евхаристическом богословии, но с точки зрения аспекта христоцентрического общения этот вопрос нам в общих чертах придется осветить. Согласно учению символических книг, между крестной жертвой Христа и Евхаристией имеется самая тесная связь. Тот же Христос, Который единожды предал Себя в жертву на Голгофе, преподает теперь Свое Тело в таинстве причащения и делает Свою крестную смерть действительно присутствующей в настоящее время. Вопрос о времени и месте (representatio et ubiquitas) становится при этом несущественным. В нашем евхаристическом богословии речь идет иногда даже о полной идентичности преданного в жертву Тела Христа и Тела, которое преподается верующим при причащении. Общение христиан в Евхаристии — это общение в жертве.

Именно поэтому в современной евхаристической дискуссии об Евхаристии между лютеранами и римскими католиками теперь более, чем прежде, обращается внимание на Евхаристию как жертву, причем имеется уже сближение обоих толкований. Если под Евхаристией подразумевается не повторение Голгофской жертвы, а воспроизведение, прославление и специфическое сакраментальное употребление единой жертвы Христа, то это с лютеранской позиции можно представить как важную точку экуменического соприкосновения для внимательного изучения.

Месса, или евхаристическое богослужение, как исполнение общения

Выше мы стремились определить основу общения в Евхаристии с точки зрения лютеранской традиции. Это общение делается актуальным и реализуется при при-

чащении членов прихода. Здесь сейчас нет возможности детально рассматривать богословие лютеранского богослужения и даже Евхаристии. Я ограничусь лишь тем, что намечу некоторые исходные пункты реформации и сошлюсь на формирование лютеранского богослужения и евхаристическую практику.

В историческом экскурсе мы отметили, что отправными пунктами реформации были недостатки, имевшиеся в богослужебной практике Римско-Католической Церкви. Месса того времени уже не выполняла функций собирания верующих и приобщения их к литургической жизни. Месса стала лишь жертвоприношением, совершаемым священником (например, частные и заупокойные мессы). Отрицательная характеристика этого явления еще более усиливалась употреблением при богослужении исключительно латинского языка и особенно тем, что причастие преподавалось мирянам только под одним видом. Поэтому в программе реформаторского движения и особенно его евхаристического богословия на первом месте стояло изменение богослужения. Главный лютеранский символический документ («Конфессио Аугустана», сокр. CA) в своих 22-й и 24-й статьях подчеркнуто углубляется в вопросы сакраментальной практики и, в частности, мессы. Привожу цитату из 24-й статьи: «Совсем неправильно нас обвиняют в ликвидации мессы. Ведь совершенно очевидно, что месса, да не будет в похвалу нам самим сказано, у нас служится с большей теплотой и степенностью, чем у наших противников. Кроме того, постоянно преподается учение и объяснение святого таинства, для чего оно установлено и как им пользоваться... Таким образом народ приближается к Евхаристии и к мессе... Во внешний порядок мессы *также не внесено каких-либо существенных изменений, кроме того, что наряду с латинскими* песнопениями здесь поются песнопения и на немецком языке, так как цель всякого богослужения состоит в том, чтобы народ учился на нем тому, что ему непременно надо знать о Христе» (CA 24, 1—9).

Далее критике подвергаются именно частные мессы, ликвидация которых, согласно приведенному мнению, совсем не означает игнорирование мессы как таковой, а, наоборот, придает ей высокое значение. В конце статьи делается заявление, которое с точки зрения нашей темы чрезвычайно важно: «Так как месса не есть жертва, приносимая за других, живых и мертвых, для ликвидации их грехов, а предназначена быть трапезой общения (нем. Kommunion), при которой священник и другие причащаются таинств, то мы придерживаемся такого обычая, что по праздникам, да и в другое время, когда собрались желающие причаститься, служится месса, и тем немногим, которые это хотят, дается причастие (ср. лат. текст: «Cum autem missa sit talis communicatio sacramenti, servatur apud nos una communis missa singulis feriis atque aliis etiam diebus, si qui sacramento velint uti, ubi porrigitur sacramentum his, qui petunt. Neque hic mos in ecclesia novus est. Nam veters ante Gregorium non faciunt mentionem privatae missae; de communi missa plurimum loquuntur», CA 24, 34). Опять-таки привлекает здесь внимание аргументация. В приведенном латинском тексте говорится, что этот обычай в Церкви никакое не новшество, так как о частных мессах никто не говорит вплоть до Григория (специализация месс впервые встречается в «Sacramentarium Leonianum» (VI в.)). В немецком же тексте в качестве экзегетического аргумента приводится древнехристианская практика, обнаруживающаяся из 1 Кор. 11, и констатируется, что этот обычай может быть подтвержден писаниями многих отцов Церкви. Отдельно приводятся только две беседы Златоуста (Hom. III in ep. ad Eph. et Hom. XVII in ep. ad Hebr.) и место из никейского правила, которые в данном случае не имеют здесь большого значения. Однако цель приведения доказательств высказана ясно: «Так как здесь не вводится никакого новшества или чего-нибудь такого, чего издревле не было в Церкви, то этот обычай отправления мессы не может быть осужден как еретический или нехристианский» (CA 24, 40).

С целью осуществления аспекта общения частные мессы критикуются также и в Апологии. Аргументация та же, что и в «Конфессио Аугустана», но традиция восточной Церкви выступает еще сильнее: «То, что у нас совершается только общая месса, совсем не противоречит практике Вселенской Церкви (catholica ecclesia). Ведь и в греческих храмах теперь не совершают частных месс, а лишь одну общественную, да и ее только по воскресеньям и праздникам. В монастырях мессы совершаются ежедневно и только как общественные» (Апол. 24, 6).

Ясно, что в начале реформаторского движения Евхаристия становится сильным фактором, созидающим общение. Мы можем еще отметить, что подчеркивается частое пользование причащением в приходах. Например, в Апологии (24, 1) читаем: «У нас месса всегда по воскресеньям и вообще по праздникам, и тогда причащение преподается тем, кто того хочет, после того, как они опрошены и получили разрешение грехов. Мы сохраняем обычные общественные богослужения, порядок чтения текстов и молитв и проч.».

Однако в скором времени в лютеранских Церквах начинает распространяться и другая практика. Вследствие отмены бывших обязательными в Римско-Католической Церкви исповеди и причащения, принятие причастия некоторыми христианами становится случайным и в связи с этим значение Евхаристии как признака общения ослабевает. Уже Лютер обращал внимание на начинающуюся дегенерацию евхаристической практики. Например, в предисловии к «Малому катехизису» он писал: «По окончании папской тирании больше нет желания подходить к таинству: его презирают. В этом случае опять-таки необходимо, остерегаясь принуждать кого-либо к вере, а, пропове-

дуя так, чтобы люди сами без данных нами правил понуждали себя и как бы требовали от нас, пастырей церковных, преподавать им таинство. Этот результат может быть достигнут при обращении к людям со словами: «Нужно опасаться, что тот, кто не ищет и не желает принимать таинства по крайней мере раз в году или, скажем, четыре раза в году, презирает таинство, и он не христианин, как и тот, кто не верит и не слушает Евангелия. Ведь Христос не говорил: «Сего не творите» или: «Сие презирайте», а: «Елижды аще пиете, творите сие в Мое воспоминание»... Он хочет, чтобы это было исполнено и чтобы таинство ни в коем случае не отвергалось и не презиралось» (КК 21—22). Также и в «Большом катехизисе», рассматривая таинство алтаря, Лютер говорит: «Да не будет утеряно это большое сокровище, которое изо дня в день совершается и христианам раздается. Другими словами, кто хотят быть христианами, да подготовляют себя по возможности к более частому принятию этого весьма чтимого таинства» (Большой катехизис, таинство алтаря, 39). Из приведенных цитат можно сделать вывод, что принятие причастия Лютеранская Церковь расценивает как признак христианина.

С точки зрения аспекта общения нужно обратить внимание еще на некоторые термины, которые лютеранские символические книги используют, чтобы доказать, что римско-католическое толкование мессы не соответствует литургическому толкованию Вселенской Церкви. Опять-таки обращает на себя внимание то, что ссылка делается на терминологию восточной традиции. Так, опровергая понимание мессы исключительно с точки зрения аспекта жертвы, Апология рассматривает литургический термин восточной Церкви λειτουργία и толкует его в параллели с термином σύναξις: «Почему же они (римские католики) здесь отказываются от древнего термина «синаксис», который показывает, что месса в древности означала соединение многих (quae ostendit missam olim fuisse multorum communicationem)?» (Апол. 24, 79). Этот термин встречается, по крайней мере, у Псевдо-Дионисия Ареопагита (De eccl. hier. III, 1. MSG 3, 424B).

Излагая в той же статье свое мнение о римско-католическом понимании мессы как жертвы, Апология соглашается с тем, что месса может быть понята и как жертва, если рассматривать жертву в целом: «По нашему мнению, пусть месса понимается как ежедневная жертва, другими словами, как богослужение, в которое входит также проповедь, вера, призывание помощи (invocatio) и благодарение» (Апол. 24, 35). Немного позднее поддержка этому мнению опять заимствуется у восточной Церкви: «Греческий порядок евхаристического богослужения тоже немало напоминает о жертве. Однако очевидно, что там речь идет не только о Теле и Крови Господних, а о всем богослужении, о молитвах и благодарении. Ведь там говорится так: «Καὶ ποίησον ἡμᾶς ἀξίους γενέσθαι τοῦ προσφέρειν σοι δεήσεις καὶ ἱκεσίας καὶ θυσίας ἀναιμάκτους ὑπὲρ παντὸς λαοῦ» (из начала литургии Златоуста). При правильном понимании здесь нет ничего оскорбительного. Ведь там молятся, чтобы мы сподобились приносить жертвы молитвы и моления и бескровные жертвы за людей» (Апол. 24, 88). В аспект общения мессы здесь вносят понятие совместного жертвоприношения.

Оценивая аспект общения в евхаристической практике с точки зрения лютеранской литургической жизни, приходится констатировать, что исходные точки реформации неодинаково реализовались в традициях лютеранских Церквей и, в частности, в традиции нашей Церкви. Евхаристия отходит на задний план, и главным становится богослужение слова. Причащение соединилось с исповедью (или с формой заявки на причащение), что привело к более редкому совершению Евхаристии (только несколько раз в году, обычно два). При этом, правда, основной сакраментальный аспект лютеранства — преподание оставления грехов — усилился, но аспект общения почти совсем утерялся. Позднее в этом отношении произошли изменения, но нашей основной проблемой остается вопрос: как аспект общения может быть реализован в жизни нашей Церкви?

В литургическом обновлении нашей Церкви обращают внимание по крайней мере следующие аспекты. Входящая в литургическую формулу молитва префации (Vere dignum) стала более заметной после того, как она была расширена и дополнена текстами, которые относятся к дню церковного года. Завершение этой молитвы с точки зрения общения имеет центральное значение: «За этот неизреченный дар и благодать мы совместно со всеми силами небесными и со всеми святыми Тебя благодарим, Тебя величаем и прославляем Твое имя». Молитва показывает универсальное значение Церкви во все времена. В новом порядке церковного богослужения, который вступил в силу в начале этого года, имеется также перед установительной формулой молитва, которая содержит элементы анамнезиса и эпиклезиса. После установительных слов и молитвы Господней в богослужение вставлено приветствие мира (Pax), которое, согласно древнехристианской традиции, является признаком братской любви, взаимного прощения и общения. В книгу церковных песнопений нашей Церкви при ее недавнем пополнении также введено два новых песнопения, которые подчеркивают евхаристическое общение, а именно: шведский импровизированный перевод евхаристической молитвы из Διδαχή (664) и молитвословие англичанина С. Д. Стоуна, имеющее экуменический характер («Христос—Господь Церкви», 665).

Евхаристическое общение и единство Церкви

Рассмотрение стоящей перед нами темы в сущности не разрешает проблемы о евхаристическом общении между Церквами. Оно является лишь богословской разработкой в приближении к данной проблеме. Вполне очевидно, что евхаристический аспект общения и его основа должны быть прежде всего исследованы; только тогда будут иметься предпосылки для богословского и конфессионального разрешения вопроса.

При анализе евхаристического аспекта общения установлено, что Евхаристия не может считаться средством для установления церковного единства. Это касается также и межцерковного общения. Евхаристическое общение и церковное общение — тесно связанные понятия. Этот основной экклезиологический пункт, который признается в Священном Писании Нового Завета, был признан первой и древнейшей церковной традицией. Лютеранское вероисповедание также с этим соглашается. Решение вопроса очень ясно изложено в 7-й статье «Конфессио Аугустана»: «Также мы учим, что всегда остается и утверждается единая святая христианская Церковь. Это общество всех верующих, среди которых проповедуется Евангелие в неповрежденном виде и преподаются, согласно Евангелию, святые таинства» (Item docent, quod una sancta ecclesia perpetuo mansura sit. Est autem ecclesia congregatio sanctorim, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta)» (CA 7, 1). Согласно такому определению Церкви в нашем исповедании, молитвенное общение между верующими осуществляется в той форме, какая изложена выше. Именно в Евхаристии Церковь становится единой и верующие ощущают единство, которое дарует им присутствующий в таинстве Господь. Таким образом, понятие communio (общение) следует рассматривать в его экклезиологическом контексте. Евхаристия не может быть отделена от церкви, так как она является центром жизни Церкви, признаком Церкви (nota ecclesiae). В соответствии с этим лютеранское исповедание считает достаточным для действительного общения в Церкви то, что здесь «единогласно и чисто проповедуется Евангелие и преподаются, согласно Евангелию, таинства» (CA 7, 2).

Таким образом, мы приходим к выводу, что Евхаристия, как признак Церкви, собирает, соединяет и поддерживает жизнь Церкви. Однако не Евхаристия полагает основу этому общению, а таинство крещения. Именно в таинстве Крещения совершается основная инкорпорация в Тело Христово — Церковь, что потом подтверждается в евхаристической трапезе. Но здесь возникает важный вопрос, который в современной экуменической ситуации должен быть непременно разрешен. Имеются Церкви, которые взаимно, одна у другой, признают Крещение действительным, и таким образом, во всяком случае косвенно признают, что и другие сообщества имеют характер Церкви. Выявление соотношения между таинствами Крещения и Причащения открыло бы новую перспективу в разрешении кажущейся теперь неразрешимой проблемы евхаристического общения.

Далее необходимо принять во внимание фактическое положение исторических Церквей — то, насколько члены этих Церквей сознательно исповедуют свою веру и исполняют христианское общение в Евхаристии.

Именно на этом фоне и надо рассматривать те факторы, которые в современной экуменической обстановке побудили некоторых христиан к преодолению конфессиональных границ и дали им возможность участвовать в единой евхаристической трапезе. Разница между церковным исповеданием и практикой в этом вопросе также оказывает непосредственное влияние на решение проблемы церковного общения. Каждая Церковь должна относиться с одинаковым чувством ответственности и к проведению богословского исследования и к принятию практических решений. Вперед надо идти обоими путями. И в своем движении вперед Церковь воодушевляется надеждой, которая имеет некоторое основание в богословской и практической реальности — полноте кафолической Церкви, в которую также входит единая евхаристическая трапеза. Это движение будет продолжаться до тех пор, «доколе мы придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф. 4, 13).

Пастор Йоуко Нестори МАРТИКАЙНЕН родился 21 апреля 1935 года в Валтимо (Финляндия). В 1957 году окончил Общий Лицей в г. Нурмес, а в 1963 году — богословский факультет Або Академии со званием кандидата богословия. До осени 1964 года исполнял обязанности второго священника в приходе Мария в г. Турку. С 1964 по 1968 год работал в Христианском союзе студентов Финляндии, являясь студенческим священником г. Турку. С осени 1968 года продолжает заниматься богословием в Або Академии, и его главным предметом является патристика.

Пастор Й. Н. МАРТИКАЙНЕН
кандидат богословия (Турку)

БОГОСЛОВСКАЯ ОСНОВА МИРОТВОРЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЦЕРКВЕЙ

Введение

Под «миротворческой деятельностью» подразумеваются зародившиеся в прошлом столетии и ставшие после мировых войн более сильными стремления к мирному разрешению международных кризисов, установлению справедливого мира и сотрудничества между народами и группами народов, к умножению дружбы и взаимного доверия.

Финляндская Евангелическо-Лютеранская Церковь не сформировала своего **официального** мнения по вопросу о миротворческой деятельности, другими словами, органы нашей Церкви — собор епископов, расширенный собор епископов и церковный собор — еще не высказали по этому вопросу своего мнения или же не приняли резолюции или высказывания, которые можно было бы принять за официальное мнение. Этот факт имеет важное значение с точки зрения настоящего доклада, цель которого — изложить «Богословскую основу миротворческой деятельности Церквей» с позиции Лютеранской Церкви. За неимением официальных документов, мой доклад может быть, во-первых, лишь выражением частного богословского мнения одного из членов нашей Церкви. Во-вторых, чтобы детализировать имеющую место в нашей Церкви дискуссию о миротворческой деятельности, мне пришлось довольно часто пользоваться литературой памфлетного типа, которая с точки зрения более глубокого богословского мышления имела бы лишь второстепенное значение. В-третьих, в лоне нашей Церкви считается вполне естественным, что по вопросам, которые наша тра-

диция не считает важнейшими с точки зрения нашей веры, у христиан-лютеран могут быть свои понятия и мнения. Поэтому я в настоящем докладе смело высказываю также свои личные мнения.

Сначала рассмотрим те основные мысли, которые традиционно выражают мнение Лютеранской Церкви по вопросам войны и мира. Вопрос же о том, как эта традиционная позиция применяется в наше время, будет освещен во второй главе нашего доклада на основе материалов дискуссий по атомному вооружению Германии, имевших место в конце 50-х годов. Третья глава доклада освещает данный вопрос на основании дискуссий, имевших место в Финляндской Лютеранской Церкви в течение двух последних десятилетий. В заключение постараюсь на основе приводимого материала определить важнейшие черты богословской основы миротворческой деятельности нашей Церкви.

1. Традиционный исходный пункт лютеранского богословия в вопросе войны и мира

В лютеранском богословии вопрос о войне и мире рассматривался на основе так называемого учения о двух властях или о двух режимах. Бог управляет миром и человечеством двумя способами: посредством мирского и духовного управлений, или режимов. Мирское управление, или режим, Лютер называет также «левой рукой Божьей», а духовный режим — «правой рукой Божьей». В сфере мирского режима Бог царствует посредством «закона», т. е. используя строгость и принуждение, а в духовном режиме Он использует только Евангелие, благодать и доброту. Оба режима являются проявлениями Божьей любви, благодати и заботы о мире и человечестве, обоими Он сокрушает власть сатаны в мире.

Божье мирское управление конкретизируется в «законе», во властях и в Божьем управлении мировой истории.

«Закон» означает биологический ход человеческой жизни — организацию семьи, народа и жизни государства, их регулярную и дисциплинированную деятельность. При помощи этого закона Бог держит в покорности отступивший и бунтующий против Него человеческий род и принуждает нехристиан и прочих людей быть внешне спокойными, независимо от того, хотят они этого или нет. Люди живут под этим законом и считают его необходимым, не зная и не признавая его как Божий закон. Это первое употребление закона — primus usus legis.

Бог управляет миром также посредством властей. Задача власти — это забота о благе человеческого общества и о мирном сотрудничестве между народами. Задача власти — это и исполнение «должности меча». Она должна наказывать преступников и заботиться о том, чтобы внешний мир сохранялся.

Закон и власти являются орудиями Божьей деятельности в истории. Бог не раскрывает себя, а действует посредством этих орудий. Иногда Он может призвать какого-нибудь харизматического героя для выполнения какой-либо особой задачи, например, для свержения какого-нибудь тирана.

Божье мирское управление — это «чуждая» для Него деятельность — opus alienum. «Основная» же деятельность Бога — opus proprium — заключается в духовном управлении. С помощью мирского управления делается возможным более или менее терпимый мир между людьми и народами и создаются те предпосылки, при которых Бог может осуществлять свою «основную» деятельность. Если закон — признак мирского режима, то Евангелие характерно для духовного режима. Первый — это принуждение и строгость, второй — дар новой жизни во Христе Иисусе, это утешение для угнетенной совести. В сфере мирского управления закон побуждает человека на добрые дела даже против его собственной воли, в духовном режиме закон привлекает человека ко Христу, Который исполнил весь закон. Это — второе применение закона, secundus usus legis. «Основная» деятельность Божья в период между воскресением Христовым и вторым Его пришествием осуществляется не прямо, т. е. не непосредственно через институционные мероприятия, а косвенно — через слово и таинства. Проповедью закона показывается глубина отступления человечества, его грехопадения и вместе с тем великолепие предлагаемого спасения. Это происходит в лоне Церкви. Церковь — это главный источник, из которого Евангелие распространяется по свету. Церковь, по традиционному лютеранскому понятию, не идентична с духовным управлением, так как Церковь, как земная организация, участвует в жизни подзаконного мира...

И гражданская власть и Церковь, как представители разных режимов, должны исполнять свои задачи: Церковь должна проповедовать и утешать совести людские, гражданская власть должна исполнять «должность меча», в которую должно входить, между прочим, право ведения справедливой войны. «Христиане могут, не впадая в грех, исполняя должность власти — князя, судьи..., — мечом наказывать делающих злое, вести справедливые войны, быть на военной службе...», — так определяет 16-я статья Аугсбургского исповедания положение христианина как представителя власти.

Традиционное лютеранское богословие видит миротворческую задачу Церкви в том, чтобы предлагать властям исполнять свои задачи — заботиться о наказании преступников и поддержании порядка. В выполнении этих задач власть должна быть мудрой и справедливой.

2. Учение о двух режимах и дискуссия о ядерном вооружении Германии

Вопрос о войне и мире всегда был жгучим вопросом для Церквей, однако в наш век он стал злободневным совсем по-новому, так как сам характер ведения войны изменился. Экуменическое движение с самого своего зарождения серьезно занималось проблемами мира. Пражское мирное движение уже более десятилетия упорно ведет работу над этими проблемами. В связи с этим особый интерес представляет то, как применено лютеранское учение о двух режимах в новейшей богословской дискуссии.

Эта часть настоящего доклада посвящена дискуссии церковных деятелей и богословов Германии о ядерном вооружении. Написана она по материалам сочинения Т. Торро «Богословская дискуссия в Германии о ядерном вооружении», Хельсинки, 1968. Своей кульминации эта дискуссия достигает в 1957—1959 гг. Речь на ней шла о том, нужно ли вооружать бундесвер ядерным оружием и как вообще христиане и Церкви должны относиться к ядерному вооружению. В дискуссии отразились три позиции: безусловное «нет», «да» без оговорок и «да» с оговорками. Первую позицию защищали проф. Х. Гольвитцер из Берлина и пасторские «брудершафты», продолжающие традицию Bekenntniskirchen. Второй взгляд энергично отстаивал проф. В. Киннет из Эрлангена и третий взгляд — его можно назвать посредническим — проф. Х. Тилике из Гамбурга. У меня нет цели излагать ход самой дискуссии. Я лишь кратко изложу каждый взгляд с точки зрения учения о двух режимах и использования этого учения в богословской аргументации.

Х. Гольвитцер и «брудершафты»

Х. Гольвитцер издал в 1957 г. брошюру «Die Christen und die Atomwaffen». В ней он рассматривает понятие справедливой войны. Он констатирует, что с античных времен справедливая война рассматривалась как аналогия некой полицейской операции или как защита правды, согласно 13 главе послания апостола Павла к Римлянам. Однако аналогия эта, по мнению Гольвитцера, ведет к заблуждению. Война — это орудие политики, с помощью которого стремятся расширить свою сферу влияния. Лютер, по его мнению, был неправ, когда заявлял, что война начинается при попытке государства защищать своих граждан от неоправданного нападения. Из противника делают преступника, если войну сравнивают с полицейской акцией. Что касается судебной процедуры, тут положение ясное. Право выше законодателя, судьи и полицейского, а также самого преступника, и оно держит блюстителей закона в определенных рамках. При международных конфликтах такой ясности нет. Защита правды и собственные интересы сталкиваются друг с другом. Заклеймение противника как преступника накладывает на войну варварский отпечаток. Ведь действуют же солдаты и часто даже правительство противника in bona fide — с добрыми намерениями, хотя эти намерения злые с точки зрения другого противника. Гольвитцер считает, что справедливая война была прогрессом в средние века, а теперь она означает катастрофу. Ядерное оружие изменило характер войны. Это оружие уже нельзя считать разрешенным. Влияние ядерного оружия сказывается на будущих поколениях и на всей твари; кто пользуется им, совершает также и самоубийство. Новое оружие делает неоправданной для христианина считавшуюся до сих пор дозволенной оборонительную войну.

Гольвитцер подчеркивает, что политика является ответственным служением тех, кому она поручена. Ответственной задачей политики является определение грани между недозволенными и возможными средствами. Созданное ядерным оружием равновесие страха очень непрочно. Отсюда вывод Гольвитцера — «атомная забастовка» (Atomstreik). Он ссылается на выдвинутые Лютером категории должности и лица. Человек «на должности» может пользоваться, например, для сохранения общественного порядка, способами, которые запрещены для него, как для частного лица. Но и тогда он не имеет права пользоваться какими угодно способами. Гольвитцер спрашивает: разве Церковь Германии не могла бы убедить немецкий народ, чтобы он с верой и надеждой на Бога принял риск отказа от ядерного оружия? Этот риск не больший, чем риск владения этим оружием.

Продолжающие традиции Bekenntniskirchen «брудершафты» заняли по отношению к ядерному вооружению бундесвера такую же непримиримую позицию, как и Гольвитцер. Самыми видными представителями «брудершафтов» были проф. Э. Вольф и д-р пастор М. Нимёллер. «Брудершафты» действовали очень энергично и подняли вопрос о вооружении на собравшемся в Шпандау в 1958 г. Синоде Евангелической Церкви Германии. Богословские выводы «брудершафтов» следуют христократической линии Карла Барта. В мою задачу не входит излагать богословские позиции кальвинистов по вопросам о войне и мире. Но поскольку те лютеране, которые не могут принять учения о двух режимах, часто ищут богословского объяснения у кальвинистов, имеет смысл кратко изложить богословские основы миротворческой деятельности «брудершафтов».

Представители «брудершафтов» приняли, между прочим, так называемую Франкфуртскую резолюцию, в которой констатируется, что Церковь, согласно своему символу веры, верует в Бога Отца, Творца и Жизнеподателя, Который дал человеку

власть управлять природой, тварью. Отступившему от Бога человеку опять поручена во Христе эта власть, но также и ответственность за тварь и гуманность человека. Безусловное «нет» атомному оружию основывается именно на ответственности человека за правильное пользование властью, данной ему над природой. Центральные богословские мысли документа имеют отправной точкой господство Христа. Оно исполняется также на земле, но, согласно Его воле, не исполняется без нашего участия. Из Нагорной проповеди нельзя выводить «закон», но нельзя отлагать ее на конец веков, ссылаясь на существующие в настоящее время порядки творения и Промысла. По мнению документа, так называемое учение о двух режимах, под которым здесь подразумевается излагаемая ниже позиция В. Киннета, как раз повинно в этом. Толкование Лютером двух режимов понято неправильно. Разработавший богословские основы Франкфуртской резолюции проф. Э. Вольф в одном своем докладе заявил, что он принимает учение Лютера о двух режимах, но только в рамках владычества Христа. Вольф считает, что спор об атомном оружии является отражением противоречия между некоторыми положениями политической этики, основывающейся на владычестве Христа, и лютеранского учения о двух режимах.

В. Киннет

В ответ на брошюру Гольвитцера В. Киннет написал полемическую статью «Rechtfertigung im Atomzeitalter». Он критически относится к мнению Гольвитцера о том, что ядерное оружие начало новую и решающую эру в мировой истории. Он, например, считает, что уже древние восточные войны имели тотальный характер и что этический вопрос о законности насилия всегда существовал. Участие христианина в войне во имя защиты государства могло и может иметь место только вследствие греховного оправдания. У войн всегда была демонская сторона, закрывающая возможность морального самооправдания. Киннет рассматривает также возможные последствия предлагаемой Гольвитцером «атомной забастовки» для Федеративной Республики Германии. Забастовка — не какое-нибудь отдельное мероприятие, она произвела бы военно-политическую цепную реакцию. Киннет считает, что Гольвитцер, рекомендуя одностороннее разоружение, заменяет политический разум молитвой и христианской надеждой. Когда надежда на Бога предлагается в качестве политического решения, получается богословское «короткое замыкание». Властям доверена должность меча, и этот меч теперь стал атомной бомбой. Ответственность власти, естественно, также возросла.

Киннет основывается на традиционном учении о двух режимах. Он полагает, что Карл Барт, который считал это учение действительно-таки несчастным, внес политику в новопротестантское богословие. В течение десятилетия проповедовалось мнение Барта во многих вариантах, что морально-политические проблемы должны быть разрешаемы с точки зрения христократических понятий. Киннет считает, что в ходе такого богословствования энтузиазм часто заменяет веру и разумность. Энтузиазм, вносящий политику в Церковь, требует, чтобы Церковь во имя Евангелия вмешивалась в вопросы политики. Пример этому он видит в предлагаемой Гольвитцером «атомной забастовке». По мнению Киннета, установленный порядок Промысла Божия либо следует принять за правило для лютеранской этики, либо этот порядок безразличен для решения этических вопросов; в последнем случае для субъективных решений совести остается полная свобода.

Х. Тилике

Х. Тилике высказал свою точку зрения на вопросы войны в труде по богословской этике, изданном в 1958 г. Он соглашается со многими мнениями как Гольвитцера, так и Киннета. Сущность войны, говорит Тилике, полностью изменилась. Рост разрушительной силы привел к качественным изменениям. Понятие «война» уже имеет многостороннее значение. Атомная война означает истребление и врага и себя. Война уже сама по себе не выполняет задачи поддержки, возложенной на государство. Взаимное недоверие очень трудно уничтожить. В личном плане можно разрушить щит этого недоверия, показав противной стороне, что ты достоин доверия или являешься безопасным партнером. Во внеличном плане это сделать гораздо труднее. Учение о двух режимах показывает эту трудность. То, что годится в отношениях «я — ты», применимо на межорганизационном уровне лишь с соответствующими оговорками и изменениями. Отношения между двумя государствами не то же, что отношения между двумя людьми. Например, предложение о разоружении может быть понято как тактический прием: показ превосходства своей силы или же как признание слабости в гонке вооружения.

Рассматривая требование об одностороннем разоружении, Тилике рассуждает следующим образом. Если, например, Запад откажется от ядерного оружия — по мнению Гольвитцера, это должен сделать именно Запад,— а другая сторона — Восток — при этом не откажется, создастся пустота, при которой владелец оружия получит возможность осуществить свою доктрину о мировом господстве. Тилике приходит к выводу, что надо поддерживать равновесие сил, и называет создаваемый таким образом относительный мир pax atomica.

Обычно полагают, говорит Тилике, что устрашающее действие ядерного оружия базируется на решении применить его в случае кризиса. Однако главное значение

имеет не то, что я решил, а то, принял ли противник в расчет мое решение. Он ведь тоже знает разрушительное действие ядерного оружия. Нежелание браться за ядерное оружие обоюдно. В итоге — психологическое равновесие. Нежелание пользоваться ядерным оружием (Unbereitschafteffekt) отсутствует тогда, когда это оружие имеется только у одной стороны. Тилике считает «действительный кризис» маловероятным, когда обе стороны владеют ядерным оружием. Зато одностороннее владение им приведет к заполнению образующегося таким образом пустого места. Надо выбирать одно из двух зол: или у одной стороны «ядерная власть», а у другой пустота, или непрочное равновесие ядерных сил. Оценка величины рисков — это вопрос рассудка, а ни в коем случае не веры.

По мнению Тилике, задачей Церкви является детальный анализ конкретного положения и сосредоточение внимания на неразрывной связи принципиальных и практических вопросов и на исходящих отсюда трудностях при приеме решений. Причины войн — холодных и горячих — кроются внутри человека. Силой Евангелия Церковь должна ободрять людей от боязни грядущего. Над падшим миром сияет радуга — знак обещания Божьей благодати. Христианскому реализму свойственно, отказавшись от абсолютизма, намечать реально осуществимые цели и задачи.

* * *

Три различные позиции, приведенные выше, довольно хорошо отвечают взглядам лютеран по вопросам ядерного вооружения. Наш обзор свидетельствует, что в дискуссии *не достигнуто ни богословского, ни практического единогласия*. Все три позиции сильно подчеркивают ответственность Церкви и каждого христианина в миротворческой деятельности. Из-за различных исходных пунктов ответственность и деятельность здесь получают различное содержание.

Своего рода практический компромисс между рассмотренными позициями представляют так называемые Гейдельбергские тезисы, которые в 1959 г., в результате двухлетнего труда, выработала одна комиссия по поручению Evangelische Studiengemeinschaft. Члены комиссии представляли различные взгляды и профессии, в числе членов комиссии были Гольвитцер и Вейзеккер. Тезисы стали известными в основном благодаря своим комплементарным принципам. Церковь должна подчеркивать, что ядерное оружие — всего лишь временное средство поддержания мира. Комиссия констатирует, что различные взгляды и решения должны иметь общую основу в Евангелии и преодолеть свои противоречия. Пока что это не достигнуто. Каждый должен быть верен своим взглядам и знать, что делает. Параллельность комплементарных решений заставляет открыть глаза для решения новых вопросов.

Следует еще отметить, что Федеративная Республика Германии недавно подписала Соглашение о нераспространении ядерного оружия.

3. Учение о двух режимах и обсуждение вопросов о войне и мире в Финляндии в прошлом десятилетии

Богословам нашей Лютеранской Церкви не приходилось относиться к вопросу о термоядерном вооружении как к вопросу существенного характера. Но этой и по многим другим причинам более широкое обсуждение вопроса о войне и мире возникло в пределах нашей Церкви только в середине 60-х годов XX столетия. Дискуссия по этому вопросу до сих пор несет весьма общий характер, и богословские взгляды здесь еще не определились. Несмотря на это, я считаю возможным утверждать, что в пределах нашей Церкви существуют три точки зрения, которые в общем соответствуют взглядам участников дискуссии о термоядерном вооружении в Германии, изложенным в предшествующей главе. Назовем эти точки зрения «традиционной», «*посреднической*» и «*пацифистской*».

В основу обсуждения пацифистской деятельности нашей Церкви легли, помимо общих экуменических идей, материалы конференции в Женеве «Церковь и общество» и Пражского мирного движения, а также так называемый студенческий радикализм, сильно повлиявший на культурную жизнь нашей страны 60-х годов. В пределах студенческого радикализма возникло пацифистское движение так называемых «комитетов сотни», которые советовали отказываться от военной службы, призывали к одностороннему разоружению и пропагандировали научные изыскания путей к достижению мира. «Комитеты сотни», так же как и другие виды студенческого радикализма, сильно восстали против Церкви, но, несмотря на это, все же хотели присоединиться к христианскому движению. По мнению «комитетов сотни», Церковь исказила простое и явно пацифистское учение Христа. Спаситель был пацифистом, но Церковь сделала из Него гарнизонного пастора.

Сторонники двух режимов и эсхатологическое понятие о войне

«Традиционной» я назвал ту точку зрения, которая в нашей стране соответствует линии Киннета. Полевой протопресвитер, доктор богословских наук Ю. Масса (в настоящее время полевой епископ) называет пацифистское движение нашей страны идеалистическим пацифизмом, который предлагает «идеалистическое и оптимистическое

понятие о человеке». Чисто христианскому толкованию его Масса противопоставляет реалистический пацифизм, который рассматривает выбор из двух зол в свете двух режимов: «Если мы, христиане, признаём только духовный авторитет, не признавая мирского, то мы двигаемся по линии идеалистической христианской этики и этим путем придем к идеалистическому пацифизму. Было бы весьма желательно осуществить на земле такой вид индивидуальной и общественной этики. Но в таком случае мы жили бы уже при «тысячелетнем царстве». Масса обсуждает резолюцию, принятую ВСЦ в Нью-Дели, в которой сказано, что «понятие о справедливой войне устарело», и приходит к заключению, что «в этом отношении ВСЦ сделал слишком радикальное обобщение. Ввиду угрозы термоядерной войны и войны, применяющей биологическое и химическое оружие, можно сказать, что понятие о справедливой войне безусловно изменилось и устарело, но из этого нельзя делать вывода — что, в частности, все же случилось,— что справедливой войны нет. Если такой вывод сделан, то мне кажется, что ВСЦ не обдумал этого вопроса до конца». Как идеалистический, так и христианский пацифизм обвиняли традиционное лютеранское учение о двух режимах в том, что оно создает двойную мораль: один и тот же человек может действовать по-разному — в качестве частного или служебного лица. Лиценциат богословских наук А. Хакамиес в ответ на это обвинение говорит следующее: «Мне трудно понять, каким образом лютеранство может защищать двойную мораль, если оно в определенной мере признает «справедливую войну» и вооруженную оборону. В пацифистских кругах обычно видят только два варианта — вооруженный и мирный, не придавая значения третьему варианту — применению силы на основе правосудной любви. Церковь не может согласиться с открытым насилием, но она признает справедливое применение силы со стороны авторитета. Вопрос, таким образом, заключается в том, как обеспечить права ближнего.

Экзегетические обоснования этой «традиционной» точки зрения следуют обычной линии. Епископ Тойво Лайтинен пишет: «Христиане должны были принять, что земная власть от Бога» (Ин. 19, 11 и Рим. 13, 1—7). Конечно, власть не понималась в абсолютном смысле: «Повиноватися подобает Богови паче, нежели человеком» (Деян. 5, 29).

Государство и применение им оружия являются временными в действиях Промысла Божия. Новый Завет не восхваляет войну, которая является унизительным свидетельством падшего состояния человечества и страшным окончанием возрастающего восстания против Бога в конце веков. Новый Завет рисует картину будущего — о новых небесах и новой земле, «где правда живет» (2 Петр. 3, 13). Христианин должен жить в уверенности, что мир находится в надежных руках Господа, но он должен со своей стороны словом и деяниями быть миротворцем.

* * *

В нашей Церкви существуют люди, которые рассматривают войны с чисто эсхатологической точки зрения. Главное — спасение душ, проблемы сегодняшнего мира — на втором плане. «Войны — это дозволенные Господом нападения народов и государств на другие народы. По своему характеру войны всё больше и больше начинают походить на преследование христиан и в конце концов становятся сверхъестественной битвой против Христа и Его небесной рати»,— так пишет доктор богословских наук П. Валлендорф. Он высказывает мнение, что войны подчеркивают отношение между людьми и Христом, о котором говорит Библия. Поэтому войны будут существовать до конца веков. «Иисус является центром всего. Злые силы будут нападать на Него, и люди будут участвовать в этой битве. Мир придет только тогда, когда Иисус победит, и мира удостоятся стоящие на Его стороне». Здесь всемирную историю превращают в драму, на которую смотрят со спокойствием. Война вовсе не считается этическим вопросом.

Подчеркнуто-эсхатологическая трактовка войны основывается на фундаменталистическом понимании Библии, которого придерживается группа неопиетистов. Несмотря на то, что эта группа не всегда бывает одного мнения по вопросам богословия с остальными представителями учения о режимах, она занимает общую с ними позицию в миротворческой деятельности. Никто из них не подчеркивает особенное назначение христиан и Церкви — действовать на благо мира: представители учения о режимах высказывают мнение, что только окончательное вторжение Царства Божия в конце веков сможет изменить условия жизни в нашем грешном мире; представители же эсхатологического толкования, помимо экзегетики, в случае необходимости обращаются к учению о двух режимах. Выше было уже сказано, что «традиционная» точка зрения у нас соответствует линии Киннета в Германии.

Необходимость нового богословия и активного участия Церкви в миротворческой деятельности

Признание справедливой войны, эсхатологическое толкование войны и учение о двух режимах являются типичными для «традиционной» точки зрения. Вторая точка зрения, ранее названная «посреднической», исходит из того, что учение о двух режимах как таковое нельзя применить к измененным обстоятельствам и что Церковь

должна активно начать действовать на пользу мира. Войне надо найти другой вариант объяснения. По мнению епископа Алаии, «это требует частичного обновления богословских понятий. Новые понятия не должны, как прежде, слепо следовать линии традиционной лютеранской доктрины о двух авторитетах и, основываясь на эсхатологических толкованиях, считать войну безусловно принадлежащей времени. Они должны доказать, что война является следствием упадка и греха, с которым надо бороться, как и с остальными проявлениями греха». С одной стороны, надо следить за готовностью обороны и, с другой стороны, следует отбросить всякую мысль о войне, как о способе решать международные спорные вопросы. «Сознавая этот парадокс,— продолжает Алаия,— надо искать и пробовать новые варианты в противовес войне». Того же мнения придерживается лиценциат богословских наук А. Алхонсаари. Исследуя разные этические действия и вариант справедливой войны при выборе из двух зол, он приходит к выводу, что существует и третий вариант, а именно — «действовать с сознанием предстоящего выбора. Нам часто приходится делать выбор среди исключительно скверных вариантов. Мы не должны пассивно следовать за вариантами, а должны создавать их сами... В мирное время мы имеем возможность трудиться, чтобы найти вариант, который лучше войны». Пастор Я. Лауникари *полностью отвергает возможность справедливой войны и советует Церкви отказаться* от излишнего национализма. В экуменическом движении он видит центральной миротворческую задачу. «При этих обстоятельствах надо прежде всего подчеркивать значение проявления единства Церкви Христовой. Работа экуменического движения показывает, какие возможности имеет Церковь, чтобы упразднить барьер между Востоком и Западом, создавшийся из-за холодной войны». Многим представителям «посреднической» точки зрения часто приходилось принимать вызовы, брошенные им в лицо студенческим радикализмом. Пастор М. Аласаари ведет линию в следующем направлении: «Миротворческая деятельность должна быть безусловной, но разумной. Одностороннее разоружение и отказ от военной службы — крайние явления, которые редко у кого рождают чувство удовлетворения... Христианская Церковь считает себя пацифистской постольку, поскольку она считает своим долгом решительно воспрепятствовать созданию границ, боязни и агрессии между людьми и между народами. В этой работе Церковь осуществляет повеление своего Господа».

«Посредническая» точка зрения ярко выражена в брошюре, недавно изданной М. Лидквистом и М. Хюрком, в которой они требуют, чтобы Церковь приняла более активное участие в работе на благо сохранения мира: «Церковь не может далее умалчивать о своем отношении к вопросу о сохранении мира». Будет ли это вопрос частного характера или нет, но если у Церкви есть свое предложение, она должна его ясно высказать. «Молчание в таком серьезном для всего человечества вопросе равно согрешению даже в том случае, когда открытый разговор по этому поводу доставил бы Церкви много трудностей». Эта позиция, иначе говоря, придает своей точке зрения не иной смысл, как отрицательный. Старое не годится. Богословское объяснение создавшегося положения и вопрос о практическом вкладе Церкви в миротворческую работу потребуют в скором будущем поспешного разрешения.

Исходя из вышесказанного, автор настоящего доклада старался составить общее понятие о богословской проблематике миротворческой деятельности, исследуя учение о режимах при помощи староцерковного учения о Троице. К этому мы возвратимся позднее.

Богословский взгляд «посреднической» точки зрения, если о таком можно говорить вообще, в главных пунктах является повторением Гейдельбергских тезисов и тезисов Тилике. Учение о двух режимах следует понимать поверхностно, важно приступить к практическому осуществлению миротворческой задачи Церкви. Чтобы справиться с ней, требуется сотрудничество между общественными миротворческими движениями и Церковью.

Отношение Нагорной проповеди Христа и пятой заповеди Моисея к вопросу о войне

Современный христианин относится к применению насилия так же, как и Иисус Христос. «Пример Иисуса не внушает насилия, и отсюда следует: тот, кто поддерживает насилие, не может быть христианином». Эти простые слова, сказанные Й. Лехтоненом, ясно выражают центральную мысль «пацифистского» взгляда. Нагорную проповедь и пятую заповедь следует применять при разрешении международных разногласий. Христианин не может соблюдать нейтралитета в отношении к обществу. Лехтонен считает, что Гольвитцер впал в «псевдоэтику», и хочет поэтому идти еще дальше, чем Гольвитцер. «Если мы действительно боремся против атомного оружия, то мы отказываемся от службы в вооруженных силах. Если бы богословы действительно были против атомного оружия, они сопротивлялись бы службе в вооруженных силах, сопротивлялись бы всякому оружию».

Эти молодые христианские пацифисты не только отказываются от службы в вооруженных силах, но считают, что национальные армии не нужны и опасны. Эти пацифисты занимают крутую, отрицательную позицию по отношению к учению о режимах: «Учение об авторитете и оборонительных войнах — безусловно лютеранское. Оно основывается на компромиссе Лютера между Библией и властелинами».

4. Богословская основа миротворческой деятельности Лютеранской Церкви

Наше исследование показало, что в кругах как Финляндской, так и Германской Лютеранской Церкви подходят к миротворческому деланию с трех богословских исходных пунктов. Богословский профиль взглядов у нас не такой четкий, как в Германии, и результаты дискуссий разные. Несмотря на эти обстоятельства, мы можем рассматривать обе дискуссии вместе.

Киннет и «традиционный» взгляд представляют реально, каким выглядит погрязший во грехе мир, насколько «иным» является Евангелие. Их искушением является стремление сделать Евангелие частным объектом исследования. Они настолько подчеркивают исключительно попечительскую функцию Господа Бога, что относительное изменение жизненных условий не является у них важной богословской проблемой, так как окончательное изменение настанет только в парусии.

Тилике, Гейдельбергские тезисы и «посреднический» взгляд так же реально оценивают наш мир и те сложные обстоятельства, при которых Церкви приходится осуществлять завет Господа. Их искушением является стремление довольствоваться исключительно злободневными задачами, которых они не могут разработать в соответствии с требованиями конечных целей. Эта позиция не дает достаточных оснований для релятивизации власти.

Сила Гольвитцера, «брудершафтов» и пацифистов, наоборот, заключается в релятивизации власти. Христос является Господом и в смысле всемирной политики, и христианин в это верит безусловно. Эта позиция, однако, не видит мира достаточно реалистично и не может осуществлять свою программу под влиянием мирских условий.

Гейдельбергские тезисы привели к практическому компромиссу. Разные взгляды должны стремиться к единению вокруг Евангелия. Можно сказать, что ни одна из трех указанных позиций не права и ни одну из них нельзя полностью отбросить. Все они вместе составляют правильную позицию. Кроме практического компромисса, в них можно также найти богословский конценсус.

* * *

Ранее было сказано, что автор настоящего доклада постарался проанализировать учение о двух режимах при помощи староцерковного учения о Троице. Понятие «земной режим» употребляется в отношении Бога Отца — для обозначения Его деятельности в индивидуальных, общественных и политических сферах жизни. «Духовным режимом» именуется спасительная деятельность Бога Сына — Искупителя. К сожалению, в нашей традиции еще мало исследована с богословской точки зрения деятельность Святого Духа — Освятителя — в пределах политических условий мира.

Какой жизненный облик получит новый мир после того, как он ворвется в этот старый мир? Если мы будем употреблять понятие о режимах, то можем назвать эту точку зрения двухэонной. На практике применение этой точки зрения означает, что Церкви принадлежит центральная роль в миротворческой работе. Исследуя учение о двух режимах при помощи староцерковного понятия о Троице, мы можем определить три задачи миротворческой деятельности Церкви, которую польский богослов В. Бенедиктович называет «иренологией»:

1. **Иренологическая диакония.** Церковь должна реально видеть, каков мир, отпавший от Бога Вседержителя и в то же время Им управляемый, и посредством «языка фактов» передавать данные миру. Церковь должна также делом и словом помогать и служить миру в политических сферах жизни («земной режим»).

2. **Иренологическая проповедь.** Церковь должна провозглашать всем народам, что Христос есть Господь и Спаситель, показать, где люди присоединили свои сердца к идолам, и уговорить их отказаться от идолопоклонства («духовный режим»).

3. **Иренологическая кинония.** Церковь должна видеть себя новым человечеством, которое, веруя в Святого Духа, подвизается в покаянии, молитве и воздаянии хвалы Богу. Как в день Пятидесятницы разные народы в первый раз поняли друг друга и восхваляли единого Господа, так и теперь Церковь должна прежде соединить в себе разные народы, чтобы они вместе служили единому общему Богу и вместе восхваляли Его.

К. Е. СКУРАТ,
доцент Московской духовной академии

СОТЕРИОЛОГИЯ СВЯТОГО АФАНАСИЯ ВЕЛИКОГО

(Автореферат одноименной диссертации, представленной на соискание ученой степени магистра богословия)[1]

Диссертация — общим объемом 748 страниц машинописи — состоит из четырех частей: первые две части (177 с. и 244 с.), подразделяемые на главы,— основное исследование; третья и четвертая части (188 с. и 139 с.) составляют приложения к диссертации.

Во введении говорится о важности избранной темы как предмета самостоятельного историко-богословского исследования, дается общая характеристика богословия св. Афанасия и отмечаются его заслуги в раскрытии учения о спасении.

Св. Афанасий известен в истории христианского богословия прежде всего как исповедник веры в единосущие Сына Божия с Богом Отцом. В посланиях к Серапиону, епископу Тмуитскому, он ясно и открыто говорит также и о Божестве Святого Духа. Борясь за чистоту веры в Троическое единосущие, св. Афанасий в своих творениях не меньшее место уделяет и проблемам сотериологии. Сама вера в Троическое единосущие утверждается им не как отвлеченная истина, вытекающая из диалектических тонкостей богословского умозрения, но, главным образом, как обоснование нашего упования на спасение. В догмате единосущия александрийский Святитель защищал действительность спасения человека Богочеловеком Иисусом Христом.

Первая часть, состоящая из трех глав, посвящена раскрытию предпосылок сотериологии св. Афанасия Великого.

Догматическое учение св. Афанасия можно рассматривать во многом как поворотный пункт и начало новой эпохи в истории догматов. Однако история святоотеческой мысли убеждает нас в том, что всякий новый шаг в ней всегда опирается на результаты предшествующего развития и во многих случаях дает лишь новый синтез уже ранее существовавших элементов. Это частично относится и к догматическому учению св. Афанасия. Если его богословие в первую очередь опирается на Священное Писание, то нельзя упускать из виду и его связи с предшествующим развитием святоотеческой мысли. Поэтому изложению учения великого александрийца предпосылается обзор богословских произведений доникейского периода, на которые он в какой-то мере опирался. Этот обзор сделан в первой главе — «Исторические предпосылки сотериологии св. Афанасия», составляющей основу первой части диссертации, причем из всей доникейской богословской литературы выделяются, главным образом, произведения церковных писателей, которые оказали прямое или косвенное влияние на богословие св. Афанасия.

Святоотеческая письменность открывается творениями мужей апостольских. Эти творения стоят в непосредственной близости к священным новозаветным книгам. Главное внимание мужей апостольских сосредоточивается на раскрытии отношений Триединого Бога к человеческому роду в домостроительстве нашего спасения. Отсюда сотериологический характер их теологических воззрений. Центр их внимания — Христос, как Совершитель нашего спасения. Поэтому внутрибожественные личные отношения как бы централизуются в личности Спасителя и освещаются лишь постольку, поскольку это необходимо в целях христологических и сотериологических.

Святой Климент, епископ Римский, изобразил дело нашего спасения как преимущественное дело любви Божией к нам. Особый интерес представляет данное св. Климентом художественное описание гармонии и стройности мира, свидетельствующих о том, что Господь, сотворив вселенную, простирает на нее Свой спасительный Промысл.

Сотериологические взгляды св. Игнатия, епископа Антиохийского, тесно связаны с христологическими. По его мнению, основой спасения являются пришествие на землю, страдания и воскресение Христа; средством к достижению спасения — Евхаристия; целью — воскресение и жизнь нетленная. Сотериология св. Игнатия неразрывно соединена с его учением о нравственной жизни христиан, имеющей примером для себя Иисуса Христа.

Ближайший друг и сподвижник св. Игнатия Богоносца св. Поликарп, епископ Смирнский, был совершенно единомыслен с ним.

---

[1] Защита диссертации состоялась в Московской духовной академии 1 октября 1970 г. Решением Совета академии, утвержденным 8 октября того же года Местоблюстителем Московского Патриаршего престола Митрополитом Крутицким и Коломенским Пименом, К. Е. Скурату присуждена ученая степень магистра богословия и звание профессора.

Свое дальнейшее раскрытие сотериологические темы получили в анонимном творении «Послании к Диогнету». Рядом с возвышенным учением о Христе как Единородном Сыне Божием, Создателе всего, здесь изображается тайна нашего спасения, ее предопределение и исполнение. Спасение человека есть дело вечной любви и милости Божией. Отсюда тайна нашего спасения получает и нравственное применение: и мы должны возлюбить Бога и подражать Его благости и милости.

За временем мужей апостольских следует период апологетов. Литература этого периода служит защите христианства от нападок как иудеев, так и язычников. В ней ясно выражена вера в будущее прославление человека, которое у св. Иринея Лионского формулируется как обожение человека. Мысль эта воспринимается и утверждается в сотериологии св. Афанасия Великого. Творение, бытие и спасение мира, а также самопредназначение человека к соединению с Богом и бессмертию осознавались апологетами как проявление благой воли Божией. Важнейшее место среди апологетов занимает св. Иустин Мученик. В основу его сотериологии положена идея о Божественном Логосе, как единственном Совершителе спасения человека. В крестной смерти Спасителя св. Иустин видит внутреннее уничтожение греха и духовное обновление человека.

Значительный шаг вперед по сравнению с апологетами делает св. Ириней Лионский. Его богословские произведения явились выдающимися памятниками той исключительной по своей остроте и напряженности борьбы, которую церковным писателям этого времени приходилось вести с представителями языческого мира. В своей богословской концепции св. Ириней исходит из убеждения, что Начальником и Совершителем нашего спасения, его Альфой и Омегой является Христос, Сын Божий. Это, однако, ни в коей мере не исключает признания им участия в деле спасения человека Бога Отца и Святого Духа. Св. Ириней первый из христианских писателей со всей ясностью высказал мысль о связи Боговоплощения с обожением человека. Весьма значительное место в его сотериологии занимает вопрос о том, каким образом плоды дела, совершенного Иисусом Христом, могли быть усвоены всем потомством согрешившего Адама. Вопрос этот тесно связан у него с учением о «рекапитуляции», которую он понимает как «возглавление» (важнейшей чертой учения св. Иринея выступает здесь реальное единство по плоти всего человечества и Второго Адама — Христа), как краткое обобщение идей и подведение итогов каких-либо событий (в этом смысле «рекапитуляция» понимается как «сокращенное» повторение, но как бы с обратным значением в истории земной жизни Иисуса Христа важнейших этапов жизни Адама) и как восстановление чего-либо в первоначальном виде или состоянии (освобождение человека от рабства диаволу, победа над духовной и телесной смертью и возвращение человеку утраченного им залога Святого Духа). В своей сотериологии св. Ириней отразил весь путь Божественного домостроительства, начиная с предвечного совета Пресвятой Троицы о спасении мира и человека и кончая завершением дела спасения в жизни будущего века. Касается он и другой стороны спасения — участия в нем самого человека.

Важнейшая заслуга в сближении философии с христианским богословием принадлежит Клименту Александрийскому. Дело Христа он представляет преимущественно как откровение истины. Христос есть, прежде всего, Учитель, Наставник. Но Он есть и Искупитель. Он не только научил человека правде, но и даровал ему истинную жизнь, средства к совершению добродетелей. С воплощением Сына Божия и Его спасительным служением на земле для человека открывается новая возможность, безграничная по своей перспективе,— обожение. Богословие Климента важно с точки зрения христианской этики, и прежде всего тем, что спасение показано в нем как нравственный процесс, совершающийся внутри самого человека.

Много общего с воззрениями Климента имеют богословские воззрения его ученика — Оригена. Существенное различие их сотериологий состоит в том, что у Климента нет тех резких отклонений от церковного понимания спасения, которые наблюдаются у Оригена. Логос, учит Ориген, есть Творец человека и, естественно, его Искупитель. Чтобы спасти человека, Он, «уничижая Себя», нисходит с высоты небесного величия, воспринимает человеческую природу, становится Богочеловеком. Само восприятие человеческой природы Христом Спасителем, по мнению Оригена, имеет глубокое сотериологическое значение.

Св. Мефодий Олимпский в своем богословии пытался соединить воззрения Оригена с учением малоазийцев, в частности, св. Иринея Лионского. Во взгляде его на наказание человека заметно влияние первого, а в вопросе об искуплении и восстановлении он явно зависит от второго с его учением о «рекапитуляции».

В конце первой главы дается краткий очерк сотериологии подвижников Египетской пустыни, которая также оказала глубокое влияние на богословие св. Афанасия.

Во второй главе говорится о философских предпосылках сотериологии св. Афанасия Великого. Здесь устанавливается некоторая близость мыслей Святителя к отдельным положениям философских систем платонизма и неоплатонизма, но одновременно и утверждается, что учение св. Афанасия строилось, главным образом, на основании Священного Писания с учетом достижений святоотеческого богословия доникейского периода. Что же касается философских идей, заимствованных им у Платона и Плотина, то их св. Афанасий не механически переносил в свое учение, а творчески перерабатывал в духе Божественного Откровения.

В третьей — последней — главе первой части рассматриваются теологические и антропологические предпосылки воззрений александрийского Святителя. Важнейшей теологической предпосылкой его сотериологии является учение о Логосе, занимающее центральное место во всем богословии св. Афанасия. В этом учении, раскрывающем равенство и единосущие Сына Божия с Богом Отцом, оживает малоазийская традиция, утвержденная великим ее представителем — св. Иринеем Лионским. В нем прослеживается также влияние александрийского богословия и частично философии Платона и неоплатоников, но в то же время решительно устраняется субординационизм апологетов и Оригена. Логос есть истинный, всецелый и совершенный Бог, единосущный истинному Отцу. Он есть преискреннее, истинное, вечное и Собственное рождение сущности Отца. Не имея ничего общего со всем тварным, Он Сам является Творцом и Промыслителем мира.

Антропологические предпосылки составляет учение св. Афанасия о природе человека (двусоставность), об образе Божием в нем (разумность, бессмертие, духовность, владычество), о первобытном состоянии человека (созерцание Сущего и общение с Ним, сожительство со святыми), о грехопадении и его последствиях для человека (омрачение образа, смерть духовная и телесная) и для космоса (проклятие земли). По Своему правосудию Господь наказывает нарушителя, но в силу Своей безмерной благости не допускает, чтобы человек, причастный Его Слову, пребывал в смерти и тлении, вечно находился в отчуждении от Бога и страдал. Благость требовала, чтобы человек не лишился даров, которыми она его наделила.

Во второй части, состоящей из одиннадцати глав, излагается собственно учение св. Афанасия о спасении.

Первая глава, которая называется «Спасение и Промысл Божий», отражает основные положения в воззрениях св. Афанасия по вопросу, как всеблагий Господь после падения человека осуществлял его воссоздание и спасение (дарование обетования, насаждение патриархов, призвание к служению пророков и т. д.).

Домостроительство нашего спасения, по убеждению св. Афанасия Великого, есть дело, совершаемое не одним каким-либо из трех Лиц Триединого Божества, но всей Святой Троицей в Ее единстве и нераздельности, хотя каждая из трех Божественных Ипостасей занимает Свое, особое место в едином домостроительном действии Святой Троицы. Бог пребывает «над всеми, как Отец, начало и источник, чрез всех — Словом, во всех же — в Духе Святом». Отец все творит Словом во Святом Духе. Искупление мира совершает Бог Отец через Сына, а усвоение его миру совершает Сын в Духе Святом. Было бы неправильно усматривать в данном порядке признаки субординационизма в учении св. Афанасия об отношении Святой Троицы к твари, так как александрийский Святитель совершенно определенно свидетельствует, что Святая Троица единосущна, имеет единое бытие, единое Божество. Об этом говорится во второй главе — «Участие в спасении трех Лиц Триединого Бога».

В третьей главе, названной «Боговоплощение как основа спасения», рассматривается важнейший догмат о пришествии Христа во плоти — в преломлении богословия св. Афанасия.

В своих творениях св. Афанасий очень обстоятельно рассматривает те мотивы, которыми обосновывается необходимость Боговоплощения для спасения человеческого рода. Главным из них он считает снисхождение и человеколюбие Божие. В связи с этим Святитель выдвигает и с большой глубиной решает вопрос: почему Бог для спасения человека избрал воплощение Сына Божия, а не другой какой-нибудь способ, например, побуждение человека к покаянию или снятие с него вины мановением Своей воли? Боговоплощение как «домостроительство по плоти», учит он, явилось самым целесообразным средством спасения человека потому, что в воссоздании, в обновлении, приобщении к Божеству нуждалась вся природа человека. Одного покаяния здесь было бы недостаточно, поскольку оно только прекращает грех, но не восстанавливает гармонии между духом и плотью, не выводит из тления. Недостаточно было для совершения спасения и одного повеления Божия. «Если бы Бог по всемогуществу изрек и разрешилась клятва, то в этом было бы видно могущество Повелевшего, и человек соделался бы таким же, каким был Адам до преступления, приняв благодать совне без приспособления ее к телу (ибо таковым и тогда человек был введен в рай), но при этом он, может быть, соделался еще худшим, потому что научился преступать закон». Происшедшее растление было не вне тела, но в нем самом, и нужно было вместо тления привить ему жизнь, чтобы, как смерть произошла в теле, так в нем же произошла и жизнь. Лишь введение в человечество нового, Божественного принципа, препобеждающего осуждение и немощь естества, могло даровать человеку спасение. Этому новому принципу естественно было войти в человечество, тесно с ним соединиться в тайне Боговоплощения. Слово соделалось человеком, «вторым Адамом» и наименовалось «нашим братом», чтобы восстановить «созданного по Образу», умертвить грех, гнездившийся во плоти, снять с человека клятву, оживотворить его и оправдать, открыть ему врата в жизнь вечную. Но св. Афанасий не останавливается на значении Боговоплощения как воссоздания человека, но идет дальше и учит об усовершенствовании человеческой природы посредством этого Божественного акта. Господь не только возвратил те блага, которых лишился человек при своем грехопадении, но даровал новые: человеческая природа во Христе возведена в нетле-

Высшей ступенью в процессе спасения является обожение человека, или, другими словами, преобразование под действием обитающей в человеке Божественной благодати его смертной природы в бессмертную, тленной в нетленную, освобождение ее навсегда от греха и нравственных несовершенств, от физических немощей и болезней, дарование ей духовной силы и власти, одухотворение ее, сообщение ей Божественной славы и величия. Об этом говорится в 8-й главе «Завершение спасения — обожение человека». Бог соделался человеком, чтобы человек соделался богом, т. е. обожился — эта мысль постоянно встречается у св. Афанасия. Она была главным предметом его конечных сотериологических упований и составляла, можно сказать, основное зерно религиозной жизни христианского Востока, из которого развивались почти все вопросы не только догматики, но и этики.

Следствием обожения человеческой природы Спасителя, учит св. Афанасий, было изменение ее физических свойств, выразившееся в уничтожении смерти и тления, а также тех несовершенств, которые с ними связаны — болезней, голода, жажды, утомления и т. д. Если Христос и переживал их, то уже по попущению со стороны Божества; и самую смерть Он приял по Своей воле, хотя тело, как храм самой Жизни, не могло навсегда остаться мертвым. Важными началами обожения плоти Христовой были полная безгрешность и обилие благодати, излитой на Богочеловека Духом Святым при крещении в водах Иорданских. Однако св. Афанасий признавал постепенность проникновения Божеством человеческой природы Христа, которая окончательно обожилась лишь после воскресения. Благодатные дарования, которыми обладало человеческое естество во Христе, даются и верующим, но не всецело, а лишь принципиально. Таковы, например, победа над греховными стремлениями, чудотворения, власть над демонами, избавление от страха смерти. В Лице Спасителя Божество соединилось с человеческой природой ипостасно, с человечеством же искупленных Оно соединяется Духом Святым. Во Христе живет «всяко исполнение Божества», в нас же «живет начаток и залог Божества». Христос есть «Сын Божий по естеству, а мы — сыны по благодати», «Он есть плотоносный Бог, а мы — духоносные человеки». В полноте же обожение искупленных последует за всеобщим воскресением.

Уделяя немало внимания уяснению существа обожения, св. Афанасий обращает особое внимание на нравственную сторону этого вопроса. Совершенно определенно отмечая, что мы никогда не достигнем такого существенного единения с Богом, в каком находится Сын с Отцом, он указывает и то, что возможно для нас, а именно: этому единству «только подражать» согласием мыслей, совершенством жизни. Практическое выражение учения св. Афанасия об обожении нашло в жизни и подвигах современного ему египетского монашества, в особенности основоположника этого монашества преподобного Антония Великого, что Святитель и изобразил в «Житии преподобного Антония».

9-я глава «Спасение и Церковь» посвящена учению св. Афанасия о Церкви как Теле Христовом. Хотя обоженное человечество Господа пребывает на небе купно со Святой Троицей, но не отделено оно и от земли. В нем обновлена и обожена вся человеческая природа. Эта-то новая тварь, безгрешная и обоженная человеческая природа, пребывающая во Христе и получающая от Него новую жизнь, и есть Церковь, «в Нем господствующая и царствующая по Его распятии, и помазуемая на Царство Небесное, чтобы сцарствовать с Ним, истощившим Себя за нее и воспринявшим ее через принятие рабия зрака». Глава ее, Кормчий наших душ, есть Сам Христос. В силу тесного единения Спасителя с Церковью последняя является как бы продолжением Его Богочеловеческого дела. Отсюда вытекают свойства Церкви: святость, непогрешимость, единство, вселенскость и вечность. Если Христос есть Глава Церкви, а сама Церковь есть Тело Его, то связующими звеньями этого Тела, костями служат священнослужители Церкви, строители таин Божиих. Истинное и спасительное богопоклонение возможно только в Церкви. Приобщаются люди к Телу Церкви в таинстве Крещения. Постоянная же связь с этим Телом, жизнь в нем осуществляется через участие в других таинствах, и главным образом в св. Евхаристии. В таинствах и священнодействиях Церкви освящается не только сам человек, но и весь окружающий его видимый мир.

В 10-й главе — «Усвоение спасения отдельными человеческими лицами: спасение и подвиг» — раскрывается учение св. Афанасия о субъективной стороне спасения. Приходящий к Спасителю в надежде на жизнь вечную должен определить свою земную жизнь как ступень в жизнь вечную и, в силу этого, подчинить ее принципу вечности. Господь ко всем людям простирает Свою руку, ко всем стучит в дверь и всем предлагает жизнь, но никого не принуждает: отворить дверь и обратиться к Врачу духовных болезней — дело свободы человека. Многое мы получили свыше, но немало мы должны приобрести и сами. Спасение есть не только дело милости Божией, но и действие нравственное, почему в качестве неизбежного условия предполагает, что человек совершает это действие сам, хотя и с помощью благодати. Началом спасительного подвига служит вера, ибо она «есть знак душевного произволения». Утверждением веры является благочестивая жизнь. Путь спасительного подвига от порока и неведения к добродетели и ведению указан нам в Священном Писании. Но для уразумения Божественного Откровения нужна святая жизнь. Очевидно, св. Афанасий считает, что читающему слово Божие одновременно необходимо так жить, как оно учит. На пути восстановления первозданной чистоты человек должен отрешиться от

ние и бессмертие; соединившись с Богом, она достигла высшей точки своего развития — обожения. Человек поставлен в этом отношении выше Адама до его грехопадения, получил больше, чем потерял: в лице Адама мы потеряли человеческое достоинство, в лице Христа Спасителя получили Божеское. Итак, Отчее Слово и Премудрость, снизойдя к тварям, «делается для них источною Святынею, источною Жизнью, Дверью, Пастырем, Путем, Царем, Вождем, Спасителем во всем, животворящим Светом и общим о всех Промышлением».

В последующих трех главах: четвертой («Учение и дела Спасителя»), пятой («Крестная смерть Спасителя — искупительная Жертва») и шестой («Спасительное значение воскресения и вознесения Господа нашего Иисуса Христа») — на основании творений св. Афанасия раскрывается вся земная жизнь Господа нашего Иисуса Христа как единый спасительный подвиг любви.

Искупитель мира прошел разные человеческие возрасты, чтобы с постепенным преспеянием тела открыть и Свое Божество, и чтобы даровать благодать, освятить всю жизнь человека, дабы человеческое преспеяние стало прочным. Он дал человечеству истинное познание о Боге, преподал для всех людей и на все времена новый, совершеннейший Закон. Делами Своими Он показал идеальный пример святой жизни. Зиждитель твари, вечно пребывающий со Отцом, воспринял на Себя «обновление дел, чтобы Ему же, ради нас созидаемому, все воссоздать в Себе». Своими чудесами Господь давал разуметь, что Он есть Промыслитель вселенной и Спаситель всего человечества. Ему благоугодно было совершить чудеса, чтобы люди, не познавшие Бога из Его творения и промышления и находившиеся как бы во сне греховном, были возбуждены Его сверхъестественными делами и обратили к Нему свой взор (4-я глава).

Важное средство в деле спасения есть крестная смерть Богочеловека. Это как бы в сокращении все дело Господа нашего Иисуса Христа, «главизна нашей веры». «Спасение миру — Сын от Отца; спасение миру — крест от Сына». Блага креста Христова велики и неизмеримы. Христос есть древо жизни, а кровь и вода из Его ребра — плод. Язва Его — наше исцеление; наказание Его — наш мир; бесславие Его — наша слава; «страдание Его есть наше избавление от страдания; смерть Его — наше бессмертие». На кресте распят грех, побеждена смерть; крестом разрушен ад, тело спасено от смерти и тления, а душа — от духовной темницы.

Св. Афанасий в одном из своих ранних произведений подробно рассматривает также причину того, почему Господь умер именно на кресте, а не избрал другой вид смерти. В кресте Святитель видит разрушение «средостения ограды» (Еф. 2, 14) — *соединение во Христе избранного народа и язычников. Высоко поднятый в воздух на* крест Господь знаменовал победу над демоном, князем области воздушной. Искупительное значение крестной смерти Спасителя определяется Его особым отношением к миру, как Творца мира. Спаситель на земле осудил грех, на древе распял его и отменил клятву, во гробе избавил от тления, во аде разрушил смерть, всюду прошел, чтобы совершить «спасение всего человека, показав в Себе зрак нашего образа». «Сие-то и было чудно; в сем-то и состояла благодать» (5-я глава).

«Как сказуемая о Нем (Христе Спасителе) смерть была искуплением грехов человеческих и уничтожением смерти,— учит св. Афанасий,— так сказываемые о Нем воскресение и вознесение чрез Него надежными пребыли и для нас». Воскресение Христа Спасителя явилось свидетельством того, что всё, чему Он учил людей, к чему призывал их, что сделал для них, есть истина и спасение, что все сказанное и сделанное Господом Иисусом для спасения человечества есть действительно. Воскресение Христово проложило естеству человеческому путь к нетлению: воскрес Христос — воскреснем и мы, Его причастники. Св. Афанасий усматривает глубокий домостроительный смысл и в том, что Господь наш Иисус Христос воскрес именно в третий день — не раньше и не позже.

Вознесению Христа на небо св. Афанасий усвояет значение открытия нам пути на небо: «И смотри, как естество наше соделалось достославным во Христе. Мы, отринутые за преступление Адамово, приведены пред лице Самого Отца, и Он — наш защитник, наша опора». Домостроительство спасения рассматривается Святителем не только как кенозис Сына Божия, связанный с Его воплощением и крестной смертью, но и как вознесение Им на небо освобожденного от власти греха и смерти и прославленного человеческого естества. Рождение от Девы, чудеса, восшествие на крест, воспринятая смерть, воскресение из мертвых, восхождение на небеса — все это, по изъяснению св. Афанасия, шествия Божии, совершенные по домостроительству нашего спасения, и все это поистине «достойно Божества», все это «именуется милостью и благодатью» (6-я глава).

Господь наш Иисус Христос есть Совершитель спасения человеческого естества. Совершителем же спасения отдельных человеческих личностей, т. е. каждого человека в отдельности, по богословию св. Афанасия, является Дух Святой. Раскрытию этой темы посвящена 7-я глава «Домостроительство спасения Духом Святым». Всех стремящихся к спасению Он поставляет на правый путь Христов, делает их причастниками Христова дела с тем, чтобы представить их совершенными Богу. Дух Святой просвещает человека, напоевает его духовно, животворит, очищает, освящает, делает людей чадами Божиими, соединяет их с Богом, дает полноту благословения. Им совершается наше вступление в Царство Небесное.

возмущающего влияния чувственности. Так как чувственность с особой силой действует в теле человека, то св. Афанасий заповедует для победы над ней пост, молитву и труд. Истинная жизнь подвижника — это жизнь во Христе, это постоянное приближение к Богу умом, словом и делом и становление уже здесь, на земле, в число пребывающих на небесах. Св. Афанасий призывает подвизаться во всякое время, при любых обстоятельствах, не унывая от всего приключающегося. На пути к блаженному концу нет остановки, ибо, по слову Спасителя, не собирающий с Ним расточает (Лк. 11, 23). И да не сомневается в милости Божией тот, кто во время земной жизни приобрел лишь «малую закваску добродетели» и не успел ее «охлеботворить», хотя и имел подобное намерение,— такой не останется в забвении у праведного Судии.

Если св. Афанасий по преимуществу говорит о личном спасении, то это вовсе не значит, что общественное благо остается у него в стороне. Личное спасение и общественное благо — это две стороны единого спасительного подвига. Пример соединения подвига личного спасения со служением обществу св. Афанасий видит в лице преподобного Антония.

11-я глава, согласно названию, излагает «Космологический и эсхатологический аспект сотериологии святого Афанасия Великого». Спасение человека через воплощение Бога Слова и освящение Духа Святого по любви Бога Отца становится в богословии св. Афанасия Великого в непосредственную связь с обновлением всего сотворенного: «Нет места на земле, которое бы не имело части в Царстве Христовом». Освободив «всяческая» и умиротворив «небесная» и «земная» (Кол. 1, 20), Господь наш Иисус Христос приведет весь мир к Отцу, и поклонятся Ему все народы, «да будет Бог всяческая во всех» (1 Кор. 15, 28). Жизнь будущего века, откровение Царства Славы и Блаженства праведников явятся завершением домостроительства нашего спасения. Для всякого истинного христианина-подвижника эта вечная жизнь составляет конечную цель его стремлений, то высочайшее благо, которое дает смысл его жизни.

В конце главы даются краткие выводы к содержанию диссертации.

В «Заключении» изображается влияние учения святого Афанасия на развитие сотериологии в святоотеческом богословии эпохи Вселенских Соборов. Как из глубокого кладезя, последующие богословы обильно черпали из сотериологии св. Афанасия материал для дальнейшего развития основных ее начал.

Третья часть диссертации (Приложение № 1) — библиографическая. Здесь приводится список подлинных творений св. Афанасия и известных с его именем, переведенных на русский язык, и помещен текст трех произведений св. Афанасия, заново переведенных на русский язык из «Патрологии» Миня: первое и второе письма к епископу Калабрийскому Люциферу и Слово в неделю Ваий (сомнительное). Далее в рефератах и аннотациях дается обзор почти всей известной автору диссертации литературы о св. Афанасии на русском языке, включая курсовые работы студентов Московской и Ленинградской духовных академий, и частично указывается посвященная ему литература на иностранных языках: английском, французском, немецком, греческом, польском, сербском и болгарском (всего на русском языке приведено 80 названий, на иностранных языках — 78).

Последняя, четвертая, часть (Приложение № 2) содержит статьи, переведенные с иностранных языков. В частности, здесь дан перевод с французского языка труда Ф. Камело «Введение к тексту Слова на язычников и Слова о воплощении Бога Слова святого Афанасия Александрийского» (из серии Sources chrétiennes. Collection dirigée par H. de Lubac, S. I., et I. Daniélou, S. I., Nr. 18).

Материалы, помещенные в приложениях, имеют своей целью, с одной стороны, дать более полное представление о личности Святителя, с другой,— облегчить работу и помочь быстрее и лучше ориентироваться будущим исследователям жизни и учения великого отца Церкви Христовой.

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 Avellana как исторический источник. (К истории взаимоотношений Востока и Запада в конце V и начале VI в.) . . . . . 111—139
Прот. А. Сергеенко. Очерки из истории старокатолического движения . . . . . 141—174

Библиография

Прот. А. Сергеенко. Internationale Kirchliche Zeitschrift. Juli — September 1956. Heft 3 175—180

СБОРНИК ВТОРОЙ

Статьи

Проф. С. В. Троицкий. Кто включил панистическую схолию в православную Кормчую 5—61
Проф. Н. Д. Успенский. Молитвы Евхаристии св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста (в чине православной литургии) . . . . . 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—141

Публикации

Извлечение из славянского сборника творений св. священномученика **Мефодия.** Русский перевод и предисловие епископа Михаила (Чуб) . . . . . 143—205

Библиография

Е. А. Карманов. Э. Гальбьяти. 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—36
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 Борис 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. Недоуменный вопрос из чина литургии св. Иоанна Златоуста . . . 181—189
Проф. Н. Д. Успенский. Кондаки святого Романа Сладкопевца . . . . . 191—201

Арнольдсхайн-I (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. Кремчар. 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. Шлинк. 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, и повествование об установлении Московского патриаршества . . . . . 257—279

Библиография

Архиепископ Михаил (Чуб). Христологические проблемы в западном богословии . . . 281—283

СБОРНИК ПЯТЫЙ

Статьи

Архиепископ Леонид (Поляков). Афон в истории русского монашества . . . . . 5—24
Б. И. Сове. Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX—XX веках 25—68
Проф. И. В. Попов. Св. Иларий, епископ Пиктавийский *(продолжение)* . . . . . 69—151

Богословские собеседования, II

Протокол богословского собеседования между членами Русской Православной Церкви и Евангелической Церкви Германии . . . . . 153—195
Проф. Н. Д. Успенский. Спасающие и освящающие действия Божии через Святого Духа в богослужении и таинствах . . . . . 196—204
Проф. Г. Харбсмайер. Спасающее и освящающее действие Божие, осуществляемое Духом Святым в богослужении и таинствах . . . . . 205—214
Епископ Питирим. Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с конца XIX века . . . . . 215—226
Выступление **проф. А. И. Георгиевского** по докладу епископа Питирима . . . . . 227—229
Проф. Э. Вольф. К современному положению евангелического богословия в Германии 230—243
Доц. Н. А. Заболотский. Богословское и экклезиологическое значение Вселенских и Поместных Соборов в Древней Церкви . . . . . 244—254
Проф. Г. Кречмар. Богословско-экклезиологическое значение Вселенских и Поместных Соборов в вопросе Церкви и Предания . . . . . 255—263
Доц. В. Д. Сарычев. К критике и продолжению важнейших позиций евангелическо-православных переговоров I . . . . . 264—270
Д-р Р. Сленска. Соображения к богословскому собеседованию между представителями Русской Православной Церкви и Евангелической Церкви Германии . . . . 271—276

Публикации

«Апостольское предание» св. Ипполита Римского. Перевод с латинского и предисловие **свящ. П. Бубуруза** . . . . . 277—282
Св. Ипполит Римский. Апостольское предание . . . . . 283—296

СБОРНИК ШЕСТОЙ

Архиепископ Антоний (Мельников). Из Евангельской истории . . . . . 5—46
Доц. К. Е. Скурат. Сотериология св. Иринея Лионского . . . . . 47—78
Свящ. Сергий Мансуров. Очерки из истории Церкви . . . . . 79—116
Проф. И. В. Попов. Св. Иларий, епископ Пиктавийский *(продолжение)* . . . . . 117—150

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

Митрополит Никодим (Ротов). Некоторые материалы для изъяснения текста: «Вы уже очищены через слово, которое Я проповедал вам» (Ин. 15, 3). . . . . 151—155
Епископ Михаил (Мудьюгин). Реформация XVI в. как церковно-историческое явление 155—164
Проф. В. Д. Сарычев. Сущность примирения и ее библейское обоснование . . . . . 164—169
А. С. Буевский. Примирение через Христа и мир на земле . . . . . 169—174
Проф.-прот. Ливерий Воронов. Осуществление примирения в жизни и деятельности Церкви . . . . . 174—179
Проф. д-р Л. Гоппельт. Примирение через Христа по Новому Завету . . . . . 179—187
Проф. О. Вебер. Догматическая проблема учения о примирении . . . . . 187—195
Доц. Р. Сленска. Восточная Церковь с точки зрения евангелического богословия . . 195—200
Проф. Г. Харбсмайер. Проявления примирения в деяниях Церкви *(тезисы)* . . . . . 200—202
Тезисы по докладам и резюме . . . . . 202—206
Проф.-прот. Ливерий Воронов. Литургия по «Testamentum Domini nostri Jesu Christi» 207—219
Доц. Н. А. Заболотский. Кафоличность — проблема экуменизма . . . . . 220—225
Доц.-игумен Марк (Лозинский). Духовная жизнь мирянина и монаха по творениям и письмам епископа Игнатия (Брянчанинова) . . . . . 226—231

Публикации

Епископ Игнатий (Брянчанинов). Неизданные сочинения: Молитва о умершем. Добавление к статье «Сад во время зимы». Предисловие к повести «Иосиф». Стих «Совет душе моей» . . . . . 232—234

Библиография

Свящ. Владимир Сорокин. *М. Берроуз.* Больше света на свитки Мертвого моря . . 235—240

ПОПРАВКИ

В «Богословских трудах», сборник седьмой, по вине типографии допущены следующие ошибки:

Страница	Строка	Напечатано	Должно быть
34	21 сн.	даконы	диаконы
74	6 св.	Блонидна	Блондина
77	26 св.	Блонидна	Блондина
84	27—26 сн.	подчеркнул	почерпнул
115	2 св.	Святои	Святой
119	9 сн.	[2] Ouasi	[2] Quasi
146	22 св.	обыковенного	обыкновенного
154	4—3 сн.	колебляется	колеблется
170	24 сн.	365	=365
170	21 сн.	Медлера	Медлера и
170	11 сн.	и И. Медлер	И. Медлер
171	20 св.	комисси	комиссии
197		(строки поставлены неверно)	две нижние корпусные строки должны быть сверху страницы
204	1 сн.	(второе и третье греч. слово)	Ἑλλήνων Πατέρων...
205	24 св.	μμετὰ	(μετὰ
205	1 сн.	(начало строки)	Καὶ οἱ
213	1—2 св.	(перепутаны строки)	Резюме богословского собеседования
226	13 сн.	не следут	не следует
235	14 сн.	charites [5].	charities» [5].
243	26 св.	(последнее слово в строке)	Διδαχή.
263	12 сн.	Кремчар.	Кречмар.

Зак. 1039