



**БОГОСЛОВЕСКИЕ
ТРУДЫ**

9

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДЫДУЩИХ СБОРНИКОВ «БОГОСЛОВСКИХ ТРУДОВ»

СБОРНИК ТРЕТИЙ

С т а т ь и

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

П у б л и к а ц и и

Диалог св. священномученика Мефодия «О свободе воли». Русский перевод, издание и предисловие епископа Михаила (Чуб)	187—208
---	---------

СБОРНИК ЧЕТВЕРТЫЙ

С т а т ь и

Архиепископ Василий (Кривошеин). Символические тексты в Православной Церкви	5—30
Б. И. Сове. Биографическая справка	31
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—103
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 людям?	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	160—180
Прот. Н. Деснов. Недоуменный вопрос из чина литургии св. Иоанна Златоуста	181—189
Проф. Н. Д. Успенский. Кондаки святого Романа Сладкопевца	191—201

А р н о л ь д с х а й н - 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. Кречмар. Предание Древней Церкви в Церкви Евангелической	227—231
Проф. д-р Г. Иванд. Учение об оправдании; вера и дела	233—238
Проф. д-р В. Г. Фогель. Когда добрые дела бывают добрыми	239—241
Проф. д-р Э. Шлинк. Тезисы к диалогу между православными и евангелическими богословами о проблеме Предания	243—248

П у б л и к а ц и и

Епископ Питирим (Нечасв). 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

Б и б л и о г р а ф и я

Архиепископ Михаил (Чуб). Христологические проблемы в западном богословии	281—288
---	---------

СБОРНИК ПЯТЫЙ

С т а т ь и

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

Б о г о с л о в с к и е с о б е с е д о в а н и я , II

Протокол богословского собеседования между членами Русской Православной Церкви и Евангелической Церкви Германии	153—195
Проф. Н. Д. Успенский. Спасующие и освящающие действия Божии через Святого Духа в богослужении и таинствах	196—204
Проф. Г. Харбсмайер. Спасующее 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 экзегетическое значение Вселенских и Поместных Соборов в Древней Церкви	244—254
Проф. Г. Кречмар. Богословско-экзегетическое значение Вселенских и Поместных Соборов в вопросе Церкви и Прелатии	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

П у б л и к а ц и и

«Апостольское предание» св. Ипполита Римского. Перевод с латинского и предисловие свящ. П. Бубуруза	277—282
Св. Ипполит Римский. Апостольское предание	283—296

МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ

БОГОСЛОВСКИЕ
ТРУДЫ

СБОРНИК ДЕВЯТЫЙ

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

МОСКВА ● 1972

СОСТАВ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ СБОРНИКА „БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ“

Председатель редколлегии — Архиепископ Минский и Белорусский **Антоний**

Члены редколлегии:

Архиепископ Волоколамский **Питирим**, профессор Московской духовной академии, председатель Издательского отдела Московского Патриархата
Архиепископ Дмитровский **Филарет**, ректор Московской духовной академии
Епископ Тихвинский **Мелитон**, ректор Ленинградской духовной академии
Архиепископ Воронежский и Липецкий **Михаил**
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
Протоиерей **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 Бувеский, секретарь Отдела внешних церковных сношений
Павел Уржумцев, литературный редактор «Журнала Московской Патриархии»

Сдано в набор 10/VII 1972 г. Подписано в печать 9/III 1973 г. Заказ 2296

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

СОДЕРЖАНИЕ

Архиепископ Антоний (Мельников). Преподобная Евфросиния Полоцкая	5
Проф. И. В. Попов. Святой Амфилохий, епископ Иконийский . .	15
Священник Павел Флоренский. Иконостас	80
А. М. Бухарев. О Соборных Апостольских Посланиях	149
Священник Анатолий Просвирнин. Библиография трудов архимандрита Леонида (Кавелина)	226

The Moscow Patriarchate

«THEOLOGICAL STUDIES», Volume IX

C O N T E N T S

Archbishop Antony (Melnikov). Saint Euphrosinia of Polotsk . . .	5
Prof. I. V. Popov. Saint Amphilochius, Bishop of Iconium	15
Priest Pavel Florensky. Iconostasis	80
A. M. Bukharev. On the Council Epistles of the Apostles	149
Priest A. Prosvirnin. Bibliography of Archimandrite Leonid Kavelin's works	226

Архиепископ АНТОНИЙ (в миру Анатолий Сергеевич Мельников) родился в 1924 г. в Москве.

По окончании Московской духовной академии в 1950 г. принял монашество и священнический сан. В том же году назначен инспектором Одесской духовной семинарии. С 1952 по 1956 г. он — инспектор Саратовской духовной семинарии. В 1956 г. назначен ректором Минской духовной семинарии, в каковой должности состоял до 1963 г. С 1963 по 1965 г. занимал должность ректора Одесской духовной семинарии.

В 1964 г. хиротонисан во епископа Белгород-Днестровского, викария Одесской епархии. В том же году за сочинение «Жировицкий монастырь в истории западнорусских епархий (1470—1956 гг.)» он удостоен степени магистра богословия. С 1965 г. — архиепископ Минский и Белорусский.



АНТОНИЙ,
архиепископ Минский и Белорусский

ПРЕПОДОБНАЯ ЕВФРОСИНИЯ ПОЛОЦКАЯ

Приидите, любомудреннии: песньми богокрасными воспоем достохвальной и смиренней Евфросиние всечестней, осеняющее древо плода неизреченна, копанне корене Русской земли Полотска града ублажим.

(Стихира на хвалитех из службы преп. Евфросинии Полоцкой).

Очень скоро после крещения Русь взрастила в самых отдаленных землях великих подвижников и просветителей народа. Не только в годы земной своей жизни они звали ко Христу и были самым свидетельством жизни во Христе, но и по смерти своей они являлись утверждением и просвещением верных. Живя среди них, самоотверженно служа им, они духовно оставались с ними всегда.

Взрастившая преп. Евфросинию Полоцкая земля занимала особое положение среди других русских княжеств. Тесно связанная водными торговыми путями (реки: Западная Двина, Полота и др.) с другими странами и народами, она была в то же время отделена от Киевской земли малопроезжими болотами и лесами. Как показывают новейшие археологические изыскания, уже в XI в. Полоцкое княжество достигло высокого уровня экономического развития. В многочисленных городах Полоцкой земли — в Полоцке, Друцке, Витебске, Минске, Лукомле и других — процветали самые разнообразные ремесла, в осо-

бенности гончарное, кузнечное и ювелирное дело¹. В 1044 г. — всего через семь лет после начала строительства Софийского собора в Киеве — полочане начинают возводить свой грандиозный семиглавый Софийский собор и завершают его строительство в 1066 г.

Археологические данные позволяют с уверенностью говорить о довольно широком распространении письменности в Полоцкой земле. Древнейшая русская печать X в. имеет имя Изяслава Полоцкого². В Полоцкой земле, как нигде, открыто много эпиграфического материала, относящегося к XII в., — надписей на камнях, содержащих молитвенные обращения полоцких князей, например: «Господи, помози рабу своему Борису», или: «В лето 6679 (1171) мая в 7 день досиен крест сий. Господи, помози рабу Своему Василию во крещении, Рогволоду, сыну Борису»³.

Письменностью в Полоцкой земле пользовались в повседневных житейских делах. Об этом говорит берестяная грамота, найденная в 1959 г. в Витебске. Она датируется концом XIII — началом XIV в. и является письмом одного витеблянина (Степана) к другому (Нежилу) по поводу торговли⁴.

Определенная географическая особенность и высокий уровень развития Полоцка способствовали и очень ранней политической самостоятельности княжества. Здесь утвердилась своя, особая княжеская династия, начиная с Изяслава — сына св. равноапостольного крестителя Руси Владимира. В отличие от всех других русских княжеств в Полоцк в XI — первой половине XII в. никогда не посылались князья из Киева по усмотрению великого князя. С полоцкими князьями, очень беспокойными и воинственными, вынуждены были считаться великие князья киевские.

Полоцкие князья нередко отказывались принимать участие в общей обороне русских земель от половцев, хотя и давали соответствующие обязательства. Полоцкое княжество первое вступило на путь феодальной раздробленности со всеми ее тягостными и кровопролитными последствиями.

От набегов полочан не раз страдал «Господин Великий Новгород». В 1021 г. его ограбил Брячислав Изяславич, в 1066 г. — его сын Всеслав, который через три года еще раз пытался повторить грабительский набег. Всеслав не щадит и самой церковной святыни: «и колоколы съима у святыя Софие». «О, велика бяше беда в час тыи; и понекадила съима», — восклицает новгородский летописец⁵. О жестоком и неумном князе Всеславе по Руси шла молва как об оборотне — волшебнике. Само рождение его в Ипатьевской летописи приписывается «волхвованию», а мать его — жена Брячислава Изяславича, построившего Богородичную церковь в Полоцке в 1077 г., советуется с волхвами⁶. Автор «Слова о полку Игореве» говорил о Всеславе: «Всеслав князь людем судяше, князем грады рядяше, а сам в ночь вълком рыскаше»⁷.

¹ Подробнее см. об этом в книге Л. В. Алексеева «Полоцкая земля» (М., 1966), в которой обобщен как большой археологический материал, так и данные письменных источников.

² В. Л. Янин. Древнейшая русская печать X века. Краткие сообщения Института истории материальной культуры. Вып. 57. М., 1955, с. 39—46.

³ В. П. Таранович. К вопросу о древнейших лапидарных памятниках с историческими надписями на территории Белорусской ССР. «Советская археология», вып. VIII, 1946, с. 249—260.

⁴ См. Н. Н. Дроченина, Б. А. Рыбаков. Берестяная грамота из Витебска. «Советская археология», 1960, № 1, с. 282—283.

⁵ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М., 1950, с. 17.

⁶ Полное собрание русских летописей (далее: ПСРЛ), т. II. М., 1962, стб. 143. В. Е. Данилевич. Очерк истории Полоцкой земли до конца XIV в. Киев, 1896, с. 239—240.

⁷ Слово о полку Игореве. М.—Л., 1950, с. 26.

Язычество в Полоцке было живо и в конце XI в. Оно поддерживалось благодаря близкому соседству Полоцкого княжества с языческой Литвой. Под 1092 г. один летописец записал: «Предивно бысть чудо в Полотыске в мечте: быше в ноши тутън, станяше по улищи, яко чловець рыщуши беси... По семь же начаша в дне являтися на коних и не бе их самех видети, но конь их видети копыта, и тако уязвляху люди полотскыя и его область»¹.

Именно здесь, в Полоцкой земле, и просияла преподобная Евфросиния. Там, где жило язычество, волхования и «рыскание бесов», звучало слово покаяния и был явлен высочайший образ христианского подвижничества и просвещения. В той земле, которая одна из первых вступила на путь братоубийственных распрей, раздался призыв к христианскому братолюбию и единству. Так именно представляется нам духовное значение преподобной матери нашей Евфросинии.

Сведения о ее жизни мы можем почерпнуть только из одного источника — ее жития. Никаких летописных данных о преподобной Евфросинии не сохранилось. Полоцкое летописание не дошло до нас, и историю Полоцкой земли мы восстанавливаем лишь частично, нередко пользуясь крайне отрывочными сведениями о ней, дошедшими в летописании других земель. Житие Преподобной в том виде, который известен нам, также нельзя назвать в полном смысле древним источником. Оно дошло до нас в списках не ранее XVI в. и носит на себе явные черты риторического стиля, свойственного той эпохе. Правда, известный русский славист И. И. Срезневский упоминал о «Житии и хождении святыя Еуфросиния» по сборнику, датированному им «едва ли не XIV веком» и находившемуся в униатском монастыре св. Василия во Львове². В настоящее время об этом сборнике ничего неизвестно. Митрополит Макарий полагал, что св. Евфросиния, о которой повествует «Житие», — это именно Евфросиния Полоцкая³, тогда как В. О. Ключевский категорически утверждал, что «без сомнения — это житие Евфросинии восточной, а не русской»⁴. В связи с этим спором хотелось бы обратить внимание на заглавие памятника, в котором обозначено «хождение», что никак не могло быть связано со святой Евфросинией восточной и вполне подходило лишь к преподобной Евфросинии Полоцкой, путешествовавшей в Константинополь и Иерусалим.

Даже в самом тексте «Жития» в поздних — XVI в. — списках все исследователи единодушно усматривают несомненную древнюю основу, близкую времени самой святой⁵. Черты этой древности видны и в языке, и в исторических реалиях, неизвестных в более позднее время (например, упоминание плинфы как строительного материала)⁶. По видимому, составитель «Жития» пользовался некоторыми древними документами, неизвестными в настоящее время в отдельности. Так, рассказывая о передаче полоцким епископом Илией села Сельца святой Евфросинии, автор «Жития» приводит текст, весьма сходный с вкладными грамотами, правда, новгородского происхождения, сохранившимися в оригиналах XII в., — духовной грамотой преподобного Варлаама Хутынского (1192 г.) и грамотой князя Мстислава Владими-

¹ ПСРЛ, т. II, стб. 141.

² Донесения адъюнкт-профессора И. И. Срезневского г. министру народного просвещения. «Журнал министерства народного просвещения», 1843, февраль, отд. IV, с. 60.

³ Митрополит Макарий. История Русской Церкви. Т. III. Изд. 2-е. СПб., 1868, с. 68.

⁴ В. О. Ключевский. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871, с. 262.

⁵ Там же; Н. Барсуков. Источники русской агиографии. СПб., 1882, стб. 176—179.

⁶ Памятники старинной русской литературы. Вып. 4. СПб., 1862, с. 172—173.

ровича и сына его Всеволода новгородскому Юрьеву монастырю. Именно как отрывок из такого документа звучит текст: «Се отдаваю Евфросинии место Спаса при вас, да по моем животе никтоже не посудит моего даения»¹.

«Житие» не указывает года, когда родилась преподобная Евфросиния. Ее княже имя Предслава. Отец ее — князь Георгий (Святослав) — был одним из младших сыновей знаменитого Всеслава Полоцкого. Он не получил никакого удела и потому жил в самом Полоцке при своем старшем брате — князе Борнсе Всеславиче. С самых ранних лет Предслава с великой любовью воспринимала в свое сердце Христово Евангелие и сочетала любовь к книжному учению с сосредоточенной молитвой. По словам жизнеописателя, она рано стяжала «плод молитвы». Мудрости же ее «чудился» не только отец, слава о ней разошлась «по всем градам»². В этих словах едва ли можно видеть риторическое преувеличение. Хотя мы хорошо знаем о широком распространении грамотности в древней Руси, в том числе и среди женщин, лучшим свидетельством чего являются многочисленные древнерусские берестяные грамоты, нетрудно представить себе, что особая любовь княжны к учению не могла не вызвать удивления. Отличавшаяся красотой, мудрая княжна привлекала к себе многих князей. Но все предложения о браке она отвергала. Княжна твердо решила идти вслед за Христом — «Женихом своим». Предслава надеялась, что жившая в Полоцке родственница — игуменья, вдова ее ряди Романа Всеславича, умершего в 1114 г. в Рязани, поможет ей стать монахиней³. Но и для игуменьи возраст Предславы и ее необыкновенная красота казались несовместимыми с монашеством. Видимо, постриги женщины в раннем возрасте были в то время редким явлением. И только необыкновенно глубокий разум княжны и ее высокая религиозная настроенность переубедили старую княгиню-игуменью. Несмотря на страх перед отцом Предславы («отец твоя, увидев, со всяким гневом возложит гнев на главу мою»⁴), она призвала иерея, который постриг княжну с именем Евфросиния. Некоторое время Преподобная проходила искус монашеского послушания в том же монастыре, но потом с благословения Полоцкого епископа Илии стала жить при Софийском соборе в «гольце камене», т. е. в особом помещении — келлии. Святитель Димитрий Ростовский в житии преподобной Евфросинии, помещенном в Четых-Минях, усматривает в жизни Преподобной при храме подражание древним иерусалимским девам и Самой Пресвятой Деве, также жившей при храме⁵.

По всей вероятности, в Софийском соборе Евфросинию привлекала и библиотека, из книг которой она «могла преизлиха насытитися премудрости». Монашеское подвижничество и сосредоточенность позволяли Евфросинии во всей глубине постигать и сердцем воспринимать ее. «И оттоле паче подвижнейши нача быти, собирающи мысли благия в сердца своем, яко пчела сот», — говорит об этом автор Жития Преподобной⁶.

¹ Памятники..., с. 174. Срав. Грамоты Великого Новгорода и Пскова. М.—Л., 1949, с. 140—141 и 162—163.

² Памятники..., с. 172—173.

³ Вероятно, вдова Романа жила в древнем женском Богородицком монастыре, называвшемся «Богородица Старая»; о нем упоминает Ипатьевская летопись (ПСРЛ, т. II. М., 1962, с. 495). Остатки его построек раскопаны недавно М. К. Каргером и датируются концом XI — началом XII в. См. М. Дубровский. Житие преподобной Евфросинии, княжны Полоцкой. Витебск, 1894, с. 2; Л. В. Алексеев. Указ. соч., с. 139.

⁴ Памятники..., с. 173.

⁵ А. Сапунов. Житие преподобных Евфросинии, княжны Полотския, по трем редакциям, с. 47.

⁶ Памятники..., с. 174.

Любовь к учению не оставляла Преподобную. Но духовное просвещение было неотъемлемо у нее от деятельной любви к людям, от милосердия. «И начат книги писати своими руками, и наем емлющи, требующим даяще», — говорится в Житии Преподобной¹. Своим трудолюбием она открывает мудрость и другим людям. Деньги, полученные от продажи книг, написанных ею самой и нанятыми писцами, она втайне раздает нищим. В каноне преподобной Евфросинии труды ее по переписке книг поэтично уподобляются дальнему плаванию. «Издали собираючи Божественное богатство, яко далече ходя и корабль борзописчиму персты добро писала еси», — говорится в 7-й песни (тропарь 2). Этим собранным богатством Преподобная щедро делилась со всеми.

Знавший высоту ее служения и подвижничества епископ Полоцкий Илия получил однажды, согласно Житию, от ангела Божия подтверждение того, что «почивает Дух Святой на ней», и указание поставить Евфросинию во главе отдельной обители в Сельце, под Полоцком. Трижды с той же вестью являлся ангел и самой Преподобной, и потому она с радостью решила отправиться в Сельцо. Здесь в Спасской церкви издавна погребались предшественники Илии на Полоцкой кафедре. Именно в этом известном всем месте — епископском владении — и долгие годы возжечься святильник Полоцкой земли.

В Софийском соборе епископ Илия торжественно передал Сельцо Евфросинии. При этом присутствовали отец и сестры Преподобной, «четные мужи» Полоцка и сам полоцкий князь Борис. Так как Новгородская Первая летопись сообщает о смерти полоцкого князя Бориса Всеславича под 1128 г., то можно считать, что основание Спасо-Евфросиниева монастыря совершилось до этого же года².

Отправляясь в Сельцо, Евфросиния взяла с собой только книги — «все ее имение..., ими же, — по ее словам, — утешает ми ся душа и сердце веселит».

Обитель Преподобной постепенно росла и множилась. В ней постриглась сестра Евфросинии — Городислава, названная Евдокией, и ее двоюродная сестра, дочь князя друцкого Бориса — Звенислава, в постриге получившая имя Евпраксия. Сестер своей обители преподобная Евфросиния «с прилежанием» обучает грамоте. Это обучение естественно соединяется у нее с наставлением о спасении души. Неизменная радость озаряет в это время сердце самой наставницы. «Аз веселым сердцем подвизаюся учити», — говорит она³.

Созданная Преподобной женская школа — удивительное, хотя и не уникальное явление в истории древнерусской культуры⁴. Княгиня, «собравши же младых девиц неколико, обучала писанию, також ремеслам, пенню, швенню и иным полезным им ремеслам, да от юности навькнут разумети закон Божий и трудолюбие». Среди исследователей не прекращаются споры о том, насколько достоверно уникальное известие об этом у В. Н. Татищева⁵, который бесспорно располагал какими-то источниками, не сохранившимися до нашего времени. Не вдаваясь в этот сложный вопрос, отметим только здесь, что, видимо, сама по себе женская школа ни у кого не вызывала в древней Руси недоумения. Житие преподобной Евфросинии говорит о школе как бы между прочим, в связи с другими подвигами Преподобной. Родители

¹ Там же, с. 174.

² Новгородская Первая летопись старшего и младшего изводов. М.—Л., 1950, с. 22.

³ Памятники..., с. 176.

⁴ На Руси, помимо этой школы, в Киеве также монахиней, сестрой Владимира Мономаха — Анной Всеволодовной была основана в 1086 г. школа при Андреевском женском монастыре.

⁵ В. Н. Татищев. История Российская. Т. II. М.—Л., 1963, с. 95.

отдают своих дочерей в школу к Евфросинии спокойно и даже не удивляются словам наставницы о том, что она не отпустит учениц до окончания обучения. Гораздо более тревожит их возможный постриг дочерей.

Но просветительские труды преподобной Евфросинии имели также высокое духовное значение. Молитва и суровые аскетические подвиги соединялись у нее с радостью просвещения ближних. Свет духовный и свет одухотворенного знания Преподобная несла всем ищущим их, утверждая в вере себя и других. По словам канона Святой, она «на разумном камени храмину неподвижну создала» (песнь 5, тропарь 1). Видимым образом этой храмины явился построенный в обители по мысли и усердием Преподобной замечательный Спасо-Преображенский храм. По единодушному мнению историков русской архитектуры, он является вершиной полоцкого зодчества и одним из высших достижений древнерусской архитектуры вообще¹. Его зодчим был мастер Иван, который, по словам Жития, сам пришел к Преподобной, движимый внутренним голосом, повелевавшим ему: «О, Иване, востани и поиди на дело Вседержителя Спаса»².

Строительство храма продолжалось 30 недель и завершилось, по видимому, до 1161 г. В нем словно воплотилась духовная устремленность святой княгини. Мощное основание, утвержденное столпами, динамично переходит в основание купола, к которому ведет трехлопастный подъем. Этот архитектурный прием впоследствии получил развитие в знаменитом Георгиевском соборе Юрьева-Польского, а от него был заимствован при возведении в 1326 г. Успенского собора в Москве — кафедрального собора всероссийских митрополитов³. Но Спасский собор имел ряд и других оригинальных черт. Как и в Софийском соборе, в нем, в верхней его части, были устроены две келлии-гольба, в одном из которых пребывала неотступно сама преподобная Евфросиния, а в другом — ее двоюродная сестра Евпраксия. К сожалению, в настоящее время храм Спаса предстает пред нами в перестроенном виде. Первоначальный облик его сокрыт еще от внешнего взгляда. Только что начинают раскрываться и дивные фрески храма. На них видны строгие и величественные фигуры святых мужей и жен⁴, в чем-то они перекликаются со знаменитыми фресками храма Спаса в Нередицах (1199 г.). Но в целом как архитектура храма, так и его живопись — оригинальное творение, безусловно связанное с мыслями и идеалами великой и духоносной создательницы храма. В некоторых изображениях даже невольно хочется видеть образы преподобной Евфросинии (умудренный и строгий лик) и ее сестры Евпраксии (юный, открытый лик).

В 1161 г. в новопостроенный храм преподобная Евфросиния пожертвовала на престольный крест, сделанный замечательным полоцким мастером-ювелиром Лазарем Богшей. Крест был шестиконечным, как это было принято тогда в Византии. Деревянная его основа украшена 21 золотой пластиной с эмалевыми изображениями св. Георгия (покровителя отца Преподобной), св. Евфросинии (покровительницы самой Преподобной), святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста, св. великомученика и целителя Пантелеимона и других святых — соответственно частицам мощей. В средней части

¹ История русского искусства. Т. 1, М.—Л., 1953, с. 317—318; Всеобщая история архитектуры. Т. 3. М.—Л., 1966, с. 585—586.

² Памятники..., с. 176.

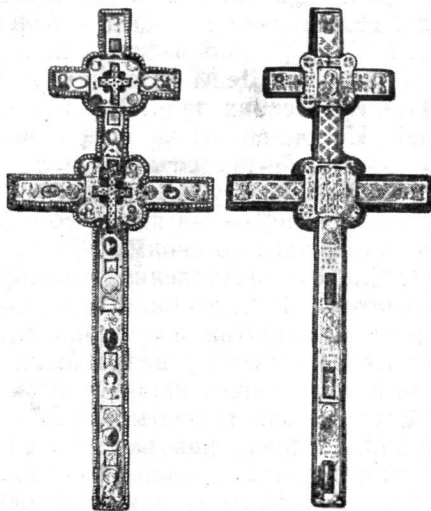
³ Н. Н. Воронин. Зодчество северо-восточной Руси XII—XV веков. Т. II. М., 1962, с. 239.

⁴ А. Л. Монгайт. Фрески Спас-Евфросиниевского монастыря в Полоцке. См. сборник «Культура древней Руси», М., 1966, а также альбом «Древние сокровища Белоруссии», Минск, 1971.



ГОЛОВА НЕИЗВЕСТНОЙ СВЯТОЙ
(предположительно преп. Евфросинии)

Фреска в Спасском соборе Спасо-Евфросиниева монастыря в Полоцке



КРЕСТ ПРЕП. ЕВФРОСИНИИ ПОЛОЦКОЙ
1162 г.

креста находился малый крест с частицей Животворящего Древа. Преподобная Евфросиния повелела сделать надпись на кресте: «В лето 6669 (1161) покладает Офросиния чьственный крест в монастыри своемъ в церкви Святого Спаса. Чьственное древо бесценно...»¹.

Помимо Спасского монастыря, преподобная Евфросиния построила Богородицкий мужской монастырь². Он также был предметом особого ее попечения. Для этого монастыря, по настоятельной просьбе Преподобной, Константинопольский патриарх Лука Хризверг прислал икону Богоматери. Она была великолепным списком с прославленной Эфесской чудотворной иконы, которую предание приписывало святому евангелисту Луке. Впоследствии, в 1239 г., икона была перенесена в Торопец княжной — дочерью князя Брючислава, сочетавшейся браком со святым благоверным князем Александром Невским³. Икона была поставлена в Корсунско-Богородицком соборе гор. Торопца. В настоя-

¹ Л. В. Алексеев. Лазарь Богша — мастер-ювелир XII века. «Советская археология», 1957, № 3, с. 224—244.

Крест преподобной Евфросинии впоследствии неоднократно перемещался из монастыря. В конце XII — начале XIII в. он был увезен в Смоленск, где находился до освобождения Смоленска русскими войсками в 1514 г. С этого года и по 1563 год святыня была в Москве, а затем возвращена царем Иваном Грозным Спасо-Евфросиниеву монастырю. После 1928 г. крест, как величайшая художественная ценность, хранился в Могилевском историческом музее. Оттуда он был похищен немецкими захватчиками в 1941 г. В настоящее время местонахождение его неизвестно.

² Постройки этого монастыря не сохранились, однако археологические изыскания недавнего времени показали, что собор монастыря был большим трехнефным храмом с галереей, украшен фресками и майоликовыми плитками (Л. В. Алексеев. Полоцкая земля. М., 1966, с. 211).

³ Об этом говорится в рукописном сборнике, хранившемся в Торопецком соборе (см.: свящ. Владимир Щукин. Корсунско-Богородицкий собор в городе Торопце Псковской епархии. СПб., 1894, с. 97). Существует, однако, и другое предание, повествующее о перенесении иконы в Торопец лишь в 1579 г. при приближении поляков к Полоцку (см. И. Побойнин. Торопецкая старина. М., 1902, с. 125). Икона называлась в Торопце Корсунской — не по месту своего происхождения, а, как это часто бывало, по своей древности и совершенству письма.

щее время она находится в Государственном Русском музее в Ленинграде. Новейшими методами исследования установлено, что икона является замечательным памятником византийского искусства XII в.¹ Лик Пресвятой Девы спокоен и умиротворен.

При всех своих заботах по устройению монастырей и просвещению родной Полоцкой земли преподобная Евфросиния не забывала, однако, о распрях и нестроениях — той «тьме разделения», которая все более покрывала Русь. «Не бо хотяше видети кого которающаяся, — говорит Житие, — ни князя со князем, ни боярина с боярином, ни от простых кого со своим другом, но всех хотяше имети яко едину душу»². Словом наставления, о котором как «о даре Бога» говорит жизнеописатель, Преподобная примиряла многих. О том же была и непрестанная молитва подвижницы. Эту молитву на склоне своих дней она хотела вознести у величайших святых Святой Земли, всегда неизменно привлекавших наших благочестивых предков.

Оставив свой монастырь под духовным руководством своей сестры Евдокии, Преподобная вместе с племянником своим Давидом и двоюродной сестрой Евпраксией отправляется в далекое паломничество. По дороге в Константинополь ее встречает и с почетом принимает император Мануил Комнин, шедший походом на Венгрию. Поклонившись святыням Царьграда и получив благословение патриарха на паломничество в Иерусалим, св. Евфросиния устремляется к Гробу Господню. Здесь она жертвует драгоценную кандильницу работы константинопольских мастеров, которая занимает свое место рядом с лампадой, возжженной всего несколько десятилетий назад игуменом Даниилом «от всея Русьския земли!»³.

«Прими дух мой от мене во святом граде Твоем Иерусалиме и пресели мя в вышний град Твой Иерусалим», — молится преподобная Евфросиния, чувствуя свою скорую кончину. Двадцать четыре дня в болезни, в смирении и молитве к Богу провела она в монастыре в Иерусалиме и «мая в 24 день иде в покои небесный». Это произошло в 1173 г.

Преподобная была погребена сопровождавшими ее родственниками в Феодосиевом Богородицком монастыре близ Лавры преподобного Саввы Освященного, рядом с матерью святого Саввы и святого Феодосия. Впоследствии мощи ее были перенесены в Киево-Печерскую Лавру. Источники не сохранили никаких сведений о том, когда и при каких обстоятельствах это произошло. Известный популяризатор русской церковной истории М. Толстой в своей книге «Рассказы из истории Русской Церкви» сообщает, что русские монахи, скрываясь от нашествия султана Саладина, около 1187 г. перенесли мощи преподобной Евфросинии в Аккону, откуда они были уже перенесены в Киев⁴. Автор ссылается при этом на книгу польского католического писателя И. Кульчинского «Specimen», изданную в 1733 г.⁵ Однако в этой книге нет ни малейшего упоминания о том, о чем говорит М. Толстой. И. Кульчинский излагает всего лишь распространенную в католическом и униатском мире легенду о полоцкой княжне-монахине Пракседе, отправившейся с паломнической целью в Рим, там умершей и похороненной.

¹ Н. Никифорова. Эпоха и атрибуция произведений искусства. «Искусство», 1966, № 10, с. 49—51.

² Памятники..., с. 177.

³ Житие и хождение Даниила Русьския земли игумена. Ч. II. Под редакцией М. А. Венгитинова. «Православный палестинский сборник», т. III, вып. 3. СПб., 1885, с. 128—129.

⁴ М. Толстой. Рассказы из истории Русской Церкви. Кн. I, М., 1865, с. 144—145.

⁵ Specimen ecclesiae Ruthenicae... in suis capitibus seu primatus Russiae cum S. Sede Apostolica Romana semper. Per. Ignacium Kulczynski. Romae, 1733, t. 1, p. 57.

Литовские летописи XVI в., на страницах которых впервые появляется эта легенда, без каких-либо существенных различий в каждой из них, а вслед за ними и польские хронисты конца XVI—начала XVII в. (Стрыйковский, Виюк-Коялович) пишут, что Пракседа-Параскева была дочерью полоцкого князя Рогволода-Василия, прихотившегося внуком Гинвиллу-Юрию¹. Параскева, согласно, например, одной из самых полных литовских летописей — летописца Быховца, «постриглась в монахини у святого Спаса в монастыре под Полотой и жила там семь лет, служа Богу, переписывая книги на церковь»². Нетрудно увидеть в приведенном тексте явные черты сходства с житием преподобной Евфросинии — особенно бросается в глаза упоминание о переписывании книг. Возможно, оно и послужило одним из источников легенды, в которой преподобная Евфросиния была спутана со своей сестрой Евпраксией, превратившейся в Пракседу. Но в легенде замечена не только путаница, но и сознательное целенаправленное искажение фактов. Литовский князь Гинвилл (вымышленный, как показали исторические исследования³), как прадед преподобной Евфросинии, должен был «изгнать» ее из русскокняжеского рода, а паломничество самой Преподобной в Рим — свидетельствовать о ее приверженности Католической Церкви. В период подготовки церковной унии в Белоруссии и на Украине такая «переработка» Жития столь чтимой православным народом святой вполне объяснима⁴.

Возвращаясь, однако, к вопросу о времени перенесения мощей преподобной Евфросинии из Иерусалима в Киев, вполне допустимо согласиться, что во всяком случае они были взяты из Иерусалима именно около 1187 г. Захватив Иерусалим, султан Саладин приказал христианам немедленно покинуть Иерусалим со всем их имуществом. Не было ли среди них и русских иноков, взявших с собой святые мощи своей соотечественницы и положивших их затем в великой русской святыне — Киево-Печерском монастыре?⁵

Между тем монастырь преподобной Евфросинии в Полоцке подвергался многим испытаниям. Сведения о нем вплоть до конца XVI столетия исчезают со страниц источников. Известно только, что в 1580 г., еще до печально известной Брестской унии, польский король Стефан Баторий отдал его иезуитам⁶. В 1656 г., когда русские войска временно освободили Полоцк, Спасский собор был заново освящен как православный в присутствии митрополита Крутицкого Питирима и царя Алексея Михайловича⁷. Когда Полоцк вновь отошел к Польше, в монастыре опять водворились иезуиты. Во время их владычества (а с

¹ См. А. Сапунов. Католическая легенда о Параскеве княжне Полоцкой. Витебск, 1888.

² Хроника Быховца. М., 1966, с. 39.

³ В. Е. Данилевич. Цит. соч., с. 241—244.

⁴ М. Н. Тихомиров выдвинул по поводу легенды о полоцкой княжне Параскеве иное предположение. Он допускает, что в основе ее лежит искаженная и перепутанная история с княжной Евпраксией Всеволодовной (опять-таки сходство этого имени с Параскевой), вышедшей замуж за германского императора Генриха IV. В католичестве Евпраксия получила имя Адельгейды, и под этим именем она известна в западноевропейских источниках. В них говорится о том, что Евпраксия-Адельгейда выступила против своего мужа на стороне папы и затем жила в Риме. См. М. Н. Тихомиров. Древнерусские города. М., 1956, с. 365.

⁵ А. Тыртов. Некоторые пояснения к описанию жития преп. Евфросинии, княжны Полоцкой. «Витебские губернские ведомости», 1892, №№ 93—99.

⁶ В. Е. Данилевич объясняет появление мощей преподобной Евфросинии в Киеве совершенно иначе. Отбрасывая свидетельство ее Жития, исследователь выдвигает гипотезу о путешествии Преподобной не в Иерусалим, а всего лишь в Киев, где она, по его предположению, скончалась и была погребена (В. Е. Данилевич. Цит. соч., с. 241, прим. 301).

⁷ М. Дубровский. Житие преп. Евфросинии с кратким описанием основанного ею в г. Полоцке женского монастыря. Полоцк, 1887, с. 13.

⁸ Дворцовые разряды. Т. III (дополнение), прилож. 3, с. 20, 41, 45, 50, 56—66.

начала XIX в.—ордена пиаров) монастырь пришел в запустение, так что Спасский собор был даже без крыши¹. В 1835 г. этот храм был восстановлен как православный, а в 1840 г. возобновлен при нем и женский монастырь². Тогда же начались и настойчивые ходатайства духовенства и мирян о перенесении мощей преподобной Евфросинии из Киева в ее обитель³. Митрополит Московский Филарет был среди тех, кто заботился об этом. «Можно признать благословным, — писал он, — чтобы мощи преподобной Евфросинии перенесены были из Киева в Полоцк и чтобы почивали в обители, в которой она подвизалась»⁴. В 1870 г. в Полоцк была перенесена частица ее мощей, а в 1910 г.— и все святые мощи Преподобной. По пути их пронесения в городе полочане соорудили торжественные арки. На последней из них, близ монастыря, было написано: «Гряди, радости наша — преподобная Евфросиния»⁵.

Вместе с Полоцкой землей благодарно чтит ныне преподобную Евфросинию и вся Святая Русь, веря вместе с составителем Жития, что «яко миро благовонно, восходит молитва ея к Богу».



¹ М. Дубровский. Цит. соч., с. 14.

² Там же, с. 16—17.

³ Там же, с. 18.

⁴ Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского. Т. V, ч. 2, с. 978.

⁵ Н. Кайгородов. О достопамятных Свято-Евфросиниевых днях в Полоцке 20—23 мая 1910 г. Воспоминания паломника. «Полоцко-Витебская старина». Кн. I, Витебск, 1911, с. 6.

Иван Васильевич ПОПОВ родился 17 января 1867 г. в г. Вязьме Смоленской губернии в семье священника. По окончании Смоленской духовной семинарии в 1892 г., а затем Московской духовной академии в 1896 г. он был оставлен при академии стипендиатом по кафедре Патрологии. В 1897 г. успешно защитил магистерскую диссертацию и был назначен экстраординарным профессором по кафедре Патрологии. В последующий период И. В. Попов принимал живое участие в издании журнала «Богословский вестник» и в течение нескольких лет состоял его редактором.

Одновременно, вплоть до 1919 г. читал лекции по Истории средневековой философии в Московском университете. В 1917 г. за труд «Личность и учение блаженного Августина» получил ученую степень доктора церковной истории.

В 1918 г. И. В. Попов задумал написать обширный труд по церковной истории, всесторонне освещающий личность и труды каждого святого отца. Он успел сделать очень многое, но из всего огромного его материала сохранились только две работы: «Св. Иларий, епископ Пиктавийский» и «Св. Амфилохий, епископ Иконийский».

В личной жизни И. В. Попов отличался кристальной честностью и высокой религиозно-нравственной настроенностью. Все знавшие его отзывались о нем как о простом, добром и светлом человеке, до конца преданном Церкви и богословской науке. «Для меня в жизни, — говорил он, — самое основное и ценное — интересы Святой Церкви и родной мне академии, которая воспитала меня, дала образование и поставила на ноги. Я всем обязан ей и благодарен до смерти».

Скончался И. В. Попов в 1938 г.



Профессор И. В. ПОПОВ

СВЯТОЙ АМФИЛОХИЙ, ЕПИСКОП ИКОНИЙСКИЙ¹

Veterum testimonia

ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ (Lib. de Spiritu Sancto, cap. I) хвалит в Амфилохии постоянное стремление учиться и не оставлять неисследованным ни одного речения о Боге.

ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ (Ep. 188, cap. I): «Вопросы мудрого умудряют глупого. Это случается с нами, когда получаем твои письма. Я учусь, отвечая на твои вопросы. Итак, пусть будет для меня наукой забота об ответе».

¹ Эта работа написана автором в 1929 г., поэтому в ней не могли быть использованы труды последних лет. — *Ред.*

ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ (Ер. 199, cap. II): «Удивляюсь и твоему стремлению учиться и твоему смирению, потому что, поставленный учить, ты хочешь учиться, особенно от меня, чуждого великой учености».

ИЕРОНИМ (*De viris illustribus*, cap. 133): «Амфилохий, епископ Иконийский, недавно читал мне книгу «*De Spiritu Sancto*», в которой доказывает, что Дух Святой — Бог и достопоклоняем и всемогущ».

Он же (Ер. 70 (col. 84) к Магну Оратору, § 4): «... Книги каппадокийцев: Василия, Григория, Амфилохия, в которых не знаешь чему удивляться, светской ли учености или знанию Писания».

ФЕОДОРИТ (*Hist. eccl. Lib. IV*, cap. 11): «Подобным образом Амфилохий, которому была вверена для управления митрополия Ликаонская и который управлял всей провинцией, когда узнал, что эта зараза достигла туда, снова изгнал ее и охранил от этой заразы вверенное ему стадо».

Он же (*Hist. eccl.*, cap. 30): «В Писидии Оптим, Амфилохий в Ликаонии, защищая веру, преподанную от праотцев, отразили нападение противников».

Он же (*Hist. eccl.*, V, cap. 8): «Были мужи достойные удивления, наделенные исключительным рвением Божественным и мудростью: Амфилохий — предстоятель Ликаонии...»

Он же (*Hist. eccl. Lib. IV*, cap. 16) в описании случая с Феодосием и Аркадием по поводу требования Амфилохия изгнать ариан из города.

ФАКУНД ГЕРМИАНСКИЙ (*Lib. IX*, cap. 3): «...Из слов блаж. Амфилохия, которого признавал честнейшим учителем и мудрейший Иоанн Антнохийский с собором восточных и императоры Грациан и Феодосий Старший считали таким же, потому что они постановили, чтобы удерживали за собою только те Церкви, которые находятся в общении с ним».

КОЗЬМА ИНДИКОПЛОВ (*Lib. VII*): «Амфилохий Иконийский — близкий друг Василия Великого».

На Втором Вселенском (Никейском) Соборе патриарх ТАРАСИИ назвал Амфилохия святым и великим.

ФОТИЙ (*Biblioth.*, cod. LII): Собор в Сиде против ереси евхитов, или адельфиан. На Соборе председательствовал Амфилохий, присутствовали, кроме него, 25 епископов.

ЗОНАРА (к 27 канону Карфагенского Собора) к каноническим книгам (употребляемым в Церкви) причисляет и книги: Афанасия Великого, Григория Богослова и святого Амфилохия.

Почти то же у **ВАЛЬСАМОНА**.

РИМСКИЙ МАРТИРОЛОГИЙ: «Амфилохий, епископ Иконии в Ликаонии, общник Василия Великого и Григория Богослова в пустыне и их коллега в епископстве, после многих подвигов за католическую веру, славный святостью и учением, почил в мире».

ГРЕЧЕСКИЙ МЕНОЛОГИЙ ВАСИЛИЯ, под 19 октября: «Был посвящен не человеческим рукоположением, а ангелами». Случай с Феодосием и Аркадием в связи с изгнанием ариан.

МЕНОЛОГИЙ, под 23 ноября: С юности прошел все степени посвящения, известен монашескими подвигами и знанием Священного Писания. Общим избранием стал епископом Иконии в царствование императоров Валентина и Валента, прожил до времени Феодосия Великого и его сыновей. Много потерпел за борьбу против ариан и евномиян. В числе 150 епископов Второго Вселенского Собора опровергал Македония и учеников Ария в учении о Духе Святом. Просил Феодосия изгнать из столицы ариан. Случай с Феодосием и Аркадием. Изгнание

ариан. Много лет был епископом, составил много книг в защиту православного учения, умер в глубокой старости.

То же в другом Менологии.

В ГРЕЧЕСКОМ АНФОЛОГИИ (Цветной книге), под 23 ноября — гимн и стихи.

* * *

Св. Амфилохий, епископ Иконийский. Беседа I. На Рождество

Значение Рождества Христова. Формулы сотериологии (36 В).

Предсказания Ветхого Завета.

I. Ис. 53, 9.

II. Вар. 3, 38. После этого был видим на земле и обращался с людьми (37 В).

Ис. 7, 14; 9, 6: «Се, Дева...»

Из этих слов узнается образ явления. Нерастленная Дева зачат телесно нетленный Светильник. Надлежало священнейшему Логосу низойти к нам до плоти, чтобы через воплощение обновить тех, кого создал будучи бесплотным Божеством и которые изветшали по причине греха, и уготовать их нетленными подобием тленного (37 D — 40 А).

III. О, Отроча, старейший небес! О, трблаженный Сын, носящий начальство на раме Своем, не жаждущий получить его от другого. Ибо Логосу врождено начальствование, как Сыну, над всем, а не чуждо, как твари (40 А).

Рождество — τῆς ἀφθαρσίας μητῆριον (40 В).

Небесный человек явился от Израиля... произрос людям росток вечной жизни. Владыка небесных и земных произошел из боку Девы; ради искупления мира пришел в мир тления (40 В, С).

О, чудо! В яслях сей Дитя ночует, неопикуемый небесами, согревается женскими объятиями кратким словом всё Создавший, питается молоком от пречистых сосцов Девы Даровавший по благодати бытие всем вышешмирным силам (40 С).

IV. Великое и премудрое наступление на диявола (40 D).

Освобождается мир через Деву, через деву прежде впадший в грех (41 А).

Через девственное рождение приводится в замешательство столь многое полчище невидимых демонов (41 А).

Владыка соделался собразным рабам, чтобы рабы стали снова сообразными Богу (41 А).

О, ясли, соучастники херувимов и равночестные серафимам! Ибо вечно Носимый их тронем в тебе пребывает телесно. О, Мария, обладающая Создателем всего перворожденным!

О, человечество, давшее телесное осуществление и потому предпочтительное поднебесным и мысленным силам! Ибо не восхотел Христос преобразиться в образ архангелов или в неизменяемые образы начал, сил, властей, но тебя понес ниспавшего к изменению и сравнившегося с неразумными животными (41 А, В).

Оно получило такого Врача, что по изгнании болезни получило большее спасение, чем здоровое (41 В).

Победа над днаволом (41 В).

V. Мы призваны к сыноположению и общению с Богом (41 В).

Мы должны обращаться с ангелами и предстоять небесному трону Царя (41 С). Мы должны возблагодарить Бога своим поведением, чтобы стать просветителями мира, светом для язычников. Клятва (41 С — 44 А, В).

Беседа II. На Сретение, о Богородице, Симеоне и Анне

I. Похвала девству, как равноангельскому состоянию, но похвала и браку, как равночестному (44 С, D — 45 А, В).

II. Что сказано в законе вообще о первом плоде брака, то совершилось в Господе (45 В).

«Всяк мужеский пол, разверзая утробу, наречется свят Богу». Это хотя сказано вообще, но относится к одному Господу, потому что Он только разверз утробу рождением и только Он был свят (48 А, В, С).

III. Но возражат: если так, то Дева не сохранила девства, ибо Ее утроба была разверзта.

Ответ: что касается природы Девы, никоим образом врата девства не были отверсты, ибо Иезекииль говорит: врата заключены будут (44, 2). Но что касается силы рожденного Владыки, то ничто не закрыто Господу, но всё открыто (48 С — 49 А).

Как девство, так брак и вдовство могут быть истинными и неистинными.

IV. Истинное вдовство. Пример Анны пророчицы. Призыв женщин к подражанию ей (49 В, С, D).

V. Похвала Анне с намеками на вдов, не похожих на нее. Анна «исповедала Дитя Богом, сильным Врачом и Искупителем, Разрешителем грехов» (52 А, В, С).

VI. Младенец, питающийся от соснов, обрезанный, сотворил век, простер небо, отверз хляби, вывел из Египта наших предков (духовный Израиль), рассек Чермное море, клялся Аврааму. Не соблазняйте видом младенца. Один и Тот же — и Младенец и с Отцом не имеет начала. Один и Тот же и исчисляется годами и род Его никто исповест. Одно — по причине рождения от Девы, другое — по непостижимости субстанции.

VII. Подвиг вдовства, как подвиг верности первому мужу. Разрешается вступать в брак лишь в том случае, если от первого брака нет детей (53—55).

VIII. Толкование слов: «... На падение и на восстание многих, и Тебе Самой оружие пройдет...»

Обращение к Деве Марии: «Достаточно Тебе, Дева, называться Матерью, достаточно быть Питательницей Питающего мир, велико для Тебя по плоти носить Носящего вся. Христос, в Тебе обитавший, и во мне ныне Сам же уготовал слова эти» (56 В, С).

«Знаменне пререкаемо» — крест.

В этом знамени пререкали Господа и делом (заушения, заплевания) и словом. Печаль Девы. Ее жалобы. Дева Мария печалилась так потому, что еще не знала силы воскресения, не знала, что оно будет скоро. Поэтому после воскресения радовалась (57 В, С).

Доказательство от Писания, что «знаменне пререкаемо» есть крест (57 С — 60 А).

Единство Ветхого и Нового Заветов, как произведений одного Бога (57 С, D).

Беседа III. О Лазаре четверодневном

I. Лазарь — начаток воскресения (60 А).

Зависть фарисеев, задумавших убить Лазаря, потому что они не могли отрицать его воскресения. Действительность других чудес можно было отрицать, но отрицать воскресение Лазаря было нельзя (60 А—61 А).

Он воскрес юным, обновленным (60 D).

II. Когда Лазарь умирал, Господь не присутствовал при этом и не

видел смерти его телесными очами, но по Божеству Своему везде присутствовал и всё исполнял (*παταχού παρών, καὶ τὰ πάντα πληρῶν*— 61 А).

Слова Марфы. Ответ Господа: «Называешь Господом, а мыслишь не Господом» (61 А, В).

III. «Где положите Его?» Ужели Он не знал? Но употребил этот способ речи, чтобы следовали за Ним (61 С).

Толпа последовала из любопытства. Раннейшие примеры воскресения были сомнительны, потому что воскресали недавно умершие и можно было думать, что они были в обмороке. Теперь Христос воскрешает явно умершего (63 А).

IV. Едва увидев гроб, Он прослезился. Какая надобность была в слезах, если Он хотел воскресить? Прослезился, потому что Господь всё делал разумно. Прослезился, чтобы обнаружить мнение сопровождавших, какое они имели о Нем. Поэтому, увидев Его плачущим, начали говорить: «Видишь, как Он любил его» (64 В).

Приказывает иудеям отвалить камень от гроба, чтобы они по запаху тления убедились в действительности смерти. «Лазарь, гряди вон». *Δεσπότης* воззвал, никто не может послушаться. «Прежде чем я сойду, изыде в тебе залог — во мне совершенное воскресение» (64 С, D).

V. Господь не нуждался в многословии. Однажды сказал — и воскресил того, кого создал. Не жаловался, как Илия; не сомневался, как Елисей. Звучком голоса разбудил спящего. Ад, пораженный внизу, выдал Лазаря. Душа Лазаря, получившая новые силы и вызванная ангелами, собственное тело обратила в собственное (65 А). Лазарь вышел, несмотря на то, что был связан по рукам и ногам.

«Развяжите погребальные пелены», чтобы хранить как евлогию и как свидетельство чуда (обычай хранить вещи святых) (65 В, С). А мы, носящие пальмовые ветви, воскликнем: «Осанна в вышних» (65 В, С).

Беседа IV. О жене грешнице

I. Великая радость ангелов видеть Владыку с рабами, Бога с людьми, Судню с подлежащими суду, вкушающего от общей трапезы (68 А).

Христос пришел на землю, не покинув неба, стал человеком, не перестав быть Богом. Плыл по морю, чтобы извлечь из глубины греха сбуреваемых в житейском море. Пришел, чтобы спасти одну погибающую овцу, не потому, чтобы пренебрег 99, но потому, что те были в безопасности (68 В).

II. Душа не запечатленная легко подпадает козням демонов. Поэтому Закхей спас от пасти (мысленного) волка и удостоил запечатления (68 С).

III. Христос принял приглашение на обед к фарисею, во-первых, чтобы освятить приглашенных, пригласившего, весь дом и самую пищу, во-вторых, чтобы вкушением пищи и питья показать истинность воплощения, в-третьих, чтобы показать книжникам и фарисеям, как должно относиться к грешникам (69 D — 72 А, В).

Женщина по природе хрупка, первая добыча днавола, начало заблуждения, учительница преступления. Созданная быть помощницей стала врагом, созданная по природе прекрасной стала по произволению худой: указала на красоту дерева, потеряла рай и была отягчена многим злом.

IV. Бог создал жену из ребра Адама, чтобы она была ему помощницей. После греха и осуждения на смерть, чтобы не погиб род человеческий, учрежден брак, чтобы противиться смерти; чтобы он сеял, а она жала. Что брак учрежден после грехопадения, видно из того, что Адам познал Еву по изгнании из рая (72 В).

Раньше греха было девство, хранившее тунику природы неоскверненной. Брак учрежден после изгнания из рая и осуждения на смерть, чтобы он своей плодovitостью побеждал жатву смерти. Для этого Бог вложил в мужчину удовольствие, а в женщину — привлекательность, но не для того, чтобы предаваться блуду, ибо для законного брака законное смешение чисто, а для удовольствия подлежит смерти (72 С, D).

Ради чадородия брак чист. Пример Сарры, Ревекки, Рахили. А если жена возбуждает юношу к похоти, она подлежит наказанию, как осквернительница храма Божия (73 А).

V. Грешница прельщала юношей ко греху всеми способами.

Психологический анализ чувств и мыслей, побудивших жену искать прощения у Христа (73 В — 76 А, В).

VI. Покаяние жены. Она кается не словами, потому что знает о всеведении Христа, а слезами. Слезы — внешнее выражение покаянных чувств (76—77).

VII. Грешница помазала тело Иисуса, имевшего ради нее целый день висеть на кресте (77 С). Она с Иоанном разделила тело Иисуса: тот приник к груди Христа и из нее почерпнул учение, а она помазала ноги, ради нас ходившие (80 А).

VIII. Риторика (80 В, С, D).

IX. О порицающих женщину за трату. Риторика (81—84). *Δεσπότης* (84 В).

За 30 сребренников Иуда продает Бога в человеческом образе, как раба, как варвара (84 С).

X. В Ветхом Завете был дан закон справедливости: око за око, и так как люди не могли его выносить, то закон справедливости заменен законом благодати (85 А).

Жизнь человека есть книга, в которую вписываются все грехи. Но благой Займодавец не только разорвал ее, но и смысл крещением все ее буквы (85 В).

Так как должники не имели, что отдать, то отпустил им. Одно — не иметь, другое — не хотеть. Бог от нас требует только покаяния. Если мы хотим покаяться, но множество грехов делает покаяние слабым и недействительным, то мы не отдаем долга не потому, что не хотим, а потому, что не можем. Тогда по милосердию Он расположение к покаянию принимает за деяние (85 С).

Беседа V. В Страстную Субботу

I. Спаситель разрешил узы смерти в аде, наполнил его своим светом, разбудил усопших. Мы не боимся уже тления, которое не имеет силы над нетленным Владыки. Смерть поглотила Его, но не могла удержать. Поглотила, не зная, и изблевала с Ним многих. Он добровольно содержится сегодня, чтобы завтра победить и воскреснуть (89 А, В). Сегодня смерть утрачивает свою силу, приняв чуждого мертвеца (89 В, С).

II. На древе простирается простерший словом небо; оковами облагается связавший море песком; желчью напояется даровавший источник меда; тернием венчается увенчавший землю цветами; тростью по главе ударяется поразивший Египет десятью казнями и покрывший главу фараона волнами; в лицо заплевается Тот, Кого не в силах видеть херувимы. Снося всё это, Он молится за распинающих (89 D — 92 А).

Воскресивший раба Сам Себя тем более воскресит (93 А).

Соборное послание

Мы слышим о высоте вашего пастырского настроения. Это подтверждается вашим совместным посланием, которое показывает, что вы также единодушны принять наш ответ (93 В).

Ожидали Василия, чтобы он был председателем Собора, но по болезни он не мог приехать. Прислал книгу о Святом Духе, которая заменяет его личное присутствие (93 С — 94 А).

Никейский Собор, имея дело с арианами, не затронул вопроса о Духе Святом. Но при внимательном чтении Символа в нем можно видеть, что о Духе Святом надо мыслить так же, как об Отце и Сыне (96 А, В).

Но так как в настоящее время у многих возникло сомнение о Духе Святом, то надо обратиться к источнику Никейской веры. А этим источником является крещальная формула, которой исключается савелианство и ереси аномеев, ариан, духоборцев. Так надо крестить, так верить, так и славословить (96 С, D).

Так как нет средней природы между Творцом и тварью, то необходимо причисляем Духа к твари, если отделяем от Божества. Проповедуем не три начала (ἀρχαί), не трех богов, не три различных природы, но начало всего — Отца, ничего не отнимая от других Ипостасей (96 D — 97 А).

Этого достаточно. Остальное можете дополнить сами. Остается присоединить увещание.

Увещание к единству (97 В, С).

Фрагменты

I. Из беседы «De Fili»

Если Петр говорит: «Господом и Христом соделал Его Бог» (Деян. 2, 26), «Сего Иисуса, Которого вы распяли, Сего Бог воскресил из мертвых» (ibidem, 32), то умерло не Божество, но ὁ ἄνθρωπος. Воскресивший Его есть Божественный Логос, сказавший: «Разорите церковь сию и в три дня воздвигну ее».

II. Из беседы против ариан

Спрошу тебя, еретик: рожденный ли от Бога прежде век страдал, или рожденный от Давида Иисус? Если Божество, то это богохульство.

III. Из сочинения о рождении Господа по плоти

1. Истина познана, благодать пришла, жизнь явилась. Сын Божий ради нас воплотился, чтобы смертных призвать к бессмертной жизни и воскресить из мертвых. Творец мира ныне рождается от Девы.

2. Так как Сам Царь и Бог вкусил смерть чрез домостроительство страдания, то Ему принесены дары: золото, как Царю, ладан, как Богу, смирна, по причине смерти в таинстве страдания.

3. Учение о спасении: Сын Божий становится тем, что есть человек, чтобы человек стал тем, что есть Бог. Ты благодеение превращаешь в повод к богохульству.

IV

1. Формула единства Тронцы. Единство имени.

2. Одна слава Отцу, Сыну и Святому Духу. Не второй Бог Слово, но Слово одного и единственного Бога, проповедуемый во Отце, как и Отец в Нем.

Не созданны Тронца, но одно Божество в Троице и одна слава.

V

«Иже над всеми Бог» не презрел приникнуть с неба на землю, и служебные духи не отказались от служения на пользу человека.

VI

Из слова на текст «О дне же том и часе». Перекликается с толкованием Василия Великого (письмо 236, к Амфилохию).

VII

Из слова на текст: «Отче, аще возможно, да мнмондет чаша сия». Страданию подверглось человечество, а не Божество. Чудеса показывают Бога, страдания — человека.

VIII

Из слова на текст: «Иисус же возрастал в премудрости, возрасте, благодати».

IX

Из слова на текст: «Разрушьте храм сей...» Разорился храм тела во время страдания по воле Его.

X

1. Адам нарушил заповедь не на небе. Первый человек создан не из небесной материи, но из земли, и он оказал непослушание и спасен.

2. После воскресения Господь показал, с одной стороны, что Его тело не таково, как при жизни, с другой, — что воскресло то же самое тело. Христос входил «дверем затворенным», чего не делал до воскресения, хотя и мог бы. Не делал же для того, чтобы не подумали, что тело Его духовное, или принесено с неба, или другой, чем наша, природы. Если воспринято другое тело, то спасение моего тела невозможно.

3. Но, показав Фоме язвы гвоздиные, которые мог бы исцелить, Христос показал, что воскресло то же тело.

Так и наше тело воскреснет духовным, чтобы не подвергаться тлению, но тем же самым.

4. Не могло быть, чтобы жизнь была удержана тлением, поэтому не Божество страдало, но человечество обновлялось.

5. Если однажды согрешивший осужден на 38 лет, то всю жизнь грешивший — навеки.

XI

Чудесам соответствуют возвышенные речения, страданиям — уничижительные.

XII

Не покидая Божества, стал человеком, не развиваясь из человека, стал Богом. Бог и человек. Страсти относятся к плоти (τῆ σαρκί); чудеса — к Богу, уничижительные речения — к человеку из Марии, возвышенные — к вечному Логосу. Первые обозначают слабость плоти и то, что Он по плоти больше человека.

XIII. *Божество Духа Святого*

XIV

«Восхожу ко Отцу Моему и Отцу вашему». Наш Бог, потому что создал нас Бог Христа по плоти Его, которую создал и воскресил.

XV

Исповедание веры к Селевку.

1. Изложение учения о Троице (*ὁπαρχέωσ τριῶνον*).
2. Страждет воспринятая природа, но Бог Слово, не страдая, усвоает Себе страдания человечества.
3. Две природы сходятся в одно Лицо.
4. Исповедую Христа Богом и человеком, Сыном Божиим, единым Сыном Божиим смертным и бессмертным. Один Сын и две природы неслиянно, неизменно, нераздельно. Страдает Христос не Божеством, а человечеством, то есть Бог страдал плотию, а не Божество страдало плотию.
5. Во Христе не одна, а две субстанции — *οὐσία*.
6. Не православны те, которые не допускают их соединения от утробы Матери; не православны и допускающие слияние.

XVI. К Панхарию

Чужд истине тот, кто не называет Христа по обеим природам Спасителем и Творцом, господственным, сильным, свободным от необходимости.

XVII. Из послания к Свадрам

1. Последовательность откровения Троицы в заветах; свойства Божества.
2. *Οὐσία* и *θεότης* — одно и то же.

XVIII

Подделка книг еретиками. Апокрифические акты апостолов. Несогласие актов Иоанна с Евангелием Иоанна.

XIX

1. Не потому, что Сын Человеческий сошел с неба, но потому, что снисшедший Сын Божий Сам восшел, став Сыном Человеческим, через общение с Божеством плоть стала после воскресения бесстрастной и бессмертной; будучи нераздельна, она удостоена сидения одесную.
2. Две природы сходятся в одно Лицо; их исповедуем и находящимися и сохраняющимися во Христе неизменно и неразлучно.

XX

Ангелы — педагоги людей.

XXI

Бог — *Θεός* (от *θέειν*) — значит Творец и Промыслитель.

XXII

Святые отцы называют Сына единосущным Отцу по Божеству и единосущным Матери по человечеству, двойным по сущности, или природе, единым по Ипостаси.

In mesopentecosten (О расслабленном)

«Мое учение несть Мое, но пославшаго Мя Отца». Это указывает на единосущие Отца и Сына, учение Отца, Сына и Духа Святого одно (120).

Возможность нарушения субботы. Упрек в нарушении субботы со стороны фарисеев был только предлогом (121).

Наш праздник есть середина Пятидесятницы. Он соответствует Христу, как Посреднику (124 А).

Купель, имеющая пять притворов, указывает на пять чувств, которыми злоупотребляли иудеи (124 В, С). *Δεσπότης* (124 D).

Расслабленный страдал двойкой болезнью: и телесной, и духовной (грехом). Христос есть Целитель той и другой. Он вопрошает: «Хочешь ли здрав быти?» — не потому, чтобы чего не знал. Он спрашивал не о желании исцелиться от телесной болезни (это само по себе очевидно), а о том, желает ли он исцелиться от духовной болезни. Человек наделен свободной волей, поэтому его нельзя исцелить от греха без его согласия (125 А, В).

У двух слепых, исцеленных Христом (Мф. 20, 29—32), тоже была духовная болезнь неверия, ибо они зывали к Нему как к Сыну Давиду, а не как к Богу (125 С — 127 А, В).

Δεσπόζω (128 С). *Δεσποτεῖαν* (128 D).

Купель Вифезды — символ крещения (ср. Дидима) (128 С, D).

Слово на текст: «Отче, аще возможно, да мимоидет чаша сия».

Каким образом Христос мог бояться смерти, если другим заповедал не бояться, если Сам предсказал Свою смерть, если шел на нее добровольно, если воспринял страждущее тело? (93—94).

Если Христос боялся, то мы не имеем надежды (94, 10).

Ты — Жизнь и Воскресение.

Зачем смущаешь и страшишь меня словами боязни? Разве не было случаев воскресения? Перечисление их. Каким образом, властно пробуждая мертвецов (94, 17), Сам боится смерти?

Δεσπότης (94, 24—29).

Если Ты знаешь всё прежде совершения, то зачем говоришь, как незнающий: «аще возможно»? (94, 26—30).

«Видя, что род человеческий обманут, не силою, а хитростью демонов подпал власти, Я воспринял ваше тело, чтобы, уготовав из противного противное, совершенно освободить вас от обмана».

«Так как тиран высокоумствовал, предав Адама смерти через грех и сделав из него, владыки вселенной, своего раба, поэтому Я явился на земле как царь, облеченный в порфиру, чтобы уничтожить дерзость тирана и разрешить хитрость хитростью, грех же — справедливостью, а смертью дать жизнь. Поэтому не боюсь смерти, ибо добровольно пришел на нее. Как, будучи во образе Божием, принял зрак раба, никем не вынуждаемый, так же добровольно принимаю смерть» (94—95).

«Так как род человеческий подпал осуждению смерти из-за Адама, созданного из девственной почвы, Я же есть произнесший приговор и смерти, то человеку невозможно было избежать наказания, если бы Я Сам не взял назад Свой приговор. Поэтому, из девственного чрева, по подобию Адама, приавши образ человека, терплю смерть, чтобы, как Бог, Я отменил приговор и, как человек, за человека воспринял смерть» (95, 20—28).

«Это же делаю, да не властью, а совместным страданием освобожу человека. Если бы согрешившего человека исправил Бог, не велик бы был исправленный. Ныне же для того стал человеком и исполнил закон за нарушившего закон, чтобы родством Исправившего возвелчить род человеческий» (95, 28—34).

«Отсюда и ныне от лица Адама принимаю осуждение смерти, чтобы он через Меня получил благодать воскресения. Согрешив, Адам

внес смерть, Я же, исправив, наоборот ввел воскресение, и так как царствовала смерть от Адама до Моисея, имея подчиненным тело, известное орудие греха, то Я воспринял это тело, чтобы, убив грех, показать человека свободным от греха. Иначе: так как люди жили дурною жизнью, будучи связанными грехом, так что жизнь их была хуже смерти, поэтому, предпочтя хорошую смерть дурной жизни, Я воспринял смерть, чтобы, приобщившись прекрасной смерти, получили истинную жизнь; получают же через крещение, ибо крестившиеся в смерть Мою крестились, дабы как Я восстал от мертвых, так и они ходили в обновлении жизни» (Рим. 6, 3) (96, 1—14).

«И никто, возражая, да не скажет, что мрак не производит свет и черное не производит белое: каким же образом смерть произвела жизнь, так как ясно, что это противоестественно? Но у Меня не нищи порядка природы, ибо Я — Владыка природы, иногда допускающий природе действовать по природе, иногда же направляющий ее сверх природы. Ибо когда я хочу домоустроить нечто необыкновенное, тогда природа, отказываясь от своего порядка, творит то, что повелевает ей Мое мановение. И это ясно из видимого устройства. Что Я говорю: солнце и луна — по природе огонь, а кристаллическая (замороженная) твердь, которую Я называл небом, есть вода? Если требуешь течения природы, то каким образом огонь сохраняется водой или оледеневшая твердь не растопляется и не разливается от теплоты огня? И чтобы не занимать твою душу устройением видимого, самым домоустройством убежду тебя, что не должно искать порядка природы в необыкновенных чудотворениях.

Подумай только, что, будучи Богом, Я облекся в человеческое тело. Это — первое против природы. Ибо, скажи, каким образом трижды различное человеческое тело могло вместить неограниченного, неизмеримого, вездесущего, ограничивающего всю вселенную, измеряющего небо пядию и землю горстью и море чашею? Ибо, что вместило, известно, потому что все исполнение Божества обитало во плоти телесно (Кол. 1, 9).

Как Я знаю, говорит. Знаю, потому что домоустрою. Ты же не можешь слышать, ибо знание неизреченного настолько превосходит слух, что когда по множеству милости хочу что-либо истолковать, истолковываю не так, как оно есть по природе, а как ты можешь познать. Поэтому, сокрушая гордость мнимых мудрецов, Я сказал: «Мнящий знать нечто, ничего не узнал, как должно знать» (1 Кор. 8, 2), ибо, будучи Словом, Я соделался плотию, ты слышал, но как, этого ты не знаешь. Ибо каким образом Я был во плоти: как тело ли в теле, или как душа в теле? Итак, Я сострадал страждущему телу, но не страдал, ибо Божественная природа не подлежит страданию. Как, став плотию, не перестал быть Богом, так и, восприняв страдания, не подвергся страданию. Родился по причине икономии, умер ради спасения человека, более же потому умер, что родился. Не требуй от Меня порядка рождения или образа смерти. Чего не делает природа, то совершает сила. Итак, будучи Богом, Я приял человеческое тело. Это — первое против природы. Но не было невозможно от природы, потому что она находится в Моей власти, во власти соделавшего природу.

Попустил же еще, чтобы само тело подпало родовой смерти, чтобы жизнь владычествовала над смертью и в самой смерти проявилось действие (сила) жизни. Жить живому неудивительно, умершему же оживотворить — это велико и необыкновенно. Поэтому попустил ему (телу) умереть и по смерти воскресил, чтобы показать, что и тело подпавшего смерти так воспринял, что не только собственное тело пробудил, но и ранее умершие тела праведников воскресил с Собою» (97, 1—29).

«Итак, добровольно из человеколюбия Я восприял смерть и добровольно же, по некоторому домостроительству, боюсь смерти. Ибо страшусь смерти, чтобы обольстить смерть. Как в пустыне, если бы не алкал, не приступил бы диавол. Потому алкал, чтобы не считал Меня другим Адамом... Так и здесь потому произношу слова боязни, как приманку, чтобы удой поймать для себя смерть. Так как диавол знал, что Я сотворил много знамений: укрепил расслабленного, немых сделал говорящими, отверз уши глухим, слепым возвратил зрение, бурю моря обратил в тишину, осушил токи кровоточивой через прикосновение к одежде, возбудил словом Лазаря, воскресил дочь Ианра и воззвал от смерти сына вдовы — всё это видя и из самых дел убедившись, что Я Сын Божий, явившийся в образе раба по предсказанию пророков, боялся и страшился пригвоздить Меня ко кресту и предать смерти, чтобы, приняв образ мертвого, Я не освободил мертвых. Что же делаю, чтобы и боязнь диавола обратить в неразумие и смерть побудить к падению? Бегу, чтобы преследовала, боюсь, чтобы дерзала, пользуюсь уничижительными речениями, чтобы, считая Меня одним из многих, напала и поглотила. Если бы Меня не поглотила, не извергла бы поглощенных. Для этого громко произношу слова боязни, чтобы, обольстив обольстителя, разрешить обольщение. Хитрыми словами он обольстил Адама, словами боязни Я обольщаю хитреца. Но тот громко произносил обманчивые слова, чтобы погубить человека. Я же произношу слова боязни, чтобы освободить вселенную. Я рыбак, уловляющий (удой). Ибо как рыболов, насадив на крючок червяка, простирает уду и то отдаёт крючок, то оттягивает и отодвигает, чтобы, показав убегающего червяка вызвать рыбу к падению, так и Я, на крюк Божества Моего надев тело — ибо Я есть червь, а не человек, — порой привлекаю смерть, как бы боящийся, то отдавая крючок, как держащий, чтобы диавол, как рыба, бросившись на червяка, т. е. напав на плоть, приразился скрытому крючку Божества и, приразившись, был извлечен, да исполнится о нем сказанное Иовом: «извлечши ли змия удицею?» (40, 20).

Не боясь смерти, сказал: прискорбна есть душа Моя. Не боясь страданий, говорю: Отче, если возможно, да мимоидет Меня чаша сия, ибо всё делаю, чтобы от Меня не убежала смерть, страшусь, как человек, чтобы, поглощенный (?) как человек, я действовал как Бог, пользуюсь уничижительными речениями, чтобы, поглотив закваску тела Моего, нашел уголь Божества, ужасно его опаляющий; боюсь, чтобы, вкусив Моего тела, зерна горчичного, нашел остроту Божества, весьма его мучающую; страшусь, чтобы поглотил Меня, как человека, ибо если Меня поглотит, найдет твердую скалу Божества, сокрушающую его зубы, чтобы исполнилось написанное о нем, что Бог сокрушит зубы его во устах его (Пс. 57, 7).

Поэтому не скрываю подлинность Божества, но наперед выставляю боязнь плоти, чтобы (диавол) был уловлен не силою Божества, а был побежден слабостью тела. Чтобы не высокоумствовал, как побежденный Богом, поэту обольщаю его телом, дабы подпал тем самым козням, которые строил. Побеждаю его слабостью тела, чтобы не высокоумствовал как изблеченный Божественной силой, ибо превозмочь его Божеством — значило бы принести ему более славы и гордости. Отсюда ныне боязнию, уничижением и слабостью плоти побеждаю его, не искушая, а искушаемый, не поражая, а поражаемый, не убивая, а умирающий, не распиная, а распинаемый, не бия, но бнемый, чтобы не Мне приписал относящееся к победе, но чтобы через образ раба избавить род человеческий от бедствий» (99, 2—27).

Для того кажусь боящимся, чтобы диавол, как рыба, попался на крючок и смерть, как воробей, попался в ловушку. Ибо если дурно обольстил, то прекрасно обольщается. Так как обманул род челове-

ский удовольствием плоти, потому получает возмездие через тело того же рода» (99, 28—32).

«Что сделал, от того и страдает; что причинил многим, то получает от одного. Но сделанное им было гибелью потерпевшим, а что Я ему делаю, спасительно для вселенной, ибо обольщен обманом тела, чтобы избалованный более не мог обманывать тех, кого обманул телом. Принимает смерть, Я же посредством ее дарую воскресение. Невольно благодетельствует роду человеческому: через что ввел смерть, через то вводит приговор воскресения.

Всеобщий злоумышленник неожиданно стал благодетелем вселенной. Облагодетельствовал вселенную обольщенный, совершивший обман, полезный миру, победу над своей собственной тиранней. Как брошенный камень в скалу не разрушит скалу, но разобьет камень, так и диавол, бросив в Мое тело смерть, как камень, не подверг тлению Мое тело, ибо «не даси Святому Твоему видети истление» — но преломил собственное жало, будучи не в состоянии вынести силы отбоя» (99, 92 — 100, 15).

«Итак, никто пусть не обвиняет Меня в боязни по незнанию и не приписывает Божеству слова унижения, ибо, говорит пасый Израиль, настаивая, яко овча, Иосифа — овца по домостроительству плоти: «Яко овца на заклание ведеса и яко агнец пред стригущим его безгласен».

Так как подстерегал Меня диавол, желая похитить, как овцу, Мою плоть, боясь же, как пастуха, Божества, мало-помалу отступает и бежит, то скрываю, как пастух, Мое Божество, выдаю же, как овцу, плоть, чтобы, набравшись смелости, приступил, приступив же, похитил, похитив же, как овцу, Мою плоть, был уничтожен обоюдоострым мечом Духа» (100, 16—27).

«Перестань, еретик, обвинять Меня в боязни и неведении. Ибо боюсь, чтобы показать непризрачность восприятия плоти; говорю: «душа Моя возмутися», чтобы вы научились, что не бездушное Я воспринял тело, как утверждает заблуждение Аполлинария. И не приписывай страсти плоти бесстрастному Слову, ибо Я Бог и человек: Бог, порукой чему — чудеса, человек, как свидетельствуют страсти. Если же Я Бог и человек, то скажи: кто страдал? Если Бог страдал, — говоришь хулу; если же страдала плоть, тогда почему приписываешь страсти тому, чему не приписываешь боязнь? Если страдает один, другой не испытывает боязни, и когда человек распинается, Бог не возмущается, и что страдала плоть, а Логос оставался бесстрастным, тому свидетель Исаия, который, в духе видя Меня истекающим кровью, спрашивает: «Почто червлены ризы Твоя?» Ризы Твоя, — говорит, — червлены, а не Ты. Ибо тело терпит раны, а слава Божества не терпит вреда. Свидетель также патриарх Иаков, говорящий обо Мне: «Истерет вином одежда Своя и кровию гроздию одеяния Своя» (Быт. 49, 11). Какую одежду? — Тело. В какой крови? — Истекшей из ребра.

Если не отвергнете Моего свидетельства, Я буду свидетельствовать Сам о Себе: свидетельство Мое истинно есть, — хотя бы вы и не хотели, — которое Я дал иудеям: «Что хотите убить Меня, человека, сказавшего вам истину?» Человека, сказал, еретик, а не Бога. Это — человек Иисус, убитый иудеями. Этот боялся, и не смущай вместе с ним Логоса своим неразумием. Для того страшусь, чтобы смерть, приразившись Мне, как человеку, была побеждена» (100, 25 — 101, 20).

«Но и страшась, не совершенно отказываюсь от страданий. Если бы отказался, не сказал бы: «Отче, аще возможно, да мимоидет чаша», ибо Я знал, что нет ничего невозможного Отцу. Если же Я молил пронести смерть, а Он не пронес, получается две несообразности: обрящет Его еретик непронесшим или потому, что (Отец) не мог, или потому, что не пощадил, приписывая Мне страх, Отцу — бессилне. Но, при-

писывая Мне боязнь, имеешь извинение в Моей плоти, а, приписывая бессилие Отцу, неизвинительно грешншь, утверждая, что сила Божия слабее смерти» (101, 28—29).

«С другой стороны, показываешь, что Я сильнее Отца. И скажу, каким образом. Если Я, живя во плоти, воскресил Лазаря, дочь Иаира, сына вдовы, а, умирая во плоти, извел из гробов свыше 50 умерших, а Отец, не испытывая ни (бремени) плоти, ни смерти, не мог освободить от опасности Меня, Сына, Которого любил, как Сам сказал: «Сей есть Сын Мой возлюбленный». Смотри, что терпишь, еретик: не допуская Моего равенства добровольно, более даешь Мне против воли, и Кому приписываешь слабость, Того показываешь более сильным, чем Отец, потому что Я и (не) призываемый освободил во аде держимые души, ибо говорит: «Изведи из ада душу Мою», Он же призываемый не освободил возмущенную душу Мою от предлежащих зол. Но да не будет! Ибо ни Отец, как бессильный или жестокий, не освободил Меня от страданий, ни Я, призывая Отца, не молился, да мимоидет чаша. Ибо если бы страдания были не добровольны, Я боялся бы их поистине, если же смерть добровольна, то Я показал боязнь, чтобы, перехитрив дьявола, освободить человека.

Не видя посему этого, дьявол привлек Меня, желая поглотить, не зная, что и поглощенных имеет избавить. Я наступил на ад, опустошил могилы, обнажил гробы, ... не открыто сражаясь, а невидимо доставляя воскресение. Никого не убил, но всех выпустил, ничего не говорил, но проповедал свободу, никого не призывал, но все прибежали. Когда наступил, как Царь, тиран был побежден, воссиял свет и рассеялся мрак, видел всякого узника, видящего освобождение, всякого пленника, радующегося воскресению, умерших, Мне удивляющихся, смерть же поносящих за поражение: «Где ти, смерти, жало? Где ти, аде, победа?»

Это так. За сказанное же славу воссылаем Всецарю всех Христу, потому что Ему подобает слава, честь и поклонение с безначальным Отцем и Всесвятым Духом во веки веков. Аминь (101—102).

БИОГРАФИЯ АМФИЛОХИЯ ИКОНИЙСКОГО

Амфилохий родился в Каппадокии, о чем свидетельствует Василий Великий (Ep. 161. Migne, PG, t. 32, col. 629 B), вероятно, на родине своего отца — в Диокесарии — Назианзе (Greg. Nas. Carm. Lib. II, sect. 2, epit. 105—106. Migne, PG, t. 38, col. 66). Дед Амфилохия носил то же имя, что и дед Григория Назианзина — Филтатий (Greg. Nas. Carm. Lib. II, sect. 2, epit. 99. Migne, PG, t. 38, col. 60: *Νόννη Φιλτατίου*; *ibidem*, epit. 107, col. 66 — об отце Амфилохия: *οἰέα Φιλτατίου Γοργονίας τὸ μέγαν*). На основании этого и других соображений Филтатия, деда Григория Богослова, и Филтатия, деда Амфилохия, отождествляют, признавая одним и тем же лицом. Таким образом, Нонна, мать Григория Богослова, приходилась ему (Амфилохию) родной теткой, а сам Григорий — двоюродным братом.

Отец Амфилохия, также носивший имя Амфилохия, был ритор, пользовавшийся большой известностью на своей родине (Greg. Nas. Epit. 103—109, Migne, PG, t. 38, col. 64 ff). Он был другом детства и товарищем по школе впоследствии знаменитого ритора Ливания, сохранившего к нему добрые чувства и высоко его ценившего (Lib. Ep. 584, ed. Wolf, Amsterdam, 1738, p. 282). Мать Амфилохия, Ливия, умерла рано, оставив мужу двух сыновей: Евфимия и Амфилохия и одну дочь — Феодосию. Евфимий, немногим старший Амфилохия, учился у Ливания, потом также был ритором и умер в двадцатилетнем возрасте (Greg. Nas. Carm., sect. 2, epit. 28—30. Migne, PG, t. 38, col. 24—26). Сестра Амфилохия, Феодосия, вышла замуж в Константинополе и была там воспитательницей знаменитой по жизнеописанию св. Иоанна Златоуста Олимпиады (*ibidem* и epit. 97 ff. Migne, PG, t. 37, col. 1549).

Год рождения Амфилохия определяется из сопоставления косвенных соображений. Григорий Богослов и Василий Великий говорят о нем отеческим тоном, из чего можно заключить, что он был значительно моложе их. В двух письмах, относящихся к 371 г., когда ему было около 42 лет, Григорий Богослов хвалит Амфилохия за разумность, превосходящую его возраст (ep. 22—23. Migne, PG, t. 37, col. 57 A,C). А Василий Великий в 374 г., когда ему было 44 года, приветствуя Амфилохия по поводу его посвящения в епископа, называет его *τέκνον ἀγαπητόν* (ep. 361. Migne, PG, t. 32, col. 629 C).

Таким образом, надо признать, что Амфилохий в 371 г. еще не достиг тридцатилетнего возраста, а в 374 г. едва переступил возраст, узаконенный для епископа, и, следовательно, родился между 340 и 345 гг.

Амфилохий по примеру отца и старшего брата предназначал себя к карьере ритора. Первоначальное образование он получил от отца, а затем вместе с Евфимием был определен отцом, очевидно, поддерживавшим свои прежние юношеские связи с знаменитым ритором, в школу Ливания. Но, определяя детей в языческую школу, Амфилохий-отец не проявил в этом известного равнодушия к христианской вере и не подал убежденному стороннику языческой культуры никаких поводов надеяться на сочувствие учеников его взглядам. Ливаний упоминает о братьях в нескольких письмах (ep. 549, 584, 585, 1226, ed. Wolf, p. 267, 282 f, 581 f). Он с большой похвалой отзывался о способностях и успехах своих учеников, но совершенно умалчивает о своих расчетах привлечь их на сторону эллинизма и, поздравляя впоследствии Амфилохия по поводу его посвящения в епископа, совершенно не обвиняет его в измене или отпадении (ep. 1226, ed. Wolf, p. 581).

Сразу по окончании занятий у Ливания Амфилохий отправился в Константинополь, чтобы занять там должность адвоката. Это было в 363 или 364 г., т. е. после смерти Юлиана. В Константинополе он быстро приобрел влияние, так что уже в это время Григорий Богослов просил его поддержки в деле диакона, обложенного слишком высокой

податью (ер. 9. Migne, PG, t. 37, col. 36 B), а когда Амфилохий отказался, то просил его по крайней мере не выступать против него (ер. 13. Ibidem, col. 45). Из этого видно, насколько ценилась его поддержка и насколько угрожающим признавалось его противодействие.

При префекте города Софронии, службу которого Гвошини (Stud. of Arianism, p. 283) относит к 370—371 г., положенне Амфилохия в столице поколебалось вследствие того, что, будучи в связях с какими-то сомнительными личностями, он был вовлечен в какое-то темное денежное дело. Узнав об этом, Григорий Богослов в ряде писем (ер. 22, 23, 24), адресованных Софронию, выступил в защиту чести молодого ритора и, по-видимому, добился его реабилитации. Тем не менее вскоре после этого Амфилохий оставил свою светскую карьеру. Еще ранее этого случая Амфилохий вместе со своим другом Гераклидом, подобно Василию и Григорию в Афинах, увлекся аскетическими идеалами и решил посвятить себя отшельнической жизни (Bas. Ep. 150. Migne, PG, t. 32, col. 604 A, 605 C). Теперь внешние обстоятельства побуждали Амфилохия сделать первые шаги в этом направлении. С одной стороны, пользуясь только что испытанной им неприятностью на служебном поприще, Григорий Богослов убеждал его покинуть мир для служения Богу. Впоследствии Григорий Богослов ставил себе в заслугу, что привел Амфилохия к Богу (Carm. Lib. II, sect. 2, к Олимпиаде v. 102. Migne, PG, t. 37, col. 1550 A). С другой стороны, тяжело переживая одиночество после смерти жены и старшего сына и после выхода замуж дочери, отец звал Амфилохия на родину. Об этом можно догадываться на основании того, как Амфилохий старший принял избрание сына в епископа (Greg. Nas. Ep. 63. Migne, PG, t. 37, col. 124 f.). Кроме того, Амфилохий чувствовал себя связанным обязанностью по отношению к отцу (Bas. Ep. 150. Migne, PG, t. 32, col. 605 C). Под влиянием всех этих обстоятельств Амфилохий покинул Константинополь и возвратился на родину. Ближайшие несколько лет он провел в Озизане, вероятно, именно отца.

Связанный долгом поддержки престарелого отца, Амфилохий не мог до его смерти осуществить своей юношеской мечты об отшельнической жизни. Но это намерение не покидало его, и теперь он готовился к его осуществлению. В этой подготовке деятельное участие принимал и его друг Гераклид, очевидно, вместе с ним покинувший столицу. При этом друзья натолкнулись на некоторые вопросы, относительно которых они решили спросить совета у Василия Великого, пользовавшегося бесспорным авторитетом в вопросах аскетической жизни, как основатель монашества в Каппадокии. Так как Амфилохий не мог оставить отца даже на короткое время, то он поручил своему другу Гераклиду посетить Василия Великого и испросить у него указаний. До сих пор друзья еще не были лично знакомы с Василием Великим. Гераклид имел свидание с Василием Великим в его богадельне, находившейся за городом. Сильная личность Василия тотчас же подчинила молодого человека своему влиянию. Вместе с Амфилохием Гераклид всей душой стремился к отшельнической жизни. Василий Великий был проповедником общежительного монашества. В личной беседе Василий без труда убедил Гераклида, что для него полезнее не свободное отшельничество, чреватое ошибками и извращениями, а общежитие, в котором он может найти опытное руководство со стороны более зрелых членов братства.

О своих впечатлениях и происшедшей с ним перемене во взглядах на аскетическую жизнь Гераклид сообщил Амфилохию письмом, которое вызвало в его друге чувство возмущения: он усмотрел в поведении Гераклида измену и желание возвратиться к мирской жизни (Migne, PG, t. 32, col. 601 A, 604 A). Тогда Гераклид обратился к Амфилохию со вторым письмом, в котором убеждал его отпроситься у отца на несколько дней, чтобы лично посетить Василия Великого и выслушать его советы. Амфилохий исполнил желание Гераклида, имел личное свидание

с Василием Великим и, подобно своему другу, под обаянием личности Василия стал в свою очередь сторонником общежительного монашеского идеала (Greg. Nas. Ep. 25—27. Migne, PG, t. 37, col. 61 A).

Однако монахом в собственном смысле Амфилохий не сделался. Он остался при отце, выполняя, вероятно, насколько это было возможно в условиях его жизни, монашеские правила. С этого времени между ним и Василием Великим установились близкие отношения: Амфилохий почитал Василия как своего друга, отца и руководителя.

В конце 373 г. в Иконии после смерти Фаустина освободилась епископская кафедра. Жители Иконии обратились к Василию Великому с просьбой дать им епископа. Он отклонил эту просьбу, так как хиротония епископа на иконийскую кафедру превышала его права (ep. 138. Migne, PG, t. 32, col. 581 A). Тем не менее он не остался безучастным в этом деле: он посоветовал жителям Иконии остановить свой выбор на Амфилохии, хотя это и не согласовывалось с каноническими правилами, запрещавшими возводить в сан епископа лиц, не прошедших низших степеней посвящения. Таким образом, Василий был, хотя и не непосредственным, но все же главным виновником посвящения Амфилохия. Однако избрание во епископа было противно желанию как самого Амфилохия, так и его отца. Попытки же Амфилохия уклониться от посвящения оказались тщетными (Bas. Ep. 161. Migne, PG, t. 32, col. 629 A: *σὲ φεβύγντα ὡς αὐτὸς φῆς, οὐχ ἡμᾶς, ἀλλὰ τὴν δι' ἡμῶν προσδοκωμένην κλήσιν*).

Григорий Богослов не принимал в этом деле никакого участия и потому с чистой совестью мог уверять огорченного отца в своей непричастности к посвящению Амфилохия и говорить о нем, как потерпевшем такое же, как и он сам, насилие от общих друзей (ep. 63. Migne, PG, t. 37, col. 124—125: *τὰ ἴσα τυραννηθέντας ὑπὸ τῶν κοινῶν φίλων*). Таким образом, Амфилохий под влиянием сильной личности Василия Великого не только отказался от своей мечты об отшельнической жизни, но и пожертвовал своими обязанностями по отношению к отцу.

В связи с посвящением Амфилохия во епископа Ливаний прислал своему бывшему ученику поздравительное письмо, в котором выражал свое удовольствие по поводу того, что Амфилохий теперь снова будет иметь поводы выступать в качестве оратора (ep. 1226, ed. Wolf, p. 581).

Посвящение во епископа и служение общему делу еще более сблизило Амфилохия с Василием Великим. Он преклонялся перед мудростью и опытностью Василия Великого. Последний видел в Амфилохии талантливого и преданного сотрудника, которого всячески старался привязать к себе, чтобы иметь в нем опору в церковных делах. Единство и согласие в церковной деятельности были для них тем важнее, что они занимали две соседние митрополичьи кафедры.

После посвящения Амфилохия во епископа Василий Великий обратился к нему с сердечным поздравительным письмом (ep. 161. Migne, PG, t. 32, col. 629 A). В ответ на него Амфилохий посетил Василия Великого весной 374 г. и пробыл у него довольно долго (ep. 163. Ibidem, col. 633 B). Здесь между ними было условлено иметь личные свидания возможно чаще, по крайней мере однажды в год. Уже осенью 374 г. Василий Великий приглашает Амфилохия к себе на праздник мученика Евпсихия (ep. 176, 200. Ibidem, col. 653, 736 A. Праздник Евпсихия падал на 7 сентября — ep. 176. Ibidem, col. 653. Василий неправильно указывает на 5 сентября, дату следует исправить на основании ep. 100. Ibidem, col. 505 A), на который он обыкновенно собирал близких друзей и единомышленников, а часто даже и из других провинций (ep. 109 к Евсевию Самосатскому; ep. 176 и 200 к Амфилохию, ep. 252 к епископам Понта). И Василий Великий посещал Амфилохия в Иконии или выезжал на встречу ему, когда ожидал его в Кесарии (ep. 202 и 217). Несмотря на трудности в передаче писем из-за плохого пути (ep. 199, 231. Ibidem, col. 716 C, 861 A), оба митрополита состояли в деятельной переписке друг

с другом. Амфилохий был для Василия Великого большой поддержкой в делах и затруднениях, которой он не находил ни в Григории Богослове, находившемся всегда в подавленном настроении (ep. 217. *Ibidem*, col. 793 В, С), ни в Григории Нисском, не обладавшем практическими талантами. А между тем в это время он вел борьбу с Евстафием Севастийским и более, чем когда-нибудь, нуждался в дружеском участии и поддержке.

Василий Великий высоко ценил советы Амфилохия в церковных делах (ep. 201. *Ibidem*, col. 736 В). Неудивительно поэтому, что Василий был проникнут самыми теплыми чувствами к Амфилохию (ep. 217, 218, 231, 232. *Ibidem*, col. 793 В, 809 В, 861 А, 864 А).

Еще более нуждался в опытном руководстве Василия Великого Амфилохий. Будучи молодым и неосведомленным в церковных делах, он был поставлен во главе целого митрополичьего округа Ликаонии, который, хотя и не считался значительным, однако в это время представлял большие трудности для управления. Только что произошло разделение провинций на более мелкие, которому подверглась и Каппадокия. Из частей нескольких провинций была образована новая провинция с главным городом Иконией. Эту «сборную» провинцию, не имевшую общей церковной традиции, необходимо было организовать и сплотить в одно органическое целое.

Разделение провинций, как это можно видеть на примере Каппадокии, влекло за собою споры между епископами из-за границ и пределов юрисдикции. В этом отношении Амфилохий был счастливее других епископов, так как его дружественные связи с предстоятелями двух соседних провинций исключали подобные споры и недоразумения. На севере границы его диоцеза соприкасались с митрополией Василия Великого, и последний, относясь к нему с полным доверием, даже просил его посетить свои пограничные епархии (ep. 200. *Ibidem*, col. 733 В, С). На западе, в Писидии, Антиохийскую кафедру занимал Оптим, товарищ Амфилохия по школе Ливания, по отзыву последнего, человек необыкновенно приятный и мягкий (*Lib. Ep. 1227, ed. Wolf, p. 582*), живший в мире со всеми. Он состоял в переписке с Василием Великим (*Bas. Ep. 260. Migne, PG, t. 32, col. 953*) и поддерживал хорошие отношения с Амфилохием. Вместе с ним в 381 г. он подписал завешание Григория Богослова. Труднее обстояло дело на южной границе — в Исаврии. Епископ города Исавры имел право посвящения епископа в соседние города. Границы его юрисдикции не были строго определены, и в это время замечалась тенденция к их расширению. При вступлении Амфилохия на кафедру Исаврийская область находилась в состоянии полной дезорганизации, о степени которой дает представление 190 письмо Василия Великого (*ibidem*, col. 697). Множество мелких и более крупных селений, в которых прежде были епископские кафедры, оставалось без епископов. Вакантной была и кафедра в самой Исавре. Чтобы быстро привести дела в порядок, Амфилохий предполагал поставить известное количество епископов и поручить каждому восстановить порядок в предоставленном ему округе. Василий Великий не одобрил этого намерения Амфилохия, усматривая в нем большую тактическую ошибку. В письме, посланном ему по этому поводу (ep. 190), Василий Великий указал ему на трудность замещения намеченных кафедр достойными кандидатами, которые отличались бы и ревностью и самоотвержением, и затем предупредил его об опасности расширения со стороны епископов, которым он намеревался предоставить столько независимости, своих прав в ущерб власти митрополита, особенно со стороны епископа Исавры. В связи с этим Василий Великий советовал Амфилохию сначала заместить на юге, вблизи Исавры, мелкие кафедры, а затем уже определить границы Исаврийской кафедры и назначить на нее епископа, для того, чтобы поставить его пред совершившимся фактом и избежать его притязаний на те

кафедры, которые желательно будет удержать под непосредственной юрисдикцией митрополита. О дальнейшем течении этого дела известно только то, что порядок в области был скоро восстановлен и что для этого весной 375 г. был созван в Иконии Собор, на который был приглашен и Василий Великий. Василий не мог на него прибыть, потому что еще не совсем оправился от своей болезни. Его ждали несколько дней, из чего видно, какой вес имел его голос даже в других провинциях. Постановления Собора, вероятно, соответствовали его советам (Bas. Ep. 202—216).

Упомянуты в письмах Василия Великого еще два мелких дела, касающихся внешней организации Церкви и связанных с недостатками пресвитеров (ep. 188, 199. Ibidem, col. 680 A, 716—717).

По примеру Василия Великого Амфилохий употребил много сил и ревности на введение в своем диоцезе более строгой церковной дисциплины. В этом отношении он был поставлен местными условиями между двумя крайностями, между которыми не легко было провести среднюю линию. Юг его провинции, внешняя церковная организация которого находилась в упадке, представлял собою печальную картину и в нравственном отношении. Жители Исаурии пользовались большою известностью в качестве искусных строителей (Greg. Nas. Ep. 25. Migne, PG, t. 46, col. 1093 ff. Срав. Житие св. Марфы — Acta sanct. Maii, V, c. 49, p. 421, c. 50, p. 422), но они славилась своими разбоями и насилиями. На затруднения, которые ожидали Амфилохия в этой части его диоцеза, Василий Великий намекает уже в поздравительном письме к нему (ep. 161, Migne, PG, t. 32, col. 632 A. Для выяснения смысла срав. ep. 199. Ibidem, col. 717 A, B) и яснее говорит об этом в письме 217 (ibidem, col. 808 B). Разбои были так опасны, что для отражения разбойничьих банд организовывались целые отряды во главе с пресвитерами (Bas. Ep. 217. Ibidem, col. 796 B, C). Огрублению нравов содействовали также частые набеги варваров. Один из таких набегов, от которого пострадала и Каппадокия, произошел при Амфилохии (Bas. Ep. 217, 215. Ibidem, col. 805 B, 808 C, 792 A).

С другой стороны, близость Фригии сказывалась в Ликаонии сильным распространением аскетических сект с их крайностями: эпиллатов (Bas. Ep. 188, 199, 236. Ibidem, col. 669 A, B, 729 C, 881 C) и в некотором количестве монтанистов и новациан (Bas. Ep. 188. Ibidem, col. 664 C, 668 A). Их пример был заразителен и оказывал дурное влияние на членов Церкви (Bas. Ep. 199. Ibidem, col. 725). Сектанты хвалились строгостью своей дисциплины и укоряли Церковь в попустительстве. Ввиду этих обстоятельств, от пастыря Церкви требовался большой такт: ему нельзя было идти слишком резко против установившихся обычаев, но необходимо было дать удовлетворение и аскетическим потребностям, ограждая в то же время их крайности.

За исправление нравов Амфилохий принялся со свойственным ему рвением. Но в этой области более, чем во всякой другой, он нуждался в советах такого общепризнанного авторитета в канонике, как Василий Великий (ep. 199. Ibidem, col. 716 D). Поэтому Амфилохий неоднократно обращался к нему за указаниями. Канонические письма Василия Великого (188, 199, 217), написанные в ответ на эти обращения, дают довольно полное представление об иконийских нравах и рекомендуемых мероприятиях.

Предостерегая Амфилохия от механического применения канонов (ep. 217. Ibidem, col. 808 B), Василий Великий высказывается, однако, против всяких уступок и снисхождения в вопросах дисциплины в пределах Церкви. Он, по сравнению с другими отцами, даже повышает требовательность и усиливает строгость мероприятий в этой области, не допуская никаких возражений (ep. 199. Ibidem, col. 717 A, B). Но несколько мягче он относится к внешним — к бывшим сектантам, присо-

единяющимся к Церкви. Принципиально Василий Великий стоял за присоединение всех еретиков и сектантов только через крещение. К этому его побудила прямоточность логики, напоминающей принципы св. Киприана: вне Церкви нет благодати, следовательно, священники еретических сект безблагодатны и совершаемые ими таинства не действительны (ер. 188).

Но логика в данном случае сталкивалась с двумя обстоятельствами. Во-первых, несмотря на территориальную близость Каппадокии и Ликаонии, церковная практика в этом вопросе у них была разной: в Каппадокии, согласно традиции, утвердившейся еще при Фирмилиане († 269 г.), перекрещивали всех, в Ликаонии принимали некоторых без перекрещивания. Во-вторых, требование перекрещивания отпугивало многих желающих присоединиться к Церкви и таким образом способствовало противодействию сект (ер. 188. Ibidem, col. 669 В). Василий Великий признавал необходимым считаться с местным обычаем и допускал уступки для облегчения сектантам присоединения к Церкви (ер. 188. Ibidem, col. 664 С, 669 В). Тем не менее он советует Амфилохию при соблюдении такта и осторожности перейти и в Ликаонии к более строгой практике, действуя, однако, в этом случае не единолично, а через собор епископов (ер. 199. Ibidem, col. 732 А, В).

К своему епископскому служению Амфилохий приступил с сознанием недостаточности своего богословского образования и слабости своих сил. И в этом отношении он видел в Василии Великом своего руководителя и наставника. Он засыпал его вопросами, которые порою казались Василию Великому слишком мелкими или не требующими постороннего разрешения. Так, например, на просьбу Амфилохия сообщить ему, что можно привести в опровержение учения о судьбе, Василий Великий отвечает ему, что, как ритор, он и сам мог найти возражения против этой вульгарной доктрины (ер. 236. Ibidem, col. 881 D). В другой раз он спрашивает его, на каком слоге должно стоять ударение в слове *φύσις* (ер. 236. Ibidem, col. 884 А). Из вопросов, с которыми Амфилохий обращается к Василию Великому, видно, что он систематически работал над пополнением своего богословского образования. При этом его внимание было сосредоточено главным образом на изучении и правильном понимании слова Божия. Вопросы догматические сами по себе его мало интересовали. Только необходимость борьбы с арианами побуждала его искать у Василия Великого разъяснений по таким вопросам, как отношение между разумом и Откровением, познаваемость Бога и т. п. Василий Великий ответил на них памятной запиской (*ὑπομνηστικόν*) (ер. 232. Ibidem, col. 864 В), которую разделил на четыре письма (233—236), руководясь литературной теорией, требующей для письма определенной меры. Наконец, завершением этой догматической переписки (со стороны Василия Великого) было посвящение Амфилохию книги о Святом Духе.

Первые годы служения Амфилохия прошли в этой богословской подготовке и в трудах по организации диоцеза и по укреплению церковной дисциплины. Но он не принимал еще видного участия в общецерковной борьбе с арианством и был еще личностью малозаметной. Буря еретичества, пронесшаяся над Малой Азией в 375—376 гг., его не коснулась, отчасти потому, что он не представлялся опасным для ариан, а отчасти потому, что епископские кафедры в дезорганизованной Ликаонии не имели ничего заманчивого для ариан. Еще в 376 г. Василий Великий поздравлял Амфилохия с тем, что тот наслаждается ненарушенным миром (ер. 248. Ibidem, col. 928 С).

Но уже в 375 г. он был вовлечен в общецерковные дела. Именно осенью этого года Василий Великий дает ему поручение разузнать, насколько Ликия склонна стать на его сторону (ер. 218. Ibidem, col. 809). В следующем году собор епископов какой-то провинции обратился к

Амфилохию за разъяснениями по вопросу о Божестве Святого Духа. Можно догадываться, что это были епископы провинции Ликии, а их обращение было результатом шагов, предпринятых Амфилохием по поручению Василия Великого. Обращение епископов было рассмотрено на Соборе под председательством Амфилохия, который на нем впервые выступает сторонником каппадокийцев в животрепещущих вопросах времени. От лица Собора Амфилохий составил ответное послание к обратившимся к нему епископам. В этом послании он рассказывает, что на Соборе ожидалось прибытие Василия Великого, как авторитетнейшего богослова, и, хотя он не мог прибыть по болезни, но прислал книгу о Святом Духе, в которой изложены его взгляды и которая должна заменить его личное присутствие. Отсюда определяется дата Иконийского Собора. Книга о Святом Духе составлена Василием Великим в конце 375 г. (ep. 231. *Ibidem*, col. 861 C) и только в середине 376 г. была переписана набело и послана первому Амфилохию (ep. 248. *Ibidem*, col. 929 B). В послании, написанном от лица Собора, Амфилохий говорит об этом сочинении как о литературной новости. Таким образом, Собор происходил в конце 376 г. и должен быть отличаем от Собора, происходившего весной 375 г., о котором было сказано ранее.

Письмом 248, написанным в 376 г., прерывается переписка Василия Великого с Амфилохием, дающая столько характерных подробностей о личности и деятельности Иконийского епископа. Свидетельства о его последующей деятельности скуднее. Так, о жизни Амфилохия в период между 376 и 381 гг. известно только то, что он в это время выступил и на литературном поприще защитником православия против ариан. В сочинении «*De viris illustribus*», изданном в 392 г., блаж. Иероним говорит, что Амфилохий «недавно» ему читал свою книгу о Духе Святом, в которой доказывает, что Дух Святой есть Бог, что Он достопоклоняем и всемогущ (с. 133). Личная встреча блаж. Иеронима с Амфилохием могла произойти только в Константинополе в 381 г.

Амфилохий принимал участие во Втором Вселенском Соборе (381 г.). Хотя о его деятельности и значении на Соборе ничего определенного неизвестно, но из того, что эдиктом императора Феодосия от 30 июля 381 г., которым были утверждены определения Собора, Амфилохию вместе с Оптимом Антиохийским поручалось наблюдение за православием епископов Азии, можно заключить, что Амфилохий выдвинулся на Соборе и заявил себя на нем ревностным защитником православия. О том, как осуществлял он это поручение и делал ли, подобно Григорию Нисскому, объезды епархий этой области, ничего неизвестно.

Однако в связи с его деятельностью по утверждению православия в Азии, где так сильно было арианство, быть может, находится случай, рассказанный Феодоритом (*Hist. eccl.* V, 16. Migne, PG, t. 82, col. 1229) и Созоменом (*Hist. eccl.* VII, 6. Migne, PG, t. 67, col. 1428). Убедившись из практики в невозможности побороть арианство одними нравственными средствами, Амфилохий просил императора Феодосия запретить еретикам богослужебные собрания в черте городов, но император не согласился издать такой закон, признав эту меру слишком жестокой. Тогда Амфилохий воспользовался одной из своих аудиенций у императора, чтобы повлиять на него в желательном направлении. Войдя к императору и приветствовав его согласно придворному этикету, он не оказал должной почести сыну Феодосия — Аркадию, который только что был возведен в достоинство августа (*βασιλεύς*) и здесь присутствовал. Император разгневался. Тогда Амфилохий сказал ему: «Видишь, царь, как тяжело тебе сносить бесчестие сына и как ты негодуешь на тех, кто не оказывает ему чести. Поверь же, что и Бог всяческих гнушается произносящих хулу на Его Единородного Сына и ненавидит их, как неблагодарных своему Спасителю и Благодетелю». Это так повлияло на импе-

ратора, что он тотчас же издал закон, запрещающий собрания еретиков. Случай этот относится, как полагают, к 383 г. Основанием к такому заключению служат следующие данные. Аркадий, сын императора Феодосия, был провозглашен августом в 383 г. В этом же году Амфилохий присутствовал на Соборе в Константинополе, следовательно, имел случай лично посетить императора, чтобы, после двухлетней борьбы с арианством в Азии, расположить его к более строгим мерам против еретиков. Наконец, в 383 г. Феодосий действительно издал два закона подобного содержания — от 25 июля и от 6 сентября (Cod. Theod. XVI, 5, 11 и 12).

Амфилохию принадлежит инициатива борьбы с мессалианством, которое проникло из месопотамских монастырей сначала в Антиохию, а потом через Антиохию в Памфилию (Феодорит. Hist. eccl. IV, 10. Migne, PG, t. 82, col. 1141 ff). Появившись в соседней провинции, мессалиане представляли серьезную опасность для Ликаонии, где, как было сказано ранее, и без того уже были сильно распространены различные аскетические секты (Bas. Ep. 188 и 199. Migne, PG, t. 32, col. 668 B, 729 C), которые могли послужить благоприятной почвой для распространения мессалианства. О мероприятиях Амфилохия против мессалианства говорит Фотий в своей «Библиотеке» (cod. 52, ed. I. Bekker, p. 12). Его сообщения не могут подлежать сомнению потому, что они сделаны на основании актов Собора, ныне утраченных. В Памфилии, в городе Сиде, был созван Собор, состоявший из 25 епископов под председательством Амфилохия. Неизвестно, по инициативе ли Амфилохия, или по почину епископов Памфилии был созван этот Собор. Но ясно, что Амфилохий был на нем самым видным и энергичным деятелем. Хотя он был митрополитом чужой провинции, однако занимал на этом Соборе председательское кресло и присутствовал на нем, вероятно, с несколькими подчиненными ему епископами, так как в Памфилии не могло быть такого большого количества епископских кафедр. Собор обратился с официальным посланием к Антиохийскому епископу Флавиану. В этом послании, составленном от лица Собора Амфилохием и названном Феодоритом памятной запиской, изобличались еретики на основании их собственных слов: «Ἀκριβέστερον τὴν αἵρεσιν ἐστῆλίτευσας, τοῖς ὑπ' ἐκείνου προχθεῖσιν ὑπομνήμασιν ἐντεθεικῶς αὐτῶν τὰς φωνάς» (Theod. Haer. fab., lib. IV, 11. Migne, PG, t. 83, col. 429—432).

Получив соборное послание, Флавиан созвал Собор в Антиохии, на котором присутствовало только три епископа: Виз Селевкийский, Маруфа Майфернатский и Самос неизвестной кафедры. На этом Соборе судился Аделфий со своими единомышленниками, которые, несмотря на их письменное отречение, продолжали состоять в общении с мессалианами. После этого Флавиан обратился с посланием против мессалиан к епископам Осроены. В свою очередь Литоний Митиленский просил у Флавиана инструкций об отношении к мессалианам. По этому поводу между Флавианом, с одной стороны, и Литонием и еще одним армянским епископом, с другой, возникла переписка. Из этого можно видеть, как движение против мессалиан, получившее толчок от Амфилохия, распространялось всё шире и шире. С 381 по 383 г. издано было четыре закона против манихеев и тех самых аскетических сект, которые называет Василий Великий в своих посланиях к Амфилохию. Возникает предположение, что между этими законами и только что упомянутыми церковными мероприятиями против мессалиан существует известная историческая связь: или издание этих законов послужило поводом к выступлению Амфилохия против мессалиан, или, наоборот, самые эти законы были изданы под влиянием просьб, исходящих из Каппадокии (Greg. Nas. Ep. 202 к Нектарию) и от Амфилохия. Если бы это предположение получило подтверждение, то этим определилась бы и дата Соборов в Сиде и Антиохии.

В это время Амфилохий продолжал состоять в тесных, сердечных отношениях с друзьями. Чувствуя с его стороны теплое участие к себе в годы испытаний, Григорий Богослов всегда с благодарностью и признательными чувствами говорит об Амфилохии и о той моральной поддержке, которую у него находил (ep. 171. Migne, PG, t. 37, col. 280 С, 1550; в таких же словах он говорит о своем отце — epit. 58. Migne, PG, t. 38, col. 40).

Дружественную переписку Амфилохий продолжал вести и с Григорием Нисским, как это видно из 25 письма последнего (Migne, PG, t. 46, col. 1093 ff).

В это же время Амфилохий проявил много участия в судьбе Воспория, епископа Колонии (Greg. Nas. Ep. 184. Migne, PG, t. 37, col. 301 ff).

Следует отметить также константинопольские связи Амфилохия. Он был одним из членов того круга епископов, который организовался в доме Олимпиады. Своими близкими отношениями к Олимпиаде Амфилохий обязан сестре Феодосии. Можно догадываться, что в 384—385 гг. он был в числе епископов, присутствовавших на свадьбе Олимпиады (Greg. Nas. Ep. 193. Migne, PG, t. 37, col. 316 С; срав. *ibidem*, col. 1550). Позднее он часто бывал в доме Олимпиады, где встречался постоянно с Нектарием, Оптимом, Григорием Нисским, Петром Севастийским, братом Василия Великого (*Palladius dial. de vitu Chrisost.*, c. 17. Migne, PG, t. 47, col. 61). Собственное сочинение Амфилохия — «Ямбы к Селевку» — показывает, насколько он ценил знакомство и дружественные отношения с этими епископами.

Последним известным событием из жизни Амфилохия было его присутствие на Константинопольском Соборе 394 г. Собор этот, созванный по поводу спора двух епископов из-за кафедры Бостры, в действительности свою целью имел освящение построенной Руфином церкви в Халкидоне и его крещение, которые предполагалось обставить самым торжественным образом. Поэтому на Собор были приглашены два патриарха — Александрийский и Антиохийский и самые выдающиеся епископы. Среди них присутствовал и Амфилохий. В списке епископов, участвовавших в Соборе, он занимает шестое место — после двух патриархов, двух митрополитов: Кесарии Каппадокийской и Кесарии Палестинской — и Григория Нисского. Это показывает, каким высоким авторитетом пользовался Амфилохий среди своих современников.

Год смерти Амфилохия неизвестен. Во всяком случае он не дожил до 403—404 годов — времени низложения Златоуста, в связи с историей которого так или иначе было бы упомянуто и имя Амфилохия, ввиду его близости к Олимпиаде.

Сочинения Амфилохия

Амфилохий был плодовитый писатель, но из его трудов дошли до нас немногие. Его литературные произведения сохранились отчасти в полном виде, отчасти в виде фрагментов, отчасти вовсе не сохранились и известны только по заглавиям.

Первоначально всё сохранившееся от Амфилохия было издано Комбефизом (*Combefis. SS. Patrum Amphilochoii Iconiensis, Methodii Patarensis et Andreae Cretensis opera omnia, quae reperiri potuerunt. Parisiis, 1644*), потом отчасти с выпусками, отчасти с дополнениями было перепечатано Галландием (*Gallandi. Bibliotheca veterum patrum, VI, 1770*), а из этого издания было перепечатано снова в несколько измененном составе Минем (*Migne, PG, t. 39, p. 1—30*). ;

А) В полном виде сохранились следующие сочинения:

1. Семь бесед на разные темы:

1. *Oratio in natalitia Christi*;

2. Oratio in occursum Domini;
3. Oratio in Lazarum quatruiduanum;
4. Oratio in mulierem peccatricem;
5. Oratio in diem Sabbati sancti;
6. Oratio in mesopentecosten.

Все эти беседы напечатаны у Миня (PG, t. 39, p. 36—129). В 1904 г. открыта и издана Голлем (Amphilochius von Ikonien, S. 91—102) седьмая беседа — Oratio in Pater si passibile est, transeat calix iste. Эта беседа издана по рукописи Мюнхенской библиотеки (Monac. gr., 534. Hardt, I, 5, 332 ff) XVI в.

Против первых шести бесед долго господствовало большое предубеждение: Tillemont (*Mémoires*, v. IX, p. 447 ff), Du-Pin (*Nouv. Bibl.*, II, 2. Paris, 1689, p. 690 ff), Cave (*Script. eccles. lit.* Basel, 1741, I, p. 252 ff), Oudin (*Comm. de script. eccles.*, t. II. Leipzig, 1722, p. 220 ff) отрицали их подлинность, и их мнение считалось общепризнанным. Кроме оснований, высказанных ими, не благоприятствовал признанию их подлинности и тот факт, что среди сохранившихся фрагментов сочинений Амфилохия нет ни одного, который был бы заимствован из этих бесед. Но в настоящее время, после исследования Голля путем детального сравнения их с фрагментами по стилю, форме славословия, особенностям риторики, догматических воззрений и языка (Holl. Op. cit., S. 60—79) подлинность бесед можно считать окончательно доказанной. Что касается седьмой, вновь открытой беседы, то ее подлинность не подлежит сомнению, во-первых, потому, что засвидетельствована фрагментами ее, приводимыми Феодоритом (*Dial. 3.* Migne, PG, t. 83, col. 301—304) и Факундом Гермианским, а, во-вторых, потому, что установлена путем сравнения этой беседы с прочими сочинениями Амфилохия по языку и литературным особенностям (Holl. Op. cit., S. 81, 103—104).

II. Epistola synodica (Migne, PG, t. 39, col. 93—97), составленное Амфилохием от лица Собора, происходившего под его председательством в конце 376 г. Подлинность послания никогда никем не оспаривалась.

III. Jambī ad Seleucum — послание к Селевку, внуку военачальника Траяна, излагающее в 333 ямбах учение о Троице и Лице Иисуса Христа с полным перечислением библейских книг. Сочинение напечатано у Миня среди стихотворений Григория Богослова (Migne, PG, t. 37, col. 1577—1600). Подлинность сочинения, редко подвергавшаяся сомнению, окончательно доказана Цаном (Th. Zahn. *Geschichte des Neutest. Kanons*, II, 1, S. 212 ff).

Б) Фрагменты из сочинений Амфилохия.

Отрывки из сочинений Амфилохия извлекаются из богословских трудов Феодорита, Кирилла Александрийского, Леонтия Византийского, Ефрема Антиохийского, Факунда Гермианского, Анастасия Синаита и Иоанна Дамаскина, из актов Третьего, Четвертого, Седьмого Вселенских Соборов, из актов Соборов Латеранского (649 г.) и Константинопольского (1166 г.), из катен на Евангелие Луки и Иоанна, из сборников «*Antiquorum patrum doctrina*» и сборника еретических и православных изречений, известного под именем S. Anastasii Sinaitae. *Contra Monophysitas* (Holl. Op. cit., S. 43—51. G. Ficker. *Amphilochiana*, I. Leipzig, 1906, S. 1—17).

В издании Миня (PG, t. 39, col. 97—117) напечатано 22 фрагмента. Из них несомненно подлинными признаются: I, II, III, IVa (начало), VI, VII, VIII, X, XI, XII, XIII, XIV, XV, XVI, XVIII, XIX, XXII. Напротив, IVa (2-я половина), IVb, V, IX, XVIIa, XVIIb, XX и XXI считаются выдержками из сочинений Амфилохия по недоразумению (Holl. Op. cit., S. 46—50).

Собрание фрагментов, о котором только что сказано, следует дополнить фрагментами, на которые обратил внимание Фиккер. Хотя они

давно уже напечатаны в тех источниках, из которых они извлечены, но до сих пор оставались не выделенными из них и не вошедшими в научный оборот. Это: три фрагмента из актов Латеранского Собора (649 г.), один из актов Седьмого Вселенского Собора, два из актов Константинопольского Собора (1166 г.) и один из сборника S. Anastasii Sinaitae. Contra Monophysitas — всего 7 фрагментов (Ficker. Op. cit., S. 3—16).

Особое положение среди фрагментов из сочинений Амфилохия занимает большой отрывок без начала и конца из сочинения, направленного против аскетической секты апотактитов, или имеллитов, изданный Фиккером по рукописи T I, 17 монастырской библиотеки Эскориала. Рукопись поступила в эту библиотеку из собрания Антония Августа, епископа Таррогоны († 1586 г.), уже в таком состоянии. Ни начала, ни конца отрывка не было найдено в каких-нибудь других рукописях. По характеру письма рукопись относят к XIII в. (сведения о рукописи см. Ficker. Op. cit., S. 46—84; греческий текст отрывка — *ibidem*, S. 23—47).

Так как отрывок представляет собой сочинение без начала и конца, то в самой рукописи трудно обнаружить прямое свидетельство об авторе этого сочинения. Но на основании внутренних признаков, действительно довольно показательных, издатель приписывает его Амфилохию. Его главные доводы сводятся к следующему. По свидетельству Феодорита, Амфилохий написал сочинение против мессалиан (Haeret. fab. comp., IV, XI. Migne, PG, t. 83, col. 432 C). Так как аскетические секты часто обивались в мессалианстве, а их последователей называли мессалианами, то возможно, что Феодорит не точно обозначает сектантов, против которых направлено было это сочинение: это были именно апотактиты, которых он приравнивает к мессалианам. В 375 г. Амфилохий был занят борьбой с теми самыми апотактитами, критике учения которых посвящен анонимный фрагмент, так как в своем втором каноническом послании к Амфилохию (ep. 199, Migne, PG, t. 32, col. 429 C) Василий Великий называет именно этих сектантов. Письма Василия Великого и законы Феодосия Великого также показывают, что апотактиты представляли опасность для Церкви в последней четверти IV в. Одна подробность в тексте анонимного отрывка довольно точно обозначает место его составления. Автор его говорит, что апостолы во время своих миссионерских путешествий останавливались в домах язычников и обращали эти дома в церкви, как только приобретали их владельцев для веры Христовой, и прибавляет: «'Ο γένους καὶ ἐπὶ τῆς ἡμετέρας πόλεως γενομένου τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Παύλου ἐν τῷ οἴκῳ 'Ονησιφόρου» (S. 56, 6—8). Но по актам Павла и Феклы, которые автор отрывка, несомненно, имел перед глазами, Онисифор, принявший апостола Павла в свой дом и уверовавший во Христа, жил в Иконии. Тот же город, как место пребывания Онисифора, указывается в произведении «Vita S. Theclae», составленном Василием Селевкийским (Migne, PG, t. 85, col. 481 D, 484 A, B, 492 A, 556 A). И наоборот, во всей патристической литературе нет ни одного свидетельства, которое указывало бы дом Онисифора в каком-нибудь другом городе (Ficker. Op. cit., S. 111—136). Таким образом, если анонимный отрывок заимствован из сочинения, составленного в Иконии в последней четверти IV в. и посвященного критике учения сектантов, с которыми боролся Амфилохий, то сам собою напрашивается вывод, что это сочинение принадлежит именно Амфилохию. Тем более, что исторически неизвестно никакое другое лицо, которое в Иконии в это же время выступало на литературном поприще.

Далее издатель сравнивает текст отрывка по языку и догматическим понятиям, во-первых, с фрагментом из сочинения Амфилохия «О книгах с ложным надписанием у еретиков» (Περὶ τῶν ψευδοπιγράφων τῶν παρὰ αἱρετικῶν), приводимым в актах Седьмого Вселенского Собора (Migne, PG, t. 39, fr. 18, col. 116 D — 117 A), и, во-вторых, с другими сохранившимися полностью и в отрывках сочинениями Амфилохия. Это сравне-

ние устанавливает действительно большое сходство между ними во всех отношениях (Ficker. Op. cit., S. 137—161). На основании всех этих соображений Фиккер считает принадлежность Амфилохию сочинения, частью которого является изданный им отрывок, вполне доказанной. Нельзя не признать этих оснований очень вескими. Тем не менее необходимо отметить различие между ним и прочими сочинениями Амфилохия в отдельных частностях, которые нельзя игнорировать. Так, например, во всем литературном наследии Амфилохия нет ни одной цитаты из Ветхого и Нового Заветов, при обозначении авторов которых присоединялся бы эпитет «святой», а в отрывке, изданном Фиккером, такой способ цитации является господствующим.

Если отрывок из сочинения против апотактитов действительно принадлежит Амфилохию, то можно определить и время его составления. Это сочинение могло быть написано Амфилохием только во время его епископского служения, следовательно, между 373 и 404 гг. Точнее время составления этого сочинения можно установить на основании следующих соображений. Василий Великий пишет Амфилохию по его просьбе в первом каноническом послании от 374 г. о кафарах, энкратитах и гидропарастатах, а во втором послании от 375 г. — об энкратитах, апотактитах и саккофорах, т. е. о тех самых сектах, против которых направлен отрывок. Это показывает, что именно в эти годы Амфилохий был занят борьбою с аскетическими сектами. С другой стороны, эти же сектанты названы по имени в двух законах Феодосия против еретиков — от 381 и от 383 гг. Далее из «Истории Церкви» Феодорита известно, что Амфилохий влиял на императора и побуждал его к изданию более строгих законов против еретиков. Поэтому можно предположить, что сочинение против апотактитов было составлено им до издания упомянутых законов с целью повлиять на правительство и вызвать эти законы. На основании этих соображений сочинение можно отнести ко времени между 374 и 381 гг.

Надписаниями фрагментов засвидетельствован целый ряд сочинений Амфилохия, не дошедших до нас в полном виде, но сохранившихся только в отрывках. Сюда относятся сочинения:

1. *Περὶ τοῦ Ἰοῦ Λόγου.*
2. *Περὶ τῆς κατὰ σάρκα γεννήσεως.*
3. *Εἰς τὸ, Κύριος ἔκτισέ με ἀρχῆ, Ὁ ὀμιλόγος.*
4. *Περὶ τῆς ἡμέρας καὶ ὥρας, λόγου (α' — β').*
5. *Ἐκ τοῦ, Καὶ Ἰησοῦς προέκοπτε σοφία καὶ ἡλικία καὶ χάριτι παρὰ Θεῶ καὶ ἀνθρώπων.*
6. *Εἰς τὸ, Οὐ δύναται ὁ Υἱὸς ποιεῖν ἄρ' ἑαυτοῦ οὐδέν.*
7. *Εἰς τὸ: ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων, καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με, ἔχει ζωὴν αἰώνιον.*
8. *Εἰς τὸ, Πατὴρ μου μείζων μου ἐστίν.* В некоторых источниках это сочинение носит заглавие «Πρὸς Ἀρειανούς» или «Κατὰ Ἀρειανῶν» (см. Holl. Op. cit., S. 52—53).
9. *Εἰς τὸ, Ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται, καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν.*
10. *De eo, quod dictum est: ascendo ad patrem meum et patrum vestrum et deum meum et deum vestrum* (цитата у Фаунда Германского. Pro def. tr. cap. I, XI, c. 3. Migne, PL, t. 67, col. 803 C — 804 A).
11. *Πρὸς Παγγάριον διάκονον Σίδης δογματικῆς ἐπιστολῆς.*
12. *Περὶ τῶν ψευδεπιγράφων τῶν παρὰ χριστιανοῖς.*

Наконец, вовсе не сохранилось известное от Иеронима (De vir. illustr., 133) только по заглавию сочинение «De Spiritu Sancto, quod Deus est et quod adorandus quodque omnipotens sit».

Амфилохий как писатель

Амфилохий прошел школу Ливания и был высоко ценен своим учителем. Этого достаточно, чтобы предположить в формальных чертах его

сочинений влияние школы. И, действительно, ближайшее рассмотрение его произведений с этой стороны показывает, что он более, чем каппадокийцы, держался школьных правил в изложении.

Сюда нужно отнести постепенное углубление мысли при помощи целого ряда предложений, построенных по одной и той же синтаксической форме. Например, в похвале детства он 11 раз употребляет оборот с $\omega\varsigma$, причем повторные обороты разделяются на три группы соответственно форме слов — 4+4+3 (Ogat. II, 44 С — 45 А). Три раза повторяется оборот с $\mu\eta\ \acute{\alpha}\rho\chi\alpha$ (48 В). В похвале Анны пророчицы 12 раз действительный залог сменяет средний (52 А). В слове на Страстную Субботу 5 раз повторяется оборот, начинающийся словами: «εἰ φίλος ἦν ἀνθρώπου», 7 раз оборот, начинающийся с $\kappa\alpha\theta\upsilon\sigma\alpha\iota$ (92 В ff) ¹.

Подобно другим риторам своего времени Амфилохий любит украшать свою речь редкими составными словами, например: $\acute{\epsilon}\kappa\alpha\nu\alpha\gamma\kappa\alpha\iota\omicron\pi\alpha\theta\eta\varsigma$, $\acute{\omicron}\rho\theta\omicron\upsilon\beta\alpha\tau\epsilon\iota\nu$ (52 А), $\acute{\omicron}\mu\mu\alpha\tau\omicron\upsilon\nu$ (64 С, 84 С), $\acute{\omicron}\mu\omicron\rho\phi\acute{\omicron}\beta\omicron\phi\iota\omicron\varsigma$ (88 С), $\delta\alpha\kappa\tau\iota\lambda\omicron\delta\epsilon\iota\kappa\tau\epsilon\iota\nu$ (124 А). В особенности он любит сложные слова, в состав которых входит $\pi\alpha\nu$: $\pi\acute{\alpha}\nu\sigma\omicron\rho\omicron\varsigma$ (36 В, 40 D), $\pi\alpha\mu\mu\acute{\iota}\alpha\rho\omicron\varsigma$ (41 В, 80 А), $\pi\alpha\nu\sigma\epsilon\beta\acute{\alpha}\sigma\mu\iota\omicron\varsigma$ (36 А, 40 А), $\pi\alpha\nu\acute{\omicron}\mu\eta\nu\eta\varsigma$ (37 А, 40 А) ².

К наиболее часто применяемым литературным приемам Амфилохия относится игра слов. Он употребляет в одном и том же предложении одинаковые слова, но в разном значении, слова созвучные, соответственные и т. д.: $\text{Παρθένος γὰρ ἀφθαρτος ἀποκλήσει... τὸν λόγον τὸν ἀφθαρτον}$ (37 D), $\acute{\alpha}\phi\theta\acute{\alpha}\rho\tau\omicron\upsilon\varsigma$ $\text{Κατασκευάσει διὰ τῆς ὁμοιότητος τῆς πρὸς τὴν φθόραν}$ (40 А), $\acute{\epsilon}\pi\tau\acute{\alpha}$ $\acute{\epsilon}\tau\eta$... $\acute{\epsilon}\tau\omega\nu$ $\acute{\epsilon}\beta\delta\omicron\mu\acute{\alpha}\delta\alpha$... $\kappa\alpha\lambda\omega\varsigma$ $\acute{\epsilon}\beta\delta\omicron\mu\alpha\tau\iota\sigma\theta\eta$ (53 С), $\acute{\omicron}\zeta\epsilon\iota$... $\mu\upsilon\rho\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota$... $\kappa\alpha\pi\nu\acute{\iota}\zeta\eta$ (64 А), $\kappa\alpha\kappa\omicron\iota\varsigma$ $\kappa\alpha\chi\acute{\iota}\zeta\epsilon\tau\epsilon$ (81 С), $\pi\eta\gamma\acute{\eta}$ $\tau\eta\ \pi\eta\gamma\acute{\eta}$ $\acute{\epsilon}\mu\mu\epsilon\nu\acute{\iota}\zeta\omicron\upsilon\sigma\alpha$ (84 В) ³.

Но не только в изложении и в формальных чертах своего творчества Амфилохий позволяет видеть в себе ратора. И по содержанию его сочинения в целом обнаруживают в нем церковного оратора. Это становится ясным из самого разделения его сочинений на отдельные литературные виды. С этой последней точки зрения, все его сочинения можно разделить на четыре категории: проповеди, богословские трактаты, дидактические стихотворения и письма. Из списка его сочинений видно, что большинство из них составляют беседы. Из всех сочинений Амфилохия можно указать только два трактата догматического содержания: «Λόγος περὶ οὐοῦ» и «De Spiritu Sancto». Из них первый — и по названию и по изложению, как показывает сохранившийся из него фрагмент (Fr. I, 97 D — 100 А) — скорее напоминает речь, чем догматический трактат. Что же касается второго, то это было, по всей вероятности, небольшое сочинение, которое можно было полностью прочесть Иерониму. Его послания написаны также в ораторской форме, тоном проповедника. Сюда относятся: послание, составленное от лица Собора, послание к Панхарию, послание к Селевку.

Останавливаясь на тех произведениях Амфилохия, которые составляют большинство в числе его творений и которые были ближе всего его литературным вкусам и талантам, — на его беседах, как ораторских произведениях в собственном смысле, необходимо отметить прежде всего их практическое значение. По своему содержанию все они очень четко распадаются на две группы: назидательные и догматические. К первой группе относятся все его слова на праздники и евангельские события: на Рождество Христово, на Сретение, на воскресение Лазаря, о жене, помазавшей ноги Иисуса Христа, на Великую Субботу, на Преполовление. Вторую группу составляют беседы, направленные против ариан и посвященные толкованию тех текстов, которыми пользовались эти еретики для обоснования своей доктрины. Из этой группы сохранилась

¹ Но II. Op. cit., S. 69—70.

² Ibid., S. 70—71.

³ Ibid., S. 68—69.

полностью только одна беседа, именно на текст: «Отче, аще возможно, да мимоидет чаша сия», изданная Голлем, остальные известны только по названиям и отрывкам из них. Сопоставляя эти отрывки с полным текстом сохранившейся беседы, легко убедиться, что все беседы были очень похожи одна на другую по своему характеру. Нет надобности распространяться о практическом значении бесед, направленных против ариан: арианство представляло собою большую опасность для Церкви, и ее предстоятелю, каковы бы ни были его личные религиозные интересы, необходимо было по требованиям жизни и переживаемого момента оградить свою паству от вторжения арианства, вооружить ее знаниями, которые позволяли бы ей противостоять соблазнам ереси. Что же касается бесед на праздники и евангельские события, то их практический характер сказывается в том, что Амфилохий к основной мысли, разъясняющей смысл праздника или евангельского события, непременно присоединяет нравственное наидание для паствы, иногда довольно искусственно соединяемое с основным содержанием или выводимое из него. Так, он присоединяет в конце беседы на Рождество увещание к пастве быть в поведении достойной своего высокого призвания. Подобным же нравственным приложением заканчиваются беседы на Лазаря четверодневного, на Великую Субботу и Преполовление. Беседа же на Сретение в целом посвящена вопросу об отношении девства и брака, а потому эта моральная тема все время переплетается с праздничной¹.

Другой отличительной чертой проповедей Амфилохия служит их библейский характер. Из биографии Амфилохия известно, какое большое значение, ввиду недостаточности богословского образования, придавал Амфилохий Библии и как тщательно занимался он изучением ее текста. Эта склонность к изучению слова Божия, как первоисточника христианского вероучения, наложила свою печать и на его ораторские произведения. Его проповеди, посвященные наиданию верующих, — не слова, развивающие в виде трактата одну какую-нибудь мысль, а беседы на текст Писания. Эта черта особенно ясно выражена в беседах на воскресные Лазаря, о жене грешнице и на Преполовление, но она свойственна и его проповедям на праздники, в которых проповедник обыкновенно чувствует себя менее связанным определенным изречением Писания и свободно излагает событие праздника, его величие или догматическое значение. Так, свою беседу на Рождество Христово он связывает с пророчеством Исаии (63, 9). В беседе на Сретение Господне он также, несмотря на отступления, возвращается к евангельскому тексту².

Еще характернее в этом отношении вторая группа проповедей-бесед, направленных против ариан. Все они по своей теме и замыслу напоминают беседы Григория Богослова «О богословии», но по своему характеру эти сродные произведения очень не похожи друг на друга. Пять слов «О богословии» являются догматическими трактатами, посвященными философскому выяснению учения о Троице с различных сторон, отнюдь не связанными с определенными текстами. Наоборот, вся серия относящихся к этой категории бесед Амфилохия в целом защищает единую Божественных Ипостасей исключительно с библейско-экзегетической точки зрения. Каждую беседу этой серии он посвящает православному истолкованию одного из текстов, на которые любил ссылаться ариане в доказательство низшей природы Сына Божия, именно: Притч. 8, 22; Мр. 13, 32; Мф. 26, 39; Лк. 2, 52; Ин. 5, 19; Ин. 5, 24; Ин. 14, 28; Ин. 16, 15; Ин. 20, 17³.

Представляя собою догматический или нравоучительный комментарий к тексту Священного Писания, беседы Амфилохия обнаруживают

¹ No 11. Op. cit., S. 66—67.

² Ibid., S. 64—65.

³ Ibid., S. 114.

в авторе стремление сделать эти тексты наиболее наглядными и жизненными для слушателей. Для достижения этой цели он пользуется несколькими приемами. Наиболее распространенным приемом, который встречается во всех беседах, служит обращение эпического повествования в повествование личное и драматическое. Проповедник часто обращается от себя лично с вопросом к лицам, о которых повествуется в изыскиваемых текстах, и заставляет их отвечать на поставленные вопросы также в личной форме. В беседе на Рождество автор обращается с вопросами к пророку Исаии и влагает в его уста ответ на них (Orat. I, 36 С — 37 С). Иногда он заставляет действующих лиц вступать в разговор между собой. Таков, например, диалог между Симеоном и Девой Марией (Orat. II, 56 В — 57 В), или разговор Иисуса Христа с Марфой (Orat. III, 61 В — 64 А). Иногда проповедник влагает в уста библейских лиц целые речи. Такова, например, речь Анны пророчицы (Orat. II, 52 С — 53 В), речь Иисуса Христа к иудеям (Orat. III, 64 В, С; Orat. IV, 81 С — 84 D). От лица грешницы Амфилохий излагает ее размышления (Orat. IV, 73 С — 76 В). Иногда от своего собственного лица Амфилохий обращается с порицанием к фарисею (Orat. IV, 80 D — 81 А)¹.

Амфилохий как догматист

Догматические воззрения Амфилохия сложились под непосредственным влиянием каппадокийцев, с которыми он был связан родственными или дружественными узами. Но в них обнаруживается и индивидуальная печать личности Амфилохия.

По сравнению с каппадокийцами он был гораздо менее философски образован и совершенно чужд философских интересов. Изучение языческих писателей, по его мнению, полезно только в том отношении, что формально подготавливает к занятию богословскими вопросами и оказывает известное влияние на нравственность. По существу же языческая философия содержит только басни и является пустой болтовней (Ad Seleuc., 49 ff). Подобные мысли высказывали и другие писатели, что не мешало им, однако, подчиняться этой философии и по существу. Амфилохий свободен от такой зависимости. Это сказывается прежде всего в его полном равнодушии к спекулятивному богословию Оригена, которое так ценили и под влиянием которого в большей или меньшей степени находились каппадокийцы. Далее, при всей своей близости к последним Амфилохий был совершенно далек от философских доктрин их богословия. Он вовсе не касается вопросов познания и мистики. В развитии учения о Троице и в своей христологии он остается исключительно на библейской почве. В критике еретических учений Амфилохий является популярным полемистом, не углубляющимся в вопросы, а выдвигающим только такие стороны спорного учения, которые доступны для рядового члена паствы и на которые легко дать понятный для всех ответ. Но если отсутствие глубокого философского анализа догматических вопросов является слабой стороной его сочинений, то, наоборот, точное, отчеканенное выражение мысли составляет их силу. Именно этой стороной своих сочинений он оказал влияние на последующую святоотеческую литературу. Амфилохию принадлежит большая заслуга в выработке догматической терминологии².

Отношение Амфилохия к Писанию

Священное Писание есть произведение Бога и Его откровение. Поскольку Виновник Писаний как Ветхого, так и Нового Завета — один и

¹ Нo 11. Op. cit., S. 65—66.

² Срав. *ibid.*, S. 236—238.

тот же Бог, то и содержание их едино. Так, например, как тот, так и другой Завет говорят о кресте Христовом как о знамени. «Знамение пререкаемое», которое было предвозвешено ветхозаветным праведником (Лк. 2, 34), по изъяснению Самого Христа, есть Его крест (Лк. 11, 29—30). Но об этом же спасительном знамени упоминает и пророк Иезекииль (9, 4) (Ogat. II, 57 С—59 А). Различные Заветов состоит в том, что в Ветхом Завете был дан закон справедливости, требующий око за око и зуб за зуб, а в Новом Завете — закон благодати, потому что люди не могли вынести закона справедливости (Ogat. IV, 85 А). Седьмой Вселенский Собор приводит слова Амфилохия о еретических сочинениях с ложным надписанием. Еретики употребляют в качестве авторитета некоторые сочинения, носящие в своем заглавии имена апостолов, и этим обольщают простодушных людей. Амфилохий понимает в данном случае апокрифические Деяния апостолов и говорит, что это не Деяния апостолов, а «писания демонов» (*δαίμονων συγγραμματα*), так как они не согласны с Евангелием. Так, в Актах Иоанна говорится, что этот Апостол не присутствовал при кресте (Acta Joan., с. 97, ed. Lipsius et Bonnet, II, 1, p. 199), а Евангелие повествует, что Христос, указывая с креста на апостола Иоанна, сказал: «Се, сын Твой» и что Апостол с этого времени взял к себе Деву Марию (Ин. 19, 26). И этому не надо удивляться, потому что как Христос есть Истина, так диавол — лжец (Ин. 8, 44).

В истории экзегетики Амфилохий имеет важное значение. Большое и благотворное влияние на методы толкования Священного Писания оказали арианские споры. Ариане ссылались для обоснования своей доктрины на целый ряд текстов Священного Писания. Необходимо было установить действительный смысл этих мест. Этого невозможно было достигнуть при помощи аллегорического метода толкования, так как буквальное значение слов, при употреблении этого метода, допускает несколько различных толкований. Арианскому толкованию можно было противопоставить только такое толкование, которое открывало бы действительный смысл текста, именно ту мысль, которую вложил автор в свои слова. А для этого необходимо было рассмотреть спорные места в связи с общим содержанием книги, в сопоставлении с другими местами, содержащими аналогичные выражения, принять во внимание особенности языка как Писания в целом, так и отдельных священных писателей. Одним словом, полемика с арианами направляла церковную экзегетику в русло исторического толкования.

Уже каппадокийцы относятся с известной сдержанностью к аллегорическому методу и в своей полемике с арианами пользуются исключительно историческим методом.

Амфилохий пошел дальше их в этом направлении. Специально о методе толкования Писания он нигде не говорит, но характерно, как он понимает слова 2 Кор. 3, 6, на которые постоянно ссылались аллегористы. И он говорит о букве убивающей и о духе оживотворяющем, говорит о листьях буквы и о плоде духа в словах Писания, но этот дух и этот плод духа в Писании есть не высшая и духовная мысль, для которой буквенный смысл места служит простым символом, только намекающим на него, а действительный смысл текста. Приступая к толкованию слов: «Отче, аще возможно, да мимоидет Меня чаша сия» (Мф. 26, 39), Амфилохий обращается ко Христу со следующими словами: «Выясни нам смысл сказанного, Владыка, разверни листья буквы и покажи плод духа, чтобы нам не умереть, занимаясь буквой, но чтобы, приступив к духу, получить жизнь» (Слово о мученике Стефане)¹. В этих словах намечается исторический метод толкования. К сожалению, экзегетические опыты Амфилохия простираются только на тексты Нового Завета, которые редко служили предметом аллегорического толкования, приме-

¹ Нолл. Op. cit., S. 92, 20—23.

нявшегося главным образом к Ветхому Завету. Поэтому неизвестно, насколько Амфилохий отклонялся от традиции аллегорического толкования Ветхого Завета и какие толкования дает сам. Но его толкование Нового Завета достаточно определено. Для толкования он выясняет смысл выражений, свойственных языку Писания (Fr. VI, 104 A, B). В характеристике его проповеднического метода было уже сказано, что он берет текст Писания в его буквальном смысле и старается представить его мысль как можно живее и нагляднее. В толковании евангельских событий он исходит из догматических представлений: из идеи Божества и человечества, соединенных в Лице Христа, и из идеи возвышенности христианского учения. Христианское учение по своей возвышенности с трудом может быть постигнуто человеком (Orat. I, 1, 37—38 B). Поэтому даже люди, стремящиеся к истине и в сердце своем привлекаемые к Евангелию, с трудом приходят к постижению божественного достоинства Христа. Люди же предубежденные, слушающие слово Христа с внутренним сопротивлением, могут воспринять учение Христа с еще большим трудом. В толковании Евангельских текстов у Амфилохия красной нитью проходит одна и та же схема: он старается показать мудрость Христа, с которой Он заставляет своих врагов, даже против их воли, признать действительность Своих чудес и через это Свое Божество, и с которой Он преобладает непонятливость и косность мысли Своих учеников в познании той же истины.

Образ иудеев и фарисеев, враждебных Христу, заимствован из Евангелия Иоанна, но черты, которыми они характеризуются в Евангелии, значительно усилены Амфилохием, в силу стремления его к резким и выпуклым изображениям. Неверно — это отличительная черта иудеев (Orat. II, 56 C). Архиереи из зависти злословят Христа по поводу воскрешения Лазаря (Orat. III, 60 B). К гробнице Лазаря сбегается все селение, но не для того, чтобы удивляться чуду, а чтобы посмеяться над Христом (Orat. III, 61 C). Слепота иудеев была так велика, что они, видя чудеса, не видели их (Orat. V, 93 A). У иудеев были больны все пять чувств (In mesopent. 124 C—129 A). Исходя из такого представления об упорстве иудеев, Амфилохий драматически изображает борьбу с ним Христа. Иудеи все время подвергают сомнению действительность чудес Господа (Orat. III, 60 B ff; Orat. V, 93 A; In mesopent. 121 C—129 B). Но мудрость Его, предупреждающая все возможные возражения, в конце концов побеждает это упорство (Orat. III, 61 C; 64 B, C; 65 B). В особенности эта мудрость Христа проявилась в воскрешении Лазаря, так как здесь Он принудил самих иудеев констатировать действительность этого чуда (Orat. III, 61 C, 65 B; срав. In mesopent. 121 C—129 C).

С другой стороны, и ученики Христа не понимают Его. Даже Дева Мария, не зная еще о силе воскресения, возражает против пророчества Симеона (Orat. II, 56 B ff, 57 B). Точно так же Марфа встречает Христа сомнением в возможности воскрешения Лазаря (Orat. III, 61 B—64 A). В толковании различных евангельских событий Амфилохий старается показать, с какою мудростью Иисус Христос несовершенную, слабую и колеблющуюся веру Своих последователей постепенно возводит к признанию Своего Божественного достоинства (Orat. III, 61 B—64 A; In mesopent. 125 A—128 B; Orat. IV, 80 B—81 B; Orat. II, 56 C) ¹.

Историческое толкование Священного Писания, в частности Евангелия Иоанна, какое дано Амфилохием в беседах с целью выяснения догматического учения и нравственного назидания, было явлением новым, которое оставило заметный след в проповедничестве Греческой Церкви. Беседы св. Иоанна Златоуста на Евангелие Иоанна во многом

¹ Нолл. Op. cit., S. 74—77.

напоминают экзегетику Амфилохия. Можно предполагать, что это совпадение не случайно, но обнаруживает некоторое влияние трудов Амфилохия на Златоуста¹.

Учение Амфилохия о Святой Троице

Из сочинений Амфилохия сохранилось так мало полных текстов, а фрагменты погибших сочинений по самому существу своему настолько отрывочны, что воспроизвести его учение о Святой Троице в полном и законченном виде нет возможности. При настоящем состоянии источников его можно изложить только фрагментарно. Исходным пунктом в учении о Троице для Амфилохия, как и для каппадокийцев, является Никейский символ. Этот символ он называет поистине кафолическим и апостольским и хранить его желает, чтобы он оставался непоколебимым во веки (Epist. synod., 96 A).

Божество Христа

В сохранившихся фрагментах сочинений Амфилохия истинное Божество Христа доказывается Его чудесами. Христос — Бог и человек: Бог, чему порукой служат чудеса, человек, о чем свидетельствуют страсти (Fr. VII, 104 C; срав. Fr. XI, 108 D; Fr. XII, 109 A). Чудеса Христа указывают и на Его владычественную природу. «О, треблаженный Сын, — восклицает Амфилохий, — Который пришел, нся на раменах Свое начальство и не ища получить его от другого! Ибо Логосу, как Сыну, врождена власть над всем, а не чужда Ему, как чужда твари» (Orat. I, 40 A). В этих словах мы находим мысль каппадокийцев, которые власть над природой выдвинули в качестве исключительного предиката Божественной природы в противоположность рабству твари. В связи с этим у Амфилохия, как и у каппадокийцев, *δεσποτῆς* служит наиболее употребительным эпитетом Христа, выражающим Его Божественную самовластную природу (Orat. I, 40 A, 40 B, C, 41 A; Orat. II, 45 A, B, 48 C, 49 A; Orat. III, 61 C, 64 A, C, D, 65 A; Orat. IV, 68 A, 81 A, 84 B; Orat. V, 89 B; слово о мученике Стефане. Holl, S. 92, 20; 93, 1; 94, 21, 28; 95, 20; 96, 18; Fr. III c; *Δεσποτῆα τοῦ Κυρίου* — In mesopot., 128 D)².

Но гораздо подробнее Амфилохий останавливается на отрицательном обосновании той же мысли. Было уже указано, что целый ряд бесед Амфилохий посвятил православному истолкованию текстов, на которые опирались ариане. По существу метод изъяснения этих мест у Амфилохия не представляет ничего нового. Как Афанасий, каппадокийцы и Дидим, Амфилохий относит все уничижительные выражения Евангелия к человечеству Христа. Это правило толкования возвышенных и уничижительных речений Писания он повторяет неоднократно. «Не приписывай страданий тела бесстрастному Логосу, ибо Я Бог и человек: Бог, как доказывают чудеса, человек, как свидетельствуют страсти. Таким образом, если Я Бог и человек, то скажи: кто страдал? Если Бог, то произносишь хулу, если же человек, почему не приписываешь страдания тому, кому свойственна и боязнь?» (Fr. VII, 104 C). «Различай во Мне, — говорит Амфилохий от Лица Христа, — две природы: одну — Бога, другую — человека... Когда относишь страдания к плоти, а чудеса к Божеству, по необходимости, против своей воли, относишь уничижительные речения к человеку, рожденному от Марии, а возвышенные и приличные — к Богу, к сущему от начала Логосу. Поэтому-то отчасти Я выражаюсь возвышенными, а отчасти уничижительными словами, чтобы

¹ Holl. Op. cit., S. 262—263.

² Ibid., S. 238.

возвышенными показать сродство (συγγένεια), единосушие с Богом Отцом обитающего Логоса, а уничижительными открыть слабость уничиженной плоти» (Fr. XII, 109 A). Пользуясь этим общепринятым методом, Амфилохий дал истолкование целому ряду текстов, на которые ссылались ариане: Притч. 8, 22; Мр. 13, 32; Мф. 26, 39; Лк. 2, 52; Ин. 5, 19; 5, 24; 14, 28; 16, 15; 20, 17; Деян. 2, 32, 36. Из всей серии бесед на эти тексты сохранилось лишь несколько фрагментов.

«Сказав: «Господа и Христа сотвори Его Бог» (Деян. 2, 36), — Петр прибавил «Сего-то Иисуса, Его же вы распясте, Сего Бог воскресил из мертвых» (Деян. 2, 32). Умерло же не Божество, а человек. Воскресивший же Его есть Логос — сила Божия, — сказавший о Себе в Евангелии: «Разорите Церковь сию, и тремя денми воздвигну ю» (Ин. 2, 19). Таким образом, если говорит: «Господа и Христа сотвори Его Бог», то говорит об умершем и восставшем из мертвых — о плоти, а не о Божестве Сына» (Fr. I, 97 D — 100 A).

«Иисус возрастал в премудрости и возрасте и в благодати пред Богом и людьми» (Лк. 2, 52). Возрастал по годам, поскольку достигала возмужалости природа плоти; в премудрости — по причине через Него умудряемых; в благодати, — утешаемые которой возрастаем, уверенные в том, что исполнится сказанное Им о нашей надежде; пред Богом — потому что, воплотившись и искуливши нас, совершил дело Отца; и пред людьми — через обращение их от идолослужения к Троическому Богопознанию. Во всех этих отношениях возрастал, и (Евангелист) говорит правду, а не так, как думают неразумные, что Он восходил от худшего к лучшему» (Fr. VIII, 105 A).

«Когда говорит, что о дне и часе том никто не знает — ни Сын, если не Отец (οὐδὲ ὁ Υἱός, εἰ μὴ ὁ Πατήρ), не приписывает ложно Сыну незнание, а указывает причину знания. Так как все, что имеет Отец, очевидно имеет и Сын, то и Сын не имел бы этого знания, или бы не имел его Отец. Это потому, что оборот εἰ μὴ в Писании употребляется иногда для обозначения причины ожидаемых в будущем, но не могущих произойти событий. Например, «аще не бы Господь Саваоф оставил нам семени, якоже Содом, убо были быхом и якоже Гоморру уподобилися быхом» (Рим. 9, 29). Но так как Он оставил нам семя, то мы не уподобились Содому и Гоморре. «Аще не Господь помогл бы ми, в мале вселилася бы во ад душа моя» (Пс. 93, 17), но так как Бог мне поможет, душа моя не вселится в ад. «Аще не Господь бы был в нас, вегда востати человеком на ны, убо живых пожерли быша нас» (Пс. 123, 2). Но так как Бог в нас, то ясно, что не пожрут нас живыми» (Fr. VI, 104 A, B).

Если Христос говорит, что Отец больше Его, то имеет в виду Свою человеческую природу. В уста Спасителя Амфилохий влагает по этому поводу слова: «Иногда называю Себя равным Отцу, иногда же называю Отца большим Меня, не впадая в противоречие с Самим Собою. но показывая, что Я — Бог и человек: что Я Бог — возвышенными речениями, что человек — уничижительными. Если же хотите знать, в каком отношении Отец больше Меня, то Я сказал это от плоти, а не от Лица Божества (Fr. XII, 109 A, B).

«Восхожу ко Отцу Моему и Отцу вашему...» Общий, говорит, Отец: Его Отец — по природе, наш — по благодати. Вообще говорится не «Бог», но: «наш Бог», потому что нас создал из несущих для бытия; Его же Бог — по плоти, ибо Сам ее образовал в Деве. Сам помазал ее на Иордане, Сам ее указал, Сам прославил ее в страданиях, Сам воздвиг ее из мертвых, «во облаце легче» вознес, соделал достойной одесную сидения» (Fr. XIV, 111—112 A).

Ариане относили слова Христа: «Отче, аще возможно, да мимоидет Меня чаша сия» (Мф. 26, 39) к природе Божества. Но страдания испытывало человечество Христа. Писание говорит: «Истрет вином одесду

Свою и кровию гроздию одеяние свое» (Быт. 49, 11). Исая: «Почто червлены ризы Твоя?» (63, 2). «Ризы Твоя», говорит, а не «Ты», ибо тело терпит раны, а слава Божества не терпит вреда. Какую одежду?— Тело. Какой кровью?— Истекшей из ребра. Сам Христос говорит о Себе: «Почто хотите убить Меня, человека, сказавшего вам истину?» (Ин. 8, 14). «Человека», сказал, а не «Бога». Итак, человек, убитый иудеями, страшится. Если же понимать эти слова, не углубляясь в мысль автора, то пришлось бы Божественный Логос признать большим Отца. Если Христос говорит, обращаясь к Отцу: «еще возможно», то можно прийти к мысли, что Он приписывает Отцу слабость, как будто Бог не имел силы излечить Христа от смерти. А это ставило бы Христа выше Отца, потому что Христос, находясь во плоти и разделяя ее слабость, воскресал из мертвых, а Отец, не испытав искушения смерти и плоти, якобы не мог победить смерть (Слово о мученике Стефане. Holl, S. 100, 24—102, 14).

Божество Святого Духа

Учение о Божестве Святого Духа Амфилохий изложил в послании, написанном им от лица Иконийского Собора в ответ на запрос епископов какой-то провинции о Духе Святом по поводу распространяющегося учения македонян о тварной природе Третьей Ипостаси.

В обосновании Божества Святого Духа Амфилохий исходит из трех положений, имевших принципиальное значение и в сочинениях каппадокийцев. Это — 1) непоколебимое признание вероопределения Первого Вселенского (Никейского) Собора; 2) аксиома, выдвинутая Афанасием Великим и воспринятая каппадокийцами, что между Творцом и тварью не может быть никакой средней природы, и 3) крещальная формула как основа учения о Троичности Божества.

Свое изложение соборного ответа о Божестве Духа Амфилохий начинает указанием на Никейский символ, который есть выражение истины и должен оставаться непоколебимым. Правда, этот символ не содержит ясного учения о Духе Святом, потому что отцы Собора, имевшие в виду только ариан и обсуждавшие вопрос в то время, когда ложного учения о Духе Святом еще никто не проповедовал, не имели повода высказаться по этому вопросу подробно. Тем не менее и в Никейском символе, хотя и в неясной форме, при внимательном чтении легко усматривается мысль о Божестве Духа, потому что отцы Собора «установили веровать в Духа Святого так же, как в Отца и Сына, не вводя никакой другой природы в Божественную и блаженную Троицу и не отделяя чего-нибудь от Троицы в изложении веры. Но так как сатана возбудил некоторые сомнения о Духе Святом, то для уяснения Никейского символа нужно обратиться к источнику, черпая из которого отцы этого Собора составили свое вероопределение. Это — заповедь, данная Христом по воскресении Его святым ученикам: «Шедше, научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа». Эта заповедь исключает болезнь (заблуждение) Савеллия ясным преданием о трех Ипостасях, а также заграждает и уста аномеев, ариан и духоборцев обозначением трех Лиц, или Ипостасей, и исповеданием одной природы Божества. Божественное достоинство Духа Святого предполагается этой заповедью потому, что сколько бы мы ни старались, куда бы ни обращались мыслью, мы не можем помыслить чего-либо среднего между Творцом и тварью. Поэтому, если мы отделим Духа Святого от Божества, то по необходимости причислим Его к твари; если же осмелимся назвать Его тварью, то каким образом возможно было бы присоединять Его к Отцу и Сыну в крещении? Таким образом, нам должно крестить, как мы научены, и веровать, как крещены, и славословить как уверовали» (Epist. synod., 96 A — 97 A).

Троичность Божества

Бог один, в трех Лицах познаваемый. Имя Бог обозначает общность субстанций. По своей общей всем Лицам сущности Бог есть причина всего, несозданный, непостижимый, невидимый, превышающий разумение, неопиcуемый, неизменяемый, бессмертный, бесстрастный, единое безначальное начало, ни в чем не подвергающийся страданиям, ибо Божественная природа совершенно бесстрастна (Fr. XV a, 112 B). В Боге едином и троичном словом Бог обозначается самая сущность, а именами Отец, Сын и Дух Святой — Его бытие (Fr. XV a, 112 D).

Но в Боге есть три Ипостаси (Epist. synod., 96 C), или три Лица (Fr. XV a, 112 B). Бытие трех Ипостасей, или Лиц, в Боге утверждается преданной от Господа заповедью о крещении во имя Отца и Сына и Святого Духа. В этом мы получили заповедь не только так крестить, но и так веровать (Epist. synod., 96 C). «Самостоятельное бытие Ипостасей, или Лиц, вытекает из самого понятия Их единосущия, потому что одно лицо не называется единосущным себе самому» (Fr. XVa). В этом отношении христианское учение есть золотая середина между языческим многобожием и иудейским монархианизмом (Epist. synod., 96 D — 97 A; Fr. XV a, 112 B).

Особенности Ипостасей обозначаются у Амфилохия терминами, совпадающими с терминами Григория Богослова. У него не встречаются излюбленные термины Василия Великого «отечество» и «сыновство», не встречаются и термины Григория Нисского *Μονογενής Θεός* и *διὰ τοῦ Ἰοῦ* (только однажды встречается *μονογενής* Orat. in Steph. Holl, S. 92, 6). Но для обозначения *ιδιότητις* Сына и Духа Амфилохий пользуется терминами Григория Богослова *γέννησις* и *ἐκπόρευσις* (Fr. XV a, 112 C; Fr. XIII, 109 C). Термин для обозначения особенности Ипостаси Отца у него не встречается совсем, но по существу это должно быть *ἀγεννησία* потому что если в сохранившихся отрывках сочинений Амфилохия не встречается это слово, то в одном месте выражена ясно соответствующая ему мысль, именно: Отец называется Началом всего (*ἀρχὴν τῶν ὄλων*) (Epist. synod., 97 A). Он есть Начало, Источник бытия Сына и Духа Святого. Об исхождении Духа Святого и от Сына или чрез Сына у Амфилохия нет ни малейшего упоминания. Напротив, везде предполагается, что Отец есть единственная причина бытия Духа Святого. Обычные для него выражения в этом случае: «Ἐκ τοῦ Πατρὸς τὴν ἐκπόρευσιν ἀχρόνως φέρειν... Πόρευμα Πατρὸς εὐλογημένον» (Fr. XIII, 109 C). «Τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ἀίδιως πιστεύω» (Fr. XV a, 112 C).

Подобно Григорию Богослову, считаясь с возражениями армян, Амфилохий подчеркивает различие между понятиями «рождение» и «исхождение», как двумя различными способами происхождения. «Исхождение Духа, — говорит он, — я не называю рождением и рождение Сына не называю исхождением» (Fr. XVa, 112 C).

Хотя Отец есть Начало всего, в том числе Сына и Духа, но этим ничто не отнимается у трех Ипостасей. Прежде всего Амфилохий везде отмечает совечность Лиц Святой Троицы. Рождение Сына и исхождение Духа не должны быть мыслимы в качестве актов, происшедших во времени. «Поклоняюсь Иисусу Христу, совечному Отцу по Божеству, ни по сущности, ни по способу происхождения не младшему Отца в отношении к Божеству. Ибо Сына я называю рожденным вне времени (*ἀχρόνως*, и безначально, всегда сосуществующим Отцу по Божеству. Верую же в Духа Святого, исходящего от Бога Отца от вечности (*ἀϊδίως*)» (Fr. XVa). Соответственно этому Амфилохий прилагает к Сыну и Духу Святому эпитеты *συνάναρχος* (Orat. II, 53 B; Fr. XIII, 109 C) и *συνυπάρχων* (Fr. III, 100 C). И во всех других отношениях Сын Божий и Дух Святой подобны Отцу по существу до безразличия (*ἀπαράλληκτον τῆς οὐσίας* — Orat. in mesopot., 120 B).

Как совечные и равные Отцу, Ипостаси Сына и Духа Святого вместе со Отцем и споклоняемы и прославляемы. «Нужно крестить, — говорит Амфилохий, — как научены, и веровать так, как крещены, и прославлять, как уверовали» (Epist. synod., 96 D). И соответственно этому он убеждает епископов, которые к нему обращались, прославлять в славословиях Духа Святого с Отцом и Сыном (Epist. synod., 97 B). Подобно каппадокийцам, троичную формулу славословия он признаёт отличительной чертой Православия. Но сам он наряду с этой формулой употребляет и христологические. Троичную формулу нужно отметить в следующих местах: 1) Orat. III, 65 B, C: «Ему (не ясно — Отцу или Сыну) слава и сила со Всесвятым и Животворящим Духом ныне и присно и во веки веков»; 2) Orat. IV, 89 A: «Ему (Христу) слава и честь и поклонение со Отцом и Святым Духом ныне и присно и во веки веков»; 3) Orat. V, 93 A: «Ему слава с незапятнанным (ἄχραντος) Отцом и Святым Духом ныне и присно и во веки веков»¹.

Для обозначения личных особенностей Ипостасей Амфилохий первый изобрел термин, который скоро распространился и стал общим достоянием — τρόπος τῆς ὑπάρξεως (способ происхождения). Ипостаси, совершенно равные по Божеству и по существенным свойствам, отличаются друг от друга только способом происхождения. На эту мысль Амфилохия навели некоторые выражения Василия Великого и Григория Нисского. У Василия Великого это выражение встречается в двух местах. В сочинении «Contra Sabellianos, et Arium, et Anomoeos» (Migne, PG, t. 31, col. 612 D) он ставит вопрос о происхождении Духа Святого и намечает три возможных ответа: ἢ ἀγέννητον, ἢ γεννητόν, ἢ κτιστόν. Из трех возможностей ни одна не может быть принята для Духа Святого. Остается только сказать, что Отец нерожден, Сын происходит от Отца через рождение, а Дух происходит от Бога неизреченно. Следовательно, нужно исповедовать неведение περὶ τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος (ibidem, col. 613 A). Выражение обозначает, таким образом, только способ происхождения. (Срав. его же «De Spiritu Sancto». Migne, PG, t. 32, col. 152 C; Contra Eunom. I. Migne, PG, t. 29, col. 548 A; Contra Eunom. II. Ibidem, col. 596 B, C). Григорий Нисский употребляет это выражение для обозначения причинного отношения Отца к Сыну и Духу Святому (Contra Eunom. I. Migne, PG, t. 45, col. 316 C; 404 B, C; 632 D. Срав. ibidem, col. 508 B; 509 A; 743 B; 781 A).

Таким образом τρόπος τῆς ὑπάρξεως как у Василия Великого, так и у Григория Нисского обозначает только способ происхождения. Поэтому рассматриваемое выражение, строго говоря, допустимо только в отношении ко Второй и Третьей Ипостаси, Которые, происходя от Первой, отличаются друг от друга способом происхождения, но не может быть употребляемо в отношении к Отцу, потому что Он ни от кого не происходит и нерожденность является Его ипостасным свойством. Но если слово ὑπάρξις понимать не в смысле происхождения, а в смысле бытия, то логической несообразности не получится. Образ бытия отвечает на вопрос: как существует? И вполне допустимо сказать, что Отец существует нерожденно, Сын — рожденно, Дух Святой — ἐκπορευτικῶς. Но уже Василий Великий в указанном месте, говоря о трех способах происхождения, упоминает в их числе и ἀγεννησία. Амфилохий, сохраняя словоупотребление Василия Великого и Григория Нисского, распространяет это выражение, иногда в качестве технического термина, на все три Ипостаси.

В одном месте Амфилохий употребляет τρόπος τῆς ὑπάρξεως, подобно Василию Великому, в смысле способа происхождения бытия обусловленного. «Одно и То же и заикающееся Дитя и являющее премудрость и ясность речи: первое — по рождению от Девы, а второе — по

¹ Holl. Op. cit., S. 67—68.

непостижимости происхождения (τὸ δὲ, διὰ τὸ ἀκατάληπτον τῆς ὑπάρξεως — Orat. II, 53 B). Здесь речь идет о Логосе и о Его двойном рождении — от Девы по плоти и от Отца по Божеству, и слово ὑπαρξίς прилагается ко Второму Лицу, Которое действительно происходит от Отца. В начале фрагмента XVa мы читаем выражение, из которого недостаточно ясно, приписывается ли τρόπος τῆς ὑπάρξεως и Отцу или, как и в первом месте, только Сыну. «Поклоняюсь Иисусу Христу, совечному Отцу по Божеству» (οὐκ οὐσίας, οὐχ ὑπάρξεως τρόπον, νεότερον τοῦ Πατρὸς κατὰ τὴν θεότητα — Fr. XVa, 112 B). Но далее, несомненно, уже τρόπος τῆς ὑπάρξεως приписывается и Отцу в словах: ἡ δὲ διαφορά ἐν προσώποις, οὐκ ἐν τῇ οὐσίᾳ· τὸ γὰρ, Πατήρ, Υἱὸς καὶ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τρόπου ὑπάρξεως ἴστων σχέσεως ὀνόματα, ἀλλ' οὐκ οὐσίας ἀπλῶς (Fr. XV a, 112 B — D). Здесь τρόπος τῆς ὑπάρξεως есть определение, свойственное всем трем Лицам. Мало этого, в приведенных словах τρόπος τῆς ὑπάρξεως суть имена не способа бытия Ипостасей — не ἀγεννησία, γέννησις и ἐκπόρευσις, а имена Самих Ипостасей.

Двойное употребление термина τρόπος τῆς ὑπάρξεως — и в смысле особенностей Ипостасей и в смысле Самих Ипостасей, как Лиц, или конкретных форм, или модусов в Божестве — стало обычным в последующей греческой литературе вплоть до Иоанна Дамаскина (De fide orth., 8. Migne, PG, t. 94, col. 816 C; 828 D). Мы встречаем его у Василия Великого (Contra Eunom., IV. Migne, PG, t. 29, col. 681 A; 685 A), у Кирилла Александрийского (De sancta et consubstantiari trinitate. Migne, PL, t. 75, col. 697 D; 740 D; 973 D), у Феодорита (Haeret. fab. com., ed. Schulze, IV, S. 388) ¹.

Терминология каппадокийцев подала повод к уклонению в тритеизм. Против этого уклонения боролись Григорий Богослов и Григорий Нисский. Опасность его ощущалась и Амфилохием. Он старался сильнее выдвинуть тезис о единстве трех Лиц. «Уча о трех Ипостасях, — говорит он, — мы не проповедуем трех начал, трех богов, трех различных природ». Но при бытии трех Лиц существует одно только Начало — Отец (Epist. synod., 97 A), один только Бог (Fr. XV a, 112 B), потому что у всех Лиц одна только сущность: Δηλώσει, ὁ τὸ οὖν εἶναι τοῦ Πατρὸς, τὸ Θεός. Τὸ δὲ τινὸς εἶναι, τὸ, 'Ὁ Πατήρ. (Далее текст испорчен. Приводим его с поправкой Голля — Op. cit., S. 244, Anmerk. 1, — в правильности которой нет оснований сомневаться). Καὶ τὸ δὲ εἶναι τοῦ Υἱοῦ, τὸ, Θεός. τὸ δὲ τινὸς εἶναι τὸ, Υἱός. Ὁσαύτως καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. Ὅν δὲ τὸ εἶναι ταῦτον, ταύτων ἢ οὐσία μία (бытие Отца обозначает слово Бог, а Тот, Кому принадлежит это бытие, — Отец. И бытие Сына обозначает слово Бог, а Кому оно принадлежит — Сын. Таким же образом и Дух Святой. А у кого одно и то же бытие, у того и одна сущность) (Fr. XV, 112 D). Так как у трех Ипостасей одна и та же сущность, обозначаемая словом Бог, то все они — один Бог. Из единства сущности вытекает и единство деятельности, воли и всех жизненных проявлений Ипостасей. «Как можно отличить Мои дела от дел Отца, — спрашивает Амфилохий от Лица Христа, — (если у Нас) воля, слово, ведение, премудрость, природа и Божество одни и те же?» (Fr. I, ed. Ficker. Amphiloichiana, S. 4). Если Господь сказал: «Учение Мое несть Мое, но пославшаго Мя Отца» (Ин. 7, 16), «то этим Он совершенно ясно показал безразличие между Собою и Отцом, ибо если бы Господь сказал: «Мое учение не есть учение Отца, но Мое», то отделил бы Себя от Отца, показал бы Себя чуждым (единой) сущности, устранился бы от домостроительства; сказавши же: «Учение Мое несть Мое, но пославшаго Мя Отца», показал безразличие сущности и то, что учение Отца, Сына и Духа Святого одно. Ибо одни Слово — Сын Отца и Дух Святой — Дух Отца. Каким же образом иному может учить Слово и иное проповедовать Дух Святой?» (In mesopot., 120 B).

¹ Но II. Op. cit., S. 240—245.

В приведенном месте не только дана мысль о единстве учения, как выражении единства сущности, но Сын назван Логосом Отца и Дух Святой Духом Отца. Последний момент отмечается и в других местах фрагментов Амфилохия. Особенно часто Сын называется Λόγος и δόνηματὸς τοῦ Θεοῦ (Orat. I, 40 A; Orat. IV, 69 A; In Steph. Holl, S. 92, 11—16; Fr. I, 100 A; Fr. III a, 100 B; Fr. VII, 104 C). Эти наименования внушают мысль о Сыне, как Органе Отца и, следовательно, до такой степени оттеняют идею единства Отца и Сына, что приближаются к савеллианизму¹.

Наконец, единство трех Ипостасей состоит в их взаимном проникновении: «Πατήρ γὰρ ἐν Υἱῷ, καὶ Υἱὸς ἐν Πατρὶ, καὶ Πνεῦμα ἐν Υἱῷ καὶ Πατρὶ» (Fr. XV a, 112 B).

Ангелы

Ангелы — это ἐπουράνιοι καὶ νοεροὶ δυνάμεις (небесные и умные силы). Из чинов ангельских без указания их иерархического положения упоминаются херувимы и серафимы, вечные троны, носящие Бога, архангелы, начала, силы, власти. Все они пребывают неизменными к худшему. Человек имеет преимущество перед ними в том, что Сын Божий удостоил принять образ не архангелов, не начал, не сил, не властей, но образ человека, потому что не здоровые требуют врача, а больные (Мф. 9, 12), не небесные силы, неизменно пребывающие в добре, а человек, подвергшийся изменению и низвавший до животного (Orat. I, 41 A, B).

Человек

Человек создан не из небесной материи и не на небе произошло его падение, но создан был человек из земли и этот же человек земной совершил грех (Fr. X, 106 B). √

Знание человеческое вещей Божественных весьма ограничено. Человек может знать «что», но не может знать «как». Так, например, нам известно, что Божественный Логос воплотился, ибо сказано, что во Христе обитала вся полнота Божества телесне (Кол. 1, 9), но как это совершилось, каким образом трижды различное человеческое тело могло вместить Неограниченного, Нензмеримого, Вездесущего, Ограничивающего всю вселенную, Измеряющего небо пядню и землю горстною и море чашею, каким образом Божественное Слово было во плоти: как тело ли в теле, или как душа в теле — этого человек знать не может (Orat. in Steph. Holl, S. 96, 32—42). Даже Бог открывает человеку истину не так, как она существует по природе, а как он может познать (ibidem, S. 97, 5—8).

Человек наделен свободной волей, а потому во всем, что касается духовной жизни, Бог не поступает против воли человека. Человек, о котором говорится в притче о неправедном землевладельце и который символизирует Бога, отпустил долги двум своим должникам, потому что они не могли отдать занятую сумму, а не потому, что не хотели. Поэтому Бог ничего от нас не требует кроме добровольного покаяния (Orat. IV, 85 B, C).

Желая исцелить расслабленного, Христос спрашивает у него: «Хощеши ли здрав быти?» (Ин. 5, 6). Вопрос этот не относится к физической болезни расслабленного, потому что и без его слов само собою ясно, что он хочет выздоровления. Но у расслабленного была еще другая болезнь — духовная, т. е. грех. Христос хотел дать ему полное исцеление — по телу и по душе, поэтому спрашивает: «Хощеши ли здрав быти?», т. е. хочешь ли на будущее время остерегаться греха? Дай согласие и получи исцеление, потому что Я ничего не ищущу насильственно. Ибо Я Тот, Кто давно сказал через пророка: «Аще хощете и послушаете Мене, благая земли снесите, аще же не хощете, ниже послушаете Мене, меч вы пояст» (Исх. 1, 19—20).

¹ Но II. Op. cit., S. 240.

Грехопадение человека произошло по наущению диавола, причем диавол воздействовал на него не силою, а хитростью. Вследствие греха Бог произнес человеку осуждение на смерть (Orat. in Steph. Holl, S. 95, 2—3, 20—25). Поэтому после грехопадения установлен был брак, чтобы посредством его плодородия человечество сопротивлялось смерти (Orat. IV, 72 С, D—73 А). Вследствие грехопадения человек из владыки вселенной стал рабом диавола (Orat. in Steph. Holl, S. 94, 31—95, 11) и ниспал даже до состояния животных (Orat. I, 41 В).

Христология Амфилохия

Учение Амфилохия о Лице Иисуса Христа сложилось под влиянием двух факторов: его собственной критики аполлинарианства и воздействия на него христологии Григория Назианзина, получившей свою законченную форму также в борьбе с аполлинарианством.

Григорий Богослов уже довольно ясно сформулировал православное учение о Лице Иисуса Христа: в Спасителе две природы и одно Лицо. Он первый сделал попытку применить троичную терминологию в изложении догмата о Лице Иисуса Христа, но в обратном смысле: если в Тронце одна сущность, или природа, и три Ипостаси, или Лица, то в Иисусе Христе две природы, или сущности и одно Лицо, или Ипостась (Greg. Nas. Ep. 101. Migne, PG, t. 37, col. 101 А, В).

Амфилохий гораздо решительнее, чем Григорий Богослов, формулирует учение о двух природах и одном Лице Богочеловека. Эту формулу он повторяет часто в различных оборотах речи. Например: Ἄλλ' ἐπειδὴ εἰς ἓν πρόσωπον συντελοῦσιν αἱ φύσεις· ἡ ἀπαθὴς τὰ τῆς παθητοῦ οἰκτιροῦται (Fr. XV с, 113 А). Εἰς ἓν γὰρ πρόσωπον, καθὼς καὶ ὑμετέρα διδάσκει ἀγιοσύνη, συνέδρομον αἱ δύο φύσεις (Fr. XIX b, 117 В. Срав. Fr. XII, XV b, d, XVI, XXII).

Но Амфилохий употребляет для обозначения двух природ и одного Лица преимущественно термины φύσις и πρόσωπον и обнаруживает некоторую сдержанность в применении к догмату о Лице Иисуса Христа наиболее принятых в троичной терминологии слов οὐσία и ὑπόστασις. Однако пользуется и ими. Так, например, он называет Христа единосущным (ὁμοούσιον) Отцу по Божеству и единосущным Матери по человечеству (Fr. XXII, 117 D). Уже это предполагает во Христе две сущности. Но это и прямо высказывает Амфилохий в дальнейших словах той же выдержки: διπλοὺν τὴν οὐσίαν ἤτοι κατὰ τὴν φύσιν (ibidem). В другом месте, опровергая признающих во Христе одну сущность, он говорит: Ἐὰν εἰπωσι ὡς μίας οὐσίας εἶναι. ἐρωτήσατε αὐτοὺς· Πῶς οὖν κατὰ μὲν τὴν θεότητα ἀπαθὴ λέγετε Χριστόν· κατὰ δὲ τὴν σάρκα, παθητόν· τὸ γὰρ μίας ὑπάρχον οὐσίας, ἴσον ὁμοίον· ἢ γὰρ ἀπαθὴς ὅλον, ἢ παθητόν (Fr. XV e, 113 С). Для обозначения единого Лица Амфилохий употребляет и термин ὑπόστασις. Например: οὐ διπλοὺν δὲ τὴν ὑπόστασιν (Fr. XXII, 117 D).

Божественной природе Спасителя соответствует имя Христос. Как и другие каппадокийцы, Амфилохий называет Христом Сына Божия. Например: Διὰ τοῦτο Χριστὸς ἑαυτὸν ἐκένωσεν, ἵνα ἡμεῖς πάντες ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ λάβωμεν (Fr. III с, 101 А). Πάσχει τοῦτον ὁ Χριστός, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, οὐ θεότητι, ἀλλ' ἀνθρωπότητι (Fr. XV с, 113 В. Срав. Orat. I, 36 В).

Именем же Иисус Амфилохий называет Христа в Его человеческом явлении. Например: Ὁ ἐκ τοῦ Δαβὶδ ἐν ὑστέροις παροῖς τελεθεὶς Ἰησοῦς (срав. Orat. IV, 76 А, В); 77 В; 81 С; In Steph. Holl, S. 111, 17).

Таким образом соединение двух имен могло бы обозначать Спасителя в двух Его природах. Но эта мысль, высказанная Василием Великим (ep. 8. Migne, PG, t. 32, col. 252 В), у него не встречается, и даже соединение двух имен можно указать только в одном месте — Fr. XV a, 112 В¹.

¹ Но II. Op. cit., S. 246—247.

В противоположность учению Аполлинария, Амфилохий отдельно говорит о действительности и полноте человеческой природы в Лице Иисуса Христа. Христос принял приглашение фарисея и участвовал в предложенной Ему трапезе. Возлежанием и принятием пищи и питья Он доказал, что воплощение Его не было призрачным (Orat. IV, 72 A). Но тело Христа было не только действительным, но телом человеческим, т. е. взятым от земли. Адам был создан вначале из земли. Согрешил тот, кто был из земли, и воспринят тот, кто из земли (Fr. X a). Христос до воскресения никогда не входил «дверем заключенным», чтобы кто-нибудь не подумал, что воплощение Его было призрачным и кажущимся или что тело Его было духовным, нисшедшим с неба или иной сущности, чем наша плоть. Ложность этого мнения вытекает уже из принципа: «невоспринятое не спасено». «Если Христос, — говорит Амфилохий, — воспринял тело другой сущности, то какое отношение это может иметь к моему телу, нуждающемуся в спасении? Если принес тело с неба, то какое значение это имеет для моего тела, взятого из земли?» (Fr. X a). Словами боязни во время моления о чаше Христос показывает действительность восприятия плоти. Словами «душа Моя возмутится» Христос научает, что Он воспринял не бездушное тело, как утверждает заблуждение Аполлинария, и что не должно приписывать страданий плоти бесстрастному Логосу (Orat. in Steph. Holl, S. 100, 29—31).

Аполлиналий признавал во Христе одну только волю. Среди фрагментов сочинений Амфилохия есть один краткий, в котором говорится о двух волях во Христе. «Совершенно нечестив и чужд истины тот, кто не говорит, что Христос — Спаситель всяческих и Творец — по обоим природам, из которых состоит, свободен, деятелен и независим от всякой необходимости» (Ἀσεβής ὄντως ἐστὶ, καὶ τῆς ἀληθείας ἀλλότριος, ὁ μὴ λέγων τὸν Χριστὸν τὸν Σωτῆρα τῶν ὕλων καὶ ποιητὴν, κατ' ἄμφω τῶν ἐξ ὧν ἐστὶ κατὰ φύσιν, αὐτεξούσιον, καὶ ἐνεργῆ, καὶ πάσης ἀνάγκης ἐλεύθερον) (Fr. XVI, 116 A).

Из приведенных выражений видно, что учение о полноте и действительности человеческой природы Христа формулировано Амфилохием в противовес Аполлиналию и арнамам. Что касается учения Аполлинария, то из него Амфилохий подвергает критике лишь самые доступные для понимания простой массы верующих пункты: учение о небесной плоти Христа, об отсутствии в Нем разумной человеческой души и об одной воле в Нем, но не касается более глубокой проблемы о единстве Личности Христа при наличии в Нем разумной человеческой природы.

Отрицательное отношение Аполлинария к христологии несколько не повлияло на терминологию Амфилохия: хотя он и употребляет иногда термин «вочеловечение», однако чаще пользуется более древней терминологией и говорит о воплощении: εὐανδρώπησις (Orat. IV, 12 A; In mesopotent., 129 A); ἄνθρωπον γίγνεσθαι (Orat. IV, 68 B); σὰρξ ἐγένετο (Fr. III, 100 B); σὰρκα ἀναλαμβάνειν (Orat. IV, 69 A). Иногда в одной и той же фразе говорит о восприятии и тела и плоти (σῶμα καὶ σὰρξ); иногда в одной и той же фразе человеческая природа Христа называется и σὰρξ и ἄνθρωπος (Fr. I, 100 A; Fr. VII, 104 C; Fr. XI, 108 D; Fr. XII, 109 A). Иногда Амфилохий для обозначения воплощения употребляет οἰκονομία (Fr. VI, ed. Ficker, S. 15).

Аполлиналий развил свое учение в противоположность антиохийской христологии, признававшей во Христе два Лица. Аполлиналий оставался верен христианской традиции, признавая во Христе одно Лицо. Но ему казалось, что единство Личности Христа возможно только при отсутствии в Нем человеческого ума. Свой упрек в разделении Христа, справедливый в отношении к антиохийцам, он простирал и на православных. Поэтому, отстаивая полноту человеческой природы Искупителя, Амфилохий много говорит о единстве Личности Христа и создает терминологию для выражения этого единства, впоследствии принятую Церковью.

Хотя во Христе две природы, но Христос один только Сын. Οὕτω Θεὸν καὶ ἄνθρωπον τὸν Χριστὸν ὁμολογῶ, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἓνα Υἱὸν, δύο φύσεων... «Ἐνα Υἱὸν, δύο φύσεων φημι (Fg. XV d, 113 B). Это единство Христа состоит в единстве Лица. Две природы соединяются в одно Лицо (Εἰς ἓν γὰρ πρόσωπον, καθὼς καὶ ὑμετέρας δι' ἄτακτι ἀγιότητι, συνδέραμον αἱ δύο φύσεις) (Fg. XIX b, 117 B). Христос единосущен Отцу по Божеству и единосущен Матери по человечеству — двойственный по сущности, или по природе, но не двойственный по Ипостаси (διπλοὺν τὴν οὐσίαν ἔχει κατὰ τὴν φύσιν· οὐ διπλοὺν δὲ τὴν ὑπόστασιν) (Fg. XXII, 117 D; срав. Fg. XV c, 113 A).

Эта единая Личность во Христе есть именно Личность Божественная, Личность Слова Божия. «Так как, — говорит Амфилохий, — Тот же Царь и Бог есть и Вкусивший смерть по причине страдания плоти, то дары (волхвов) являются намеком на таинства: приносят волхвы золото, показывая этим, что Он — Царь; приносят ливан, потому что знают, что приносят Богу; приносят смирну по причине смерти в тайне страдания (Ἐπειδὴ γὰρ ὁ αὐτὸς βασιλεὺς καὶ Θεός, καὶ γερούσεως διὰ τὴν τοῦ πάθος οἰκονομίαν γευσάμενος, τὰ δῶρα τῶν μυστηρίων ἐστὶν αἰνίγματα) (Fg. III b, 100 C).

Из единства Личности вытекает и способ выражения Амфилохия. Свойства и проявления двух природ приписываются одному и тому же лицу как подлежащему. Например, по поводу страстей Христовых Амфилохий пишет: «На древе простирается словом Простерший небеса, оковами облагается Сковавший море песком; желчью напояется Даровавший источники меда; тернием венчается Увенчавший землю цветами; тростью ударяется по главе Поразивший Египет десятью казнями и Покрывший главу фараона волнами; лицо заплевается, которое не в состоянии видеть херувимы» (Orat. V, 89 D—92 A). Обращаясь к Младенцу Христу, Амфилохий говорит: «О, дитя, древнейшее неба! О, трепещущий Сын, пришедший, нося на раменах начальство Свое» (Orat. I, 40 A). «О, чудо! В яслях помещается, как дитя, Необъемлемый небесами; женскими объятиями согревается кратким словом Создавший всё; млекопитается от чистых сосцов Святой Девы Даровавший бытие всем премирным силам» (ibidem, 40 C). Анна пророчица «исповедала Младенца Богом, Врачом, могучим Искупителем и Истребителем грехов» (Orat. II, 52 C). «Достаточно Тебе, Дева, называться Матерью. Достаточно для Тебя быть питательницей Питающего мир. Велико для Тебя носить Носящего вся» (ibidem, 56 C). Отсюда само собой должно бы было вытекать наименование Θεοτόκος для Девы Марии. Но в сохранившихся сочинениях Амфилохия это слово не встречается ни разу. Голль приводит слова: «Τοὺς μὲν ταπεινοὺς λόγους τῷ ἐκ Μαρίας ἀνθρώπῳ, τοὺς δὲ ἀνηγμένους καὶ θεοπρεπεῖς, τῷ ἐν ἀρχῇ ὄντι· Λόγῳ» (Fg. XII, 109 A), как, по-видимому, обнаруживающие в Амфилохии стремление отклонить этот термин. В действительности этого нет, потому что в этих словах говорится не о Лице Иисуса Христа, а о Его двух природах. Поэтому наименование Богородицы здесь было бы догматически неправильным, потому что Дева Мария родила именно человеческую природу Христа. Но совершенно справедливо Голль отмечает, что, хотя термин Θεοτόκος и не встречается у Амфилохия, однако другие слова у него выражают ту же мысль, которая дана в этом термине. Сюда относятся уже приведенные слова: «Достаточно Тебе, Дева, называться Матерью» (Матерью кого? Конечно, Бога, как показывают дальнейшие слова: «Достаточно для Тебя быть питательницей Питающего мир» — Orat. II, 56 C). «Нетленная Дева родит по плоти нетленный Светильник» (Παρθένος γὰρ ἀφθαρτος ἀποκλύζει σωματικῶς τὸν λόγον τὸν ἀφθαρτον) (Orat. I, 37 D). «О Мария, о Мария, имевшая первородным Создателя всего! О человечество, воплотившее Слово Божие!» (Ὁ Μαρία, ὦ Μαρία! ἡ τὸν ἀπάντων Δημιουργὸν πρωτότοκον κελημέμη! Ὁ ἀνθρωπότης ἡ τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον σωματικῶς οὐσώσασα) (Orat. I, 41 A). В двух из приведенных выдержек

Амфилохий использует термин *σωματικῶς*, чтобы предупредить недоразумение, возможное при употреблении слова *θεωτικῶς*¹.

Догмат о Приснодевстве Марии в эпоху Амфилохия был общепризнан. В беседе на Сретение Господне Амфилохий доказывает, что ветхозаветная заповедь о посвящении Богу первенцев относится только ко Христу. Закон говорит: «Всяк мужеский пол, ложесна разверзаяй, свят Богу» (Исх. 13, 2; Лк. 2, 21—23). У каждой женщины по природе ложесна разверзаются от соития с мужем, а не от рождения первенца. Один только Спаситель разверз ложесна Матери без соития. Из всех прочих первородных никто не свят. Ужели святы Каин, Исав, Рувим? Свят только Иисус Христос (Opat. II, 48 В). Дав такое истолкование ветхозаветному закону, Амфилохий предвидит возражение против такого толкования с точки зрения учения о Приснодевстве Марии. Если ко Христу относятся слова: «Всяк мужеский пол, ложесна разверзаяй, свят Богу», то Дева не пребывала девой. На это возражение Амфилохий отвечает: «Что касается девственной природы, то девственные врата совершенно не разверзлись по воле Чревоносимого по изреченному о Нем слову: «Сия врата Господня, и выидет, и изыдет, и будут врата затворены» (Иезек. 44, 2)... А что касается силы рожденного Владыки, то ничто не заключено для Господа, но всё открыто. Нет для Него ничего препятствующего и ничего сопротивляющегося» (ibidem, 49 А). Итак, у Амфилохия мы находим совершенно ясное учение о Приснодевстве Марии, но самого термина *ἀειπαρθένος* в сохранившихся отрывках его сочинений не встречается.

Из единства Личности Искупителя вытекает далее то, что страдания плоти усваются Божественным Логосом. Божество Христа бесстрастно. Божественная природа не подлежит страданию. Крестные страдания испытывала только человеческая природа Христа. Но так как обе природы соединены в одной Божественной Личности Христа, то жизненные проявления той и другой природы воспринимаются одной и той же Божественной Личностью. Таким образом, Личность Божественного Логоса воспринимала страдания Своей человеческой природы. Эту мысль Амфилохий совершенно ясно выражает в следующих фрагментах. «Воспринятая страдает природа, восприявшая же пребывает бесстрастной. Но Бог Слово бесстрастно усвают Себе человеческие страдания собственного храма; крест, говорю, и смерть и прочее созерцаемое в отношении к воплощению усвают Себе Сам Бог, Сам ничего не претерпевая» («*Ἡ ληφθεῖσα πάσχει φύσις· ἡ δὲ λαβοῦσα, ἀπαθῆς μένει. Οἰκτιροῦται δὲ ὁ Θεὸς λόγος ἀπαθῶς τὰ τοῦ ἰδίου καὶ ἀνθρωπίνου πάθου· σταυρὸν φημι καὶ θάνατον. καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα περὶ αὐτὸν οἰκονομικῶς θεωρεῖται, οἰκτιροῦται αὐτὸς ὁ Θεός, αὐτὸς τῶν ἁπάντων οὐδέν*) (Fr. XV b, 113 А).

«Страдает Христос, Сын Божий, не Божеством, а человечеством, то есть Бог страдал плотню, а не Божество страдало плотню» («*Πάσχει τοῖς ὡν ὁ Χριστός, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, οὐ θεότητι, ἀλλ' ἀνθρωπότητι. Τουτέστιν, ὁ Θεὸς ἔπαθε σαρκί· ἀλλ' οὐχ ἡ θεότης σαρκί ἔπαθεν*)» (Fr. XV d, 113 В). Здесь мысль выражена совершенно точно: усваив Себе страдания тела Христос, Сын Божий, Божественная Личность, но не природа Божества, мыслимая независимо от Личности, как совокупность метафизических свойств Божества, принадлежащих той же Божественной Личности, что и человеческая природа.

Напротив, третий фрагмент, содержащий ту же мысль, является неточным выражением ее. «Так как природы соединяются в одно Лицо, то бесстрастная природа усваивает себе относящееся к страждущей природе» («*Ἀλλ' ἐπειδὴ εἰς ἓν πρόσωπον συντελοῦσιν αἱ φύσεις ἢ ἀπαθῆς τὰ τῆς παθῆτος οἰκτιροῦται*)» (Fr. XV c, 113 А).

¹ Нo 11. Op. cit., S. 252—253.

Но единение двух природ в одном Божественном Лице Логоса не говорит еще о том, как относятся две природы одна к другой в своем соединении. Единство Сына, Господа и Спасителя, выражается еще и в тесном соединении между собою двух природ, в их взаимопроникновенности. У каппадокийцев это взаимопроникновенное природ обозначалось словом *κρᾶσις*: природы, не сливаясь одна с другой, но всегда сохраняя свои специфические свойства, смешиваются, то есть человеческая природа всецело проникается природой Божественной. Амфилохий этого термина, видимо, избегает. В его сохранившихся сочинениях он ни разу не употреблен, а там, где можно было бы его ожидать, мы находим совсем другие выражения: *ἔνωσις* (Fr. XV f, 113 D), *κοινωνία* (Fr. XIX a), *συνέδραμειν* (Fr. XIX b). Это, может быть, объясняется тем, что в глазах Амфилохия единство Сына является достаточно гарантированным единством Лица. Поэтому он интересуется не столько физическим взаимопроникновенным природ и их тесным соединением, сколько другими сторонами их единения. Это выражается у него в трех терминах — *ἀσυγχύτως*, *ἀτρέπτως*, *ἀδιαίρετως*: «Ἐνα Ἰῶν, δύο φύσεων φημ', ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως» (Fr. XV d, 113 B). «Εἰς ἓν... πρόσωπον, ... συνέδραμον αἱ δύο φύσεις ἄσπερ καὶ εἶναι, καὶ σώζεσθαι ἀτρέπτως καὶ ἀδιαίρετως ἐν Χριστῷ ὁμολογοῦμεν» (Fr. XIX b, 117 B).

Нам следует выяснять значение этих терминов и их связь с теми религиозными интересами, которыми они были внушены. Единение двух природ было неслиянным — *ἀσύγχυτος*. Это значит, что две природы сохраняли свои существенные свойства и в соединении, что при соединении ни Божество не потеряло Своих свойств, ни человечество и ни то, ни другое не обратилось по силе соединения в нечто третье.

Но единение было не только неслиянным, а и неизменным в этом своем свойстве — *ἀτρέπτως*. Этим отрицается как учение антиохийцев о постепенном, всё более и более полном сближении двух природ, так и учение о конечном поглощении человеческой природы природой Божественной, свойственное Григорию Нисскому. Соединение двух природ произошло от утробы Матери, и отрицающие это достойны анафемы (*Λόγος ἦν περὶ τῆς ἐνώσεως καὶ ὅτι ἀναθεματισθῆναι χρὴ τοὺς τῆν ἐκ μήτρας ἔνωσιν τῶν φύσεων λύοντας ἔτι μῆν κατὰ σύγχυσιν ἢ τροπῆν νοούντας τῆν ἀρρήτων ἔνωσιν* — Fr. XV f, 113 D). Христос — Бог и человек. Не путем ниспадения из Бога Он стал человеком и не путем возрастания стал из человека Богом (*Δι' ἀκριβὸν μοι λοιπὸν τὰς θύσεις, τὴν τε τοῦ Θεοῦ, τὴν τε τοῦ ἀνθρώπου. οὕτε γὰρ κατ' ἐκπτώσιν ἐκ Θεοῦ γέγονεν ἄνθρωπος· γῦτε κατὰ προκοπὴν ἐξ ἀνθρώπου Θεός* — Fr. XII, 109 A).

По воскресении тело Христа «стало бессмертным и бесстрастным» (Fr. XIX a), но оно не растворилось в Божестве, а, несмотря на это изменение, пребывает всё же человеческим телом. Своим явлением после воскресения Христос показал и одухотворение Своего тела и его неизменность по существу. Его одухотворение, преобразование в тело бессмертное и бесстрастное Он показал прохождением через затворенные двери, а то, что это тело осталось тем же самым телом, он доказал сохранившимися на нем язвами от гвоздей и следами ран (Fr. X b, c, 105 C — 108 B).

Идеей неслиянного соединения двух природ обусловлено употребление Амфилохием антиохийских терминов. Так, он называет человечество Христа *νάσις* (Fr. XV d), обитание в нем Логоса — *ἐνοικεῖν* (Orat. IV, 84 C; Fr. XII), *ὑπέρχεσθαι τὸ σῶμα* (Orat. in Steph. Holl, S. 95, 3; 96, 31; 97, 14; 251).

Настаивать на неслиянности двух природ Амфилохия побуждал как полемический интерес, так и положительный, сотериологический.

Неизменное пребывание во Христе человечества, не сливающегося с Божеством и не утрачивающего своих метафизических свойств, необходимо было отстаивать в интересах полемики с арианами, чтобы иметь

возможность все «уничжительные речения» Писания о Христе относить к человеческой Его природе, а не к Божественной, как делали ариане. Такому толкованию «уничжительных речений», как мы видели, Амфилохий посвятил целый ряд полемических бесед. Во фрагментах он также постоянно возвращается к мысли о бесстрастности Божества и о том, что в Лице Христа страданиям мог подлежать только человек (Fr. I, II, III с, VII, XI, XII, XV б — d).

С другой стороны, к тому же побуждал Амфилохия и положительный, сотериологический интерес — необходимость участия в подвиге искупления самого человека. Человек нарушил закон и за это подпал осуждению смерти, а потому для восстановления его первобытных отношений к Богу необходимо, чтобы сам человек исполнил закон и претерпел осуждение смерти. «Делаю это, — говорит Амфилохий устами Христа, — чтобы не властью освободить человека, ибо, если бы грех человека исправил Бог, не велико было бы исправление. Ныне же потому соделался человеком и вместо нарушившего закон исполнил закон, чтобы усвоением исправившегося возвысить род человеческий» (Orat. in Steph. Holl, S. 95, 28 ff; 99, 19 ff).

Отрицая слияние двух естеств и изменение в их сближении, Амфилохий с такой же энергией и настойчивостью говорит и о нераздельности соединения. Соединение двух природ было *ἀδιάσπαστος*, то есть вечным. Этим отрицается мнение, что по вознесении Христом отложил Свою человеческую природу и остался только Богом. Сделавшись бесстрастной и бессмертной после воскресения, вследствие общения с Богом, плоть вместе с Ним нераздельно удостоилась того же сидения (Fr. XIX а, 117 В). «В одно Лицо, как учит и ваша святыня, соединились две природы, как исповедуем их и существующими и сохраняющимися во Христе неизменно и нераздельно» (Fr. XIX б, 117 В).

Учение о нераздельности общения двух природ в своем основании также имеет, с одной стороны, полемический интерес — противодействие учению об отложении человеческого естества Христом по вознесении, с другой стороны, — сотериологический, то есть идею о преобразовании человеческой природы, вследствие соединения ее с Божеством (Orat. I, 36 В; Fr. III а, с, X а — d).

Какое же последствие для человеческой природы имело ее неслиянное, неизменное и нераздельное соединение с Божественной природой в единой Ипостаси Божественного Логоса? В силу единения с Божеством в едином Лице, человеческая природа Христа претерпевает существенные изменения. Относно «уничжительные речения» Писания к существу человеческой природы во Христе, Амфилохий признает, однако, проявления этой природы в исторической жизни Христа не естественным их выражением, а делом попушения Божественного Логоса в целях откровения действительности человеческой природы или назидания.

В толковании слов Евангелия Луки (2, 52) Амфилохий приписывает Младенцу Христу действительное возрастание только по телу. Христос «преспеваше возрастом», поскольку мужало тело по своей природе. Но возрастание в мудрости и благодати не было интеллектуальным и моральным развитием Отрока, а возрастанием мудрости и благодати в верующих: «Σοφία διὰ τοὺς παρ' αὐτῶν σοφισμένοις, χάριτι ἐφ' ἣ ἐυφραίνονται προκόπτουμεν» (Fr. VIII, 105 А).

Если Христос говорит, что о дне и часе второго пришествия никто не знает — «ниже Сын, если не Отец», — то этим Он не исповедует неведения, свойственного по природе человечеству, а указывает только условие, при котором Он мог бы не знать этого дня (Τὴν οὖν αἰτίαν εἶπε τῆς γνώσεως, οὐχὶ τῆν ἄγνοίαν κατεφύεσθαι) (Fr. VI, 104 А, В).

По воскресении Христос вошел к ученикам через затворенные двери. Но до воскресения Он этого не делал. Это потому, что этого не допускала массивность плоти, еще не одухотворенной в воскресении. Он мог бы

входить так и до воскресения, потому что Богу всё возможно, но Он не делал этого, чтобы люди не сочли Его воплощения призрачным или кажимымся (Fr. X b, 105 С).

Смерть Христа была добровольной. Она была возможна лишь потому, что Христос попустил Своему телу умереть: «*Συνεχώρησα δὲ πάλιν καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα τῷ γενικῷ περιπέσειν θανάτῳ... δύο καὶ λοθῆναι αὐτὸ (σῶμα) συνεχώρησα καὶ μετὰ τὸ λοθῆναι: ἀνέστησα*» (Orat. in Steph. Holl, S. 97, 22, 23, 26, 27). Христос и по человеческой природе не испытывал никакой боязни и страха перед приближающимися страданиями. Если же Он сказал: «Прискорбна душа Моя даже до смерти. Отче, спаси Меня от часа сего», то эти слова боязни Он произнес только для того, чтобы ввести в заблуждение днавола, сделав вид, что Он обыкновенный человек, и тем побудить днавола причинить Ему предусмотренную в вечном Совете смерть (Orat. in Steph. Holl, S. 91—101). В силу единения человеческой природы с Божеством, она не могла и в смерти подвергнуться тлению. Смерть не могла удержать Жизнь в состоянии тления, но человечество было обновлено в нетление (Fr. X d, 108 В, С). После воскресения плоть Христа, в силу общения с Божеством, стала бесстрастной и бессмертной (Fr. XIX a, 117 В).

Подводя итог изложению христологии Амфилохия, нужно сказать, что она предвосхищает собою христологию Василия Великого. Ясно сформулировано учение об одном Лице, или Ипостаси, и двух природах, или сущностях, во Христе, и вместе с этим определено в точных терминах и отношении двух природ между собою — ἀσύγχυτος, ἀτρέπτως ἁδιάϊρετος — в самом соединении.

Сотериология Амфилохия

Учение Амфилохия о спасении значительно отличается от сотериологии прочих каппадокийцев полным отсутствием спиритуалистических тенденций, свойственных последней. В противоположность им, он держится реалистической теории. Для него спасение состоит в преобразовании человеческой природы, в ее физическом изменении и сообщении ей бессмертия. Это сближает его учение о спасении с сотериологией Иринея Лионского и Афанасия Великого, и, может быть, это сходство было бы еще более выуклым, если бы сочинения Амфилохия сохранились в полном виде.

Сын Божий воплотился для спасения человека. Амфилохий сравнительно редко употребляет в отношении ко Христу появившееся впервые в Египте и там излюбленное наименование Σωτήρ (Orat. IV, 80 С; Orat. V, 89 А; 93 А; Orat. II, 48 В; Fr. XVI, 116 А). Все блага, дарованные человечеству искупительной деятельностью Христа, превышающие те блага, которые человек потерял, вследствие грехопадения (ἡ δὲ νόσφ συχνῆ καταγεθεῖσα, τηλικούτου καὶ τοιούτου τετόχηκεν ἰατροῦ, ὡς μείζονος τῆς ὑγείας ἐδούληται ἐστὶ σωτηρίας, τοῦ νοσήματος δραπέτευσαντος) (Orat. I, 41 В), сводятся Амфилохием к одному, для достижения которого прочие служат только условиями, — это нетление (ἀφθαρσία), уничтожение тления и смерти. Через рождение Христа поправа сила тления (δι' ἣν φθορᾶς δόνησις πεπλάτηται... καὶ θανάτου κράτος καθήρηται) (Orat. I, 36 В). Рождение Христа — это ἀφθαρσίας μυστήριον; оно дало человечеству росток вечной жизни (τὸ τῆς αἰωνίου ζωῆς φυτόν ἀνθρώποις ἐβλάστησε) (Orat. I, 40 В).

Вечная жизнь и нетление сообщены человечеству через воплощение и смерть Сына Божия. Он уподобляет Себя человеку в его бедствиях и обстоятельствах, связанных с его грехопадением и наказанием, чтобы уничтожить грех и бедствия и, таким образом сообщив жизни человека высшее содержание, уподобить его Себе. «Нетленная Дева, по слову

Исаии, родит нетленный Светильник, ибо Всесвятому Слову Божию надлежало низойти к нам даже до плоти, чтобы обновить через воплощение созданных Его бесплотным Божеством, но изветшавших вследствие греха, и соделать нетленными через подобие» (Orat. I, 37 D—40 A). «Истина познана, благодать пришла, жизнь явилась. Будучи Сыном Божиим, Слово, Которое от Бога, ради нас стало плотью, чтобы смертных воскресить в жизнь вечную и воздвигнуть мертвых» (Fr. III a, 100 B). «Владыка соделался сообразным рабам, чтобы рабы снова стали сообразными Богу» (Orat. I, 41 A).

В самом образе воплощения Слово Божие уподобляется человеку. Адам, созданный из девственной земли, вследствие грехопадения подпал осуждению и смерти; Сын Божий, по подобию Адама, рождается из девственного чрева для уничтожения смерти (Orat. in Steph. Holl, S. 95, 21—28). Ева, бывшая еще девой (браки учреждены уже после грехопадения для преодоления смерти—Orat. IV, 42 A, B, C), стала причиной греха; поэтому через Деву же Сын Божий спасает мир (Ἡλευθέρωται κόσμος διὰ παρθένου, ὁ διὰ ταύτης τὸ πρὶν ὑπὸ τῆν ἀμαρτίαν πεσῶν) (Orat. I, 40 D—41 A).

Для обновления природы человеческой необходимо было ее соединение с Божеством: не воспринятое и не спасается. Поэтому, если Слово Божие «восприняло другое тело, — говорит Амфилохий, — то какое отношение это имеет к моему телу, нуждающемуся в спасении? Если Оно плоть принесло с неба, то какое отношение это имеет к моей плоти, которая была взята от земли?» (Fr. X b, 108 A).

Но препятствием для сообщения жизни через воплощение служит, с одной стороны, грех, как преслушание воли Божией и как наследственная склонность ко греху, а с другой — осуждение на смерть, произнесенное Божественным Логосом согрешившим людям.

Божественный Логос соделался человеком и, как человек, исполнил закон вместо человека, нарушившего закон (ἄνθρωπος γέγονα καὶ ὑπὲρ τοῦ καταλύσαντος τὸν νόμον ἐπλήρωσα) (Orat. in Steph. Holl, S. 95, 31—32). Но тело было органом греха, и именно через него смерть обладала человеком. Поэтому Слово Божие восприняло человеческое тело, чтобы убить в нем грех. «Смерть царствовала от Адама до Моисея, царствовала же, имея в своей власти тело как орудие греха. Потому Я воспринял то самое тело, которое считается орудием греха, чтобы, уничтожив (лишив действительности) грех, показать человека свободным от греха» (Orat. in Steph. Holl, S. 96, 3—7).

Вторым препятствием для сообщения жизни согрешившим было осуждение на смерть — приговор, произнесенный Божественным Логосом первозданному Адаму. Прежде, чем возратить человеку жизнь, нужно было уничтожить действие приговора к смерти. Богочеловек уничтожает силу этого приговора, подвергнув Себя его действию, как человек, и вместо человека претерпев смерть, а затем отменил приговор как Бог, произнесший его. «Так как человек подпал приговору к смерти из-за Адама, созданного из девственной земли, — а Я был именно Тот, Кто произнес этот приговор к смерти, — невозможно было человеку освободиться от наказания, если бы Я Сам не отменил Свой приговор. Поэтому, восприняв образ человека из девственного чрева по подобию Адама, претерпеваю смерть, чтобы как Бог Я отменил приговор и как человек вместо человека воспринял смерть. Делаю это, чтобы не властью, а состраданием освободить человека... Ныне от лица Адама подчиняюсь приговору к смерти, чтобы он через Меня получил благодать воскресения» (Orat. in Steph. Holl, S. 95, 23—96, 2). Но для сообщения человеку нетления необходимо было не только уничтожить силу приговора к смерти, но и разрушить силою жизни саму смерть. Спасителю надлежало Своею Божественною силою уничтожить смерть в Собственном ее переживании. «Я попустил опять са-

тому телу подпасть родовой смерти, чтобы жизнь овладела смертью и в самой смерти проявилось действие жизни» (*ibidem*, S. 97, 22—24). Таким образом Искупителю надлежало претерпеть смерть и для отмены приговора человека к смерти и для ее реального разрушения. Для того и другого Он Сам должен был пройти через состояние смерти.

Смерть была наказанием за грех и в то же время орудием власти днавола над человеком. Причиняя человеку смерть, чтобы обладать им, днавол становится в то же время орудием Божественного правосудия, исполнителем Божественного приговора, осудившего человека на смерть. И если Искупителю для спасения человека нужно было претерпеть смерть, то эту смерть Ему должен был причинить днавол. Поэтому путем сокрытия Своего Божества и обнаружения человеческой слабости Христос вызывает днавола на то, чтобы он причинил Ему смерть, как обыкновенному человеку. Теория обольщения днавола, введенная Оригеном и подробно раскрытая Григорием Нисским, раскрывается Амфилохием в беседе на мученика Стефана, изданной Голлем. Эта беседа составлена на текст «Отче, аще возможно, да мимоидет Мене чаша сия» и направлена против ариан, которые, отрицая во Христе существование человеческой души, приписывали боязнь, выражающуюся в приведенных словах Евангелия, Самому Логосу и таким образом доказывали Его низшую, сотворенную природу. Христос не мог в действительности бояться смерти, потому что Он добровольно шел на смерть и, как всеведущий, знал о Своем воскресении. Он не мог бояться смерти, потому что даже нам заповедал не бояться ее (Ogat. in Steph. Holl, S. 93—94). В действительности Христос произносил перед крестными страданиями слова боязни только для того, чтобы скрыть от днавола Свое Божество и показаться ему простым человеком. «Я боюсь смерти,— говорит Амфилохий от Лица Спасителя,— чтобы обмануть смерть. Как в пустыне, если бы Я не алкал, не приступил бы днавол. Для того же алкал, чтобы он, не думая, что Я— другой Адам, принес сети. Так и здесь произношу слова боязни как приманку, чтобы выудить ими смерть для себя. Так как днавол видел, что Я совершил много знамений: укрепил расслабленного, немым возвратил язык, отверз уши глухих...— всё это видя и из самих дел убедившись, что Я— Сын Божий, явившийся по предсказанию пророков в образе человека, боится и страшитя пригвоздить Меня ко кресту и предать смерти, чтобы, приняв вид мертвого, Я не освободил мертвых. Итак, что же Я делаю, чтобы и боязнь днавола превратить в безумную смелость и смерть побудить к нападению? Бегу, чтобы преследовала, страшусь, чтобы имела смелость, пользуюсь уничижительными речениями, чтобы, приняв Меня за одного из многих, напала и поглотила» (*ibidem*, S. 97, 31—98, 18).

Амфилохий неистощим в изобретении образов для пояснения этой мысли. Главный и традиционный образ— это образ уды. «Как рыбак, посадив на крючок червяка, простирает уду и порой подставляет крючок, порой же потягивает и отодвигает, чтобы, показывая убегающего червяка, вызвать рыбу к нападению, так и Я, надев на крючок Моего Божества тело, как червяка,— ибо Я червь, а не человек (Пс. 21, 7),— порой привлекаю смерть, как боящийся, порою же отдаю крючок, как держащий, чтобы днавол, как рыба, бросившись на червяка, т. е. напав на плоть, накинудся на скрытый крючок Божества и, наткнувшись, был извлечен, чтобы исполнилось сказанное о нем Иовом: извлечете ли змия удицею?» (*ibidem*, S. 98, 25—99, 1). Пользуюсь уничижительными речениями, чтобы днавол, «поглотив закваску тела Моего, нашел уголь Божества, страшно его опаляющий». Тело Господа— это зерно горчичное, вкусив от которого, днавол встретил остроту Божества, мучающего его. Овладев телом Господа, днавол полу-

чает скалу Божества, сокрушающего его зубы (*ibidem*, S. 99, 5—20). Тело Христа — это овца, на которую нападает диавол, но встречает Его Божество, как пастуха (*ibidem*, S. 100, 21—27).

Камнем преткновения для учения об обольщении Христом диавола всегда был вопрос, не является ли обман недостойным Христа и благочестиво ли приписывать его Спасителю. Амфилохий определенно не ставит этого вопроса, но видимо старается предупредить его, представив это обольщение делом справедливости, воздающей равным, и мудрости, изыскивающей подходящие средства для достижения цели. Христос пользуется обманом потому, что диавол подчинил себе человека обманом, но в то время как обман диавола преследовал дурные цели, обман Христа имеет в виду благие последствия. «Видя, что род человеческий подпал власти не принуждением, а обманом, не силой, а обольщением, Я облакаюсь в ваше тело, чтобы, уготовав из противоположных противоположное, всяким обольщением освободить человека... чтобы разрушить обманом обман, чтобы грех победить справедливостью, вместо смерти дать жизнь» (*ibidem*, S. 95, 2—5, 11—13). «Для того обманываю его плотью, чтобы через то подвергся казням, через что злоумышлял» (*ibidem*, S. 99, 17—18). «Так как обольстил дурно, потому обольщается прекрасно; так как прельстил род человеческий телесным удовольствием, потому через тело отгоняется от рода человеческого — претерпевает то, что сам совершил; что сделал многим, то претерпевает от одного. Но содеянное им было гибелью для потерпевших, а что делаю Я, то будет спасением для вселенной. Обманываю обольщением тела, чтобы изблеченный никогда уже не мог обманывать тех, кого сам обманул телом» (*ibidem*, S. 99, 30—100, 4).

Диавол, будучи обольщенным видимой слабостью Христа и принимая Его за человека, подвергает Его смерти. Но воплотившийся Логос есть жизнь и нетление. Тление не могло победить нетление (ὁ θεοῦ ἰσχυρὸν τὴν φθορὰν, μὴ κατισχύσει τῆς ἀφθαρσίας) (Orat. V, 89 A) и смерть удержать жизнь (Ἦρπασεν ὁ θάνατος τὸν Δεσπότην Χριστὸν; ἀλλ' οὐ κατέξει παρ' αὐτοῦ τὴν ζωὴν) (Orat. V, 89 B). «Невозможно, чтобы жизнь была удержана тлением, поэтому не Божество было вовлечено в страдания, но человечество обновлено в нетление. «Подобает бо, — говорит, — смертному сему облещися в бессмертие». Видишь ли точность выражения? «Смертное сие» ясно показывает, что не другая плоть воскреснет» (Fr. X d, 102 B, C). Смерть была побеждена, и Христос не только воскрес, но и многих воскресил с Собою (Orat. V, 89 A, B). Вместе с этим Христос победил диавола, лишив его главного орудия владычества над родом человеческим — смерти. (Вся беседа in Steph. Срав. Orat. I, 41 B; Orat. IV, 68 B, C.)

Но через воплощение Божественный Логос не только спас человека от смерти и тления, но и возвысил его и прославил. Он сподобил его именоваться сыном Божиим и Своим братом (Orat. I, 41 B). «Если бы Он не родился по плоти, то ты не возродился бы духовно. Если бы Он не воспринял образ раба, то ты не приобрел бы славы сыноположения. Для того Небесный нисшел на землю, чтобы ты земной восшел на небо. Для того Христос истощил Себя, чтобы мы все прияли от Божества Его. Из Его смерти пристекло для тебя нетление. Страдание Владыки стало для раба возвышением» (Fr. III c; 100 D—101 A).

Крещение

Символом крещения в Ветхом Завете была купель Вифезда. Но распорядились этой купелью фарисеи, которые давали возможность больному первым войти в воду за деньги. Зная эти злоупотребления иудеев, Христос «пришел заменить купель: ту отменить, а купель кре-

щения открыть. В той купели очищался один в год, в этой бесчисленное множество ежедневно будут возрождаться. В ту посылал ангела, в эту нисшел Сам Я, творец ангелов» (Orat. in mesopot., 128 В, D). В крещении люди возрождаются через символическое участие в смерти Христа. «Предпочитая хорошую смерть,—говорит Амфилохий от Лица Христа,—Я восприял смерть, чтобы приобщившиеся прекрасной смерти восприяли истинную жизнь, воспринмут же через крещение, ибо те, которые крестились, в смерть Мою крестились (Рим. 6, 3), чтобы как Я восстал из мертвых, так и те ходили в обновлении жизни (Рим. 6, 4)» (Orat. in Steph. Hoi., S. 96, 10—14). В крещении грехи не только прощаются, но совершенно и без всякого следа изглаждаются. «Наша жизнь есть книга, в которую незримо записываются и помыслы и деяния, блуждание очей и движения души, но разрешает страх человеколюбивый Заимодавец, разорвавший рукописание грехов, и не только разорвавший, но и смывающий водами крещения, чтобы оставшиеся следы букв и слогов не служили напоминанием о прошедших грехах» (Orat. IV, 85 А, В).

Покаяние

О покаянии Амфилохий говорит в связи с притчей о неправедном заимодавце. Господин отпустил долг двум должникам, потому что они не могли уплатить — не могли, говорит Амфилохий, а не не хотели. Одно — не иметь, а другое — не хотеть. Бог ничего от нас не ищет, кроме покаяния. Поэтому Он желает, чтобы мы всегда радовались покаянию и спешили к нему. Если же мы хотим покаяться, но множество грехов делает наше покаяние слабым, мы не выплачиваем долга не потому, что не хотим, а потому, что не имеем. Поэтому говорит: «так как они не имели», желая показать, что, видя их желающими возвратить долг через покаяние, но не могущих по причине множества грехов, как человеколюбивый, предоставил им уплатить долг не делом, а произволением души» (Orat. IV, 85 С).

Церковный календарь

Проповеди Амфилохия представляют собой произвольное свидетельство его о развитии церковного календаря. Сам Амфилохий об этом прямо не говорит, но беседы его свидетельствуют о существовании в Иконии в то время известных праздников. Первая беседа произнесена в день Рождества Христова. Возникает вопрос: в какой день праздновалось Рождество Христово в епархии Амфилохия — по древнему ли обычаю 6 января, или по недавно возникшему обыкновению праздновать день Рождества отдельно от Крещения, 25 декабря? Прямое ответа на этот вопрос в беседе не содержится, но ее общее содержание говорит в пользу отдельного празднования Рождества — 25 декабря, так как проповедник говорит в ней исключительно о рождении Господа и значении Его воплощения, вовсе не касаясь обстоятельств крещения и его значения в деле спасения людей. Не содержат никаких мыслей, относящихся к крещению, и фрагменты из другой проповеди на тот же праздник (Fr. III а — с, 100 В, С, D). Введение к беседе на слова: «Отче, аще возможно...», изданной Голлем, показывает, что она была произнесена в день первомученика Стефана. Но известно, что память первомученика праздновалась 26 декабря (Ueher. Weihnachtsfest, S. 249). Замечательно, что эта беседа, произнесенная на второй день Рождества, только вначале упоминает об архидиаcone, а затем всецело посвящается полемике против арианства. Она, таким образом, была естественным продолжением беседы на Рождество. Последняя посвящена исключительно положительному выяснению значения праздника и назиданию верующих. Проповедник не хо-

тел омрачать настроение верующих полемическими выпадами и отвлекать их внимание от события, воспоминаемого в этот день. Но праздник Рождества Христова был введен в целях борьбы с арианством. Поэтому сама цель праздника побуждала к полемике. Руководя ею, проповедник посвящает критике арианства специальную беседу на второй день праздника.

Беседа на Сретение Господне составлена на слова Евангелия Луки о событии этого праздника (2, 22—39). Она носит надписание, происходящее, впрочем, не от автора, но точно передающее ее содержание: «Εἰς τὴν ὑπαπαντῆν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ καὶ εἰς τὴν Θεοτόκον, καὶ εἰς τὴν Ἄνναν, καὶ εἰς τὸν Συμεῶνα». Эта проповедь является древнейшим свидетельством о существовании этого праздника в первые века христианства. Так как по закону посвящение первенца Богу должно было происходить на сороковой день после рождения (Лев. 12, 1—4), то, естественно, праздник Сретения, раз он был введен, должен был пасть или на 15 февраля, если Рождество праздновалось 6 января, или на 2 февраля, если вошло в употребление празднование Рождества 25 декабря. Если при Амфилохии праздник Рождества стал праздноваться в Каппадокии 25 декабря, то и праздник Сретения был приурочен ко 2 февраля.

Далее, собрание бесед Амфилохия намечает круг пасхальных праздников. Так, в беседе на Лазаря четверодневного (Ин. 17, 17 sqq) день празднования события хотя и не указан, но в конце ее есть упоминание о предстоящей встрече Господа с пальмовыми ветвями и о приветствии Его словами: «Благословен грядый во имя Господне». Это указывает на следующий за празднованием воскресения Лазаря праздник Входа Господня в Иерусалим. К сожалению, из текста не видно, к каким дням Страстной седмицы было приурочено воспоминание этих событий. То же нужно сказать и относительно беседы о жене грешнице, помазавшей ноги Иисуса Христа. В этой беседе отождествлены два евангельских повествования — Лк. 7, 36—50 и Мф. 26, 6—14. К какому дню Страстной седмицы было приурочено воспоминание о жене, помазавшей ноги Иисуса, — из самой беседы не видно. Но в надписании беседа приурочивается к Страстной Среде. За этой беседой следует беседа на Страстную Субботу. Наконец, последняя беседа — на Преполование — также является первым историческим свидетельством об этом празднике. Но в тексте этой беседы упоминаются и смежные праздники пасхального круга. Преполование занимает середину между Пасхой и Пятидесятницей и возвещает о вознесении (ἡ παροῦσα ἑορτὴ διπλὴν τῆς Ἀναστάσεως τὴν χάριν κέκτηται. Ἰπὸ γὰρ τῆς Ἀναστάσεως καὶ τῆς Πεντηκοστῆς μεσολαβουμένη, τὴν Ἀνάστασιν ὑπέδειξε, τὴν Πεντηκοστὴν δακτυλοδείκται, τὴν Ἀνάληψιν σαλπίζει) (Orat. in mesopent., 124 A). Упоминание о вознесении есть опять-таки древнейшее свидетельство о существовании этого праздника. Надо также отметить, что рассматриваемая беседа почти целиком посвящена толкованию евангельского повествования о расслабленном. По позднему церковному календарю, воспоминание об исцелении расслабленного падает на воскресенье перед Преполованием. Амфилохий соединяет проповедь о расслабленном с беседой на Преполование. Можно предположить, что воспоминание о расслабленном не было в это время связано с богослужением предшествующего воскресенья, так как в этом случае ему была бы посвящена особая проповедь, но связь между повествованием о расслабленном и Преполованием Пятидесятницы, установленная в проповеди Амфилохия, могла послужить поводом к тому, чтобы впоследствии приурочить евангельское чтение о расслабленном к ближайшему воскресенью, предшествующему Преполованию¹.

¹ Но II. Op. cit., S. 104—107.

Обозрение бесед Амфилохия с точки зрения поводов к их произнесению показывает, что при Амфилохии в Каппадокии существовал уже сложный и прочно установившийся богослужебный круг и систематический календарь церковных праздников. Из них впервые упоминаются праздники Сретения, Преполовения и Вознесения.

Связывая результаты этого обозрения с общей историей развития церковного календаря, для выяснения которой так много дает книга Usener'a «Weihnachtsfest», Голль делает существенную поправку к последней и высказывает очень вероятное предположение о видной роли каппадокийцев в установлении богослужебного круга. Узенер пытался доказать, что празднование Рождества Христова в Риме было отделено от праздника Крещения и приурочено к 25 декабря. Из Рима оно перешло в Константинополь и через него распространилось по всему Востоку. Голль полагает, что путь распространения праздника Рождества на Востоке был другой — не через Константинополь, а через Каппадокию. Впервые упоминается этот праздник у каппадокийцев. Василий Великий в беседе на Рождество Христово (Migne, PG, t. 31, col. 1473 A) говорит: «Ὁνομα θώμεθα τῆ ἐορτῇ ἡμῶν Θεοφάνει᾽ ἐορτάσωμεν τὰ σωτήρια τοῦ κόσμου, τὴν γενέθλιον ἡμέραν τῆς ἀνθρωπότητος». Здесь именем Θεοφάνει᾽ обозначавшим праздник 6 января, он называет новый праздник — Рождество Христово, 25 декабря. Так же называют этот новый праздник Григорий Богослов и Григорий Нисский. Амфилохий, как мы видели, также праздновал день Рождества Христова отдельно от Крещения, т. е. 25 декабря. Непосредственное проникновение праздника в Каппадокию помимо Константинополя вполне понятно, если принять во внимание оживленные сношения Каппадокии с Римом, начавшиеся посольством к папе Либерию в 366 г. и возобновившиеся в 371—373 и 375—377 гг. Сношения эти имели целью единение сторонников Никейской веры против ариан. Поэтому для каппадокийцев было вполне естественно заимствовать у Рима и праздник, введенный там в целях борьбы с арианством. Если же каппадокийцы были инициаторами введения на Востоке праздника Рождества Христова, то можно предположить, что им же принадлежит инициатива введения новых праздников Сретения, Преполовения и Вознесения, впервые упоминающихся в творениях Амфилохия. А это указывает на новую, существенную заслугу каппадокийцев перед Церковью — их труды по введению систематически разработанного круга праздников¹.

Иконы и реликвии

Иконоборческий собор 754 г. в своем вероопределении в числе других патристических свидетельств против почитания икон приводит слова Амфилохия: «Мы не заботимся о том, чтобы красками изображать лики святых на плотских скрижалях, потому что в этом не нуждаемся, но заботимся о том, чтобы подражать им добродетелью в образе жизни». Но Второй Никейский Собор 787 г. в своем заседании говорит о приведенных словах, что они ни в малейшей степени не свидетельствуют против почитания икон, если их взять в контексте, в связи с мыслями, развитыми ранее и позднее, и что еретики, ссылаясь на них, пользовались своим обычным методом вырывать слова из общей связи речи².

В беседе на Лазаря четверодневного Амфилохий делает намек на обычай почитания вещей, находившихся в употреблении или в соприкосновении со святым. Приводя слова Спасителя: «Развяжите его (Лазаря)», он прибавляет: «...чтобы хранить пелены как благослове-

¹ Нo 11. Op. cit., S. 107—111.

² Ficker. Op. cit., S. 6—7.

ние и свидетельство чуда» (τὰ νεκροτάφια ἐλύσατε τὸ μὲν, εὐλογίαν τηροῦντες τὸ δέ, ὡς μάρτυρες φυλάττοντες) (Orat. III, 65 В).

Наконец, нужно упомянуть одну подробность, указывающую на то, в каком виде Амфилохий представлял себе распятие. Он мыслил тело Распятого не висящим на руках, а стоящим на особой площадке или скамейке для ног. «Она,— говорит он о женщине,— миром помазала ноги Имеющего из-за нее весь день стоять на подмостках креста» (τοῦ μέλλοντος δι' αὐτὴν πανημέριον ἐπὶ τοῦ ἱκρίου ἰστᾶσθαι τοῦ σταυροῦ) (Orat. IV, 77 С).

Нравственное учение

Сочинения Амфилохия не дают материала для сколько-нибудь систематического изложения его нравственного учения. В подлинных его сочинениях можно отметить только две интересных подробности — его отношение к клятве и воззрение на брак.

К клятве Амфилохий относится с решительным отрицанием. В нравоучительной части первой беседы он говорит, что Господь рассеял христиан среди язычников и смешал с ними для того, чтобы христиане своим примером светили как звезды в небе и были семенем спасения, склоняя язычников к подражанию. «Готовый к клятвопреступлению,— продолжает он,— пусть найдет в нас людей не допускающих клятвы и боящихся произносить имя Божие в связи с вещами низменными и земными» (Orat. I, 44 В).

Брак

Бог создал Еву из ребра Адама, чтобы она была его помощницей. Но до грехопадения не было еще брака. Тогда существовало только «девство, сохраняющее незапятнанным хитон природы» (παρθενία τῆν ἀμόλυντον τηροῦσα τὸν χιτῶνα τῆς φύσεως). Брак был введен уже после грехопадения, изгнания из рая и осуждения на смерть, потому что, как написано, по изгнанию из рая «познал Адам жену свою» (Быт. 4, 1). Чтобы смерть не могла совершенно истребить род человеческий, и был введен брак, который своею плодovitостью сопротивляется смерти: смерть пожиная поколения, а брак зарождает новые и таким образом уравнивает опустошительную деятельность смерти. Так как брак был введен для сохранения рода и для умножения природы, то Бог вложил в мужчину удовольствие, а в женщину привлекательность, чтобы они соединялись для законного брака. Таким образом, цель брака — чадородие, и оно же служит оправданием брака (Orat. IV, 72 В, С).

Есть три состояния человека: девство, брак, вдовство. Каждое из них может быть истинным и неистинным (Orat. I, 49 В).

Девство возбуждает к себе удивление, как жизнь, подобная жизни бесплотных сил, как победа над плотскими пожеланиями, как свобода от печалей и страданий, с которыми, по приговору Бога, соединено рождение детей (Быт. 3, 16), как вводящее вместе с Женихом Христом в брачный чертог Царства Небесного (Orat. I, 44 В, С).

Честен и брак, превосходящий все земные блага, как плодovитое дерево, сохраняющее от смерти род человеческий, и как корень, из которого рождается цвет девства, потому что если бы не было честного брака, не было бы и девственников, рождающихся от брака (Orat. I, 45 А, В). Поэтому женщины, живущие с мужьями в законном браке ради чадородия, безупречны, как Сарра, Ревекка, Рахиль (Orat. IV, 73 А).

Особенностью Амфилохия, которая, вероятно, внушена ему борьбою с мессалианами и другими аскетическими сектами, отрицавшими брак, как скверну, является учение о равноценности брака и девства. Так, в одной из бесед, сказав о высоком достоинстве девства и о по-

четности брака, он продолжает: «Говоря так, возлюбленные, мы не возбуждаем войны между браком и девством, но удивляемся тому и другому, как необходимым друг для друга, так как Владыка и Предусмотритель того и другого не противопоставляет одно другому, ибо в том и другом есть благочестие и без честного благочестия нет ни достохвального девства, ни честного брака» (Ogat. I, 45 В).

Вдовство почетно потому, что оно сохраняет верность данному Богом супругу. Примером такого похвального вдовства служит Анна пророчица: «она не предала забвению супруга, не нарушила первую верность, не ввела на ложе оскорбителя, не возложила на другого бремя единобрачия, на ложе в воспоминании имела, как живого, умершего супруга, не осквернила брачного покрова». «Поистине достойна осуждения вдова, которая вместе с супругом, соединенным с нею Богом, похоронила и память о нем, особенно если у нее есть дитя или дети, ради которых введен и брак. Если же молодая вдова не имеет детей, то для нее прилично стремиться ко второму браку из любви к чадородию. Увещая к этому, блаженный Павел сказал: «Хочу убо юным вдовицам посягати» и потом показывает, чем обусловлено дозволение второго брака, говоря: «Хочу молодым вдовицам посягати, чада родити, дом строити» (1 Тим. 5, 14). Таким образом, второй брак разрешается ради чадородия. Если же у стремящейся ко второму браку вдовы есть дети, то такой посев излишен» (Ogat. IV, 53 С—56 А).

* * *

Содержание фрагмента, изданного Фиккером

Так как у нас нет полной уверенности в принадлежности анонимного отрывка, изданного Фиккером, перу Амфилохия, то мы излагаем его догматическое и церковноисторическое содержание отдельно. Если бы принадлежность этого документа Амфилохию в конце концов была бы доказана новыми открытиями или новыми исследованиями, то изложенное ниже содержание его было бы не трудно слить с содержанием подлинных сочинений Амфилохия, данным на предшествующих страницах.

Отношение фрагмента к Священному Писанию

Автор отрывка широко пользуется Священным Писанием Ветхого и Нового Заветов. Книги эти, по его словам, написаны по вдохновению от Духа Святого. Так, например, приведя полностью по книге Деяний (15, 1—2) послание Апостольского Собора, автор прибавляет: «Вот послание апостолов, написанное Духом Святым через евангелиста Луку» (61, 5—6)¹. Но Писания нуждаются в правильном истолковании. Писания подобны врачевным средствам, которые исцеляют, если хорошо приготовлены, и убивают, если даются дурно и неумело (23, 9—11).

В противоположность богодухновенным Писаниям, книги, которыми как священными пользуются еретики, суть не более, как τὰ δαβολικά συγγραμματα (35, 14).

Источники автора отрывка

Главным источником отрывка служит Священное Писание Ветхого и Нового Заветов. Но, сверх того, можно указать целый ряд сочинений, которыми пользуется автор. Сюда относятся прежде всего «Acta Pauli et Theslae», из которых он заимствует сообщение о проповеди апостола Павла в доме Онисифора (56, 5—10). Далее сам автор цитирует

¹ Цитируется по книге Фиккера «Amphilochiana».

«Acta Petri», которыми пользуется для доказательства, что апотактиты, которые называют себя гемеллитами, ведут свое происхождение от ученика Симона Волхва — Гемелла (42, 15—43, 10). Но текст «Акт» который был в распоряжении автора, существенно отличается от известного нам текста (Holl. Op. cit., S. 176—179). Наконец, довольно вероятным представляется использование автором Сирийской Дидаскалии (S. 179—189). Посланий к девствующим, приписывавшихся Клименту Римскому (S. 189—198), катехизических бесед Кирилла Иерусалимского (S. 198—201) и Апостольских Постановлений (S. 201—204).

В догматических воззрениях автора, стоящих вне полемики с еретиками, против которых было направлено его сочинение, можно отметить только несколько фрагментарных положений, не лишенных, однако, интереса.

Грехопадение первых людей автор представляет себе в таком виде. Дьявол обольстил первых людей словами: «Будете, как боги» (Быт. 3, 5), т. е. обещал сделать их бессмертными (26, 20—24; срав. 35, 18—20). Посредством этой хитрости дьявол отвратил человека от служения единому Богу и ввел многобожие, обожив (ἐθεοποίησεν) всю тварь, научил поклоняться зверям, пресмыкающимся, пернатым и почитать всю материю за Бога (25, 21—26, 3).

Господь воплотился, чтобы отвратить человека от почитания многих богов и обратить к поклонению единому истинному Богу (26, 3—6). Для обозначения воплощения автор употребляет исключительно термин ἐνσάρχος οἰκονομία (26, 4; 32, 3; 62, 81; 71, 1—16). Христос постился в пустыне 40 дней, чтобы всем показать, что Он носил человека не призрачно и не по видимости только. Своим алканием Он показал, что тело Его нуждалось в пище (66, 23—67, 3). Христос — это имя, обозначающее Божественную природу Спасителя. Авраам принял у дуба Мамврийского не только ангелов, но и Самого Христа, говорит автор (62, 5—7).

Спасение состоит в отвращении человека от многобожия и в обращении его к почитанию единого истинного Бога (26, 3—6). Христос излил Свою кровь за нас, и мы искуплены кровию Его, как говорит апостол Петр (1 Петр. 1, 19) (29, 1—4).

Несколько подробнее говорится в отрывке об усвоении спасения, и мысли, развиваемые здесь, вполне соответствуют реалистическому пониманию спасения в несомненно принадлежащих Амфилохию сочинениях. Христос воплотился, чтобы через соединение Божества с человечеством обновить человеческую природу и сообщить ей Божественное свойство бессмертия. В силу Его воплощения, с верующими во Христа соединяется Дух Святой, обожающий их. Преображение человеческой природы через сообщение ей Духа Святого раскрывается в отрывке следующим образом. Каждому человеку дана свобода воли, благодаря которой он может избегать греха, творить добро и через него получать столько благодати, сколько сам хочет. Ибо каков сосуд, такова и подаваемая благодать. Получившего благодать Писание называет духовным и святым. Такой судит всех, но сам не судится никем (1 Кор. 2, 15). Уже и это велико: он стал выше человеческой природы, получив от Бога ранее воскресения власть судить. Но есть преуспеяние и выше этой меры: прилепляющийся Господу — один дух с Ним (1 Кор. 6, 17). Не сказал: «духовный» или «святой», но: «один дух», показывая, что такой приметался Божеству, стал единым с Богом и не может быть отделен от Него. Точно так же неверный и плотской имеет свою меру: насколько предается он чувственным удовольствиям и неверию, настолько умножается в нем беззаконие. Таких Писание называет плотскими (1 Кор. 3, 1) и говорит, что в них не пребывает Дух Святой, потому что они — плоть (Быт. 6, 3). Итак, есть две категории лиц — верные и неверные. К первой при-

надлежат пророки, апостолы, мученики и многие чада Церкви Христовой, а ко второй — все делатели беззакония (Мф. 7, 23) и дети диявола (1 Ин. 3, 10) (38, 18—40, 11).

О Церкви. Христос есть Учитель кафолической Церкви (25, 14—19; 42, 14—17). Через Церковь мы соединяемся со Христом. «Христос научил нас через Свое воплощение, во-первых, отречься от диявола и идолов его и всего заблуждения его и к Нему одному прилепляться через Его Церковь и таинства» (32, 2—6). Как крестившийся во Христа облекается во Христа, так отступающий от Церкви Христовой совлекается Христа (35, 2—4). Церковь есть носительница истинного учения и благодати, сообщающей вечную жизнь. Из этой сокровищницы благодати человек черпает по мере своей веры и усердия, соответственно этому возрастая и принося плоды. Прообразом Церкви в этом отношении является рай. «Церковь Христова есть поистине рай; в ней есть и древо жизни, и древо познания, и источник, выходящий из земли и напояющий рай, из которого истекают четыре реки. Она имеет и многообразие плодов. Потому и рай, что имеет много видов плодов, ибо один вид не свойствен раю, как утверждают отступники. Каждый, насколько имеет веры и усердия; возрастая и приносит плоды» (28, 3—12).

Церковь рассматривается автором отрывка главным образом как сокровищница таинств. Понятне таинства у автора очень широкое. *Μυστήριον* обозначает тайну, в смысле неизвестного намерения. Так, этим словом он называет суд Божий над Содомом, который Бог открыл Аврааму, как Своему другу (Быт. 18, 17): *Ποῖος φίλος οὕτως ἀποκαλύπτει μυστήρια φίλω, ὡς ὁ Θεὸς ἀπεκάλυψε τῷ Ἀβραάμ* (63, 4—5). В более специальном смысле он употребляет *μυστήριον* для обозначения действия или предмета, имеющего сокровенное действие. Так, например, он называет чудесное насыщение Христом народа в пустыне (Мф. 14, 19; 15, 35—36; Мр. 6, 38), потому что насыщение такого количества людей таким незначительным количеством хлебов является непонятным (*οὐ φρίττεισά μυστήριον; οὐκ ἐκπλήττει, ἐπὶ τῷ παραδόξῳ, ὅτι ἀπὸ πέντε ἄρτων καὶ δύο ἰχθύσων τοσαῦτα πλήθη ἐχορέσθη*) (68, 15—17).

В еще более специальном смысле автор отрывка говорит о Церкви и ее тайнах: «Мы соединяемся со Христом через Церковь и ее таинства» (32, 6). «Полнейшей погибелью является отречение от веры и преподаваемых в Церкви тайн» (*Πάντως κατάλυσις ἐστὶν ὅταν τις τὴν πίστιν, καὶ τὰ παραδοθέντα αὐτῆς μυστήρια ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ καταλείψῃ*—37, 2—4, 20. *Ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῖς ἁγίοις μυστηρίοις αὐτοῦ*) (49, 5—6).

Итак, Церковь есть носительница таинств. Под ними разумеется всё, совершаемое Церковью, для спасения человека. Сюда он относит: саму Церковь, Писания, оглашение, Крещение, жертвенник, Тело Христово (*Μὴδὲ γὰρ νομιζέσσωσαν ἕξειντι χριστιανῶν, τοῦτο ἀρνούμενοι· πάντα γὰρ τὰ μυστήρια τῶν χριστιανῶν τοῦτον ἡρτήται· Ἐὰν ἐκκλησίας εἶπησ, κἂν γραφάς, κἂν κατηχήσεις, κἂν βάπτισμα, κἂν θυσιαστήριον, κἂν αὐτὸ τὸ σῶμα ἄνευ τοῦ αἵματος, οὐδὲν ἐστί*) (29, 13—18). Тайной служит и имя Христа, которым изгоняются демоны (*Δαίμονες, ἐπακούοντες τοῦ ὀνόματος τοῦ Χριστοῦ φρίττουσι καὶ μὴ φέροντες τὸ φοβερόν τοῦ μυστηρίου ὑποχωροῦσι*) (49, 12—14). Но главными таинствами, отречение от которых приносит решительную погибель, служит Крещение и таинство Тела и Крови Христовой (54, 6—24; срав. 30, 4; 36, 5—10).

Священник везде называется *ιερεὺς*. Он есть служитель Божия жертвенника (*ιερεὺς τοῦ Θεοῦ λειτουργῶν τῷ θυσιαστηρίῳ*) (49, 17—18). Священники для своего служения получают через руковоложение Духа Святого. Интересно в этом отношении толкование повествования книги Деяний о сообщении уверовавшим в Самарии Духа Святого апостолами Петром и Иоанном (Деян. 8, 5—24). Апостол Филипп обратил жителей Самарии ко Христу и, когда счел своевременным дать им иереев, призвал для их рукоположения апостолов Петра и Иоанна, и те, придя в

Самарию, через руковоложение сообщили Духа Святого признанным достойными. Видя это, Симон (Волхв) из любоначальня хотел купить у апостолов эту благодать Духа Святого, преподаваемую ими пастырям Церкви.

Получение через священника благодати возрождения обязывает верующего к уважению по отношению к нему. Священник — это духовный отец. Он противопоставляется плотскому отцу, как родивший духовно через Крещение: «Τίς οὖν ὁ πνευματικός πατήρ· Πάντως μετὰ τὸν Θεὸν ὁ ἱερεὺς ὁ βαπτίζων ἐστίν». И далее автор ссылается на 1 Кор. 4, 15; Евр. 2, 13; Гал. 4, 19. И наконец говорит о Церкви: «Καὶ ἡ μήτηρ δὲ πάντως ἡ ἐκκλησία καὶ ἡ ἀναδρεψαμένη». К духовным отцу и матери нужно относиться с уважением, потому что через них верующие убежали от тирании дьявола, получили наименование христиан, облеклись во Христа (34, 1—15). Таким образом, значение священника основывается главным образом на том, что он возрождает и питает к духовной жизни через таинства.

Как в отрывке, так и в беседе Амфилохия на Рождество Христово рай сравнивается с Церковью, берется в качестве символа Церкви (Orat. I, 36 A, B. Ficker, S. 27, 26—28, 22). Аллегорическое истолкование библейского повествования о рае имеет свою историю. Первым дал такое истолкование Ориген, отрицавший его буквальный смысл и помещавший рай на небе. Толкование Оригена было скоро отвергнуто Церковью вместе с его космологией (Eriphan. Ancoratus, 54, 58. Migne, PG, t. 43, col. 112 f, 117 C; Haeres. 64, 4. Migne, PG, t. 41, col. 1077 B). Но в возражениях против Оригена настаивали главным образом на том, что рай был на земле, а не на небе (Chrysost. In Genes. Migne, PG, t. 53, col. 108).

Но почти одновременно с Оригеновым толкованием возникло толкование повествования о рае в приложении к Церкви. Впервые это толкование было применено Ипполитом (Hippolyt. Erklärung der Segnungen des Moses. Texte und Untersuchung Neues Testaments. XI, 1 a, S. 66, 25 ff. In Daniil I, 17. Berlin, S. 28 f). Затем кратко рай сопоставляется с Церковью у Кирилла Иерусалимского (Catech. I, 4. Migne, PG, t. 33, col. 373 A, B; Severian Gabal. Hom. XII, ed. Aucher, p. 411; Marcus Eremita. De baptismo. Migne, PG, t. 65, col. 1025 B; Basilius Seleuc. Orat. XXXIV, 1. Migne, PG, t. 85, col. 365 D). Особенно подробные толкования в этом смысле встречаются в беседах, приписываемых Златоусту (De adoratione pretiosae crucis. Migne, PG, t. 52, col. 835; De saeco nato. Migne, PG, t. 59, col. 544—545. Особые подробности: Hom. in Joan. VII, 14. Migne, t. 61, col. 739. См. также Eriphan. Haeres. 52, 2. Migne, t. 41, col. 957 A; Opus imperf. in Matth. Migne, t. 56, col. 741. Cyrillus Alexandr. In Isaiam, l. V, t. IV. Migne, PG, t. 70, col. 1296. Procopii Gaz. Comment. in Isaiam. Migne, PG, t. 87, 2, col. 2593 C). Подробную сводку толкований на повествование о рае с перечислением церковных писателей, державшихся и не державшихся такого толкования, дает Анастасий Синаит (In Hexaemer. L. VII. Migne, PG, t. 89, col. 961—972). Все эти места следует подвергнуть анализу для выяснения учения о Церкви на Востоке (Ficher, S. 278—280).

Опровержение апотактитов

Фрагмент, изданный Фиккером, имеет своим главным содержанием опровержение одной аскетической секты, получившей большое распространение при жизни автора и представлявшей известную опасность для Церкви. Из фрагмента поэтому можно почерпнуть, во-первых, довольно полные сведения об одной из многочисленных аскетических сект, не упоминаемой в других памятниках христианской литературы, а во-вторых, выявить церковный взгляд на воздержание и аскетизм.

Автор отрывка называет представителей секты, против которой направляет свой трактат, апотактитами, гемеллитами и энкратитами (44, 10—11; 46, 3). Название гемеллитов автор производит от Гемелла,

ученика Симона Волхва. Но возможно, что с его стороны это был обычный полемический прием — сводить все ереси к одному источнику — Симону Волхву и что сами гемеллиты основателем своего учения признавали какого-нибудь другого Гемелла.

Возникновение секты автор относит ко времени, непосредственно следующему за смертью Симона Волхва. После смерти этого родоначальника всех ересей его ученик, Гемелл, оставил Рим, потому что не мог уже там никого обольщать, и пришел в страну автора; найдя здесь народ простой и сговорчивый, начал среди него учить, рукополагать и совершать таинства, назвавшись апотактитом. Это и было началом опровергаемой ереси (42, 25—43, 9). Такое утверждение едва ли можно признать исторически верным, так как стремление отнести происхождение ереси ко времени Симона Волхва было общим для всей полемической литературы. Но если во фрагменте мы не находим указания на время происхождения секты, то встречаем несомненно достоверные, хотя и не совсем определенные, данные относительно ее истории. Автор говорит о том, что секта дважды пережила внутреннее разделение. В первый раз — во время какого-то гонения, когда предстоятели церковей были изгнаны. Поводом к разделению в этом случае послужил вопрос: позволительно ли иметь животных? Не имеющие их стали гнушаться теми, у которых они были, как нечистыми и присвоили себе наименование гемеллитов. Можно предположить, что гонение христиан, ко времени которого автор относит первое разделение апотактитов, было в царствование Юлиана Отступника. Второе разделение произошло позднее из-за одежды. Одни считали позволительным носить одежду только из грубого полотна (*σακκίνα*), другие пользовались одеждой из шерстяных тканей (*ἐρίνα ἱμάτια*). Первые по своей одежде назывались в IV в. саккофорами. Раз начавшееся дробление секты из-за объема воздержания продолжалось и впоследствии по поводам настолько мелочным, что и сами сектанты не могли бы объяснить причин разделения (43, 10—44, 15). Отличительная черта сектантов состояла в воздержании и отречении от допустимых моральных норм. Автор постоянно сопоставляет их, говоря о них *ἐγκρατεῖα* и *ἀποτάξις* (27, 21; 32, 21; 35, 21f; 37, 17f; 58, 23f; 47, 18).

Воздержание, которого члены секты требовали от всякого христианина (65, 14ff), касалось прежде всего брака (65, 11f). Считая брак недозволенным, они очень непочтительно относились к своим родителям, называя отца блудником, а мать — блудницей (33, 7ff). Целомудрие и девство они считали для всех обязательными (37, 24f). Отречение от брака сочеталось у них с совместной жизнью с женщинами. Женщины их следовали за чужими женами и безразлично жили с ними (25, 9—10). Мужчины жили с чужими женами и утверждали, что это не приносит никакого вреда для их воздержания (69, 7, 19—20).

Далее, они не употребляли вина (65, 12) и мяса. Запрещение мяса простиралось, по-видимому, на всякую животную пищу, поскольку автор приписывает им воздержание от всего одушевленного (58, 4; 22, 7; 68, 10; 76, 19f; 77, 6f). Этот принцип отказа от всего животного они стремились провести в жизнь как можно последовательней и полнее. Они не употребляли в пищу яиц (68, 22ff), вероятно, отказывали себе и в молочных продуктах, так как первое разделение секты произошло из-за обладания животными. Имелось в виду, конечно, не самое обладание ими, а пользование продуктами, даваемыми ими (43, 10ff). В связи с этим стоит и вопрос разделения из-за материалов для одежды. Строгие последователи принципа не допускали употребления шерстяной одежды (44, 2—7). Они считали дозволенным употребление в пищу лишь неодушевленного. Они пользовались оливковым маслом и медом (56) и приготавливали пищу из семян (58, 14—19; 77, 5ff). С от-

казом от всякой животной пищи у них было связано и отречение от Крови Христа в Евхаристии. Но автор нигде ясно не упрекает их в том, что они избегают приобщения и Тела Христова. В таком случае связь отказа от приобщения Крови Христовой с общим отречением от употребления животной пищи не ясна, так как и тело относится к той же категории. Быть может, они отказывались от приобщения Крови потому, что именно в Крови на основании Лев. 17, 11—14 они видели седалище души и считались с ветхозаветным запрещением употребления в пищу крови животных. Но во всяком случае они отказывались от Крови не потому, что считали недопустимым употребление вина, поскольку другие подобные аскетические секты, исходя отсюда, заменяли в Евхаристии вино водою (гидропарастаты), а потому, что, веруя в реальность предложения и воды, как одного из Даров Евхаристии, усматривали в ней также кровь.

Очень жаль, что из отрывка не видно, по каким мотивам сектанты отказывались от употребления в пищу одушевленного. Разумеется, им чужды были вегетарианские тенденции, подобные тем, какие развиты в трактате Порфирия «De abstinentia», потому что сектанты были совершенно необразованны и оставались незатронутыми никакими философскими влияниями.

Отказ от животной пищи был в то время отличительной чертой манихейства и маркионитства. Манихеи считали животных произведением демонов, маркиониты же гнушались ими, как произведением Диамурга. Но автор отрывка родоначальником секты считает не манихея и не Маркиона, а Симона Волхва и Гемелла. В то же время он не только не связывает начала секты с этими еретиками, но ни одним словом не обмолвился и о влиянии последних на сектантов или о их связи с ними. Тем не менее и сектантам был присущ неизвестно из каких соображений вытекающий взгляд на животных как на нечто скверное и оскверняющее. Автор упрекает их в том, что они считают нечистыми вещи, от которых воздерживаются (67, 1), признают злыми создания Божии (57, 21ff; 67, 9ff), презирают их и гнушаются ими (48, 13f; 61, 17f) и что это ведет и к порицанию Самого Творца (58, 1; 61, 24). Они считали животную пищу до такой степени оскверняющей, что гнушались даже посудой, в которой приготавлилась такая пища, а потому отказывались принимать пищу в чужой посуде и всюду носили с собой собственные горшки, чаши и блюда (56, 10ff; 57, 1ff, 16f; 67, 23f).

Отношение секты к Церкви намечается в следующих чертах. Члены секты, несомненно, получили в Церкви крещение (34, 13; 41, 14ff), веру (53, 22f), были участниками трех таинств (54, 6) и не удалены из ее ограды, но сами отделяются от Церкви. Они отрекаются от Церкви, ее таинств, священников (32, 22ff; 34, 1ff, 18f). Считая себя чистыми и потому выше других людей (30, 24; 32, 25ff; 47, 17), они всех судят (46, 16), не хотят иметь ничего общего с грешниками (48, 1ff), порицают Церковь и священников (31, 4). Поэтому они требуют от своих сторонников, чтобы те не посещали дома Божия (55, 19), и составляют свои отдельные собрания (25, 9). Таким образом, сектанты были люди, получившие крещение и христианское воспитание в Церкви, не отлученные ею, но сами, не порывая связи с нею формально, отделяющиеся от нее, считая Церковь недостаточно высокой в выполнении христианского идеала воздержания и отречения.

Секта состояла из людей простых, необразованных и потому невлиятельных. Они жили в деревнях: боялись показываться в городах (23, 3f), чуждались всяких силлогизмов и софизмов (23, 14), значит, не находились под влиянием науки своего времени. Пользуясь библейскими данными для оправдания своего учения, они, по словам автора, вторгаются в чуждую для них область (24, 3—6; 25, 11f). Они — не более, как мелкие лисицы, опустошающие виноградник (23,

12ff). Другие ереси имеют своих защитников, которые пользуются силлогизмами и софизмами и не боятся вступать в споры. Эти же люди избегают бесед с людьми разумными (23, 3, 12—15). Им не удастся поэтому вовлечь в свою секту мужчин (24, 9ff), но они находят сторонников только среди женщин (25, 6—8). А потому на их собраниях бывает больше женщин, чем мужчин (25, 8—9).

Критика учения апотактитов

Прежде чем приступить к опровержению частных учений апотактитов, автор высказывает свой общий взгляд на происхождение ересей и разделений в Церкви. В этих общих положениях он удивительно сходен с древнейшими полемистами против еретиков, и в особенности близко соприкасается с Иустином Мучеником. Нет оснований видеть здесь непосредственное влияние столь древнего писателя на нашего автора. Гораздо естественнее предположить, что принципы противоеретической полемики, впервые высказанные Иустином и повторенные полемистами, находившимися под его непосредственным влиянием, к IV в. стали общими в христианской литературе. Фиккер показал, что эта общая мысль нашего автора в некоторых деталях тесно соприкасается с некоторыми местами в Сирийской Дидаскалии (с. 177—189). Возможно, что этот памятник и был непосредственным источником для нашего автора в настоящей части его полемики.

Как Христос есть Учитель всякой истины и Основатель Церкви, так диавол есть учитель всякого заблуждения. Его целью является удаление человека от истины и из спасающей ограды Церкви. Человек должен поклоняться единому Богу, но диавол обольстил человека на самой заре его бытия и ввел многобожие. Чтобы разрушить это многобожное заблуждение и собрать рассеянное в поклонении различным богам человечество в одну Церковь, Господь явился во плоти. После того, как многие уверовали в Него, диавол воздвиг на христиан гонение, чтобы тиранически и насильственно снова возвратить человека к многобожию. Он воздвигал царей, бешено ненавидевших христиан, побуждал их издавать безбожные законы и ставить неправедных судей. Но любовь христиан к Спасителю превозмогла страх, всевозможные насилия, мучения и смерть. Убедившись в бесплодности насилий, диавол перешел к обману и хитрости, стараясь отвратить людей от Церкви высотой обещаний. Как в древности он привлек человека обещанием обожения и, обманув его, сделал служителем многих богов, так теперь он обольщает его достославным именем воздержания и отречения. Зная, что никто не последовал бы за ним, если бы он сказал прямо: «Отступи от Бога, отрекись от Спасителя, уйди из Церкви, оставь Кровь Христову, которой ты куплен», диавол по своему старому способу великими обещаниями воздержания удаляет человека из истинного рая, — Церкви Христовой (25, 14—28, 10; 35, 14—23). Орудием диавола в этом случае был ученик Симона Волхва — Гемелл. Получив крещение от апостола Филиппа в Самарии, Симон был безупречен до прибытия апостолов Петра и Иоанна, вызванных апостолом Филиппом в Самарию для хиротонии пастырей. Симон был рядовым христианином, но признанный апостолами недостойным руковождения и получив отказ в просьбе о даровании Духа Святого, стал противником их и преследовал апостола Петра до Рима, всюду содействуя диаволу и противодействуя Христу. Таким образом он стал родоначальником ереси, от которой ведут свое начало все еретические общества. После поражения, посрамления и жалкой смерти Симона в Риме его ученик Гемелл, не имея возможности сеять заблуждение в столице, пришел в эти страны и начал учить, рукополагать и совершать таинства, назвав себя апотактитом. Таким образом, приняв эту ересь от Симона, Гемелл передал ее апотактитам (40, 12—43, 10).

Переходя к критике учения апотактитов по существу, автор показывает, что их воздержание не имеет оправдания в Евангелии, которое вовсе не запрещает того, что они считают несовместимым с званием христианина.

Употребление в пищу животных не запрещено ни в Ветхом, ни в Новом Завете.

Каин и Авель приносили жертву Богу: первый — семена, второй — первородное из овец, и Бог принял как жертву мясо и отверг семена (Быт. 6—22). Ной по выходе из ковчега воздвиг жертвенник, и жертва его была так благосклонно принята Богом, что Он обещал никогда уже не наводить потопа на землю и позволил человеку употреблять в пищу животных, как и растения, запретив только употребление крови (Быт. 8, 20; 9, 5) (58, 3—59, 14). Это разрешение мяса и запрещенные крови было запечатлено в Новом Завете постановлением Апостольского Собора, и таким образом было показано, что Бог Ветхого и Нового Заветов — Один и Тот же. В своем послании Апостольский Собор не запрещает вступать в брак, есть мясо и пить вино, а запрещает только употребление в пищу идоложертвенного, крови и удушенного (Деян. 15, 23—27) (59, 14—62, 1). Авраам не только приносил животных в жертву, но для угощения ангелов, и не только ангелов, а и Самого Христа, находившегося в числе этих ангелов, приказал приготовить тельца и подать масла и молока (Быт. 18, 7—8). Таким образом, еще до Своего воплощения Христос освятил Свои творения и вкушал от них, чтобы кто-нибудь не подумал, что одна мысль — у Отца и другая — у Сына, как полагают манихеи и маркиониты. Бог открыл Аврааму, как Своему другу, тайну о наказании Содома и Гоморры, хотя он состоял в браке и ел мясо (62, 1—63, 14). Исаак вкусил от приготовленных Ревеккой козлят, пил вино и после этого благословил сына своего Иакова, и его благословение было исполнено силы (63, 14—19). Сам Иаков, Самуил, Моисей и Аарон и приносили в жертвы животных и сами вкушали мясо с благодарением, и Бог к ним благоволил (63, 15—64, 15). Наоборот, Исаав не приносил жертв, не вкушал мяса, не пил вина (Быт. 25, 33) и тем не менее был отвергнут (65, 20—66, 6).

Нет запрещения вкушать мясо и в Евангелии. Христос до 30 лет находился на воспитании у Иосифа и Девы Марии. Но Он пришел не разорить, а исполнить закон (Мф. 5, 17). По закону Он каждый год ходил в Иерусалим к празднику Пасхи и вкушал там пасхального агнца (Лк. 2, 41—42) (66, 4—20). Во время Своего общественного служения Он принимал приглашения мытарей, грешников, Симона фарисея и ел предлагаемое; за это Его называли «ядцей и винопийцей» (67, 3—15). Своим ученикам Он говорил, что не входящее в уста оскверняет человека, а исходящее из уст (Мф. 15, 11—18), и, посылая их на проповедь, заповедал им есть всё предлагаемое (Лк. 10, 8—9; Мф. 14, 14) (67, 16—24). Чтобы напитать народ в пустыне, Христос приказал ему возлечь и благословил для трапезы хлеба и рыбы (Мф. 14, 19; 15, 35—36; 16, 10; Мр. 8, 20). «Если бы ты при этом присутствовал, — обращается автор к апотактитам, — то принял бы ты евлогию Христа или из-за рыб отвалился бы от нее?» На эту ссылку апотактиты возражали, что избытки остались только от хлебов, но не от рыбы. Автор отвечает, что евангелист Марк предупреждает и это возражение, упоминая и об избытках рыбы (Мр. 6, 43) (68, 1—22). До самого окончания Своего служения Христос вкушал мясо и не запрещал вкушать другим. Перед самыми страданиями Своими Он совершил с учениками последнюю пасху и вкушал с ними пасхального агнца (70, 23—72, 6). И после воскресения, чтобы доказать действительность Своей плоти и ее тождество с воскресшим телом, Христос принимал пищу и вкушал одушевленное. Так, на озере Тивериадском Он наполнил мрежи апостолов рыбой и вкушал с ними от пойманных рыб (Ин. 21, 2—13) (72, 6—

74, 14). По повествованию евангелиста Луки, Христос по воскресении также ел перед учениками печеную рыбу и мед (Лк. 24, 36—49) (74, 14—76, 10).

Нигде в Священном Писании не запрещено употребление в пищу и яиц. Напротив, Христос хвалит яйцо и называет его благом. Говоря о том, что ни один отец не даст своему сыну камень вместо хлеба, змею — вместо рыбы и скорпиона — вместо яйца, Он прибавляет: «Аще убо вы лукави суще, умеете даяния блага даяти чадом вашим» (Мф. 7, 11; Лк. 11, 13). «Хлеб, рыбу и яйцо он называет благом, как творения благого Бога» (68, 22—69, 4; 70, 3—14).

Апотактиты, считая нечистым всё одушевленное, распространяли эту нечистоту и на посуду, которая служила для приготовления и вкушения одушевленного, а потому ели только из своей посуды, которую и носили с собой. Автор возражает им, что Христос не заповедал Своим ученикам, посылаемым на проповедь Евангелия среди язычников, носить с собою собственные горшки, чаши и тарелки. Апостолы знали, что всё чисто чистым (Тит. 1, 15) и что всё освящается словом Божиим и молитвою (1 Тим. 4, 5), и если обращали ко Христу язычников, то самый дом их обращали в Церковь. Так и апостол Павел, вступив в дом Онисифора, не справлялся, какие в нем чистые сосуды и какие нечистые, но самый дом его обратил в Церковь (55, 21—56, 10).

Считая недозволенным употребление в пищу одушевленного и оскверненными сосуды, в которых оно употреблялось, апотактиты не были последовательными в проведении этого принципа в жизнь. Если бы они были последовательны, то, считая запрещенным всё одушевленное, они должны были бы отказаться и от употребления растительной пищи, а это сделало бы невозможным самое их существование. Зерна тоже имеют жизненную силу и тело. Господь говорит в Евангелии о семенах: «Аще же умрет, плод мног принесет» (Ин. 12, 24). Но умирает только живущее. И апостол Павел говорит: «Ты еже сееши, не оживет, аще не умрет. И еже сееши, не тело будущее сееши, а зерно.. Бог же дает ему тело, якоже восхощет» (1 Кор. 15, 36—38). Таким образом, и Апостол говорит, что зерно умирает и оживает и что Бог дает ему тело (76, 15—77, 21).

Апотактиты не пользуются посудой, которая соприкасалась с мясом, считая ее нечистой. В таком случае они должны бы были отказаться от употребления меда и оливкового масла. Пчелы, собирая мед, садятся не только на растения и цветы, но также на недавно убитых животных, на кровь, на созревшие виноградные ягоды, из которых берут сладкую жидкость для меда. Оливковое масло хранят в мехах, недавно содранных с животных и выжимают посредством пресса, смазываемого свиным салом, которое попадает и в масло. Таким образом, они должны бы были признать нечистыми елей и мед, тем более, что в Ветхом Завете было запрещено приносить последний к жертвеннику (Лев. 2, 11). Но они охотно употребляют в пищу елей и мед, из которого готовят вино для собственного опьянения, потому что то и другое приятно на вкус (56, 10—57, 20).

Если воздержание апотактитов не оправданно учением Священного Писания и непоследовательно, то, с другой стороны, оно предосудительно по тем основаниям и мотивам, которыми оно внушено. Они отказываются от животной пищи потому, что считают ее нечистой (67, 1). А эта мысль связана с оскорблением Самого Творца. Они отказываются от употребления того, что Бог сотворил, дабы верные и познавшие истину вкушали с благодарением (1 Тим. 4, 3) (57, 21—58, 1). Благой Бог всё создал благим к пользе и употреблению для людей и освятил Свои творения. Признание же творений Божиих нечистыми равносильно порицанию Самого Творца и признанию Бога

создателем зла (70, 12—21; 48, 12—14). Поричая творения Божии, они бесчестят Творца, Который всё премудро устроил, всё восхвалил словами «добро зело», Сам принимал жертвы, благословлял приносящих и разрешил вкушение мяса (61, 16—24).

Совершенно специальным видом воздержания у апотактитов был отказ от причащения Евхаристической Крови. Автор подвергает эту форму воздержания самой суровой критике. По великой любви к нам Господь пролил Кровь Свою в качестве выкупа, ибо мы куплены драгоценною Кровию Христа (1 Петр. 1, 19). Поэтому отрекающийся от Крови Христа, пренебрегает Его пришествием и отвергает внесенную за него плату. Отречение от Крови Христа не имеет никакого извинения. За Кровь Христа апостолы и мученики претерпели гонения и самую смерть, а апотактиты отрекаются от внесенной за них платы без ударов, без мечей, без всякой опасности (28, 19—29, 13). Отрицающийся от приобщения Крови Христовой лишает себя всех благ христианской веры, потому что все они связаны с Кровию Христа. «Отрекающийся от нее пусть не думает, что у него остается что-нибудь христианское, потому что все таинства христиан (μυστήρια τῶν χριστιανῶν) связаны с нею: Церковь ли, Писания ли, оглашения ли, крещение ли, жертвенник ли, само ли Тело». И прежде всего, без Крови недействительно приобщение Тела Христова, ибо «тело без крови — ничто, потому что тело без крови мертво, а мертвое никто не приносит на жертвенник» (Лев. 17, 10ff) (29, 13—20). Но от Крови Христовой получают свою действительность и все прочие таинства и блага христианства. В Ветхом Завете всюду приносилась кровь и по закону всё очищалось кровью. «Кольми паче Кровь Христова очистит совесть нашу от мертвых дел» (Евр. 9, 14). «Имуще убо, братие, дерзновение входити во Святаю Кровию Христовою путем новым и живым, егоже обновил есть нам» (Евр. 10, 19—20). Этими словами Апостол показал силу таинства христиан, ибо, «не нося печати, нельзя ни избежать греха и самого диавола, ни войти во вход святых, который обновил нам в путь новый и живой, ни быть признанным Царем». Если войны, сражающиеся в битвах и боящиеся за самое спасение, хранят знамя (σφύρα) и этим показывают любовь к царю, помышляя о том, что, если его потеряют, никоим образом не могут увидеть лицо царя, то что будут делать эти, потерявшие не бездушное знамя, но совлекшиеся Самой Крови Христовой? (29, 20—30, 15).

Наконец, автор указывает на непоследовательность апотактитов, которые, признавая действительность крещения и приобщения Тела Христова, отказываются от приобщения Крови. «Существуют три таинства, преподаваемых в Церкви: Крещение, Тело и Кровь. Отрекающийся от одного из них отрекается от всех. Священник преподает троицу тайн, поэтому нельзя одно удержать, другое отринуть. Если это действительно иерей Христов, то все преподаваемые им таинства истинны; если же он, как говорят апотактиты, не иерей, а катехумен и чужд имени Христова, то они и не крещены». Как произносящий хулу на Сына Божия оскорбляет Отца и Духа Святого, как неверующий в Духа Святого не верует в Отца и Сына, так и в отношении к троице тайн: кто оскорбляет одно из них, тот оскорбляет все (53, 26—54, 21).

Апотактиты, по-видимому, строго соблюдали воздержание в тех пределах, которые очерчивались их учением. Автор не упрекает их в том, что, требуя от других воздержания от брака, вина и животной пищи, они сами не исполняли этих требований. Но, доказывая преувеличенность их аскетических требований, он в то же время отмечает и недостаточность их аскетизма. Последняя выражается, прежде всего, в их отношениях к деньгам. Считая необходимым воздержание от одушевленного, они считали себя совершенно свободными относительно

всякого стяжания. «Кто так рабствует, — говорит автор, — страсти сребролюбия, как еретики? Они не только тщательно хранят деньги, попадающие в их руки, но являются управляющими и хранителями чужих денег как своих, собирают проценты и проценты на проценты и для других раздобывают денег, а для себя умножают беззакония» (32, 10—16).

Таким образом, автор изображает апотактитов банкирами. Быть может, здесь он понимает одно или несколько лиц, бывших вожаками секты, потому что нельзя допустить, чтобы апотактиты — эти бедные деревенские люди — занимались в массе денежными операциями. Между тем, отказ от денег автор считает главной составной частью истинного отречения, предписываемой самими обетами крещения (31, 26—32, 9).

Апотактиты, гнушась брака, жили, однако, в тесном общении с девицами и чужими женами. Автор решительно порицает их за это. Он не обвиняет их в том, что подобное сожитительство приводит их к плотскому соитию, но только показывает, что при таком близком общении с женщинами нельзя сохранить внутренней чистоты духа и не служить соблазном для других. Христос осуждает взглянувших на женщину с пожеланием; как же можно избежать осуждения, всегда живя с чужой женой? «Беги от женщины (от греха — Прем. Сир. 21, 2), как от лица змеи», — говорит Писание и прибавляет: «Ввяжет ли кто-огнь в недра, риз же не сожжет ли? Или ходити кто будет на углях огненных, ног же не сожжет ли? Тако вшедый к жене мужатой не без вины будет» (Притч. 6, 27—29). Они утверждают, что яйцо им вредит, а совместная жизнь с женщинами не вредит. Этим они уловляют жалких женщин. «Но если бы ты был бесплотным, не носил на себе тела и действительно не страдал от этого, то и тогда за соблазн многих подпал бы наказанию, о котором мудро говорит Господь: «Лучше было бы ему повесить себе на шею мельничный жернов и низвергнуться в море, чем соблазнить одного из малых сих» (Мф. 18, 6)» (69, 1—70, 3).

Но более всего автор порицает апотактитов за их гордость, за то, что в сознании своих добродетелей они не находят для себя никого равного и избегают всех, как грешных и недостойных. «Они называют себя праведными и ставят себя выше всех людей, и не только людей, но и святее самой Крови Христовой». Они не признают ни крестившего их иерея, ни духовной Матери — Церкви, родившей их и вскормившей, ни жертвенника, от которого с детства получали пищу и питье, ни самих приносимых даров» (30, 23—31, 8). Для них нет ближнего в церквах всей вселенной до сего дня, не ближний им ни иерей, служитель Божия жертвенника, ни монашествующий отшельник (*μοναχὸν ἐκκλησιαστικῶς*), отрекающийся от денег и проводящий жизнь в посте и бдении, ни благоразумная дева, сохранившая с девством и слей, т. е. помазание Крещения (49, 15—22). Иерея они называют катехуменом и чуждым христианства (53, 26sq). Отделяясь от Церкви, они нарушают заповедь Господа о любви к Богу и ближнему. По Евангелию, всякий человек — наш ближний. Но если бы они любили ближнего, то не удалялись бы от Церкви, покидая всех (45, 10—46, 14). Они подражают фарисею, который перечислял свои добродетели и унижал мытаря и который был осужден не за то, что говорил неправду, не за то, что постился и одесятствовал имущество, а за то, что своим словом осуждал всё человечество. Но они хуже фарисея. Тот презирал людей, но вместе с ними ходил в храм и вместе со всем народом воздавал служение Богу; они же презирают Церковь Божию (46, 14—48, 10). Они подобны самарянам, которые отделились от Иерусалимского храма и общего служения и не имели общения с Израилем, как нечистым (50, 20—53, 26).

Принципы истинно церковного отречения и воздержания

Из критики ложного аскетизма выясняется положительный взгляд автора на отречение подлинное, церковное. Ценность отречения он не отрицает, но указывает совсем другие принципы истинного воздержания. Исходной точкой в этом отношении служит для него понятие о Церкви как спасительном учреждении для всех, обнимающем своими границами людей разных степеней совершенства, различных подвигов и неодинаковых плодов. «Церковь Христа, — говорит автор, — поистине есть рай: в ней и древо жизни, и древо познания, и источник, выходящий из земли и орошающий рай, из которого вытекают четыре реки. Имеет и великое разнообразие плодов; потому и рай, что много различных плодов. Что состоит из одного вида, как утверждают еретики, то не рай. Каждый возрастает и приносит плоды по мере веры и усердия. Только пусть остается в раю Христовом, как написано: «Насаждени в дому Господни во дворех Бога нашего процветут» (Пс. 91, 14). Человек наделен свободной волей: он может воздерживаться от зла и делать добро и соответственно своему возрастанию в добре получать силу и благодать, какую сам хочет; ибо каким обретается сосуд, такая подается и благодать просящему. Так, одни уже до воскресения становятся духовными и получают от Бога благодать «всех судить и не быть никем судимыми». Но есть высшая ступень, когда человек становится одним духом с Богом, срастворяется с Божеством» (38, 18—39, 12).

Церковь тоже требует отречения, и это отречение связано с обетами крещения. «Христос научил нас Своим воплощением отречься от диавола и идолов его и всего заблуждения его и Ему одному сочетаться через Церковь Его и таинства. Это *первое* отречение. Но Христос говорил еще о *втором* отречении: «Всяк от вас иже не отречется всякого своего имени, не может быть Мой ученик» (Лк. 14, 33) и: «Аще хочещи совершен быти, иди, продаждь имение твое и даждь нищим» (Мф. 19, 21). Итак, второе отречение состоит в презрении к имуществу и пренебрежении к плотским удовольствиям» (31, 21—32, 11).

Сюда присоединяется в некоторых случаях и по особым побуждениям воздержание от пищи и брака. «Нужно мне, христианину, пребывающему в Церкви и сохраняющему таинства, отречься от имущества, отречься от зла, отречься от всего мира, т. е. от мирских забот. Если же должно воздерживаться от яств и всякого плотского удовольствия... то должно хранить девство и целомудрие» (37, 19—25). Никто никого не принуждает в Церкви пить или есть мясную пищу, жениться и выходить замуж, даже есть хлеб или что-либо упитывающее тело (38, 10—14). Поэтому монашествующий церковно отрывается от имущества и проводит жизнь в посте и бдении (49, 18—20).

Но в Церкви допускается такое воздержание, которое не вытекает из пренебрежения к творениям и из взгляда на них, как на нечто нечистое (38, 15—16). И это не потому только, что такой взгляд на творения Божии заключает в себе хулу на Творца, но и потому, что в воздержании от нечистого и запрещенного нет никакой заслуги. «Если кто-нибудь из святых, — говорит автор, — и воздерживался на короткое время от яств, то воздерживался не как от нечистого. Ибо какая может быть награда за воздержание от нечистого?» Но всякий благочестивый воздерживается от приятного и дозволенного, как если кто-нибудь воздерживается от женщины, хотя Бог дозволил брать жену. Хранящий целомудрие воздерживается от жены ради получения лучших венцов за целомудрие, однако никто воздерживающийся от блуда и прелюбодеяния не увенчивается... Воздерживаются и от яств, которые сотворил Бог для вкушения верным и познавшим истину (1 Тим. 4, 3). Но воздерживающийся от них воздерживается не как от нечистых, в противном случае он не имеет награды (64, 16—65, 6).

СПИСОК ТРУДОВ

проф. И. В. Попова в порядке их публикации¹

1. Тертуллиан (опыт литературной характеристики). Сергиев Посад, 1893.
2. Метод утилитаризма и его критическая оценка. Богословский вестник, 1895, IV, 12, с. 322—354.
3. Критика нравственного учения Бентама. Богословский вестник, 1896, I, 2, с. 242—273.
4. Критика эволюционной теории нравственности. Богословский вестник, 1896, II, 6, с. 398—433.
5. Критика учения Канта об основах нравственности. Богословский вестник, 1897, I, 1, с. 49—80; 3, с. 396—435.
6. Естественный нравственный закон. Сергиев Посад, 1897.
7. Самоубийство. Сергиев Посад, 1898.
8. Древнецерковная жизнь и ее деятели в текущей духовной журналистике (обзор русских журналов). Богословский вестник, 1899, I, 3, с. 496—508; 4, с. 650—664; 1901, II, 5, с. 181—199; 1902, III, 11, с. 422—444.
9. Епископ Антоний. Полное собрание сочинений. Томы I—III, Казань, 1900.
10. Св. Петр Александрийский. Богословский вестник, 1902, III, 11, с. 421—444.
11. Несколько слов по поводу объяснений г-жи Лебедевой. Богословский вестник, 1903, III, 11, с. 557—558.
12. Религиозный идеал св. Афанасия Александрийского. I. Составные элементы религиозного идеала св. Афанасия. II. Онтологические предположения религиозного идеала св. Афанасия. Богословский вестник, 1903, III, 12, с. 690—716. III. Обожение первых людей. IV. Обожение человеческого рода в лице Искупителя. V. Обожение искупленных. Богословский вестник, 1904, I, 3, с. 448—483. VI. Религиозный идеал св. Афанасия Александрийского и вопрос о природе Сына Божия. VII. Религиозный идеал св. Афанасия и монашество. Богословский вестник, 1904, II, 5, с. 91—123. Отдельное издание: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904.
13. Мистическое оправдание аскетизма в творениях преподобного Макария Египетского. I. Виды обоснования аскетизма. II. Цель подвижничества по учению преподобного Макария. Богословский вестник, 1904, III, 11, с. 537—565; 1905, I, 1, с. 28—59. III. Подвижничество как условие обожения. Богословский вестник, 1905, II, 6, с. 237—278. Отдельное издание: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1905.
14. Богословские факультеты. Прот. П. Я. Светлов. «О необходимости богословских факультетов в университетах, или о реформе высшего религиозного образования в России». Киев, 1906. Богословский вестник, 1906, I, 2, с. 392—401.
15. Святой Иоанн Златоуст и его враги. Богословский вестник, 1907, III, 11, с. 569—607; 12, с. 798—855. Отдельное издание: Сергиев Посад, 1908.
16. Личность блаженного Августина. Богословский вестник, 1915, II, с. 324.
17. Жизнь и развитие блаженного Августина до его крещения. Богословский вестник, 1915, IV, с. 693; VII—VIII, с. 474; IX, с. 68.
18. Учение блаженного Августина о познании души. Богословский вестник, 1916, III—IV, с. 452; V, с. 37.
19. Конспект лекций по Патрологии. Сергиев Посад, 1916.
20. Учение блаженного Августина о познании. Вопросы философии, кн. 129. Отдельное издание: Сергиев Посад, 1917.
21. Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 1917.
22. О почитании святых мощей. 1922.

¹ Список на полноту не претендует. — *Ред.*

Из богословского наследия священника Павла Флоренского

Священник Павел Александрович Флоренский (9.I.1882—15.XII.1943)¹ — известный богослов Русской Православной Церкви. Среди разных сторон человеческой деятельности он отводил искусству одно из центральных мест. Противопоставляя Хаосу Божественный Логос, он считал, что искусство — это такая область деятельности человечества, где наиболее остро проявляется организующий и созидающий Логос (эктропия), который противопоставляется Хаосу — беспорядку, разрушению (энтропии). Эта идея была им поставлена и разработана задолго до того, как стала одним из основных положений теории информации.

Творческие замыслы отца Павла Флоренского были очень велики: судя по его наброскам, относящимся к 1918—1922 гг., собрание его сочинений должно было бы составлять около 20 томов. Свою основную задачу он видел в проложении путей к будущему цельному мировоззрению, которое выражает определенная культура и конкретный культ, как его средоточие. В 1922 г. он писал: «Разрабатывая монистическое мировоззрение, идеологию конкретного, трудового отношения к миру, я был и есмь принципиально враждебен спиритуализму, отвлеченному идеализму и таковой же метафизике. Как всегда, полагал я, что мировоззрение должно иметь прочные конкретные жизненные корни и завершаться жизненным же воплощением в технике, искусстве и проч.».

В письмах, рукописных заметках и в опубликованных работах священника Павла Флоренского содержится множество высказываний о значении и месте искусства в системе общечеловеческих ценностей, и особенно литургического. Более всего его влекла православная иконопись, как конкретное культурное и историческое явление.

В начале 1918 г. священник Павел Флоренский вместе с Юрием Александровичем Олсуфьевым (1885—1937), священником Михаилом Шиком (1886—1938) Сергеем Павловичем Мансуровым и другими лицами был привлечен к организации музейной Комиссии по охране памятников искусства и старины в Сергиевом Посаде, где проработал два года. «Моей задачей было,— писал он в автобиографии, около 1928 г.,— применить некоторые технологические и математические понятия к анализу и описанию произведений древней художественной промышленности, особенно металлической...»

Для творчества священника Павла Флоренского свойственно, как отмечал и он сам, сочетание двух подходов: с одной стороны — конкретные исследования, посвященные детальному, скрупулезному анализу предмета, которые кажутся второстепенными, например, описание эволюции олифы икон; с другой стороны — внутренне основанное на этих исследованиях, следующее из них, философское обобщение. Такими конкретными работами явились созданные частично вместе с Ю. А. Олсуфьевым, в связи со службой в Комиссии, несколько «Описей» — фундаментальных исследований предметов древнерусского церковного искусства, в частности «Опись икон Троице-Сергиевой Лавры до XVIII в. и наиболее типичных XVIII—XIX в.» (рукопись, 1920); «Опись лицевых изображений и орнамента книг Троице-Сергиевой Лавры» (рукопись, 1921); «Опись панагий Троице-Сергиевой Лавры» (Сергиев Посад, 1923); «Амвросий, Троицкий резчик XV в.» (Сергиев

¹ Биографические справки о нем см.: Словарь Гранат, т. 44, М., 1927, с. 143—144 (текст написан самим отцом Павлом); Советская философская энциклопедия, т. 5, М., 1970, с. 377.

Посад, 1927). Эти работы не потеряли своего значения и теперь, о чем говорят многочисленные указания на них в исторической и историко-искусствоведческой литературе.

Исследованиями обобщенного философского характера явилась серия трудов об иконах. Учитывая широту и разносторонность подхода отца Павла Флоренского к предмету исследований, можно понять, почему он рассматривал эту проблему в своих сочинениях с разных точек зрения. Эти работы, являясь обычно частями или главами более значительных трудов, представляли собой в то же время законченные произведения, которые публиковались самостоятельно. Наиболее ранней работой, посвященной анализу иконописи, является доклад «Моленные иконы преподобного Сергия», прочитанный в 1919 г. на заседании Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры (опубликован в «Журнале Московской Патриархии», 1969, № 9). Следующий, но более значительный труд — «Иконостас» (1922 г.), один из разделов обширной работы «Философия культуры», над которой отец Павел Флоренский работал в самом начале 20-х годов. Почти одновременно с ним написана другая работа на близкую тему — «Обратная перспектива» (1922 г.), глава труда «У водоразделов мысли», объявленная печатанием в издательстве «Поморье» (см. рекламный листок в книге П. А. Флоренского «Мнимости в геометрии». «Поморье», М., 1922). Эта статья подготовлена к печати в 1922 г., но тогда не была опубликована и вышла в 1967 г. в Тарту (Труды по Знаковым системам, вып. III, Тарту, 1967). Позже, в 1924 г., отец Павел Флоренский говорил о методах изучения предметов изобразительного искусства на лекциях в Высших Художественных Мастерских (ВХУТЕМАС), где читал курс анализа перспективы. К этим работам тесно примыкает «Анализ пространственности в художественных произведениях» (1927 г.). Все эти статьи с разных точек рассматривают православные иконы. В них уже в 20-е годы поставлен и сформулирован ряд проблем, которым посвящено в последние несколько лет много публикаций и выступлений.

«Иконостас» написан в Загорске в 1922 году (на полях рукописи сохранились даты, которые как бы разделяют главы и показывают время работы отца Павла Флоренского). Этот труд он не писал, а, как и большинство работ этих лет, диктовал Софии Ивановне Огневой (1857—1940), урожденной Киреевской, вдове профессора Московского университета Ивана Флоровича Огнева (1855—1928), которого отец Павел глубоко чтит. После перепечатки текста на машинке отец Павел Флоренский внес в него незначительные изменения и дополнения, собственноручно вписал латинские и древнегреческие слова, уточнил ссылки и т. п. Для настоящего издания текст сверен с рукописью и с исправленным вариантом. Возможно, что «Иконостас» — незаконченная работа: она не имеет выраженного заключения.

В «Вестнике Западноевропейского Патриаршего Экзархата» (№ 65, январь — март 1969, с. 39—64), печатающемся в Париже, появилась подготовленная анонимным издателем публикация «Икона», автором которой назван протонерей Павел Флоренский. По словам издателя, «Икона» была признана более законченным и совершенным вариантом, чем отвергнутый «Иконостас». Однако статьи «Икона» у священника Павла Флоренского вообще нет — это чей-то сокращенный до трети конспект отдельных разделов «Иконостаса», в котором издатель сделал множество купюр, а некоторые разделы подменил своим пересказом, далеко не всегда отражающим выпущенный текст. В справедливости сказанного можно убедиться, сравнив текст так называемой «Иконы» с публикуемым полным текстом «Иконостаса».

Священник Анатолий Просвирнин



Иконостас собора Живоначальной Троицы
в Троице-Сергиевой Лавре

ИКОНОСТАС

По первым словам летописи бытия, Бог «сотворил небо и землю» (Быт. 1, 1), и это деление всего сотворенного надвое всегда признавалось основным. Так и в исповедании веры мы именуем Бога «Творцом видимых и невидимых», Творцом как видимого, так, равно, и невидимого. Но эти два мира — мир видимый и мир невидимый — соприкасаются. Однако их взаимное различие так велико, что не может не встать вопрос о границе их соприкосновения. Она их разделяет, но она же их и соединяет. Как же понимать ее?

Тут, как и в других вопросах метафизики, исходной точкою послужит конечно то, что мы уже знаем в себе самих. Да, жизнь нашей собственной души дает опорную точку для суждения об этой границе соприкосновения двух миров, ибо и в нас самих жизнь в видимом чередуется с жизнью в невидимом, и тем самым бывают времена — пусть короткие, пусть чрезвычайно стяннутые, иногда даже до атома времени, — когда оба мира соприкасаются, и нами созерцается самое это прикосновение. В нас самих покров зримого мгновениями разрывается и сквозь него, еще сознаваемого разрыва, веет незримое, нездешнее дуновение: тот и другой мир растворяются друг в друге, и жизнь наша приходит в сплошное струение, вроде того, когда подымается над жаром горячий воздух.

Сон — вот первая и простейшая, т. е. в смысле нашей полной привычки к нему, ступень жизни в невидимом. Пусть эта ступень есть низшая, по крайней мере, чаще всего бывает низшей; но и сон, даже в диком своем состоянии, невоспитанный сон, восторгает душу в невидимое и дает даже самым нечутким из нас предощущение, что есть и иное, кроме того, что мы склонны считать единственно жизнью. И мы знаем: на пороге сна и бодрствования, при прохождении промежуточной между ними области, этой границы их соприкосновения, душа наша отступает сновидениями.

Нет нужды доказывать давно доказанное: глубокий сон, самый сон, т. е. сон как таковой, не сопровождается сновидениями, и лишь полусонное-полубодрственное состояние, именно граница между сном и бодрствованием, есть время, точнее сказать, время-среда возникновения сновидческих образов. Едва ли не правильно то толкование сновидений, по которому они соответствуют в строгом смысле слова мгновенному переходу из одной сферы душевной жизни в другую и лишь потом, в воспоминании, т. е. при транспозиции в дневное со-



знание, развертываются в наш, видимого мира, временной ряд, сами же по себе имеют особую, не сравнимую с дневною, меру времени, «трансцендентальную». Припомним в двух словах доказательство тому.

«Мало спалось, да много виделось» — такова сжатая формула этой сгущенности сновидческих образов. Всякий знает, что за краткое, по внешнему измерению со стороны, время можно пережить во сне часы, месяцы, даже годы, а при некоторых особых обстоятельствах — века и тысячелетия. В этом смысле никто не сомневается, что спящий, замыкаясь от внешнего видимого мира и переходя сознанием в другую систему, и меру времени приобретает новую, в силу чего его время, сравнительно со временем покинутой им системы, протекает с неимоверной быстротою. Но если всякий согласен, и не зная принципа относительности, что в различных системах, по крайней мере применительно к рассматриваемому случаю, течет свое время, со своею скоростью и со своею мерою, то не всякий, пожалуй, даже не многие, задумывался над возможностью времени течь с бесконечной быстротою и даже, выворачиваясь через себя самого, по переходе через бесконечную скорость, получать обратный смысл своего течения. А между тем, время действительно может быть мгновенным и обращенным от будущего к прошедшему, от следствий к причинам, телеологическим, и это бывает именно тогда, когда наша жизнь от видимого переходит в невидимое, от действительного — в мнимое. Первый шаг в этом направлении, т. е. открытие времени мгновенного, был сделан бароном Карлом Дюпрелем, тогда еще совсем молодым человеком, и этот шаг был самым существенным из числа всех им сделанных. Но непонимание мнимостей внушило ему робость перед дальнейшим и более существенным открытием, несомненно, лежавшим на его пути, — признанием времени обращенного.

Схематически рассуждение можно повести примерно так. Общеизвестны и в жизни каждого несомненно многочисленны, хотя и непродуманны в занимающем нас смысле, сновидения, вызванные какою-нибудь внешнею причиною, точнее сказать, по поводу или на случай того или другого внешнего обстоятельства. Таковым может быть какой-либо шум или звук, громко сказанное слово, упавшее одеяло, внезапно донесшийся запах, попавший на глаза луч света и т. д. — трудно сказать, что не может быть толчком к развертывающейся деятельности творческой фантазии. Может быть, не было бы поспешностью признать и все сны такого происхождения, чем, впрочем, объективная их значимость ничуть не подрывается. Но очень редко это банальное признание (утверждение) поводом сновидения некоторого внешнего обстоятельства сопоставляется с самою композицией сновидения, возникшего в данном случае. Скорее всего, эта невнимательность к содержанию сновидения питается установившимся взглядом на сновидения как на нечто пустое, недостойное разбора и мысли. Но так или иначе композиция сновидений «по поводу», я бы осмелился сказать, и вообще всех сновидений, по крайней мере большинства, — строится по такой схеме.

Сонная фантазия представляет нам ряд лиц, местностей и событий, целесообразно сцепляющихся между собою, т. е. конечно не глубокой осмысленностью событий, которыми направляется действие сонной драмы, а в смысле прагматизма: мы ясно сознаём связь, приводящую от некоторых причин, событий-причин, видимых во сне, к некоторым следствиям, событиям-следствиям сновидения; отдельные события, как бы ни казались они нелепыми, однако, связаны в сновидении причинными связями, и сновидение развивается, стремясь в определенную сторону и роковым, с точки зрения сновидца, образом приводит к некоторому заключительному событию, являющемуся развязкою и завершением всей системы последовательных причин и следствий. Сновидение

завершается событием x , которое произошло потому, что раньше его произошло событие t , а t произошло потому, что раньше его было событие s , а s имело прежде себя свою причину r и т. д., восходя от следствий к причинам, от последующего к предыдущему, от настоящего к прошедшему до некоторого начального и обыкновенно совсем незначительного, ничем не знаменательного события a — причины всего последующего за ним, как это создается в сновидении. Но мы помним ведь, что причину извне, дневным сознанием наблюдаемую, всего сновидения, как целого, как целой композиции, было некоторое внешнее, для замкнутой системы спящего, событие или обстоятельство. Назовем его Ω .

Теперь спящий просыпается, не только побужденный этою причиной Ω к бывшему у него сновидению, но и пробужденный им, причем, однако, развязка сновидения x совпадает или почти совпадает по своему содержанию с переживаемую наяву причиной сновидения Ω . Это совпадение бывает обычно настолько точно, что и в голову не придет усомниться в непосредственности связи событий x и причины Ω : развязка сновидения несомненно есть сонная перефразировка некоторого события внешнего мира Ω , вторгнувшегося в уединенный от всего внешнего мир спящего. Если я вижу сон, в котором происходит выстрел, а в комнате возле меня на самом деле был выстрел или хлопнули дверь, то может ли быть сомнение в неслучайности такого сновидения: ну, конечно, выстрел в сновидении есть духовный отголосок на выстрел во внешнем мире. Если угодно, тот и другой выстрел есть двоякое восприятие — ухом сонным и ухом бодрствующим — одного и того же физического процесса. Если во сне я увижу множество душистых цветов, тогда как мне поднесли к носу флакон с духами, то опять было бы неестественно подумать на случайность совпадения двух запахов: запаха во сне — цветочного — и запаха внешне обоняемого — духов. Если во сне мне навалился кто-то на грудь и стал душить меня, а когда от страха я проснулся, то этот навалившийся оказался, положим, подушкой, попавшею мне на грудь; или если меня укусила собака в сновидении, а, проснувшись от ощущения этого укуса, я обнаружил, что меня в самом деле ужалило влетевшее в открытое окно насекомое, то и тут и в бесчисленном множестве других подобных же случаев совпадение развязки x с причиной сновидения Ω никак не случайно.

Повторяем, одно и то же действительное событие воспринимается по двум сознаниям: в дневном сознании — как Ω , а в ночном — как x . По-видимому, во всем сказанном нет ничего особенного; да, не было бы, если бы событие x , будучи следствием Ω , т. е. входя в ряд дневной, внешней причинности, не участвовало вместе с тем в другом причинном ряде — причинности ночного сознания и не было тоже следствием, но совсем не той причины, мало того, целого ряда причин и следствий, нисходящих крепко спаянною цепью к некоторой начальной причине a . Между тем, a заведомо не имеет по содержанию ничего общего с причиной Ω и, следовательно, не могло быть ею вызвано. А если бы не было a со всеми нисходящими из него следствиями, то не было бы и всего сновидения, т. е. не могло бы быть развязки x , т. е. мы не проснулись бы, и, следовательно, внешняя причина Ω не дошла бы до нашего сознания. Итак, несомненно: x есть отражение сонною фантазиею явления Ω , но x не есть *deus ex machina* без всякого смысла, вопреки логике и ходу событий в сновидении, вторгающееся во внутренние образы и бессмысленно их обрывающее, а действительно составляет развязку некоторого драматического действия. Дело со сновидениями происходит совсем не так, как мыслят о жизни нечувствующие Провидения, когда крушение поезда или выстрел из-за угла прекращает развертывающуюся и многообещающую деятельность, а

так именно, как в превосходной драме, в которой конец приходит потому, что вызрели все подготовлявшие его события, и было бы нарушением смысла и цельности всей драмы, если бы развязки не произошло. Никким образом, учитывая крепчайшую прагматическую связность между собою всех событий сновидения, мы не можем усматривать в развязке *x* события самостоятельного, извне подклеенного к ряду прочих событий и по какой-то непостижимой случайности не нарушающего внутренней логики и художественной правды сновидения во всех его деталях. Нет сомнения, сновидения разбираемого типа суть целостные, замкнутые в себе единства, в которых конец — развязка предусматривается с самого начала и, более того, собою определяет и начало, как завязку, и всё целое. Принимая же во внимание малозначительность завязки самой по себе, без завершающих ее последствий, как это вообще бывает в крепко сделанной драме, мы имеем полное право утверждать телеологичность всей композиции сновидения: все его события развиваются в виду развязки, для того, чтобы развязка не висела в воздухе, не была несчастной случайностью, но имела глубокую прагматическую мотивировку.

Приведем несколько записей подобных сновидений. Вот три сновидения, явившихся реакцией на звон будильника; это — наблюдение Гильдебранда.

«Весенним утром я отправляюсь погулять и, бродя по зеленеющим полям, прихожу в соседнюю деревню. Там я вижу жителей деревни в праздничных платьях, с молитвенниками в руках, большою толпою направляющихся в церковь. В самом деле, сегодня воскресенье и скоро начнется ранняя обедня. Я решаю принять в ней участие, но сперва отдохнуть немного на кладбище, окружающем церковь, так как я немного разгорячен ходьбою. В это время, читая различные надписи на могилах, я слышу, как звонарь поднимается на колокольню, и замечаю на верхушке ее небольшой деревенский колокол, который должен возвестить начало богослужения. Некоторое время он висит еще неподвижно, но затем начинает колебаться, и вдруг — раздаются его громкие, пронзительные звуки, до того громкие и пронзительные, что я просыпаюсь. Оказывается, что эти звуки издает колокольчик будильника».

«Вторая комбинация. Ясный зимний день, улицы еще покрыты снегом. Я обещаю принять участие в прогулке на санях, но приходится долго ждать, пока мне сообщат, что сани стоят у ворот. Тогда начинаются приготовления к тому, чтобы усесться — надевается шуба, вытаскивается ножной мешок — и, наконец, я сижу на своем месте. Но отъезд затягивается, пока вожжами не дается знак нетерпеливым лошадям. Они трогаются с места, сильно трясущиеся колокольчики начинают свою знаменитую янычарскую музыку с такою силою, что прозрачная ткань сновидения сейчас же разрывается. Опять это не что иное, как резкий звон будильника».

Еще третий пример. «Я вижу, как кухонная девушка проходит по коридору в столовую, держа в руках несколько дюжин тарелок, поставленных одна на другую. Мне даже кажется, что фарфоровой колонне, находящейся в ее руках, грозит опасность потерять равновесие. «Берегись, — предупреждаю я, — весь груз полетит на землю». Разумеется, следует неизбежное возражение: уже, мол, не в первый раз, я уже привыкла и т. п., между тем, как я всё еще не спускаю беспокойного взора с идущей. И в самом деле, на пороге она спотыкается — хрупкая посуда с треском и звоном разлетается кругом по полу сотнями осколков. Но скоро я замечаю, что бесконечно продолжающийся звон похож вовсе не на треск посуды, а на настоящий звон, и виновником этого звона, как я понимаю, уже наконец проснувшись, является будильник».

Проанализируем теперь подобные сновидения.

Если, например, в сновидении, облетевшем все учебники психологии, спящий пережил чуть ли не год или более французской революции, присутствовал при самом ее зарождении и, кажется, участвовал в ней, а затем, после долгих и сложных приключений, с преследованиями и погонями, террора, казни короля и т. д. был наконец вместе с жирондистами схвачен, брошен в тюрьму, допрашиваем, предстоит революционному трибуналу, был им осужден и приговорен к смертной казни, затем привезен на телеге к месту казни, возведен на эшафот, голова его была уложена на плаху и холодное острое гильотины уже ударило его по шее, причем он в ужасе проснулся, — то неужели придет на мысль усмотреть в последнем событии — прикосновении ножа гильотины к шее — нечто отдельное от всех прочих событий? и неужели всё развитие действия — от самой весны революции и включительно до возведения видевшего этот сон на эшафот — не устремляется сплошным потоком событий именно к этому завершительному холодному прикосновению к шее, — к тому, что мы назвали событием x ? — Конечно, такое предположение совершенно невероятно. Между тем, видевший всё описываемое проснулся от того, что спинка железной кровати, откинувшись, с силой ударила его по обнаженной шее. Если у нас не возникает сомнений во внутренней связности и цельности сновидения от начала революции (a) до прикосновения ножа (x), то тем менее может быть сомнений, что ощущение во сне холодного ножа (x) и удар холодным железом кровати по шее, когда голова лежала на подушке (Ω), есть одно и то же явление, но воспринятое двумя различными сознаниями. И, повторяю, тут не было бы ничего особенного, если бы удар железом (Ω) разбудил спящего и вместе с тем во время, вообще недолгого, просыпания облекся в символический образ хотя бы того же самого удара гильотинным ножом, а этот образ, амплифицируясь ассоциациями хотя бы на ту же тему французской революции, развернулся в более или менее длинное сновидение. Но всё дело в том, что сновидение это, как и бесчисленные прочие того же рода, протекает как раз наоборот против того, как мы могли бы ждать, помышляя о кантовском времени. Мы говорим: внешняя причина (Ω) сновидения, которое составляет одно целое, есть удар железом по шее, и этот удар символизируется непосредственно в образе прикоснувшегося гильотинного ножа (x). Следовательно, духовная причина всего сновидения есть это событие x . Следовательно, в дневном сознании, по схеме дневной причинности, оно и по времени должно предшествовать событию a , духовно происходящему из события x . Иначе говоря, событие x во времени видимого мира должно быть завязкою сновидческой драмы, а событие a — её развязкою. Тут же, во времени мира невидимого, происходит навыворот, и причина x появляется не прежде всего следствия a , и вообще не прежде всего ряда следствий своих $b, c, d \dots r, s, t$, а после всех них, завершая весь ряд и определяя его не как причина действующая, а как причина конечная — τέλος.

Таким образом, в сновидении время бежит, и ускоренно бежит, навстречу настоящему, против движения времени бодрственного сознания. Оно вывернуто через себя и, значит, вместе с ним вывернуты и все его конкретные образы. А это значит, что мы перешли в область мнимого пространства. Тогда то же самое явление, которое воспринимается отсюда — из области действительно пространства — как действительное, оттуда — из области мнимого пространства — само зрится мнимым, т. е., прежде всего, протекающим в телеологическом времени, как цель, как предмет стремлений. И напротив, то, что есть цель при созерцании отсюда и по нашей недооценке целей, представляется нам хотя и заветным, но лишенным энергии идеалом; оттуда же, при другом сознании, постигается как

живая энергия, формующая действительность, как творческая форма жизни. Таково вообще внутреннее время органической жизни, направляемое в своем течении от следствий к причинам-целям. Но это время обычно тускло доходит до сознания.

Одно близкое мне лицо, тоскуя по умершим близким, видело раз во сне себя гуляющим на кладбище. Другой мир казался ему темным и мрачным; но умершие разъяснили ему — а может, и само оно увидело как-то, не помню в точности как, — насколько ошибочна такая мысль: непосредственно за поверхностью земли растет, но в обратном направлении, корнями вверх, а листьями вниз такая же зеленая и сочная трава, как и на самом кладбище, и даже гораздо зеленее и сочнее, такие же деревья и тоже вниз своими купами и вверх корнями, поют такие же птицы, разлита такая же лазурь и сияет такое же солнце — всё это лучезарнее и прекраснее нашего, посюстороннего.

Разве в этом обратном мире, в этом онтологически зеркальном отражении мира мы не узнаём области мнимого, хотя это мнимое для тех, кто сам вывернулся через себя, кто перевернулся, дойдя до духовного средоточия мира, и есть подлинно реальное, такое же, как они сами. Да, это реальное в своей сути — не что-либо совсем иное в сравнении с реальностью этого, нашего мира, ибо едино благословенное Божие творение, но с другой стороны созерцаемое перешедшими на другую сторону то же самое бытие. Это — лики и духовные зраки вещей, зримые теми, кто в себе самом явил свой первоначальный лик, образ Божий, а по-гречески идею: идеи Сущего зрят просветлившиеся сами идеей, собою и через себя являющие миру, этому, нашему миру, идеи горнего мира.

Итак, сновидения и суть те образы, которые отделяют мир видимый от мира невидимого, отделяют и вместе с тем соединяют эти миры. Этим пограничным местом сновидческих образов устанавливается отношение их как к миру этому, так к миру тому. В отношении обычных образов зримого мира, в отношении того, что называем мы «действительностью», сновидение есть «только сон», ничто, *nihil visibile*, да, *nihil*, однако *visibile* — ничто, однако видимое, созерцаемое и тем сближающееся с образами этой «действительности». Но время его, а значит, его основная характеристика, построено обратно тому, чем стоит мир видимый. И потому, хотя и видимое, сновидение насковзь телеологично, или символично. Оно насыщено смыслом иного мира, оно — почти чистый смысл иного мира, незримый, невещественный, непреходящий, хотя и являемый видимо и как бы вещественно. Оно — почти чистый смысл, заключенный в оболочку тончайшую, и потому почти всецело оно есть явление иного мира, того мира. Сновидение есть общий предел ряда состояний дольных и ряда переживаний горних, граница утончения здешнего и уплотнения тамошнего. При погружении в сон, в сновидении и сновидением символизируются самые нижние переживания горнего мира и самые верхние дольного: последние всплески переживаний иной действительности, хотя уже предмечаются впечатления действительности здешней. Вот почему сновидения вечерние, перед засыпанием, имеют преимущественно значение психофизиологическое, как проявления того, что скопилось в душе из дневных впечатлений, тогда как сновидения предутренние по преимуществу мистичны, ибо душа наполнена ночным сознанием и опытом ночи наиболее очищена и омыта ото всего эмпирического, насколько она, эта индивидуальная душа, вообще способна в данном ее состоянии быть свободною от пристрастий чувственного мира.

Сновидение есть знаменование перехода от одной сферы в другую и символ. Чего? — Из горнего — символ дольного, и из дольного — символ горнего. Теперь понятно, что сновидение способно возникать, когда одновременно даны сознанию оба берега

жизни, хотя и с разною степенью ясности. Это бывает, вообще говоря, при переправе от берега к берегу, а, может быть, еще и тогда, когда сознание держится близ границы перехода и не совсем чуждо восприятию двойственному, т. е. в состоянии поверхностного сна или дремотного бодрствования. Всё знаменательное в большинстве случаев бывает или через сновидение, или «в некоем тонком сне», или, наконец, во внезапно находящих отрывах от сознания внешней действительности. Правда, возможны и иные явления мира невидимого, но для них требуется мощный удар по нашему существу, внезапно исторгающий нас из самих себя, или же расшатанность, «сумеречность» сознания, всегда блуждающего у границы миров, но не владеющего умением и силою самодеятельно углубиться в тот или другой.

То, что сказано о сне, должно быть повторено с небольшими изменениями о всяком переходе из сферы в сферу. Так, в художественном творчестве душа восторгается из дольного мира и восходит в мир горний. Там без образов она питается созерцанием сущности горнего мира, осязает вечные ноумены вещей и, напитавшись, обремененная ведением, нисходит вновь в мир дольный. И тут, при этом пути вниз на границе вхождения в дольное, ее духовное стяжание облекается в символические образы — те самые, которые, будучи закреплены, дают художественное произведение. Ибо искусство есть оплотневшее сновидение.

Но тут, в художественном отрыве от дневного сознания, есть два момента, как есть два рода образов: переход через границу миров, соответствующий восхождению или вхождению в горнее и переход нисхождения долу. Образы же первого — это отброшенные одежды дневной суеты, накипь души, которой нет места в ином мире, вообще — духовно неустроенные элементы нашего существа, тогда как образы нисхождения — это выкристаллизовавшийся на границе миров опыт мистической жизни. Заблуждается и вводит в заблуждение, когда под видом искусства художник дает нам всё то, что возникает в нем при подымающем его вдохновении, раз только это образы восхождения: нам нужны предутренние сны его, приносящие прохладу вечной лазури, а то, другое, есть психологизм и сырье, как бы ни действовали они сильно и как бы ни были искусно и вкусно разработаны. Вдумавшись, нетрудно различить и те и другие по признаку времени: искусство нисхождения, как бы оно ни было несвязно мотивировано, очень телеологично, — кристалл времени во мнимом пространстве; напротив, при большой даже связности мотивировок, искусство восхождения построено механически, в соответствии со временем, от которого оно отправлялось. Идя от действительности в мнимое, натурализм дает мнимый образ действительного, пустое подобие повседневной жизни; искусство же обратное — символизм — воплощает в действительных образах иной опыт, и тем даваемое им делается вышею реальностью.

И то же — в мистике. Общий закон везде один: душа восторгается из видимого и, потеряв его из виду, восхищается в область невидимого — это дионисическое расторжение уз видимого. И воспарив горé, в невидимое, она опускается снова к видимому, и тогда перед нею возникают уже символические образы мира невидимого — лики вещей, идеи: это — аполлиническое видение мира духовного. Есть соблазн принять за духовное, за духовные образы, вместо идей те мечтания, которые окружают, смущают и прельщают душу, когда перед нею открывается путь в мир иной. Это духи века сего пытаются удержать сознание в своем мире. Пограничные с миром потусторонним, они, хотя и здешней природы, уподобляются существам и реальностям мира духовного; говоря же геометрически и физически, при подходе к пределу этого мира, вступаем

в условия существования хотя и непрерывно новые, однако весьма отличающиеся от обычных условий повседневности. И в этом — величайшая духовная опасность подхождения к пределу мира — при нежелании, вследствие мирских пристрастий или неумения, по отсутствию духовного разума — своего собственного или чужого, разума — руководителя, или, наконец, при бессилии, когда духовный организм незрел еще к такому переходу. Опасность же — в обманах и самообманах, на грани мира обступающих путника. Мир цепляется за своего раба, липнет, расставляет сети и прельщает якобы достигнутым выходом в область духовную, и стерегущие эти выходы духи и силы отнюдь не «стражи порогов», т. е. не благие защитники заповедных областей, не существа мира духовного, а приспешники «князя власти воздушной», прельстители и обольстители, задерживающие душу у грани миров. Трезвый день, когда он держит в своей власти нашу душу, слишком явно отличен от области духовной, т. е. потусторонней, чтобы притязать на обольщение, и его вещественность сознается как тяжкое, но полезное нам иго, как благая тяга земли, стесняющая наше движение и вместе дающая точку опоры, праведно задерживающая стремительность нашего волевого акта самоопределения как доброго, так и злого, вообще растягивающая единый миг вечного, т. е. навеки, ангельского определения себя в ту или другую сторону, на время нашей жизни и делающая жизнь, земную нашу жизнь, не прозябанием, пассивно проявляющим все заранее имеющиеся возможности, но подвигом подлинного самоустроения, художеством ваения и чеканки нашего существа. Этот удел наш, или доля наша, *εἰμαρμένη, μοῖρα*, т. е. то, что изречено о нас свыше, суждено или присуждено, *fatum* от *fari*, — удел нашей немощи и нашего превосходства, дар богоподобного творчества, есть время-пространство. Оно не обольщает. Не обольщает и духовность, ангельский мир, когда душа стала к нему лицом к лицу. Но между ними, у предела здешнего, сосредоточены соблазны и обольщения: это — те призраки, которые изображены в описании заколдованного леса Тассо. Если кто обладает духовною стойкостью и будет идти сквозь них, не утрушаясь и не склоняясь на их соблазны, они окажутся бессильными над душою, теньями чувственного мира, сонными его вожелениями, по реальности своей ничтожными. Но стоит только, когда не сильна вера в Бога, когда человек опутан своими страстями и пристрастиями, — стоит только оглянуться на эти призраки, как они, от души оглянувшегося получив себе приток реальности, делают сильные и, приславшись к душе, тем более воплощаются, чем более слабнет притянувшая их к себе душа, и тогда трудно, очень трудно, почти невозможно без особого вмешательства посторонней духовной силы вырваться из этих стихийных болот и топей, простирающихся у выходов из мира. Эта ловушка на языке аскетов носит название духовной прелести и всегда признавалась самым тяжким из состояний, в которое может попасть человек. При всяком грехе требуемое им действие необходимо ставит грешника в определенные отношения к внешнему бытию, с его объективными свойствами и законами, и, ударяясь в своем стремлении нарушить строй Божьего творения о природу и о человечество, обыкновенный грешник тем самым имеет опорные точки одуматься и принести покаяние; каяться — *μετανοεῖν* — и значит изменить образ мыслей, глубинной мысли нашего существа. Совсем иначе — при впадении в прелесть: тут самообольщение, питающееся той или другой страстью, более же всего и опаснее всего — гордостью, не ищет себе внешнего удовлетворения, но направляется, или, лучше сказать, мнит себя направленным по перпендикуляру к чувственному миру. Не получая никакого удовлетворения, ибо именно от этого выхождения из чувственного ее удерживают стражи границ этого мира при помощи ее соб-

ственных страстей, всегда беспокойная и при жизни начавшая гореть огнем геенны, душа замкнута в себе самой и потому не имеет повода столкнуться, хотя бы и очень больно, с тем, что единственно могло бы привести ее в сознание, — с объективным миром. Прелестные образы будоражат страсть, но опасность не в страсти, как таковой, а в ее оценке, в принятии ее за нечто, прямо противоположное тому, что она есть на самом деле. И в то время как обычно страсть сознается слабостью, опасностью и грехом и, следовательно, смиряет, прелестная страсть оценивается как достигнутая духовность, т. е. как сила, спасение и святость, так что, если в обыкновенном случае усилия направлены на освобождение от рабства страсти, пусть хотя бы вялые и безрезультатные усилия, тут, при прелести, все старания, прищипываемые и тщеславием, и чувственностью, и другими страстями, в особенности же питаемые гордостью, сияются покрепче затянуть узлы, бывшие когда-то совсем слабыми. Когда грешит обыкновенный грешник, он знает, что отдаляется от Бога и прогневляет Его; прелестная же душа уходит от Бога с мнением, что она приходит к Нему и прогневляет Его, думая Его обрадовать. Происходит же всё это от смешения образов восхождения с образами нисхождения. Всё дело в том, что видение, возникающее на границе мира видимого и мира невидимого, может быть отсутствием реальности здешнего мира, т. е. непонятным знамением нашей собственной пустоты, ибо страсть есть отсутствие в душе объективного бытия; и тогда в пустую прибранную горницу вселяются уже совсем отрешившиеся от реальности личности реальности. Так и, напротив, видение может быть присутствием реальности, высшей реальности духовного мира. И подвиг самоочищения может иметь двоякий смысл и потому двоякое для нас значение: когда внутренняя прибранность оценивается сама по себе, как нечто, т. е. при фарисейском самосознании, тогда неминуемо и самодовольство; а так как на самом деле душа пуста, и даже, освобожденная от хлама житейских попечений, стала пустее прежнего, то не терпящая духовной пустоты природа населяет эту горницу души теми существами, которые наиболее сродны с силами, побудившими к такой самоочистке, силами, как бы ни были они благовидны, корыстными и нечистыми у своего корня. Именно об этом фарисейском, т. е. не в Боге работаемом, подвижничестве говорит Спаситель притчею о выметенной горнице (Мф. 12, 43—45; Лк. 11, 24—26).

Напротив, действия похожие могут исходить и из самосознания прямо противоположного: в первом случае человек уверяет себя и других, что сам он, в глубине, на самом деле хорош, а падения и прегрешения происходили и происходят как-то случайно, феноменально, вопреки сути дела, так что необходимо только почиститься, духовно украсить, то тогда, при этом нечувствии своей греховности, коренной греховности воли, неминуемо действование вне Бога, своими силами, а потому самодовольство. Но, при сознании своей греховности, совсем не до мыслей о том, как бы выглядеть, хотя бы перед самим собою духовно приглаженным; душа алчет и жаждет, она содрогается от сознания грозящей гибели, если она останется без Бога; и предмет ее попечений вовсе не сама она, а объективное, объективнейшее — Бог; и не чистой горницей она хочет похвалиться перед самой собой, а плача испрашивает посещения этой горницы, хотя бы и наскоро прибранной. Тем, Кто может из всякой лачуги одним словом воздвигнуть чертоги. И вот, при таком направлении внутренней жизни, видение является не тогда, когда мы силам своим собственным усилием превзойти данную нам меру духовного роста и выйти за пределы доступного нам, а когда таинственно и непостижимо наша душа уже побывала в ином невидимом мире, вознесённая туда самими горними силами; как «знамение завета», как радуга открывается после пролития этого благодат-

ного дождя небесное явление, образ горнего, в напоминание и ради внедрения дарованного, незримого дара, в дневное сознание, во всю жизнь, как весть и откровение вечности. Это видение объективнее земных объективностей, полновеснее и реальнее, чем они; оно — точка опоры земному творчеству, кристалл, около которого и по кристаллическому закону которого, подобно ему, выкристаллизовывается земной опыт, делаясь весь, в самом строении своем, символом духовного мира.

Онтологическая противоположность видений тех и других — видений от скудости и видений от полноты, — может быть, лучше всего характеризуется противопоставлением слов личина и лик. Но есть еще слово лицо. Начнем с него.

Лицо есть то, что видим мы при дневном опыте, то, чем являются нам реальности здешнего мира; и слово лицо, без насилия над языком, можно применять не только к человеку, но и к другим существам и реальностям, при известном к ним отношении, как говорим мы, например, о лице природы и т. д. Можно сказать, лицо есть почти синоним слова явление, но явление именно дневному сознанию. Лицо не лишено реальности и объективности, но граница субъективного в лице и объективного не дана нашему сознанию отчетливо, и, вследствие этой ее размытости, мы, будучи вполне уверены в реальности воспринимаемого нами, не знаем, или во всяком случае не знаем ясно, что именно в воспринимаемом реально. Иначе говоря, реальность присутствует в восприятии лица, но прикровенно, органически всасываясь познанием и образуя подсознательно основу для дальнейших процессов познания. Можно еще сказать, что лицо — это сырая натура, над которой работает портретист, но которая еще не проработана художественно. При художественной проработке в буквальном смысле слова возникает художественный образ, портрет, как типичное — но не идеальное — оформление восприятия: это есть «подрисовка» некоторых основных линий восприятия, одна из возможных схем, под которую подводится данное лицо, но в самом лице эта схема, как схема, выражена не более многих других, и в этом смысле есть нечто внешнее по отношению к лицу, определяя собою не только или не столько онтологию того, чье лицо изобразил художник, как познавательную организацию самого художника, средство художника. Напротив, лик есть проявленность именно онтологичности. В Библии образ Божий различается от Божьего подобия; и церковное предание давно разъяснило, что под первым должно разуметь нечто актуальное — онтологический дар Божий, духовную основу каждого человека, как такового, тогда как под вторым — потенцию, способность духовного совершенства, силу оформить всю эмпирическую личность, во всем ее составе, образом Божиим, т. е. возможность образ Божий, сокровенное достояние наше, воплотить в жизни, в личности, и таким образом явить его в лице. Тогда лицо получает четкость своего духовного строения, в отличие от простого лица; но, в отличие от художественного портрета, не в силу внешних себе мотивов, как-то: композиционных, архитектурных, характерологических и т. д. — и не в изображении, а в самой своей вещественной действительности и подобно глубочайшим заданиям собственного своего существа. Всё случайное, обусловленное внешними этому существу причинами, вообще всё то в лице, что не есть самое лицо, оттесняется здесь забывшей ключом пробившейся через толщу вещественной коры энергией образа Божия: лицо стало ликом. Лик есть осуществленное в лице подобие Божие. Когда перед нами — подобие Божие, мы вправе сказать: вот образ Божий, а образ Божий — значит и Изображаемый этим образом, Первообраз его. Лик, сам по себе, как созерцаемый, есть свидетельству этому Первообразу; и преобразившие своё лицо в лик возвещают тайны мира невидимого без слов, самим своим видом. Если мы вспом-

ним, что по-гречески лик называется идеей — εἶδος, *idéa* — и что в этом именно смысле лика — явленной духовной сущности, созерцаемого вечного смысла, пренебесной красоты некоторой действительности, ее горнего первообраза, луча от Источника всех образов — было использовано слово идея Платоном, а от него распространилось в философию, в богословие и даже в житейский язык, то, направляясь обратно от идеи к лику, значение этого последнего делаем себе совсем прозрачным.

Полную противоположность лику составляет слово личина.

Первоначальное значение этого слова есть маска, ларва, чем отличается нечто подобное лицу, похожее на лицо, выдающее себя за лицо и принимаемое за таковое, но пустое внутри как в смысле физической вещественности, так и в смысле метафизической субстанциональности. Лицо есть явление некоторой реальности и оценивается нами именно как посредничающее между познающим и познаваемым, как раскрытие нашему взору и нашему умозрению сущности познаваемого. Вне этой своей функции, т. е. вне откровения нам внешней реальности, лицо не имело бы смысла. Но смысл его делается отрицательным, когда оно, вместо того, чтобы открывать нам образ Божий, не только ничего не дает в этом направлении, но и обманывает нас, лживо указывая на несуществующее. Тогда оно есть личина. Тут, при пользовании этим словом, мы совершенно не будем считаться с древнейшим, сакральным назначением масок и соответственным смыслом слова — *larva, persona, πρόσωπον* и т. д., ибо тогда маски вовсе не были масками, как мы это разумеем, но были родом икон. Когда же сакральное разложилось и выдохлось, а священная принадлежность культа была омирщена, то тогда-то, из этого кошунства в отношении к античной религии, и возникла маска в современном смысле, т. е. обман тем, чего на самом деле нет, мистическое самозванство, даже в самой легкомысленной обстановке имеющее привкус какого-то ужаса.

Характерно, что слово *larva* получило уже у римлян значение астрального трупа, «пустого» — *inanis*, бессубстанциального клише, оставшегося от умершего, т. е. темной, безличной вампирической силы, ищущей себе для поддержки сил и оживления свежей крови и живого лица, которое эта астральная маска могла бы облечь, присосавшись и выдавая это лицо за свою сущность. Замечательно, что в учениях самых различных даже терминологически выражается вполне единообразно основной признак — лжереальность этих астральных останков: в частности, в каббале они называются «клипот» — шелуха, а в теософии — «скорлупами». Достоинно внимания и то, что такая безъядерность скорлуп, пустота лжереальности всегда почиталась народной мудростью свойством нечистого и злого. Вот почему как немецкие предания, так и русские сказки признают нечистую силу пустою внутри, корытообразной или дуплообразной, без станového хребта — этой основы крепости тела, лжетелами и, следовательно, лжесуществами; напротив, бог начала реальности и блага, бог Озирис изображался в Египте символом джеду, в котором усматривают, как основное значение, схематически изображенный становой хребет Озириса: злое и нечистое лишено хребта, т. е. субстанциальности, а доброе реально, и хребет его есть самая основа его бытия. А чтобы такое толкование не казалось произвольным, напомним об Э. Махе: он отрицает реальное ядро личности, субстанцию ее; но представление о нем в человечестве есть, и, следовательно, доброосветному исследователю необходимо так или иначе найти психологическую основу такого представления. Мах находит ее именно в той части человеческого тела, которая недоступна внешнему опыту его самого: эта трансцендентная зрению часть, как он полагает, есть не что иное, как спина и определение — спинной хребет. Как видим, честный позитивизм привел этого архипозитивиста к исходной точке не-

мецкой психологин — к чудесным повествованиям Цезария Гейстербахского.

Злое и нечистое вообще лишено подлинной реальности, потому что реально только благо и всё им действующее. Если диавола называла средневековая мысль «обезьяной Бога», а искуситель прельщал первых людей замыслом «быть как боги», т. е. не богами по существу, а лишь обманчивой видимостью их, то можно вообще говорить о грехе как об обезьяне, о маске, о видимости реальности, лишенной ее силы и существа. Существо же человека есть образ Божий, и потому грех, пронизывая собою всю создаваемую «храмину», по Апостолу, личности, не только не служит выражению во вне существа личности, но, напротив, закрывает это существо. Явление личности отщепляется от существенного ее ядра и, отклонившись, делается скорлупою. Явление — этот свет, которым входит в познающего познаваемое, делается тогда тьмою, отдаляющею и уединяющею познаваемое от познающего, в том числе и от себя самого, как познающего: «явление» из общенародного, платоновского, церковного, в смысле выявления или откровения реальности, сделалось «явлением» кантовским, позитивистическим, иллюзионистическим. Было бы большой ошибкой говорить, что кантовское явление не существует и что термин этот лишен смысла, как было бы еще большей ошибкой отрицать существование платоновского явления и смысл соответственного термина. Но то и другое относится к разным духовным фазам бытия, и тогда как платонизм, в особенности церковное миропонимание, имеет в виду благое и святое, кантовское — злое и греховное; однако ни то, ни другое направление мысли не лишено своего предмета исследования.

Отслаивая явление от сущности, грех тем самым вносит в лик — чистейшее откровение образа Божия — посторонние, чуждые этому духовному началу, черты и тем затмевает свет Божий: лицо — это свет, смешанный с тьмою, это тело, местами изъеденное искажающими его прекрасные формы язвами. По мере того, как грех овладевает личностью и лицо перестает быть окном, откуда сияет свет Божий и показывает всё определеннее грязные пятна на собственных своих стеклах, лицо отщепляется от личности, ее творческого начала, теряет жизнь и цепенеет маской овладевшей страсти. Хорошо подмеченная Достоевским маска у Ставрогина, каменная маска вместо лица — такова одна из ступеней этого распада личности. А далее, когда лицо стало маской, мы, по-кантовски, уже ничего не можем узнать о ноумене и с позитивистами не имеем основания утверждать его существования. Раз, по Апостолу, «совесть сожжена» и ничего, ни один луч от образа Божия не доходит до являемой поверхности личности, нам неизвестно, не произошло ли уже суда Божия и не отнят ли Вручившим залог богоподобия Его образ. Может быть, нет, еще хранится талант под покровом темного праха, а может быть, и да, так что личность давно уже уподобилась тем, кто не имеет спины. Напротив, высокое духовное восхождение осиявает лицо светоносным ликом, изгоняя всякую тьму, всё невыраженное, недочеканное в лице, и тогда лицо делается художественным портретом себя самого, идеальным портретом, проработанным из живого материала высочайшим из искусств, «художеством художеств». Подвижничество есть такое искусство; и подвижник не словами своими, а самим собою, вместе со словами, как свои, а не отвлеченно, не отвлеченной аргументацией свидетельствует и доказывает истину — истину реальности, подлинной реальности. Это обстоятельство написано на лице подвижника. «Тако да просветится свет ваш пред человеки, яко да видят ваши добрые дела, и прославят Отца вашего, Иже на небесех» (Мф. 5, 16). «Ваши добрые дела» — это отнюдь не «добрые дела» в русском значении слова, не филантропия и морализм, а *ὁμιῶν τὰ καλὰ ἔργα*, т. е. прекрасные дела, светоносные и гармонические проявления духов-

ной личности, прежде всего, светлое, прекрасное лицо, красотой которого распространяется во вне «внутренний свет» человека, и тогда победенные неотразимостью этого света «человеки» прославят Отца Небесного, Чей образ на земле столь светел. И в соответствии с этим, так просиял уже первый свидетель делу Христову — первый мученик: «И воззревше нань, вси сидящие в сонмищи, видевше лице его яко лице ангела» (Деян. 6, 15); от первого из свидетелей и до объявленного некоторыми «последним» почему-то — до Серафима Преподобного — мы имели бесчисленное множество свидетельств о Божественной светоносности подвижнических ликов, о воссиянии их как диск солнца; всякому, кто соприкасался с носителями благодатной жизни, приходилось собственными глазами видеть хотя бы зачатки этого светового преобразования лица в лик. Едва ли требуется настаивать на мысли о преобразовании и преображении в Церкви всего человека, т. е. тела человека, потому что ядро человеческого существа — образ Божий — не нуждается в преображении, сам — свет и чистота, но, напротив, преобразует собою, как творческою формою, всю эмпирическую личность, весь состав человека, его тело. Вот место слова Божия, которым в числе многих других устанавливается направление подвига: «Молю убо вас, братия... представите телеса ваши жертву живу, святу, благоугодну Богови, словесное служение ваше. И не сообразуйтесь веку сему, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, во еже искушати вам, что есть воля Божия благая и угодная и совершенная. Глаголю бо благодатню, давшуюся мне, всякому существу в вас не мудрствовати паче, еже подобает мудрствовати, но мудрствовати о целомудрии, коемуждо яко же Бог разделил есть меру веры» (Рим. 12, 1—3).

Итак, Апостол увещевает римских христиан представить или поставить свои тела в жертву Богу; предоставление в жертву тела есть словесное служение, т. е. служение, обладающее даром слова или способное свидетельствовать истину. Христианин говорит телом своим. Дальше Апостол поясняет, что собственно значит предоставить тело в жертву; это, конечно, не означает внешнего мученичества, пытки или смерти, например, самих по себе, хотя бы по одному тому, что в такую жертву предоставляют христианские тела обрекающие их на казнь, и не от христианина зависит предоставить или не предоставить в жертву свое тело в таком смысле. То же, что зависит, указывается Апостолом в словах: «не сообразуйтесь веку сему», т. е. не имейте с веком сим общей схемы, общего закона бытия, который свойственен здешнему миру, в его настоящем состоянии, — это отрицательно; а положительно: «но преобразуйтесь», или преображайтесь, изменяйте образ бытия, закон, творческою форму. В чем же выражается изменение формы, духовного строения тела из схемы века сего в нечто преображенное? Апостол говорит: «преобразуйтесь обновлением ума», а по некоторым спискам — добавлено «вашего»; преобразование тела достигается обновлением ума как средоточия всего существа. Признаком же достижения этой обновленности ума служит испытывание воли Божией. Иначе говоря, предоставить свое тело в жертву — это значит приобрести духовную чуткость в познании воли Божией, — благой и совершенной. Но этому тезису святости противостоят антитезис, ибо в стремлении постигнуть волю Божию естественно начать мудрствовать о ней своими силами и подлинное соприкосновение с небом подменить отвлеченным рассуждением. Каждому Бог уделил свою меру веры, т. е. «обличение вещей невидимых». И здравая мысль может быть лишь в пределах этой веры, тогда как выхождение за ее пределы будет извращением. Апостол афористически выражает свою мысль в почти непереводимых словах: «μη ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν», ставя противоположными понятиями общего понятия φρονεῖν понятия: ὑπερφρονεῖν и σωφρονεῖν. Эти два полюса и соответствуют: первый — сообразованию тела веку сему, отчего отщеп-

ляется личина; второй — преобразованию, можно добавить, «по веку будущему», и тогда начинает светиться из тела лик.

Храм есть путь горнего восхождения. Так — во времени: богослужение, это внутреннее движение, внутреннее расчленение храма, ведет по четвертой координате глубины — горé. Но так же — и в пространстве: организация храма, направляющая от поверхностных оболочек к средоточному ядру, имеет то же значение. Точнее говоря, это не то же, в смысле такой же, а буквально, нумерически то же, хотя и рассматривается в отношении других координат. Пространственное ядро храма намечается оболочками: двор, притвор, самый храм, алтарь, престол, антиминс, чаша, Святые Тайны, Христос, Отец. Храм, как разъяснено было ранее, есть лестница Иаковлева, и от видимого она возводит к невидимому; но весь алтарь, как целое, есть уже место невидимого, область, оторванная от мира, пространство неотмирное. Весь алтарь есть небо: умное, умопостигаемое место, τόπος νοερός и даже τόπος νοητός с «пренебесным и мысленным жертвенником». Сообразно различным символическим знаменованиям Храма, алтарь означает и есть различное, но всегда стоящее в отношении недоступности, трансценденности к самому храму. Когда храм, по Симеону Солунскому, в христологическом толковании знаменует Христа Богочеловека, то алтарь имеет значение невидимого Божества, Божеского естества Его, а самый храм — видимого, человеческого. Если общее истолкование антропологическое, то, по тому же толкованию, алтарь означает человеческую душу, а самый храм — тело. При богословском толковании храма, как указывает Солунский Святитель, в алтаре нужно видеть таинство непостижимой по существу Троицы, а в храме — Ее познаваемый в мире промысл и силы. Наконец, космологическое изъяснение у того же Симеона за алтарем признаёт символ неба, а за самым храмом — земли. Понятно, многообразием этих толкований онтологическое значение алтаря, как мира невидимого, только укрепляется.

Но невидимое именно потому, что оно невидимо, само по себе недоступно взору чувственному; и алтарь, как ноумен, был бы несуществующим для незрячих духовно глаз, как недоступны осязанию столбы, струение и завесы фимиама, если бы не был отмечен такими вехами, которые, будучи доступны опыту чувственному, сами усматривают мир невидимый. Ограничение алтаря необходимо, чтобы он не оказался для нас как ничто; но это ограничение возможно только реальностями двойственной способности восприятия. Если бы они были только духовны, то оказались бы недоступными нашей немощи, и дело, в нашем сознании, не улучшилось бы. А если бы они были только в мире видимом, тогда они не могли бы отмечать собою границу невидимого, да и сами не знали бы, где она. Небо от земли, горнее от дольного, алтарь от храма может быть отделен только видимыми свидетелями мира невидимого, живыми символами соединения того и другого, иначе — святыми тварями. Это они, зримые в видимом, свободные от сообразия веку сему, преобразовали свое тело и, обновив свой ум, пребывают «превыше мирского слития», в невидимом. Потому-то они и свидетели невидимому — свидетели сами собою, своим видом своим, ликом своим. Они живут с нами и доступны общению, даже доступнее нас самих; они — не призраки земли, но плотно стоят на земле, совсем неотвлеченные, совсем небескровные. Но они — не только они — не кончаются заглушенно тут же, на земле; они — идеи, живые идеи мира невидимого. Они — свидетели, можно сказать, на границе видимого и невидимого, как символические образы видений при переходе от одного сознания к другому. Они — живая душа человечества, которую оно взшло в мир горний; отложив призрачные мечтания при переходе и восприняв иной мир, при возвращении долу, себя самих преобразили в ангельские образы мира ангельского. И не случайно этих свидетелей,

своими ангельскими ликами делающих нам близким и доступным невидимое, народная молва издавна называет ангелами во плоти. Так, волнистые облака образуются на границе воздушных течений разной высоты и разной направленности, на поверхности соприкосновения текущих один над другим слоев воздушного океана; и потому ветры, их образующие, не могут унести их, и воздушные гряды пребывают недвижимо стремительным лётom воздушных потоков. И так же — туман, окутывающий горную вершину: бушуют окрест горы ветренные бури, а туманное покрывало не шелохнется. Такой туман образуется у грани видимого и невидимого. Он заволакивает собою недоступное немошному зрению, но он же и указывает наличие того, что превыше мира. Имея открытые духовные очи и возводя их к Престолу Божию, мы созерцаем небесные видения — облако, обволакивающее Синай — тайну Божьего присутствия, и, обволакивая, ее же объявляющее и возвещающее. Это — «облак свидетелей» (Евр. 12, 1) — святых. Они обступают алтарь; ими, «живыми камнями», построена живая стена иконостаса, ибо они — одновременно в двух мирах и совмещают в себе жизнь здешнюю и жизнь тамошнюю. И, являясь восхищенному умному взору, святые свидетельствуют о Божьем тайнодействии, свидетельствуют своими ликами: духовное видение символично, и эмпирическая кора насквозь пронизана в них светом свыше.

Алтарная преграда, разделяющая два мира, есть иконостас. Но иконостасом можно было бы именовать кирпичи, камни, доски. Иконостас есть граница между миром видимым и миром невидимым, и осуществляется эта алтарная преграда, делается доступной сознанию сплотившимся рядом святых, облаком свидетелей, обступивших Престол Божий, сферу небесной славы, и возвещающих тайну. Иконостас есть видение. Иконостас есть явление святых и ангелов — ангелофания, явление небесных свидетелей, и прежде всего Богоматери и Самого Христа во плоти, — свидетелей, возвещающих о том, что по ту сторону плоти. Иконостас есть сами святые. И если бы все молящиеся в храме были достаточно одухотворены, если бы зрение всех молящихся всегда было видящим, то никакого другого иконостаса, кроме предстоящих Самому Богу свидетелей Его, своими ликами и своими словами возвещающих Его страшное и славное присутствие, в храме и не было бы.

По немощности духовного зрения молящихся, Церкви, в заботе о них, приходится пристранять некоторое пособие духовной вялости: эти небесные видения, яркие, четкие и светлые, отмечать, закреплять веществом, след их связывать краскою. Но этот костыль духовности, вещественный иконостас, не прячет что-то от верующих — любопытные и острые тайны, как по невежеству и самолюбию вообразили некоторые, а, напротив, указывает им, полуслепым, на тайны алтаря, открывает им, хромым и увечным, вход в иной мир, запертый от них собственной их косностью, кричит им в глухие уши о Царствии Небесном, после того как оказались они недоступными речи в обыкновенный голос. Конечно, этот крик лишен всех тонких и богатых средств выразительности, которыми обладает спокойная речь; но кто же виноват, если последнюю не только не оценили, но и не заметили ее, и что остается тогда, кроме крика? Снимите вещественный иконостас, и тогда алтарь, как таковой, из сознания толпы вовсе исчезнет, закроется капитальной стеною. Но вещественный иконостас не заменяет собою иконостаса живых свидетелей и ставится не вместо них, а лишь как указание на них, чтобы сосредоточить молящихся вниманием на них. Направленность же внимания есть необходимое условие для развития духовного зрения. Образно говоря, храм без вещественного иконостаса отделен от алтаря глухой стеною; иконостас же пробивает в ней окна, и тогда через их стекла мы видим, по крайней мере можем видеть, происходящее за ними — живых свидетелей Божиих. Уничтожить иконы — это значит

замуровать окна; напротив, вынуть и стекла, ослабляюще духовный свет для тех, кто способен вообще видеть его непосредственно, образно говоря, в прозрачном безвоздушном пространстве, — это значит научиться дышать эфиром и жить в свете славы Божией; тогда, когда это будет, вещественный иконостас сам собою упразднится с упразднением всего образа мира сего, и с упразднением даже веры и надежды, и с созерцанием чистою любовью вечной славы Божией.

Так, неопытному ученику надо инъецировать кровеносные сосуды краскою, чтобы впервой обратить его внимание на их пути и направления; так, приступающему к геометрии приходится чувственно выделять толщиною и видом штриха, даже цветом, линии и поверхности, на которых лежит тяжесть аргументаций; так, на первых шагах нравственного воспитания наглядными примерами болезней, бедствий и внешних страданий наставник живописует последствия пороков. Но, когда внимание стало упругим и не внешним впечатлением приводится к сосредоточению на известном объекте и само от себя способно выделять из шума чувственных впечатлений признак или объект, хотя и теряющийся среди других, поражающих, но не нужных для понимания, тогда необходимость чувственных опор вниманию отпадает. И в области созерцания сверхчувственного не иначе: мир духовный, невидимое, не где-то далеко от нас, но окружает нас; и мы — как на дне океана, мы тонем в океане благодатного света. Однако, по непривычке, по незрелости духовного ока, этого светоносного царства мы не замечаем, часто не подозреваем его присутствия и только сердцем невнятно ощущаем общий характер происходящих вокруг нас духовных течений. Когда Христос исцелял слепорожденного, тот видел сперва проходящих людей, как деревья, — это первое оформление небесных видений. Но мы пролетающих ангелов не видим ни как деревья, ни как тень попавшей между нами и солнцем далекой птицы, хотя более чуткие иногда и отметят могучие взмахи ангельских крыл, но эти взмахи почувствуются лишь как тончайшее дуновение. Икона — и то же, что небесное видение, и не то же: это — линия, обводящая видение. Видение не есть икона: оно реально само по себе; но икона, совпадающая по очертаниям с духовным образом, есть в нашем сознании этот образ, и вне, без, помимо образа, сама по себе, отвлеченно от него не есть ни образ, ни икона, а доска. Так, окно есть окно, поскольку за ним простирается область света, и тогда самое окно, дающее нам свет, есть свет, не «похоже» на свет, не связывается в субъективной ассоциации с субъективно мыслимым представлением о свете, а есть самый свет, в его онтологическом самоотожестве, тот самый свет, неделимый в себе и неотделимый от солнца, что светит во внешнем пространстве. А само по себе, т. е. вне отношения к свету, вне своей функции, окно, как не действующее, мертво и не есть окно: отвлеченно от света, это — дерево и стекло. Мысль простая; но почти всегда останавливаются где-то на середине, между тем как правильнее не дойти до середины или перейти ее: обычное понимание символа, как чего-то самодовлеющего, хотя и частично условно, истинного, коренным образом ложно, потому что символ или больше этого, или меньше. Если символ, как целесообразный, достигает своей цели, то он реально неотделим от цели — от высшей реальности, им являемой; если же он реальности не являет, то значит — цели не достигает, и, следовательно, в нем вообще нельзя усматривать целесообразной организации, формы, и значит, как лишенный таковой, он не есть символ, не есть орудие духа, а лишь чувственный материал. Повторим, нет окна самого по себе, потому что понятие окна, как и всякого орудия культуры, конститутивно содержит в себе целесообразность: то, что не целесообразно, не есть и явление культуры. Следовательно, или окно есть свет, или оно — дерево и стекло, но никогда оно не бывает просто окном. Так и иконы — «видимые изображения тайных и сверхъестественных зрелищ», по определению святого Дио-

нисия Ареопагита. И икона всегда: или больше себя самоё, когда она — небесное видение, или меньше, если она некоторому сознанию не открывает мира сверхчувственного и не может быть называема иначе, как расписанной доской. Глубоко ложно то современное направление, по которому в иконописи надлежит видеть древнее искусство, живопись, и ложно прежде всего потому, что тут за живописью вообще отрицается собственная ее сила: даже и вообще живопись или больше или меньше самоё себя. Всякая живопись имеет целью вывести зрителя за предел чувственно воспринимаемых красок и холста в некоторую реальность, и тогда живописное произведение разделяет со всеми символами вообще основную их онтологическую характеристику — быть тем, что они символизируют. А если своей цели живописец не достиг — вообще ли, или применительно к данному зрителю — и произведение никуда за себя самого не выводит, то не может быть и речи о нем, как о произведении искусства; тогда мы говорим о магне, о неудаче, и т. п. Теперь, икона имеет целью вывести сознание в мир духовный, показать «тайные и сверхъестественные зрелища». Если, по оценке или, точнее, по чутью смотрящего на нее, эта цель ничуть не достигается, если не возбуждается хотя бы отдаленного ощущения реальности иного мира, как уже издали йодистый запах водорослей свидетельствует о море, то что же можно сказать об иконе, как не то, что она не вошла в круг произведений культуры, и тогда ценность ее — лишь материальная или, в лучшем случае, археологическая.

«И яко же тогда являешься, — пишет преподобный Иосиф Волоцкий об иконе Святой Троицы преподобного Андрея Рублева, — тако и ныне сподобися нами въобразитися и писатися. И ради такового изображения, трисвятая песнь Трисвятей и Единосущней и Животворящей Троице на земле приносится; желанием безчисленным, и любовью безмерною, и духом въсхышающеся к первообразному оному и непостижимому подобно и от вещаго сего зрака възлетает оумь и мысль к Божественному желанию и любви; и не вещь чтоуже но видь и зракъ красот их: понеже почеть иконнаа на первообразное переходит и не токмо ныне освещаемся и просвещаемся Духом Святым, но в боудущем вѣце мѣзду велию же и неизреченноу прием, егда телеса святых паче солнечныя светлости просветятся, иже ради воображения иконнаго любовне целуютъ и почитаютъ едино существо Божества в триех образныхъ съставехъ молящеся пречистому оному Божественному подобно Святыя и Живоначальныя Троицы с Отцем, Сыноу, и Пресвятому Духу, Богу нашему благодарение възсылающе». Вот понимание иконописи, как орудия сверхчувственного познания, теми, кто руководил писанием икон и писал их; такова цель. По одному из определений Седьмого Вселенского Собора, «живописцу принадлежит только техническая сторона дела, а самое учреждение (*διτάξις*, т. е. построение, композиция, даже больше, — вообще художественная форма) очевидно зависело от святых отцов». Это существенное указание свидетельствует не об антихудожественном доктринальном нормировании иконописного творчества внешними в отношении его, как такового, соображениями и правилами, не о цензуре икон, а свидетельствует, кого именно Церковь признавала и признаёт истинными иконописцами — святых отцов. Это они творят искусство, ибо они созерцают то, что надлежит изобразить на иконе. Как же может писать икону тот, кто не только пред собою не имеет, но и не видывал никогда первообраза, или, выражаясь на языке живописи, природы? Если даже в области чувственного, наблюдаемой с детства непрестанно, художник ищет себе природы, хотя аналогичных предметов видел бесчисленное множество, то не величайшая ли наглость притязать на изображение мира сверхчувственного, в полной отчетливости даже святыми созерцаемого урывками и единичными мгновениями, со стороны вовсе его не видевших?

Религиозная живопись Запада, начиная с Возрождения, была сплошь художественной неправдой, и, проповедуя на словах близость и верность изображаемой действительности, художники, не имея никакого касательства к той действительности, которую они притязали и дерзали изображать, не считали нужным внимать даже тем скудным указаниям иконописного предания, т. е. знания, каков духовный мир, который сообщала им католическая Церковь. Между тем иконопись есть закрепление небесных образов, оплотнение на доске дымящегося окрест престола живого облака свидетелей. Иконы вещественно намечают эти пронизанные знаменательностью лики, эти сверхчувственные идеи и делают видения доступными, почти общедоступными. Свидетели этих свидетелей — иконописцы — дают нам образы, εἶδῃ, εἰχόνες своих видений. Иконы своей художественной формой непосредственно и наглядно свидетельствуют о реальности этой формы: они говорят, но линиями и красками. Это — написанное красками Имя Божие, ибо что же есть образ Божий, духовный Свет от святого лика, как не начертанное на святой личности Божие Имя? Подобно тому, как свидетель — мученик, святой, хотя и он говорит, однако свидетельствует не себя, а Господа, и собою не себя, а Его являет, так и эти свидетели свидетелей — иконописцы — свидетельствуют не своё иконописное искусство, т. е. не себя, а святых, свидетелей Господа, ими же — и Самого Господа.

Из всех философских доказательств бытия Божия наиболее убедительно звучит именно то, о котором даже не упоминается в учебниках; примерно оно может быть построено умозаключением: «Есть Тронца Рублева, следовательно, есть Бог».

В иконописных изображениях мы сами — уже сами — видим благодатные и просветленные лики святых, а в них, в этих ликах — явленный образ Божий и Самого Бога. И мы, как самаряне, говорим иконописцам: «Уже не потому веруем, что вы свидетельствуете написанными вами иконами святость святых, а сами слышим сходящее от них чрез произведение вашей кисти самосвидетельство святых, и не словами, а ликами своими. Мы сами слышим сладчайший глас Слова Божия, Верного Свидетеля, глас, проникающий своим сверхчувственным звуком всё существо святых и приводящий его в совершенную гармонию. Но не вы создали эти образы, не вы явили эти живые идеи нашим обрадованным очам — сами они явились нашему созерцанию; вы же лишь устранили застилавшие нам их свет препятствия. Вы помогли нам снять чешую, затянувшую духовные очи. И теперь мы, помощью вашей, видим, но уже не ваше мастерство, а полно-реальное бытие самих ликов видим. Вот, я смотрю на икону и говорю в себе: «Се — Сама Она» — не изображение Ее, а Она Сама, чрез посредство, при помощи иконописного искусства созерцаемая. Как чрез окно, вижу я Богородицу, Самую Богородицу, и Ей Самой молюсь, лицом к лицу, но никак не изображению. Да в моем сознании и нет никакого изображения: есть доска с красками, и есть Сама Мать Господа. Окно есть окно, и доска иконы — доска, краски, олифа. А за окном созерцается Сама Божия Мать; а за окном — видение Пречистой. Иконописец показал мне Ее, да, но не создал; он отверз завесу, а Та, Кто за завесой, предстает объективной реальностью не только мне, но равно и ему, и обретается, ему является, но не сочиняется им, хотя бы и в порыве самого высокого вдохновения. Икону должно или недооценивать, сравнительно с ходячим позитивистическим полупризнанием, или переоценивать, но ни в каком случае не застревать на психологической, ассоциативной ее значимости, т. е. на ней, как на изображении. Всякое изображение, по необходимой символичности своей, раскрывает свое духовное содержание не иначе, как в нашем духовном восхождении «от образа к первообразу», т. е. при онтологическом соприкосновении нашем с самим первообразом; тогда, и только тогда чувственный знак наливается соками жиз-

ни и, тем самым, неотделимый от своего первообраза, делается уже не «изображением», а передовой волной или одной из передовых волн, возбуждаемых реальностью. А все другие способы явления нашему духу самой реальности — тоже волны, ею возбуждаемые, включительно до нашего жизненного общения с нею: ведь всегда мы общаемся с энергией сущности и чрез энергию — с самою сущностью, но не непосредственно с последней. И икона, будучи явлением, энергией, светом некоторой духовной сущности, а точнее сказать, благодатью Божией, есть больше, чем хочет ее считать мысль, выдающая себе аттестат «трезвости», или же, если этого прикосновения к духовной сущности не произошло, она не есть вообще что-либо познавательного значения.

Так мы вплотную подошли к постоянно применявшемуся в иконоборческих спорах термину и понятию **напоминания**.

Защитники икон бесчисленное число раз ссылаются на **напоминательное** значение икон: иконы, — говорят святые отцы и их словами Седьмой Вселенский Собор, — напоминают молящимся о своих первообразах, и, взирая на иконы, верующие «возносят ум от образов к первообразам». Такова очень прочно окрепшая богословская терминология. На эти выражения теперь нередко ссылаются, да и толкуют их вообще в смысле субъективно-психологическом и коренным образом ложно, до основания извращая мысль святых отцов и собственными руками, под видом защиты икон, восстанавливая, да притом грубо и безоговорочно, иконоборчество; да и настолько то, древнее, иконоборчество, над которым восторжествовало церковное учение, было вдумчивее, тоньше и осторожнее, сложнее по мысли, нежели современные перепевы на ту же тему при возражениях протестантам и рационализму. Ведь иконоборцы вовсе не отрицали возможности и полезности религиозной живописи, к каковой ныне приравняются иконы; иконоборцы именно, говоря по-современному, и указывали на субъективно-ассоциативную значимость икон, но отрицали в них онтологическую связь с первообразами, и тогда всё иконопочитание — лобызание икон, молитва им, каждение перед ними, возжигание свеч и лампад и т. п., т. е. относимое к «изображениям», стоящим вне и помимо самих первообразов, к этому двойнику почитаемого — не могло не расцениваться как преступное идолопоклонство. Если иконы суть «изображения», то нелепо и греховно этим педагогическим пособиям воздавать «честь», подобающую одному только Богу, и совершенно непостижимо, что собственно значит издавняя вера Церкви о восхождении к первообразу — чести, воздаваемой образу. Но тогда, в период иконоборческих споров, люди знали, о чем собственно они спорят и в чем между собою не согласны: были иконопочитатели и были иконоборцы. Теперь и иконопочитатели учат по-иконоборчески, сами не зная, отстаивают ли собственно они иконы, или, напротив, отвергают. Дело же в забвении, что споры об иконах происходили в IX веке, а не десятью веками позже, в Византии, а не в Англии, и на почве философии Платоно-Аристотелевской, а не Юме-Милле-Бэконовской. Подставив в святоотеческую соборную терминологию содержание английского сенсуализма и сенсуалистической психологии вместо подразумевавшегося ими значения онтологического, на почве древнего идеализма, нынешние защитники икон успешно выиграли победу, некогда потерянную иконоборцами.

Итак, что же значат в соборных постановлениях термины: **первообраз** и **образ**, **напоминание**, **ум** и т. д.?

Таким образом, икона напоминает о некотором первообразе, т. е. пробуждает в сознании духовное видение: у того, кто ярко и сознательно созерцал это видение, это новос, вторичное видение, посредством иконы, само ярко и сознательно. А в другом икона будит дремлющее глубоко под сознанием восприятие духовного, но во всяком случае не

просто утверждает, что ёсть такое восприятие, а дает почувствовать или приблизить к сознанию собственный опыт такого рода. При молитвенном цветении высоких подвижников иконы неоднократно бывали не только окном, сквозь которое виделись изображенные на них лица, но и дверью, которою эти лица входили в чувственный мир. Именно с икон чаще всего сходили святые, когда являлись молящимся.

Но в меньшей, хотя по существу и родственной этим случаям, степени подобные явления испытывались многими, и далеко не подвижниками: я разумею то острое, пронзающее душу чувство реальности духовного мира, которое, как удар, как ожог, внезапно поражает едва ли не всякого, впервые увидевшего некоторое священнейшее произведение иконописного искусства. Тут не остается и малейшего места помыслам о субъективности, открывшегося чрез икону, таким живым, таким бесспорно объективным и самобытным предстоит оно взору, духовному и телесному равно. Как светлое, проливающее свет видение, открывается икона. И, как бы она ни была положена или поставлена, не можешь сказать об этом видении иначе, чем словом выситс я. Оно создается превышающим всё его окружающее, пребывающее в ином, своем пространстве и в вечности. Пред ним утихает горение страстей и суета мира, оно создается выше-мирным, качественно превосходящим мир, из своей области действующим тут, среди нас. Несомненно оно есть, это произведение кисти; но непостижимо, чтобы было оно, и собственным глазам не веришь, когда они свидетельствуют об этой всепреодолевающей победной красоте. Таково действие Троицы Рублева, таково ни с чем не сравнимое впечатление Владимирской Божией Матери. Но эти и другие иконописные уники, единым ударом поражающие зрение самое нечуткое, не должны, тем не менее, рассматриваться совсем обособленно от прочих. Сохраняя в основе иконописные формы икон высшего порядка — скажем так пока предварительно, — все иконы таят в себе возможность этого духовного открытия, хотя и под покровом более или менее малопроницаемым. Но приходит час, когда духовное состояние созерцающего икону дает ему силу прочувствовать ее духовную суть и чрез ее покров, искажающий ее формы, и икона оживает и делает свое дело — свидетельство о горнем мире.

Я, Мать Божия, ныне с молитвою
 Пред Твоим образа ярким сиянием
 Не о спасении, не перед битвою,
 Не с благодарностью и покаянием,
 Не за свою молю душу пустынную,
 За душу странника в свете безродного.
 Но я вручить хочу деву невинную
 Теплою Заступнице мира холодного...

— возникло в тревожной и мятущейся душе Лермонтова, как такое откровение Богоматерней иконы. И не одно стихотворение удостоверяет церковное учение, что все иконы чудотворны, т. е. могут быть окнами в вечность, хотя и не каждая данная икона уже была таковою. Явленность икон в собственном смысле слова указывает на происшедшие от иконы явления — знамения благодати, чрез нее явившиеся. А исцеление души прикосновением чрез икону к духовному миру есть прежде всего и нужнее всего явление чудотворной помощи.

Итак, икона всегда создается как некоторый факт Божественной действительности. Икона может быть мастерства высокого и невысокого, но в основе ее непременно лежит подлинное восприятие потустороннего, подлинный духовный опыт. Этот опыт может быть впервые закреплен в данной иконе так, что она есть впервые возвещаемое откровение бывшего опыта. Таковую, как говорят, перво явленную или первообразную икону рассматривают как первоисточник: она соот-

ветствует подлинной рукописи поведавшего о бывшем откровении. А могут быть и копии этой иконы, более или менее точно воспроизводящие ее формы. Но духовное содержание их — не новое какое-либо по сравнению с подлинником и не «такое же», как у подлинника, но то же самое, хотя, быть может, и показываемое чрез тусклые покровы и мутные среды. При этом — именно потому, что оно не такое же, а то же самое — возможны повторения иконы с видоизменениями, варианты некоторого основного перевода.

Если иконник сам не сумел пережить изображаемого им, если сам, побуждаемый подлинником, не прикоснулся к реальности изображаемого, он, будучи добросовестным, старается возможно точно передать на своей копии внешние признаки подлинника, но, как часто это бывает в таких случаях, не умеет охватить икону как целое и, теряясь среди черточек и мазков, невнятно передает основное. Напротив, если чрез подлинник ему открылась изображенная на нем духовная реальность и он, хотя и вторично, но достаточно ясно увидел ее, тогда естественно в отношении к живой реальности живого человека появляются собственные углы зрения и отступление от каллиграфической верности подлиннику. В рукописи, описывающей страну, ранее уже описанную, появляется не только собственный почерк, но собственные выражения, хотя в основе — это несомненно то же самое описание той же самой страны. И это различие нескольких повторений одной и той же первоявленной иконы указывает вовсе не на субъективность изображаемого, не на иконописный произвол, а как раз наоборот — на живую реальность, которая, и оставаясь сама собою, может являться по-разному, в зависимости от обстоятельств духовной жизни, которую и воспринимает иконописец. Если оставить в стороне рабские сводки, род механического воспроизведения, то разница между первоявленной иконой и повторенным приблизительно такова же, как между описанием вновь открытой страны и впечатлениями путешественника, посетившего ее, согласно данным ему указаниям: как бы исторически ни было важно первое, последнее может быть и более полным, и более четким. Так и в иконописном деле, где иногда повторения оказывались особенно драгоценными и означивались чрезвычайными знаменами, во свидетельство их метафизической правдивости и высшего соответствия изображаемого.

Но во всяком случае в основе иконы лежит духовный опыт. Соответственно этому, по источнику возникновения иконы могли бы быть подразделены на четыре разряда, а именно: 1) библейские, опирающиеся на реальность, данную словом Божиим; 2) портретные, опирающиеся на собственный опыт и память иконописца — современника изображаемым им лицам и событиям, которые ему привелось видеть не только как внешнефактические, но и как духовные, просветленные; 3) писанные по преданию, опирающиеся на устно или письменно сообщаемый чужой духовный опыт, бывший некогда, во времена предыдущие; 4) и наконец, иконы явленные, писанные по собственному духовному опыту иконописца, по видению или таинственному сновидению. Было сказано: «иконы могли бы быть подразделены» на вышеозначенные четыре разряда; но при отвлеченной ясности этого деления практически приложимым оказывается лишь последний отдел, и если одни иконы — бесспорно явлены, то о других, даже о библейских, в какой-то степени приходится думать то же самое: историческая фактичность некоторых событий, равно как и лиц, не исключает их пребывания в вечности, а потому — и возможности созерцать их при подъеме сознания над временем. Все иконы — явленные. И когда речь идет об иконе портретного характера, то ведь и такое произведение, чтобы стать иконою, должно опереться на некое видение, например, на видение света, хотя и живого человека, — так что не составляет прямой противоположности иконам явленным. А что касается икон по преданию, то ведь отвлечен-

ного описания недостаточно для иконописно-художественного образа, и потому и здесь необходимо нечто видеть собственными духовными глазами.

Не только в Восточной Церкви, во времена ее внутренней устойчивости, это понимание икон, как писанных по видениям, было существенным, но даже на Западе, и притом во времена, наиболее далекие от мистических созерцаний, тайно жила вера в явленность икон, как норму иконописания; и то, что признавалось и признается воистину достойным благоговения и поклонения, производилось не от земли, а из небесного источника. Разительный пример тому — Рафаэль. В письме к другу своему графу Бальдасар Кастальоне он оставил несколько загадочных слов, разгадка которых сохранена в рукописях другого его друга — Донато Д'Анжело Браманте.

«В мире так мало изображений прелести женской, посему-то я прилепился к одному тайному образу, который иногда навещает мою душу». Что значит это «навещает мою душу»? А вот параллельное сообщение Браманте: «Для собственного удовольствия здесь я хочу сохранить чудо, которое доверил мне дорогой друг мой Рафаэль и приказал таить под печатью молчания. Однажды, когда я ему с открытым и полным сердцем выражал удивление над прелестными образами Мадонны и Святого Семейства и убедительно просил его, чтобы он разгадал мне: где, в каком мире он видел такую красоту, трогательный взгляд и выражение неподражаемое в образе Пресвятой Девы? С юношескою стыдливостью, со скромностью, ему свойственной, Рафаэль несколько времени хранил молчанье; потом, сильно тронутый, со слезами бросился мне на шею и открыл свою тайну. Он рассказал, что от самой нежной юности всегда пламенело в душе его особенное святое чувство к Матери Божией; даже иногда громко произнося Ее имя, он ощущал грусть душевную. От самого первого побуждения к живописи он питал внутри себя необоримое желание живописать Деву Марию в небесном Ее совершенстве, но никогда не смел доверять своим силам. И ночь и день беспрестанно неутомимый дух его трудился в мыслях над образом Девы, но никогда не был в силах удовлетворить самому себе; ему казалось, что этот образ всё еще отуманен каким-то мраком перед взорами фантазии. Однако иногда будто небесная искра заранивалась в его душу, и образ в светлых очертаниях являлся перед ним так, как хотелось бы написать его; но это было одно летучее мгновение: он не мог удерживать мечты в душе своей. Непрестанное беспокойство волновало дух Рафаэля; он только мимоходом взирал на черты своего идеала, и темное чувство души никогда не хотело преобразиться в светлое явление; наконец, он не мог удерживаться долее, трепетною рукой принялся живописать Мадонну; во время работы внутренний дух его более и более воспламенялся. Однажды ночью, когда он во сне молился Пресвятой Деве, что бывало с ним часто, вдруг от сильного волнения воспрянул от сна. Во мраке ночи взор Рафаэля привлечен был светлым видением на стене против самого его ложа; он взглянул в него и увидел, что висевший на стене, еще недоконченный образ Мадонны блистал кратким сиянием и казался совершенным и будто живым образом. Он так выразил свою божественность, что градом покатались слезы из очей изумленного Рафаэля. С каким неизъяснимо трогательным видом он смотрел на него очами слезными, и каждую минуту, казалось ему, этот образ хотел уже двигаться; даже мнилось, что он двигается в самом деле. Но чудеснее всего, что Рафаэль нашел в нем именно то, чего искал всю жизнь и о чем имел темное и смутное предчувствие. Он не мог припомнить, как заснул опять; но, вставши утром, будто вновь переродился. Видение навеки врезалось в его душу и чувство, и вот почему удалось ему живописать Матерь Божию в том образе, в каком он носил Ее в душе своей, и с тех пор всегда с благоговейным трепе-

том смотрел на изображение своей Мадонны. Вот что рассказал мне друг мой, дорогой Рафаэль, и я почел это чудо столь важным и замечательным, что для собственного наслаждения сохранил его на бумаге». Так объясняются слова Рафаэля о тайном образе, иногда навещающем его душу.

Икона, как закрепление и объявление, возведение красками духовного мира, по самому существу своему есть конечно дело того, кто видит этот мир святым, и потому, понятно, иконное искусство, в соответствии с тем, что на светском языке называется искусством, принадлежит не иначе, как святым отцам. Церковное же сознание, выразившееся особенно определенно в известном постановлении Седьмого Вселенского Собора, даже не считает нужным выделять иконописцев в этом собственном и высшем смысле слова из сонма вообще святых отцов, но противопоставляет им иконописцев в низшем смысле — копистов, в значительной мере просто ремесленников, мастеров иконного дела, или иконников, как их называли у нас на Руси, при небрежном отношении к своему ремеслу слывших за богомазов; но конечно, приводя все эти термины, мы поясняем соборное постановление русским церковным бытом, а не извлекаем их из него. В соборных же актах ясно говорится, что иконы создаются не замыслом — *ἐψεύρεσις* — собственно изобретением живописца, но в силу нерушимого закона и Предания — *θεσφοθεσία καὶ παράδοσις* — Вселенской Церкви, что сочинять и предписывать есть дело не живописца, но святых отцов; этим последним принадлежит неотъемлемое право композиции — *διάταξις*, а живописцу — одно только исполнение, техника — *τεχνή*.

С отдаленнейших времен христианской древности установилось воззрение на икону как на предмет, не подлежащий произвольному изменению, и, оплотняясь с ходом истории, это воззрение особенно твердо было выражено у нас на Руси в церковных определениях XVI и XVII веков. Оно было закреплено многочисленными иконописными подлинниками — как словесными, так и лицевыми, которые самым существованием своим доказывают устойчивость иконного предания, а главнейшими статьями своими и основными формами приводятся к временам величайшей древности, к первым векам существования Церкви, а частями и элементами нередко коренятся в непроницаемом мраке истории дохристианской. Понятны нарочитые предупреждения в подлинниках иконному мастеру о том, что кто станет писать иконы не по Преданию, но от своего измышления, повинен вечной муке.

В этих нормах церковного сознания светские историки и позитивистические богословы усматривают свойственный Церкви обычный ее консерватизм, старческое удержание привычных форм и приемов, потому что иссякло церковное творчество, и оценивают такие нормы как препятствия нарождающимся попыткам нового церковного искусства. Но это непонимание церковного консерватизма есть вместе с тем и непонимание художественного творчества. Последнему канон никогда не служил помехой, и трудные канонические формы во всех отраслях искусства всегда были только оселком, на котором ломались ничтожество и заострялись настоящие дарования. Подымая на высоту, достигнутую человечеством, каноническая форма высвобождает творческую энергию художника к новым достижениям, к творческим взлетам и освобождает от необходимости творчески твердить зады: требования канонической формы, или, точнее, дар от человечества художнику канонической формы есть освобождение, а не стеснение. Художник, по невежеству воображающий, будто без канонической формы он сотворит великое, подобен пешеходу, которому мешает, по его мнению, твердая почва и который мнит, что, вся в воздухе, он ушел бы дальше, чем по земле. На самом же деле такой художник, отбросив форму совершенную, бессознательно хватается за обрывки и обломки тоже форм, но случайных

и несовершенных, и к этим-то бессознательным реминисценциям притягивает эпитет «творчества». Между тем, истинный художник хочет не своего во что бы то ни стало, а прекрасного, объективно-прекрасного, т. е. художественно воплощенной истины вещей, и вовсе не занят мелочным самолюбивым вопросом, первым ли или сотым говорит он об истине. Лишь бы это была истина, и тогда ценность произведения сама собою установится. Как всякий, кто живет, занят мыслью, живет ли он по правде, или нет, а не тем, оказывается ли его жизнь похожей на жизнь соседа, живет сам в себе для истины и убежден, что искренняя жизнь для истины непременно индивидуальна и в самой сути своей никак не повторима, истинной же может быть лишь в потоке всечеловеческой истории, а не как нарочито выдумываемая, — так не иначе и жизнь художественная: и художник, опираясь на всечеловеческие художественные каноны, когда таковые здесь или там найдены, чрез них и в них находит силу воплощать подлинно созерцаемую действительность и твердо знает, что дело его, если оно свободно, не окажется удвоением чужого дела, хотя предмет беспокойства его — не это совпадение с кем-то, а истинность изображенного им. Принятие канона есть ощущение связи с человечеством и сознание, что не напрасно же жило оно и не было без истины, свое же постижение истины, проверенное и очищенное собором народов и поколений, оно закрепило в каноне.

Ближайшая задача — постигнуть смысл канона, изнутри проникнуть в него, как в сгущенный разум человечества, и, духовно напрягшись до высшего уровня достигнутого, определить себя, как с этого уровня мне, индивидуальному художнику, является истина вещей; хорошо известен тот факт, что это напряжение при вмещении своего индивидуального разума в формы общечеловеческие открывает родник творчества. Напротив, слабосильное и самолюбивое бегство от общечеловеческих форм оставляет художника на уровне, низшем достигнутого, и, в этом смысле, — отнюдь не личным, но лишь случайным и несознательным; образно говоря, макать в чернильницу палец вместо пера вовсе не служит признаком ни индивидуальной самобытности, ни особого вдохновения, если бы таким способом были написаны некие стихи. Чем труднее и отдаленнее от повседневности предмет искусства, тем более сосредоточения требуется на художественном каноне соответственного рода — как по ответственности такого искусства, так и по малой доступности требуемого тут опыта.

В отношении к духовному миру Церковь, всегда живая и творческая, вовсе не ищет защиты старых форм, как таковых, и не противопоставляет их новым, как таковым. Церковное понимание искусства и было и есть и будет одно — реализм. Это значит: Церковь, «столп и утверждение Истины», требует только одного — истины. В старых ли или новых формах истина, Церковь о том не спрашивает, но всегда требует удостоверения, истинно ли нечто, и, если удостоверение дано, благословляет и вкладывает в свою сокровищницу истины, а если не дано — отвергает.

Когда, применительно к случаю разбираемому, уже найденный и выверенный соборно всечеловеческий канон искусства соблюден, тогда есть формальная гарантия, что предлагаемая икона или просто воспроизводит уже признанное истиной, или, сверх того, открывает еще нечто, тоже истинное; когда же нет соблюдения, то это или ниже допустимого, или во всяком случае нуждается, как новое откровение, в проверке. И тогда художник должен понимать, что он делает, и быть готовым к ответу. Так, соборный разум Церкви не может не спросить Врубеля, Васнецова, Нестерова и других новых иконописцев, сознают ли они, что изображают не что-то, вообразившееся и сочиненное ими, а некоторую в самом деле существующую реальность и что об этой реальности они сказали или правду, и тогда дали ряд первоявленных икон—

кстати сказать, численно превосходящих всё, что узрели святые иконописцы на всем протяжении Церковной истории, — или неправду. Тут речь идет не о том, плохо или хорошо изображена некоторая женщина, тем более что это «плохо» и «хорошо» в значительной мере определяется намерением художника, а о том, в самом ли деле это Богоматерь. Если же эти художники, хотя бы внутренне, для себя, не могут удостоверить самотождество изображаемого лица, если это кто-то другой, то не происходит ли здесь величайшего духовного смятения и смущения и не сказал ли художник кистью неправды о Богоматери? Искание современными художниками модели при писании священных изображений уже само по себе есть доказательство, что они не видят явственно изображаемого ими неземного образа, а если бы видели ясно, то всякий посторонний образ, да к тому же образ иного порядка, иного мира, был бы помехой, а не подспорьем тому, духовному созерцанию. Думается, большинство художников, ни ясно, ни не ясно, просто ничего не видя, а слегка преобразуют внешний образ согласно полусознательным воспоминаниям о Богоматерних иконах и, смешивая уставную истину с собственным самочинием, зная, что они делают, дерзают надписать имя Богоматери. Но, если они не могут удостоверить правдивости своего изображения и даже сами в себе в том не уверены, то разве это не значит, что они притязают свидетельствовать о сомнительном, берут на себя ответственнейшее дело святых отцов и, не будучи таковыми, самозванствуют и даже лжесвидетельствуют?

Если бы богослов-писатель стал изображать жизнь Богоматери, говоря не по Церковному Преданию, то разве читатель не вправе был бы спросить его об источниках? А не получив удовлетворительного ответа, не вправе ли был бы обвинить богослова в неправде? А богослов-иконописец, живописуя Богоматерь, почему-то считает своей привилегией такую неправду. И в то время как Ренановский роман, какова бы ни была его ценность в качестве романа, никогда не помышляли читать в храме вместо Евангелия, равнозначущие «*Vie de Jesus*» произведения кисти не только стоят в храмах, но и предполагают все культовые действия, воздаваемые иконам. Между тем, именно иконы — это возвешение истины всякому, даже безграмотному, тогда как богословские писания доступны немногим и потому менее ответственны; иная же современная икона есть провозглашаемое в храме всенародно вопиющее лжесвидетельство.

Художники Возрождения, несколько не связанные канонем, постоянно обращались к очень узкому кругу основных иконописных тем, хотя никто не принуждал их к тому, и даже в некоторых моментах соблюдали Церковное Предание; это показывает, насколько чувствуется в художнике потребность в норме. А как мало на самом деле стесняет церковная норма, даже при самом строгом соблюдении ее, иконописца, хорошо показывает сопоставление древних икон на одну тему и даже одного перевода: двух бы отыщется икон тождественных между собою, и сходство, учитываемое при первом рассмотрении, только усиливает полное индивидуального подхода своеобразие каждой из них. И далее, как новое творчество от прикосновения к новому опыту небесных тайн совершенно вмещается в уже открытые канонические формы, входя в них, словно в уготованное гнездо, — показывает Рублевская Троица. Этот сюжет трех ангелов за трапезою издавна существовал в церковном искусстве и получил себе каноническое определение. В этом смысле преподобный Андрей Рублев не придумал ничего нового, и внешне, археологически расцениваемая его икона Троицы стоит в длинном ряде ей предшествовавших, начиная с IV—VI веков, и ей последовавших изображений праотеческого гостеприимства. Эти изображения были, по своему археологическому смыслу, иконами — иллюстрациями из лицевого жития, именно праотца Авраама, и, будучи таковыми, име-

ли еще предзнаменательный смысл грядущего откровения о Пресвятой Троице. Но собственно троичное значение этих икон было таким же предзнаменательным, как крещальное значение перехода евреев через Чермное море или Богородичное — несгоравшей купины: как ни вглядываясь в изображение последней, даже совершеннейшее, в нем наглядно не узиришь никакого намека на Приснодеву. Точно так же и явление странников Аврааму лишь отвлеченно могло вести мысль к догмату Троичности, но само по себе созерцание Святой Троицы не живописало.

В XIV веке этот догмат по различным причинам стал предметом особого внимания Вселенской Церкви и получил чеканную словесную формулировку. Завершителем же этого дела, увенчателем средневековья, стал «чтитель Пресвятой Троицы» — Преподобный Сергей Радонежский. Он постиг небесную лазурь, невозмутимый, неотмирный мир, струящийся в недра вечной совершенной любви, как предмет созерцания и заповедь воплощения во всей жизни, как основу строительства и церковного, и личного, и государственного, и общественного. Он увидел образ этой любви вложенным в канонические формы Мамврийского Богоявления. Этот его опыт — новый опыт, новое видение духовного мира — воспринял от него сам Преподобный Андрей Рублев, руководимый Преподобным Никоном: так написал он, «в похвалу отцу Сергию», икону Троицы. Теперь она уже перестала быть одним из изображений лицевого жития, и ее отношение к Мамвре — уже рудимент. Эта икона показывает в поражающем видении Самой Пресвятую Троицу — новое откровение, хотя и под покровом старых и несомненно менее значительных форм. Но эти старые формы не стесняют нового откровения именно потому, что и они не были сочинены, а выражали подлинную действительность, и и новое откровение, более ясное и осознанное, но откровение той же действительности, не было субъективным домыслом. Что же удивительного, если в абрис видения, виденного некогда как тень грядущей истины, но не понятого в свое время до позднейше сознанной глубины, всецело вошло, тесно им облекаясь, то же самое видение, точнее, видение той же реальности, но узренное после тысячелетий духовной работы человечества, когда развились в благодатном уме потребности органы понимания. И тогда исторические подробности сами собою отпали от композиции, и икона Рублева, точнее же, Преподобного Сергия, старая и новая зараз, первоявленная и повторение, стала новым каноном, новым образцом, закрепленным церковным сознанием и прочно установленным в качестве нормы Стоглавом и другими русскими Соборами.

Чем онтологичнее духовное постижение, тем бесспорнее принимается оно как что-то давно знакомое, давно жданное всечеловеческим сознанием. Да и в самом деле, оно есть радостная весть из родимых глубин бытия, забытая, но втайне лелеемая память о духовной родине. И в самом деле, получая от проникшего в эту родину откровения, мы не извне воспринимаем его, но в себе самих припоминаем: икона есть напоминание о горнем первообразе. Вот почему проникновения в духовный мир не глубокие и путями исключительными облекаются в формы необыкновенные, загадочно сложенные, своего рода ребусы духовного мира; художество изобразительное стоит на границе словесного повествования, но без словесной ясности. Тогда, в пределе, символ вырывается в аллегория. Это не значит, чтобы такой аллегоризированный символ был непременно отвлеченностью и в сознании его изобретателя. Но его созерцательная наглядность и непосредственность перехода через него к знаменуемому доступна лишь немногим, и в этом смысле, как явление некоторого отщепенства от всечеловечности, такие символы, будучи противопоставлены настоящим символам и соборным зна-

менням, а тем более превозносимы над ними, легко становятся источниками ереси, т. е. обособления, а по латыни — секты.

Начиная с конца XVI века, в русскую иконопись, вместе с общим принижением церковной жизни, этот дух аллегоризма закрадывается, как обратная сторона онтологического измельчания и отяжеления, уже с трудом взлетающего над областью чувственной. Неспособность совсем четко видеть потустороннее иконописец хочет восполнить сложностью богословских построений; так богословский рационализм соединяется в иконе с типичностью поюсторонних образов, а далее первый вырождается в отвлеченные схемы, условно выражаемые выродившейся из второй — чувственностью и светской фривольностью. Таков печальный конец в XVIII веке, который тем безотраднее, что нигде, как только в России, изобразительное искусство имело единственную в мировой истории вершину.

Русская иконопись XIV—XV веков есть достигнутое совершенство изобразительности, равного которому или даже подобного не знает история всемирного искусства и с которым в известном смысле можно сопоставлять только греческую скульптуру — тоже воплощение духовных образов и тоже, после светлого подъема, разложенную рационализмом и чувственностью. И вот, на этой вершине своей иконопись, чуждая и тени аллегоризма, открывает духу светлые свои видения первозданной чистоты в формах столь непосредственно воспринимаемых, что в них сознаются каноны воистину всечеловеческие, и, будучи откровениями жизни во Христе более, чем что-либо другое, будучи чистейшим явлением собственно церковного творчества, эти формы оказываются заветнейшими исконными формами всего человечества. Мы узнаём в них по частям и разрозненно открытое древними культурами: черты Зевса во Христе Вседержителе, Афины и Изиды в Богородице и т. д., так что «оправдана мудрость чадами ея». Да, духовные видения, эти чада подготовлявшейся всею мировую историюю древней мудрости, своей существенной истиной показали, что права была мудрость в своих предчувствиях и намеках истины. Можно сказать, чем онтологичнее видение, тем общечеловечнее форма, которою оно выразится, подобно тому, как священные слова о самом таинственном — самые простые: отец и сын, рождение, согнивающее и прорастающее зерно, жених и невеста, хлеб и вино, дуновение ветра, солнце с его светом и т. д. Каноническая форма — это форма наибольшей естественности, то, проще чего не придумаешь, тогда как отступления от форм канонических стеснительны и искусственны — вот бы возопили вольные художники, если бы любые изобразительные формы любого из них были признаны нормою!

Напротив, в канонических формах дышится легко: они отучают от случайного, мешающего в деле движения. Чем устойчивее и тверже канон, тем глубже и чище он выражает общечеловеческую духовную потребность: каноническое есть церковное, церковное — соборное, соборное же — всечеловеческое. И потому очищение души подвигом, снимая всё субъективное и случайное, открывает подвижнику вечную, первозданную правду человеческой природы, человечности, созданной по Христу, т. е. абсолютных устоев твари; подвижник находит в глубине собственного духа то самое, что предварительно уже выражалось и не могло не выражаться на протяжении истории. Из глубины своей подвижник, и при свете дневной, видит красоту звездного неба.

Мне почему-то припомнился тут Оптинский старец Амвросий с его иконой, т. е. написанной, хотя и недостаточно чутко, художником, проникнутым натуралистическими навыками кисти, — иконою «Спорительницы хлебов». Из келейки провинциального монастыря Калужской губернии, от простого, убогого старичка дается необыкновенный толчок, в полном противоречии со всем строем современной церковной интел-

лигентности, в противоречии с Синодом, написать Благоую Богиню: ведь что же есть Спорительница хлебов, как не видение Богоматери во образе, в канонической форме Матери хлебов — Деметры. Сквозь не подчинившиеся духовному импульсу живописные приемы 80-х годов ощущением, однако, прозреваешь именно это, таинственное видение, церковное «да» древнему образу благостной Деметры, в котором собрали эллины часть своих предчувствий о Матери Божией.

В собственном и точном смысле слова иконными художниками могут быть только святые, и, может быть, большая часть святых художествовала в этом смысле, направляя своим духовным опытом руки иконописцев, достаточно опытных технически, чтобы суметь воплотить небесные видения, и достаточно воспитанных, чтобы быть чуткими к внушениям благодатного наставника. Возможности такого сотрудничества удивляться не следует: в прежние времена, при большей сплоченности и соборности людей, культурная работа вообще производилась сообща, примером чему хотя бы живописные мастерские и артели около большого мастера, даже во времена обострения индивидуальности. При средневековой спайке сознаний и под руководством признаваемого духовным руководителя, организация иконописания сообща наверно была особенно совершенной. Если даже Евангелие и другие Священные книги были написаны под руководством — Евангелие от Марка — апостола Петра, а Евангелие от Луки и Деяния — апостола Павла, то что же удивительного, если техники кисти, покорные откровению вечной красоты, возвещаемому им святыми, изображали ее, при их надзоре и постоянной проверке, на иконах.

Однако не всегда техника кисти была чужда самому созерцателю горних идей, и через всю историю Христианской Церкви золотой нитью проходит традиция в собственном смысле святой иконописи. Начиная с первых свидетелей воплощенного Слова и дальше через все века идут святые — сами иконописцы, и иконописцы — сами святые. Нам известен не притязающий на полноту список имен этих святых иконников, возглавляемый евангелистом Лукою.

Этим и подобным им иконописцам принадлежат иконописное творчество, новые иконы, первоявленные. Но, кроме того, необходимо размножение вновь явленного свидетельства о мире духовном. И как слово о духовном нуждается в переписчиках, так облик духовного требует иконописных повторителей, иконников-копиистов. От них не требуется орлий взор в небеса; но они должны быть не настолько далеки от духовности, чтобы не чувствовать важности и ответственности своего дела, как свидетельства, или, точнее, содействия свидетельству. Эти иконники — не ремесленники, ради заработка пишущие иконы, как могли бы они писать нечто противоположное, не техники своего дела, между прочим принадлежащие, а может быть, и не принадлежащие к Церкви, но носители особой церковной должности. Они, по церковному сознанию, имеют определенный чин священной организации Культа, занимают определенное место в теократии и членами Церкви признаются именно в качестве иконописцев. Их место определяется между служителями алтаря и просто мирянами. Им предписывается особая жизнь, полумонашеское поведение, и они подчинены особому надзору митрополита, местного епископа и нарочито назначаемых иконных старост. Церковь возвеличивает иконописцев, заботясь о даровании этому церковному чину различных преимуществ, а в некоторых случаях и чрезвычайных наград, как, например, о неслыханном в XVIII веке даровании дворянства Симону Ушакову. С другой стороны, Церковь признаёт необходимым следить не только за их работой, как таковою, но и за ними самими.

Иконописцы — люди не простые: они занимают высшее, сравнительно с другими мирянами, положение. Они должны быть смиренны

и кротки, соблюдать чистоту как душевную, так и телесную, пребывать в посте и молитве и часто являться для советов к духовному отцу. Таковых иконописцев епископы берегут и почитают «паче простых человек». Напротив, если иконописец не соблюдает указанных требований, он отрешается от своего дела, а в будущей жизни осуждается на вечные муки. Но это — обязательные требования; на деле же иконописцы сами себе ставили требования более высокие, делаясь в собственном смысле подвижниками.

Не «для порядку», как говорится, Церковь считает необходимым внушить иконописцу взгляд на его дело как на высокое и священное служение: она старается обеспечить всё ту же связность нити свидетельских показаний, идущую от Самого Первосветителя Христа и до самой гущи церковного воплощения. Артерия, питающая тело церковное небесной влагой, нигде не должна засоряться, и церковные правила имеют в виду именно обеспечить свободный проток благодати от Главы Церкви до самого малого ее органа. Правда, чем разветвленнее расходится поток свидетельской крови, тем менее опасным для жизни всего тела церковного делается засорение некоторого капилляра. Но тем не менее и икона — копия, одна из тех, которые миллионами воспроизведены иконописцами, каждая должна свидетельствовать возможно живо о подлинной реальности иного мира, и невнятность ее удостоверения, а тем более сбивчивость, может быть, ложность, имеет нанести непоправимый ущерб одной или многим христианским душам, как, напротив, ее духовная правдивость кому-то поможет, кого-то укрепит.

Иконы должны писаться сообразно заверенным образам бытия духовного, «по образу, подобию и существу». Иначе Церковь не может быть спокойна, не происходит ли омертвения тех или других ее органов. В этом смысле понятен тщательный надзор за иконами, с признанием или отвержением несоответственных нарочито приставленными к этому делу старостами. Икона становится таковой собственно лишь тогда, когда Церковь признала соответствие изображенного образа изображаемому Первообразу или, иначе говоря, наименовала образ. Право наименования, т. е. утверждения самотождества изображаемого на иконе лица, принадлежит только Церкви, и если иконописец позволяет себе сделать на иконе надписание, без какого-либо церковного учению, изображение еще не есть икона, то это, в сущности, то же, что в гражданской жизни подпись официального документа за другое лицо. Насколько понимаю, дело иконных старост завершалось надписанием, по поручению епископа, имен святых на иконах: сохранившиеся на многих иконах набитые на них металлические пластинки с небрежною, наскоро написанною надписью имени святого посредством сажи с маслом явно не сделаны самим иконником и имеют характер подписи начальника под деловыми бумагами, писанными рукою секретаря или переписчика. Естественно думать, это и есть удостоверение или скрепа икон иконным надзором.

Но недостаточно задним числом проверять иконы: если впрямь в них нужно видеть наглядное свидетельство вечности, то как может идти такое свидетельство чрез человека, существенно чуждого духовности? Вот причина, по которой в несоблюдении иконописцем некоторого устава жизни Церковь опасается разрухи целостности Культа. Так возникают требования, предъявляемые иконописцу в его личной жизни. Особенно определено они были высказаны тогда именно, когда иконопись уже достигла своей высшей точки. Это было сделано в 43-й главе постановлений Стоглава.

Соборное определение читается так: «В царствующем граде Москве и по всем градам по царскому совету Митрополиту и архиепископом и епископом бречи о многоразличных церковных чинех. Паче же о

да не Божие имя такового ради писма похуляется и аще которые не престанут от такового дела таковии царскою грозою накажутся и да судятся... И аще они начнут глаголати: мы тем живем и питаемся, и таковому их речению не внимати, понеже не знающе таковая вещают и греха себе в том не ставят не всем человеком иконописцем быти, многи бо и различны рукодейства подарована быша от Бога ими же человеком препитатися и живым быти и кроме иконнаго писма а Божия образа во укор и поношение не давати. Также архиепископом и епископом по всем градом и весем и по монастырем своих предел испытovati мастеров иконных и их писем самим смотри. И избравше койждо их во своем пределе живописцев нарочитых мастеров да им приказывати над всеми иконописцы смотри, чтобы в них худых и безчинных не было, а если архиепископы и епископы смотрят над теми живописцы которым приказано и брегут такового дела накрепко, а живописцев оных брегут и почитают паче простых человек, а вельможам и простым человеком тех живописцев во всем почитати и честны имети за то честное иконное изображение. Да и о том святителем великое попечение и брежение имети комуждо во своей области, чтобы гораздые иконники и их ученики писали с древних образцов, а от самосмышления бы своими догадками Божества не описывали. Христос бо Бог наш описан плотию, а Божеством не описан...»

Но это представление о высоком служении иконописца вовсе не было достоянием только определенного времени и Поместной Церкви. В частности, иконописное предание Восточных Церквей, закрепленное в специальных руководствах к иконописанию, внушает иконнику, даже в таких, по-видимому, внешних работах, как промывка древних икон, с целью рассмотреть их: «но не делай своего дела просто и как поало, а со страхом Божиим и благоговением: ибо дело твое богоугодно» и т. п.

Известная «Ермення, или Наставление в живописном искусстве», составленная иеромонахом и живописцем Дионисием Фиурноаграфитом, собравшим и изложившим предания Панселиновской школы, начинается введением, в котором автор выясняет свое чувство духовной ответственности, побудившее его составить настоящее руководство. Самое руководство дает точные наставления относительно всего хода иконописания: начиная с прочерчивания переводов, изготовления углей, клея и гипса, гипсования икон, утолщения венцов на иконах, гипсования иконостаса, приготовления пулементов, золочения иконы и иконостаса, изготовления санкира, вохрений, подрумянок, отделки одежды и проч., и проч., изготовления различных красок, указания пропорций человеческого тела, подробных наставлений стенописной техники, наставлений, как поновлять иконы и т. п.; затем далее — относительно иконописного подлинника, где подробно рассказывается, как компонируются изображения ветхозаветной истории, со включением сюда греческих философов; далее — то же относительно Нового Завета, со включением притчей, особо выделенных Апокалипсисом из Второго Пришествия; далее — праздников Богородичных, акафиста, апостолов и прочих святых, церковноисторических праздников, мученичеств и назидательных изображений и, наконец, указаний о композиции церковной росписи, как целого, т. е. где и что должно изображаться в церкви той или иной архитектуры. «Наставление» завершается догматическими разъяснениями иконописания, изложением древних преданий о виде лица Спасителя и Богоматери, наставления, как изображается благословляющая рука и что надлежит надписывать на том или другом священном изображении. Наконец, книга завершается краткою молитвою составителя:

«Совершителю благих Богу благодарение! Кончив эту книгу, я сказал: Слава Тебе, Господу! и опять сказал: Слава Тебе, Господи мой! и в третий раз сказал: Слава Богу всяческих!»

Такова стройная композиция этой высокоавторитетной «Ерминии». Но разве не чувствуется по всему складу книги, что ей чего-то не хватает, что всё иконописное наставление висит в воздухе, не смыкаясь в себя самого и не примыкая вплотную к организации Культа, коль скоро в технику иконописи не введена, как необходимое условие, молитва? И действительно, это было бы так, если бы ради пояснения мысли здесь не было умолчено о самом начале «Ерминии», с которого, собственно, начинается обучение. Вот «предварительные наставления всякому, кто желает учиться живописи»: «Желающий научиться живописи пусть полагает первое начало и несколько времени упражняется в черчении и рисовании без всяких размеров, пока навькнет. Потом пусть совершится моление о нем Господу Иисусу Христу пред иконою Одигитрии. Священник, после «Благословен Бог наш», «Царю Небесный» и проч. и после Богородична: «Безмолвны уста нечестивых» и тропаря Преображению Господню, назнаменовав голову его крестообразно, пусть возгласит: «Господу помолимся» и прочтет сию молитву: «Господи Иисусе Христе Боже наш, Сый неописан по естеству Божества, и ради спасения человек в последние дни от Девы Богородицы Марии неизреченно воплотивыйся, и благоволивый тако во плоти описуем быти, иже святой образ пречистаго Лица Твоего на святом убрусе напечатлел еси, и оным недуг князя Авгаря уврачевал еси, душу же его просветил еси во еже познати истиннаго Бога нашего, иже Святым Духом вразумил еси Божественнаго апостола Твоего и евангелиста Луку написати образ Пречистыя Матери Твоея, держащей Тебе, яко младенца, на объятиях Своих, и рекшей: «Благодать от Мене Рождшагося, Мене ради, да будет с сим образом!» Сам, Владыко, Боже всяческих, просвети и вразуми душу, сердце и ум раба Твоего (имя рек), и руки его направи, во еже безгрешно и изрядно изображати жителство Твое, Пречистыя Матери Твоея, и всех святых, во славу Твою, ради украшения и благолепия святыя Церкви Твоея, и во отпущение грехов всем, духовно поклоняющимся святым иконам, и благоговейно лобызающим оныя, и почитание относящим к Первообразу. Избави же его от всякаго дьявольскаго наваждения, егда претупевает в заповедех Твоих, молитвами Пречистыя Матери Твоея, сятаго славнаго апостола и евангелиста Луки и всех святых. Аминь».

Сугубая ектения и отпуст. После моления пусть он начнет рисовать точные размеры и очерки святых ликов и пусть занимается этим долго и отчетливо. Тогда с Божию помощью поймет свое дело очень хорошо, как это опытом дознал я на учениках своих». А далее, объяснив свое желание принести пользу «всем во Христе братьям сохудожникам», которых автор просит молиться о нем, он «обращает слово свое с великою любовию» к ученику: «Итак, любознательный ученик, знай, что когда ты пожелаешь заняться этим искусством, постарайся найти опытного учителя, которого скоро оценишь, если он будет учить тебя так, как я сказал выше». А выше говорилось почти исключительно о молитве, и, следовательно, залог успешности обучения Дионисий, выражая общий голос иконописцев, видит в молитвенном благоговении. Такова была атмосфера иконописного мастерства еще в первой половине XVIII века, когда обмирщение всей жизни, в том числе и церковной, достигло особенной остроты. Благоговейный дух и особая настроенность доньше живет в среде русских иконописцев, образующих целые села и из поколения в поколение, веками, передающих друг другу, от отца к сыну и духовное самосознание, как работников святого дела, так и полусекретные приемы иконописи и других, связанных с нею трудовых процессов. Это — замкнутый, особый мир свидетелей. И если доньше он таков, то трудно даже представить себе одухотворенную среду, из которой расходилось по церковному телу свидетельствованье небесной красотой, в древности, когда вся жизнь бы-



ИКОНА ЖИВОНАЧАЛЬНОЙ ТРОИЦЫ

Написана по благословию преподобного Никона преподобным Андреем Рублевым
в связи с прославлением в 1422 году преподобного Сергия Радонежского

*Дерево, яичная темпера. 142×114.
ГТГ, Москва. Из иконостаса Троицкого
собора Свято-Троицкой Сергиевой Лавры*



ВЛАДИМИРСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ

по церковному преданию написана святым евангелистом Лукой

*Дерево, темпера, 113,6×68.
Список, мера в меру, сделан
В. Кириковым в 1949 г.
Из иконостаса Успенского храма
Новодевичьего монастыря*

ла устроена по началам духовности, вращаясь около незыблемой оси — Святых Тайн Христовых.

Ни иконописные формы, ни сами иконописцы в организации Культа не случайны. Нельзя сказать, будто Культ пользуется и теми и другими извне, не как собственными своими силами. Это Культ именно открывает святые лики, и он же воспитывает и направляет деятелей иконописания. Но тогда естественно думать, что эти святые образы воплощаются этими служителями Церкви не какими угодно внешними метафизике Культа приемами и не в каких угодно, не вытекающих из священной цели вещественных средах. Ни техника иконописи, ни применяемые тут материалы не могут быть случайными в отношении Культа, случайно подвернувшимися Церкви на ее историческом пути безболезненно, а тем более — с успехом, могущими быть заменяемыми иными приемами и иными материалами. То и другое в искусстве вообще существенно связано с художественным замыслом и вообще никак не может считаться условным и произвольным, попавшим в производство по внешним в отношении его художественной сущности причинам. Тем более, тем бесконечно более это же надо мыслить и говорить о том искусстве, в котором, как являющем духовную природу человечности, вообще не может быть ничего случайного, субъективного, произвольно-капризного. Область этого искусства замкнута в себя несравненно более, нежели какого угодно другого, и ничто чуждое, никакой «чуждый огонь» не может быть возложен на этот священный жертвенник. Трудно себе представить, даже в порядке формально-эстетического исследования, чтобы икона могла быть написанной чем угодно, на чем угодно и какими угодно приемами. Но тем более эта невозможность уясняется, когда принято во внимание духовное существо иконы. В самих приемах иконописи, в технике ее, в применяемых веществах, в иконописной фактуре выражается метафизика, которую жива и существует икона. Ведь само вещество, сами вещества, применяемые в том или другом роде и виде искусства, символичны, и каждое имеет свою конкретно-метафизическую характеристику, через которую оно соотносится с тем или иным духовным бытием. Но оставим сейчас в стороне символическую характеристику, как таковую, и будем рассматривать вопрос в плоскости внешнего, самого неглубокого опыта, однако с убеждением, что нет ничего внешнего, что не было бы явлением внутреннего.

Итак, в консистенции краски, в способе ее нанесения на соответствующую поверхность, в механическом и физическом строении самих поверхностей, в химической и физической природе вещества, связывающего краски, в составе и консистенции их растворителей, как и самих красок, в лаках или других закрепителях написанного произведения и в прочих его «материальных причинах» уже непосредственно выражается и та метафизика, то глубинное мироощущение, выразить которое стремится данным произведением, как целым, творческая воля художника. И, хотя бы эта воля в своем инстинктивном использовании этих именно «материальных причин» действовала подсознательно, как подсознательна художник и в привлечении тех или иных форм, это не только не говорит против метафизичности художественного творчества, даже, напротив, побуждает видеть в нем нечто далекое от рассудочного произвола, какое-то продолжение той зиждущей деятельности основных сил организма, которыми художественно соткано и само тело. Этот выбор веществ, этот «подбор материальных причин» произведения производится не индивидуальным произволом, даже не внутренним разумением и чутьем отдельного художника, а разумом истории, тем собирательным разумом народов и времен, который определяет и весь стиль произведений эпохи. Может быть, правильно даже ска-

зять, что стиль и эта материальная причина произведения искусства должны быть представлены как два пересекающихся круга, причем в известном отношении материальная причина произведения даже более выражает мирочувствие эпохи, нежели стиль, как общий характер излюбленных здесь форм.

Разве непосредственно не явно, что звуки инструментальной музыки, даже звуки органа, как таковые, т. е. независимо от композиции музыкального произведения, не переносимы в православном богослужении. Это дано непосредственно на вкус, непосредственно, помимо теоретических рассматриваний, не вяжется в сознании со всем богослужебным стилем, нарушает замкнутое единство богослужения, даже рассматриваемого как просто явление искусства или синтеза искусств? Разве непосредственно не явно, что эти звуки как таковые, повторяю, слишком далеки от четкости, от «разумности», от словесности, от многого богослужения Православной Церкви, чтобы послужить материей ее звуковому искусству? Разве непосредственно не ощущается звук органа слишком сочным, слишком тягучим, слишком чуждым прозрачности и кристалличности, слишком связанным с непросветленной подосновой человеческой усии¹, в ее данном состоянии, в ее натуральности, чтобы быть использованным в храмах православных? И притом сейчас я вообще ничего не оцениваю, но рассматриваю только стилистическое единство, а приемлется ли оно или отвергается, но непременно как целое и приемлется и отвергается, — не мое дело.

— Но ты говоришь о звуке, хотел же, даже начал говорить о веществе искусств изобразительных. Наш разговор, как помнишь, предполагался собственно об иконописи.

— Совершенно верно; но о звуке я заговорил не случайно. Позволь мне докончить, и ты сейчас поймешь, почему таким отклонением в сторону пошла моя мысль. Итак, об органе.

Это — музыкальный инструмент, существенно связанный с исторической полосой, выросшей на том, что мы называем культурой Возрождения. Говоря о католичестве, обычно забывают, что совсем разное дело — Западная Церковь до Возрождения и после Возрождения, что в Возрождении Западная Церковь перенесла тяжкую болезнь, из которой вышла, многое потеряв, и, хотя приобрела некоторый иммунитет, но ценою искажения самого строя духовной жизни, и еще большой вопрос, как отнеслись бы к послевозрожденскому католичеству средневековые носители католической идеи. Так вот, западноевропейская культура есть производное именно от возрожденного католичества, и выразила себя она в области звука посредством органа; не случайно расцветом органостроительства была вторая половина XVII и первая половина XVIII веков — время, наиболее выражающее, наиболее раскрывающее внутреннюю суть возрожденской культуры. Мне потому и хочется не то, чтобы провести аналогию, нет, мне хочется установить гораздо более глубоко заложенную связь...

— Связь между звуком органа и масляной краской?

— Ты угадал. Самая консистенция масляной краски имеет внутреннее сродство с масляно-густым звуком органа, а жирный мазок... и сочность цветов масляной живописи внутренне связана с сочностью органной музыки. И цвета эти и звуки — земные, плотные. Исторически же живопись маслом развивается именно тогда, когда в музыке растет искусство строить органы и пользоваться ими. Тут несомненно есть какое-то исхождение двух родственных материальных причин из одного метафизического корня, почему обе они и легли в основу выражения одного и того же мирочувствия, хотя и в разных областях.

— Однако я всё же делаю новую попытку направить разговор по

¹ Т. е. сущности. — *Ред.*

более определенному руслу — искусств изобразительных. Ты, как будто, высказал мысль, что имеет значение весь материал, в том числе и природа плоскости, вообще поверхности, на которую накладывается краска. Мне думается, тут уж пример был бы затруднительнее. Кажется, что коль скоро этой плоскости за изображением уже не видно, то она и не имеет отношения к духу искусства данного времени, а потому может более или менее произвольно быть заменена всякой другой плоскостью, лишь бы краска на нее ложилась, а не осыпалась и не стиралась впоследствии. По-видимому, значение ее только техническое, но не стилистическое.

— Нет, это не совсем так... Совсем не так. Свойство поверхности глубоко предопределяет способ нанесения краски и даже выбор самой краски. Не всякую краску наложишь на любую поверхность: масляной не будешь писать на бумаге, акварельной — по металлу и т. п. Но и более того. Характер мазка существенно определяется природою поверхности и в зависимости от последней приобретает ту или иную фактуру. И напротив, посредством фактуры мазка, строением красочной поверхности выступает наружу сама поверхность основной плоскости произведения; и мало того, что выступает: она проявляет себя так даже в большей степени, нежели это можно было видеть до наложения красок. Свойства поверхности дремлют, пока она обнажена; наложенными же на нее красками они пробуждаются: так, одежда, покрывая, раскрывает строение тела и своими складками делает явными такие неровности поверхности тела, которые остались бы незамеченными при непосредственном наблюдении его поверхности. Твердая или мягкая, податливо-упругая или вялая, гладкая или шероховатая, с рядами неровностей по тому или по другому закону, впитывающая ли краску или не принимающая ее и т. д. и т. д. — все такие и подобные свойства поверхности произведения, как бы увеличенные, усиленные, передаются фактуре произведения и притом создают свои динамические эквиваленты, т. е. из скрытого, пассивного бездействия переходят в источники силы и вторгаются в окружающую среду. Как незримое силовое поле магнита делается видимым с помощью железных опилок, так строение, статика поверхности динамически проявляется краскою, нанесенною на поверхность, и чем совершеннее произведение изобразительного искусства, тем нагляднее это проявление. Чем острее тот ум, который сидит в пальцах и руке художника, тем острее этот ум, без ведома головы, понимает метафизическую суть всех этих силовых соотношений изобразительной плоскости и тем глубже проникается этой сутью, усматривая в ней, если материал избран им правильно, в соответствии задачам стиля, собственное свое духовное устройство, собственный свой метафизический стиль. Проникшись строением поверхности, ручной ум проявляет ее фактурой своего мазка. Так — при стилистическом соответствии материала и всего замысла художника; а при несоответствии, внутренне предопределенном природою вещей, — тогда в процессе опознавания этой поверхности пальцевым разумом художник отталкивается от нее, как неподходящей, чуждой.

Метафизика изобразительной плоскости...

— Извини, остановлю тебя вопросом. Значит, ты усматриваешь в натянутом на подрамник холсте возрожденческого искусства нечто, отвечающее духу самого искусства? Ведь и холст, по-видимому, распространяется исторически вместе с органною музыкой и масляной краской.

— А можно ли... не скажу: думать, а сильнее, ощущать иначе? Ведь характер-то движения, которым накладывается краска, этот характер многократно повторяемых движений связан с внутренней жизнью, и если он внутренней жизни не соответствует, ей проти-

воречит, то должен же он быть изменен — пусть не у отдельного художника, а в искусстве народа, народов, истории. Можно ли себе представить, чтобы десятками и сотнями лет тысячи и десятки тысяч художников целую жизнь делали движения, своим ритмом не сходящиеся с ритмом их души? Явно: либо изобразительная плоскость способна извести из себя только ритмы определенного типа, выражающие ее динамику, и тогда победит художника индивидуально или исторически, и он сделается не тем, что он есть по всему духовному строению; либо, напротив, художник — тоже или индивидуально, или исторически — настоит на своем собственном ритме, тогда он вынужден будет отыскать себе новую плоскость, с новыми свойствами, соответствующую своим ритмам его ритмам. Художник либо должен подчиниться, либо отыскать себе в мире подходящую плоскость: не в его власти изменить метафизику существующей поверхности.

Теперь о холсте. Упругая и податливая, упруго-податливая, зыблущаяся, не выдерживающая человеческого прикосновения поверхность натянутого холста делает изобразительную плоскость динамически равноправною с рукою художника. Он с нею борется как «с своим братом», и она сознательно воспринимается за феноменальность; к тому же переносимая и поворачиваемая по желанию и не имеющая независимого от произвола художника освещения и отношения к окружающей действительности. Недвижная, твердая, неподатливая поверхность стены или доски слишком строга, слишком обязательна, слишком онтологична для ручного разума ренессансового человека. Он ищет ощущать себя среди земных, только земных явлений, без помехи от иного мира, и пальцами руки ему требуется осязать свою автономность, свою самозаконность, не возмущаемую вторжением того, что не подчинится его воле. Твердая же поверхность стояла бы перед ним, как напоминание об иных твердых, а, между тем, их-то он и ищет позабыть. Для натуралистических образов, для изображения освободившегося от Бога и от Церкви мира, который хочет сам себе быть законом, для такого мира требуется как можно более чувственной сочности, как можно более громкого свидетельства этих образов о себе самих, как о бытии чувственном, и притом так, чтобы сами-то они были не на недвижимом камени утверждены, а на зыблущейся поверхности, наглядно выражающей зыблемость всего земного. Художник Возрождения и всей последующей отсюда культуры, может быть, и не думает о сказанном здесь. И не думает; но пальцы-то его и рука его — умом коллективным, умом самой культуры — очень даже думают об условности всего сущего, о необходимости выразить, что онтологическая умность вещей подменена в мировоззрении эпохи феноменологической их чувственностью, и о том, что, следовательно, человеку, себя самого создавшему неонтологическим, условным и феноменальным, естественно принадлежит распоряжаться, законодательствовать в этом мире метафизических призрачностей.

Перспектива есть необходимое проявление такого самосознания; но здесь не место говорить о ней. А характерное в этом мировоззрении сочетание чувственной яркости с онтологической непрочностью бытия выражается в стремлении художества к сочной зыблемости. Техническим предчувствием этому стремлению были масляная краска и натянутое полотно.

— Следовательно, и в развитии гравюрного искусства ты думаешь видеть какую-то связь с духом времени? Ведь гравюра развивается на почве протестантизма. И наиболее выдающиеся, наиболее творческие графики были представителями протестантизма в разных его видоизменениях. Германия, Англия — с этими странами преимущественно

но связывается творчество в области гравюры, офорта и подобных отраслей искусства.

Но разве не было гравюры на почве католичества? Этот вопрос я ставлю, впрочем, не столько тебе, сколько себе самому: по существу-то с тобой я согласен.

— Конечно. Но замечательно, в католичестве гравюра и проч. явно не хочет быть графичной, и тогда ей свойственны явно не гравюрные, а масляно-живописные задачи. Католическая гравюра с этими жирными штрихами, имитирующими мазок маслом, пытающаяся накладывать типографскую краску не линейно, а полоскою, полосками, есть в сущности род масляной же живописи, а не настоящая гравюра: в этой последней типографская краска служит только знаком различения мест поверхности, но не имеет цвета, тогда как полоска имеет, если не цветность, то нечто аналогичное ей. Настоящая гравюрная линия есть линия абстрактная, она не имеет ширины, как не имеет и цвета. В противоположность масляному мазку, пытающемуся сделаться чувственным двойником если не изображаемого предмета, то хотя бы кусочка его поверхности, гравюрная линия хочет начисто освободиться от привкуса чувственной данности. Если масляная живопись есть проявление чувственности, то гравюра опирается на рассудочность, конструируя образ предметов из элементов, не имеющих с элементами предмета ничего общего, из комбинаций рассудочных «да» и «нет». Гравюра есть схема образа, построенная на основании только законов логики: тождества, противоречия, исключенного третьего, — и в этом смысле имеет глубочайшую связь с немецкой философией: и там и тут задачей служит воспопстроение или дедукция схемы действительности помощью одних только утверждений и отрицаний, лишенных как духовной, так и чувственной данности, т. е. сотворить всё из ничего. Такова подлинная гравюра, и чем чище, т. е. без психологизма, без чувственности, достигает своей цели, тем определеннее проявляется ее совершенство, как гравюры. Напротив, в гравюре, возникшей в атмосфере католицизма, всегда есть попытка проскользнуть между «да» и «нет», внося элементы чувственные. Так я готов признать внутреннее сродство настоящей гравюры с внутренней сутью протестантизма. Повторяю, есть внутренний параллелизм между рассудком, преобладающим в протестантизме, и линейностью изобразительных средств гравюры, как равно есть внутренний же параллелизм между культивируемым в католицизме «воображением», по терминологии аскетической, и жирным мазком-пятном в масляной живописи. Первый хочет схематизировать свой предмет, реконструируя его отдельными актами разделения, не имеющими в себе ничего не только красочного, но также и двухмерного. Гравюра есть, повторяю, сотворение образа заново, из совсем иных начал, чем он есть в чувственном восприятии, — так, чтобы образ стал насквозь рационально понятен, в каждой своей частности, чтобы всё строение его, включительно до теней, т. е. заведомо вытекающее не из одной только сущности образа, но и из отношений его к внешней среде, — словом, чтобы весь он был разложен на ряд разделений, ряд детерминаций области пространства и чтобы сверх этих рассудочных актов и их взаимных отношений в образе ничего уже не было.

В немецкой идеалистической философии, в кантианстве особенно, давно уже опознано историками мысли чистейшее испарение пространства. Но разве Кант, Фихте, Гегель, Коген, Риккерт, Гусерль и другие задаются какою иной задачей, нежели гравюра Дюрера? Напротив, — возвращаясь к противоположению гравюрного штриха и масляного мазка, — напротив, масляный мазок стремится не реконструировать образ, а имитировать его, заменить его собою — не рационализировать, а сенсуализировать, сделать еще более чувственно поражаю-

щим воображение, нежели это есть в действительности. Мазку хочется выйти из пределов изобразительной плоскости, перейти в прямо данные чувственности куски краски, в цветной рельеф, в раскрашенную статую, короче — имитировать образ, подменить его собою, вступить в модное платье раскрашенные статуи католических мадонн есть предел, к которому тяготеет природа масляной живописи. В отношении же гравюры, если заострить мысль некоторым шаржем, то не совсем неправильно назвать в качестве предела гравюры напечатанный геометрический чертеж или даже дифференциальное уравнение.

— Но мне все же не видно, что можно было бы сказать, в духе этих рассуждений, об изобразительной плоскости в искусстве гравюрном. Она мне представляется тут какой-то случайной, не связанной с самым процессом работы мастера. Маслом, правда, не напишем на чем попало, и механические свойства плоскости картины непременно отразятся на характере работы. В гравюрном же искусстве совсем не так. Ведь гравюра может быть оттиснута, приблизительно говоря, на любой плоскости, и характер оттиска от того мало изменится: бумага ли — одна из бесчисленных сортов, шелк ли, кость, дерево, пергамент, камень, даже металл — всё это довольно безразлично в художественном строении гравюры. Мало того, и краска более или менее безразлична, может быть заменяема; возможны тут если не разные консистенции, то во всяком случае — разные цвета. Вот эта-то условность двух главных материальных причин гравюрного изображения — плоскости и краски — колеблет меня в признании всего сказанного тобою ранее, хотя, как ты только что мог видеть, твою манеру рассуждать я усвоил...

— А мне думается — как раз наоборот: только ты не доканчиваешь правильно начатых мыслей, своих собственных. Ведь в этой произвольности краски и изобразительной плоскости гравюры содержится тот самый подмен, тот самый обман, какой содержится и в протестантском провозглашении свободы совести и в протестантском же отрицании церковного — что я говорю церковного? — всечеловеческого, человеческого предания.

Что дает нам эстамп? — Листок бумаги. Самое непрочное, что только можно себе представить: и мнется, и рвется, промокает, вспыхивает от близости огня, плесневеет, даже не может быть вычищенной — символ тленности. И на этом, самом непрочном — гравюрные штрихи! Спрашивается, возможны ли эти штрихи, как таковые, на бумаге? Ну, разумеется, нет: это — линии, самим видом своим показывающие, что они проведены на поверхности весьма твердой, которую, однако, всё же преодолевает, царапает, разрывает острое штихеля или иглы. В эстампе характер штрихов противоречит свойствам поверхности, на которую они нанесены; это противоречие побуждает нас забывать об истинных свойствах бумаги и предполагать в ней что-то весьма твердое. Эстетически мы учитываем надежность бумаги, обеспеченность прочности ее гораздо большею, нежели это есть на самом деле. А то обстоятельство, что штрихи эти не углублены, заставляет предполагать мощь гравера неизмеримо большею, чем она есть на самом деле, раз мы видим, что рука его, даже на таком твердом веществе, которое ему не поддалось, все-таки осталась сама твердою, не дрогнула. Получается впечатление, будто никакого вещественного изменения гравер не вносит, а проявляет «чистую», в смысле Канта, реконструирующую деятельность формообразования, и таковая якобы вполне свободно воспринимается всякой поверхностью — опять в духе Канта. Получается далее впечатление, что эта формообразующая деятельность общегодна и потому вполне свободно усваивается всякой поверхностью. Кажется, что это формообразование стоит выше ограни-

чений условиями среды, в которой форма образуется, т. е. чистая, и тем дает полную свободу, даже полный произвол в выборе индивидуальных свойств поверхности. Но это-то и есть обман. Начать бы с того, что произведением гравюрного искусства, гравюрой мы называем то, что вовсе не гравировано, не резано. Собственно гравюрою, самую гравюрой является металлическое или деревянное клише; мы же подменили в названии это клише оттиском и говорим о гравюре, подразумевая эстамп. Но это смешение вовсе не случайно. Только на клише фактура работы понятна как не произвол резчика, а как необходимое последствие свойств изобразительной плоскости, и в клише указанных выше обманов эстетического восприятия нет.

Исторически так оно и было. Ведь гравюрное искусство первоначально было именно искусством резьбы по металлу и дереву, частью по камню, а вовсе не искусством печати; и предметом искусства была тогда именно вещь с резаным по ней изображением, но вовсе не листок бумаги. Происхождение же нашей гравюры — техническое: намазывая резьбу краской, оттискивали изображение на бумаге — получился эстамп. Но это печатание ничуть не было завершением художественного творчества, как у нас, когда в эстампе всё дело, а клише — только подготовка к нему: это делалось лишь ради сохранения точной копии рисунка, чтобы иметь возможность потом повторить резную вещь. Так и теперь резчики по дереву, например, прославленные Сергеево-посадские Хрустачевы, отец и сыновья, фотографируют свои более значительные работы, прежде чем сдать их заказчику.

— Да, соотношение гравюры и эстампа извратилось: первоначально произведением искусства, хотя бы и повторяемым, но всегда творческим, была резьба, клише по-нашему, тогда как эстамп служил воспроизводящей матрицей. А потом эстамп стал механически размножаемым произведением, самим произведением, а в гравюре стали видеть только воспроизводящую матрицу, до которой никому, кроме печатника, нет дела и которой никто не видит.

Поясняя наши с тобой соображения, можно было составить такую табличку происхождения гравюры:

Tesserae hospitales древности, или то, что тогда называлось «символами», — разломанный предмет, половинки которого хранились в доказательство заключенного союза.

|

Разломанная монета влюбленных и т. п. (как, например, в «Ламермурской невесте» В. Скотта).

|

Надрезанный предмет в качестве расписки или квитанции (палочки такого рода применяются в сельском быту у нас, например, в Ярославской, Тамбовской губерниях — см. в губернском Ярославском музее; подобными же бамбуковыми палочками пользуются китайцы).

|

Ханский ярлык (оттиск ноги на воске), дактилоскопическое зарегистрирование в уголовном деле и т. п.

.

Печать и ее оттиск — по воску, сургучу или свинцу — выпуклый.

|

Печать и ее оттиск копотью или краской.

|

Резьба по металлу и дереву, как украшение их.

Пробные оттиски краской, чтобы сохранить рисунок резьбы.

Самодовлеющие оттиски (эстампы) и гравюра по металлу и дереву, как отрасль печатно-графического искусства.

— Всё это так. Но, возвращаясь к нашему обсуждению, в чем же, более определенно, связь гравюры с протестантизмом? В том, что эта произвольность выбора изобразительной плоскости, т. е. бумаги, и изобразительного вещества, т. е. краски, соответствует протестантскому индивидуализму, протестантской свободе или, точнее, произволу; а на произвольно взятом материале якобы чистый разум начертывает свои, насквозь рациональные, лишенные какой бы то ни было чувственной стороны, воспоstrоення действительности — религиозной или природной — в данном случае безразлично. На произвольно избранном материале ложатся схемы, не имеющие с ним ничего общего, и, проявляя свою свободу, как самоопределение, разум этот порабощает свободу всего того, что вне его, самоопределяясь, попирает самоопределение мира и, провозглашая свой закон, не считает нужным хотя бы выслушать закон твари, которым жива она, как подлинно реальная. Протестантский индивидуализм есть механическое оттискивание на всем бытии собственного клише, построенного бессодержательно из чистых «да» и «нет». Но эта свобода выбора на деле есть свобода мнимая: не то, чтобы применяющаяся ко всякой индивидуальности действительность духовного и разумного научения (в этой гибкости применения, проведения своего, сообразно данной реальности, и была бы подлинная, т. е. творческая, свобода), — не то, чтобы применяющаяся, а просто пренебрегающая всякой индивидуальностью, ибо заранее изготовила штамп, имеющий быть наложенным на всякую душу, без какого-нибудь оттенка различия. Протестантская свобода — это покушение на насилне при помощи слов о свободе, напетых на валлике фонографа...

— А орудие?

— Ты хочешь сказать: проекцией какой внутренней способности, примененной протестантским духом, надлежит считать резец и иглу гравера?

— Ну, да.

— Рассудок есть специфическая способность, применяемая протестантством или, лучше сказать, провозглашаемая за таковую. Для других — рассудок под видом разума. А для себя — воображение, еще более разгоряченное, нежели в католицизме, духовно раскаленное и прелестное, которое борется с плоскостью несравненно более онтологической, нежели показывает это другим, и вообще — более онтологической, чем в католицизме.

— Но в чем же эта «духовная раскаленность» воображения, как ты выразился?

— Как в чем? Неужели ты не замечаешь стремительности того полета фантазии, которым созданы философские системы на почве протестантизма? Беме ли, или Гусерль, по-видимому, столь далекие по духовному складу, да и вообще протестантские философы все строят воздушные замки из ничего, чтобы затем закалить их в сталь и наложить оковы на всю живую плоть мира. Даже сухой Гегель — ведь он пьет в интеллектуальном неистовстве, пьяный, и вовсе не шутка утверждение Джемса, что в опьянении закисью азота мир восприни-

мается и мыслится по-гегелевски. Протестантская мысль — это пьянство для себя, проповедующее насильственную трезвость.

— Однако пора вернуться к нашей исходной точке. Ведь говорили-то мы о масляной живописи и о гравюре вовсе не ради них самих. Так в чем же внутренняя связь иконописи, со стороны технической, с ее задачами духовными?

— Да, кратко говоря, иконопись есть метафизика бытия, — не отвлеченная метафизика, а конкретная. В то время как масляная живопись наиболее приспособлена передавать чувственную данность мира, а гравюра — его рассудочную схему, иконопись существует как наглядное явление метафизической сути ею изображаемого. И, если живописные и гравюрные графические приемы выработались именно ввиду соответственных потребностей культуры и представляют собою густки соответственных исканий, образовавшиеся из духа культуры своего времени, то приемы иконописной техники определяются потребностью выразить конкретную метафизичность мира. В иконописи не запечатлевается ничего случайного, не только эмпирически случайного, но и случайного метафизически, если такое выражение, по существу вполне правильное и необходимое, не слишком режет слух.

Так, греховность и тленность мира не должны рассматриваться как случайное эмпирически, ибо они всегда растлевают мир. Но метафизически, т. е. в отношении духовной сути Богозданного мира, греховность и тленность не необходимы, их могло бы и не быть, и в них познается не существо мира, а его наличное состояние. Иконописи не принадлежит выражать это состояние, затмевающее подлинную природу вещей: предмет ее — самая природа, Богозданный мир в его надмирной красоте. Изображаемое на иконе, всё, во всех подробностях, не случайно и есть образ или отобраз — эктип (ἔκτυπος) мира первообразного, горних, пренебесных сущностей.

— Но если эта мысль в основе и приемлема, то не следует ли ограничить ее, сказав: «в главном», «в существенном» или т. п. Ведь и для Платона возникал вопрос, существует ли «идея волоса», вообще ничтожного и малого. И если икона являет созерцание идеи, то не следует ли понимать это в отношении к общему смыслу иконы, тогда как анатомические, архитектурные, бытовые, пейзажные и прочие подробности надлежит оценивать как внешние и случайные — в отношении к идее — изобразительные средства? Ну, например, неужели одежда на иконах тоже имеет нечто метафизическое, а не пишется ради пристойности и красоты, как дающая многочисленные и сильные цветные пятна? По-моему, в иконе силен даже просто декоративный момент и некоторые иконные подробности и приемы не имеют значимости не только метафизической, но даже натуралистической: инмб. разделка, т. е. золотая штриховка одежд, главным образом, Спасителя. Неужели это золото, по-твоему, чему-то соответствует в изображаемом? Мне кажется, это просто признавалось — да и есть таково — красивым, и церковь, украшенная такими иконами, веселит взор, особенно при цветных лампадах и многих свечах.

— По Лейбницу, ты прав в своих утверждениях и неправ в отрицаниях. Но сейчас не о правоте будем говорить — о противоположном. И вот, сперва общий вопрос — о смысле. Я уверен, в основе ты думаешь о метафизике так же конкретно, как и я, и в идеях видишь те же наглядно созерцаемые лики вещей, живые явления мира духовного, что и мы все; но я боюсь, когда дело идет о применении этих мыслей в определенных частных случаях, тобою овладевает какая-то трусость и ты остаешься с поднятой на воздух ногой, не решаясь докончить начатый, даже сделанный шаг, но и не считаая правильным повернуться назад, к метафизике отвлеченной и к идее как к смыслу, неспособному быть наглядным. Между тем, тут не должно искать ка-

ких-то промежуточных направлений в понимании, да их и не может быть.

Живой организм целостен, и в нем не может быть ничего неорганизованного силами жизни; и если бы было хоть что-нибудь не живое, самое малое, тогда разрушилась бы и вся целостность организма. Он существует только как наглядно раскрывающая себя сила жизни или формообразующая идея; или же его вовсе нет, и самое слово организм должно быть исключено из словаря. Точно так же и организм художественного произведения: если бы было в нем нечто случайное, то оно свидетельствовало бы, что произведение не воплотилось во всех своих частях, не выдупилось из почвы и местами покрыто комьями мертвой земли. Являемая конкретно метафизическая сущность вся сплошь должна быть явленной наглядно, и явление ее (а икона предполагается именно таковым) во всех своих подробностях, будучи одним целым, должно быть наглядным: если бы кое-что в иконе должно было пониматься только со стороны отвлеченного смысла, или если бы было только внешнею подробностью натуралистического или декоративного характера, то оно разрушило бы явление как целое, и икона вовсе бы не была иконой.

По поводу этого мне вспоминается рассуждение одного богослова о воскресении тел, в котором делается попытка разграничить органы — нужные в будущем веке и ненужные, причем воскреснут только первые, вторые же якобы останутся невоскресшими, в частности, не воскреснут органы пищеварения. Но такими утверждениями всецело уничтожается живое, внутренне-связное единство тела. Ведь даже внешне, если уж добросовестно говорить о воскресении тела, на что будет похоже оно, по удалении всего «ненужного», и не придется ли представлять себе будущее тело, как пузырь из кожи, надутый эфиром, что ли? Если мыслить о теле натуралистически, то оно ничуть и ни в чем не может являть собою метафизическое строение духовного организма, и тогда в будущем веке всё оно — целиком и по частям — не нужно: все органы заслуживают тогда отсечения и в качестве «плоти и крови» Царствия Божия не наследуют. Напротив, если тело мыслится символистически, то всё оно, во всех своих подробностях, наглядно являет духовную идею человеческой личности, и тогда все органы, таинственно преобразившись, воскреснут как свидетели духа, ибо каждый из них, необходимый в целом составе организма, неспособный жить и действовать без других и сам, в свой черед, всем другим необходимым, в порядке духовного смысла, служит явлению идеи, и без него явление идеи терпит ущерб. Икона есть образ будущего века; она (а как — в это не будем входить) дает перескочить время и увидеть, хотя бы и колеблющися, образы — «как в гадании с зеркалом» — будущего века. Эти образы насквозь конкретны, и говорить о случайности некоторых частей их — значит совершенно не считаться с природою символического. Ведь если уж признать случайным тот или другой род подробностей, то не будет никаких оснований не сделать того же и в отношении подробностей других родов, подобно тому, как в упомянутом выше рассуждении о воскресших телах.

— Но неужели ни в одной иконе на самом деле никогда не бывает ничего случайного?

— Я этого не говорил. Напротив, очень часто и многое бывает случайным. Но случайным может оказаться, и даже преимущественно оказывается, не второстепенное и низкое — «волос», по Платону, как тебе хочется сказать (будем договаривать до конца), а как раз первостепенное и важное, например, не одежда, а лицо, и даже глаза. Однако случайная икона происходит только случайно, исторически случайно, по неумелости, невежеству или самочинию иконописца, дерзнувшему отступить от иконного предания и, следовательно, в духовную

символику внесшего «мудрование плоти». Случайное в иконе не есть случайное иконы, а — ее списателя и ее повторения. И, понятное дело, чем ответственнее некоторая часть иконного изображения и, значит, требует больше проникновенности, тем больше возможности войти в икону искажениям — случайным линиям и метафизически неоправданным красочным пятнам, которые в отношении духовной сути иконы то же, что брызги грязи от проехавшего экипажа на оконном стекле, т. е. попросту мешают видеть даль и не допускают в комнату свет. Как бы ни тешили взор такие искажения иконы, они не более, чем грязные пятна; но может их скопиться, наконец, столько, что духовная суть иконы станет невидимой, однако отсюда не следует, чтобы тот или другой род подробностей, не по исполнению своему — «по письму», а сам по себе, как таковой, как недоступный, был бы случайным, не выражающим ничего духовного.

— А одежда?

— Одежда? Только Розанов где-то уверяет, будто в будущем веке все будут нагими, и, чтобы сделать жест вражды против Церкви и самой идеи воскресения, неожиданно обнаруживает приступ стыдливости, во имя которой отрицает догмат Воскресения. Но, как тебе известно, Церковь учит как раз наоборот, и апостол Павел только выражает опасение, как бы те из нас, чьи дела выгорят в очистительном огне, не оказались нагими (1 Кор. 3, 13). Если Розанов имеет основание думать, что его личные одежды так горючи, то это уж его дело позаботиться о чем-нибудь более прочном, но никак не причина возмущаться якобы «всемирным оголением». Ну, а на иконах изображаются те, чьи дела заведомо сохранятся невредимыми в огне испытания, только убелившись и украсившись от последних следов земных случайностей. Такие наверняка не окажутся нагими. Выражаясь несколько цветисто, но наиболее точно, можно назвать их одежду тканью из их подвигов; это не метафора, а выражение той мысли, что духовным подвигом святые развили у своего тела новые ткани светосных органов, как ближайшую к телу область духовных энергий, и в наглядном восприятии это расширение тела символизируется одеждою. «Плоть и кровь Царствия Божия не наследят», а одежда наследит. Одежда — часть тела. В обычной жизни это — внешнее продолжение тела, аналогичное волосанному покрову животных и птичьему оперению; она приложена к телу полумеханически; я говорю «полу», потому что между одеждой и телом есть отношение более тесное, нежели только соприкосновение: пронизанная более тонкими слоями телесной организации, одежда отчасти врастает в организм. В порядке же зрительно-художественном одежда есть явление тела, и собою, своими линиями и поверхностями, строение тела она проявляет. Следовательно, понятно, что коль скоро за телом признана способность портретно являть метафизику человеческого существа, в этой способности нельзя отказать одежде, которая, как рупор, направляет и усиливает слова свидетельства, произносимые о своей идее телом. Обнаженная фигура не то, что непристойна или некрасива, а была бы метафизически менее внятной, в ней труднее было бы прозреть суть просветленной человечности. Но, повторяю, это не ввиду соображений порядка морального, бытового или еще какого-нибудь, а по существу художественного дела, т. е. в силу зрительно-художественной символичности иконы. И потому на одежде в чрезвычайной мере отражается духовный стиль времени. Возьми, например, складки.

История русской иконописи с изумительной закономерностью показывает всю последовательность духовного состояния церковного общества последовательно изменяющимся характером складок на одеждах, и достаточно взглянуть на иконные складки, чтобы определить дату иконы и понять дух времени, на ней отразившийся. Архаические

складки XIII—XIV веков своим натуралистически-символическим характером указывают на могучую, но еще не сознательную, еще слитную с чувственным онтологию: они прямолинейны, но мягки, еще вещественны, часты и мелки — свидетельство о сильных духовных переживаниях, еще не собранные воедино, но силою своею, даже каждая порознь, пробивающиеся сквозь толщу чувственного. В XV веке и до половины XVI складки удлиняются, уширяются, теряют свою вещественную мягкость. Сперва, в первой половине XV века, это — прямые, не очень длинные, сходящиеся под углами. Характер их минеральный, вроде ребер и граней выкристаллизовавшейся массы, но затем жесткость, кристаллическая твердость преобразуется в упругость растительных стеблей и волокон. Это, к концу XV века, — уже длинные редкие линии, почти прямые, но не совсем, наподобие слегка сжатой у концов упругой прямой, вследствие чего вся одежда показывает какую-то упругость духовной энергии, полноту развившихся и упорядоченных сил. Явно, как от XIV века к XVI идет процесс духовного самосознания и самоосознания Руси, организация всей жизни по духу, собирательный подвиг молодого народа, обобщение духовных опытов в цельное жизнепонимание. А далее складки получают характер нарочитой прямизны, нарочитой стилизации, делаются рассудочно-отвлеченными, при пробивающемся стремлении к натурализму. Если бы ничего не было известно нам из истории о Смутном времени, то на основании одной только иконописи, и даже только складок, можно было бы понять происходивший духовный сдвиг средневековой Руси к Возрожденскому царству Московскому: в иконописи второй половины XVI века уже реет Смутное время как духовная болезнь русского общества. Но выздоровление в XVII веке было только реставрацией, а по-русски — починкой, и новую жизнь русские люди начали с бахромок...

— Конечно, довольно естественно думать о складках как не безразличных в духовном смысле иконы. Но все же остается необъяснимым реалистический ряд иконописных приемов. Складки своим характером, каков бы он ни был, могут выражать нечто духовное, коль скоро вообще-то складки существуют. Но золотые разделки, например, золотая штриховка, или полоски золотом по одежде, ничему не соответствуют; трудно понять их иначе, как просто украшение, ничего собою не выражающее, кроме разве субъективного усердия иконописца.

— Напротив, ассистка, о которой ты говоришь, т. е. наклеенная особым составом золотая пленка сериями штрихов, а иногда полосками, есть одно из наиболее убедительных доказательств конкретно-метафизического значения иконописи. Вот почему понятно, что характер ее, однообразный на поверхностный взгляд, существенно, хотя и в тонком строении, почти гистологически меняется от иконописного стиля к стилю: эта тончайшая золотая сеть особенно выразительно завершает онтологический склад иконы.

— Но при чем же в изображении золота, ничему, кроме разве золота же в виде золотых украшений, несоответствующее? Разве не очевидно, что по природе своего блеска оно несоизмеримо (не координируемо), и несоотносимо с красками? Не без причины же почти вся живопись отказалась от употребления золота, даже в виде гораздо менее чуждой прочим краскам золотой краски в порошке. Посмотри, и золотые, вообще металлические вещи не изображают золотой краской, а в тех редких случаях, когда наведут их золотом, это бывает отвратительно, и золотая раскраска лежит на картине, словно случайно приклеившийся кусок золоченой поверхности, так что хочется стереть его.

— Всё это совершенно так. Но твоим указанием только разъясняется, а не отвергается этот необходимый в составе иконописного

предания прием — ассистки и других (но только иконописных, именно иконописных, а не вообще в живописи) случаев пользования золотом. Впрочем, когда я признал твои соображения, надо было внести маленькую поправку ко всему предыдущему: кроме золота, в иконописи применялось, правда, исключительно редко — при разделке и в некоторых других случаях, — также серебро. Но вот, серебро не повелось. С этого факта истории иконописной техники надлежит начать. Заметь, серебро вводилось в икону вопреки иконописному преданию; достойно внимания, что исключительно нарядная датированная икона несомненно придворного происхождения вводит наряду с золотом и серебро, но впечатление от нее — скорее как от ухищрения роскоши, тем более, что серебряная разделка нанесена на мафорий Богоматери, где не полагается быть ассистке, и вопреки символическому значению последней. Тут нельзя не видеть чрезмерного усердия или заказчика, или исполнителя в сооружении иконы подарочной, вероятнее всего — свадебной. Иконописные руководства и подлинники во всяком случае не предусматривают, даже в виде исключения, серебра в иконе, тогда как золото в иконе, так сказать, канонической, является обязательным. Между тем, именно серебро (а не золото, как ты правильно отметил) уже не так несоизмеримо и несопоставимо с красками и имеет какое-то родство с голубовато-серой и отчасти с белой.

Теперь еще: в иконописи времени расцвета, в иконописи совершенной, золото допускается только листовое, т. е. обладающее полностью металлического блеска и совсем инородное краске; но по мере проникновения иконописи натуралистической стихией, стихией мира сего, листовое золото заменяется творёным, т. е. измельченным в тончайший порошок и потому — матовым, менее далеким от краски.

И еще: ты говоришь, золотые и вообще металлические вещи не пишутся в живописи золотом. А разве тебе известен в иконописи хотя бы один пример изображения золота золотом же, или вообще металла — металлом же? Казалось бы, коль скоро золото вообще допущено, то почему не пустить его на «раскрышку», т. е. покрытие некоторой поверхности, изображение предмета, в натуре обладающего металлическим блеском, ну, а ради смягчения пустить золото творёное?

— Итак, ты еще подтверждаешь мою мысль: значит, металл не применяется там, где он мог бы что-то изображать, и не применяется так, как, т. е. в таком виде, ему облегчалось бы слияние с красками. Значит, действительно золото в иконе ничего не изображает, а иконописец словно заботится удержать недостаточно чуткого созерцателя иконы от впечатления обратного и от мысли о противном. Выходит, что иконописец или, точнее, само иконописное предание крупными буквами пишет на каждой иконе мое исходное утверждение: «зрящий да не доискивается изображенного золотом: золото беспредметно».

— Почти так; но «почти так» в таких вопросах равносильно «совсем не так». Задача иконописи — удержать золото в должном расстоянии от красок и проявлением в полной мере его металлического блеска заострить несравнимость золота и краски до окончательной убедительности. Удачная икона достигает этого; в ее золоте нет ни следа мути, вещественности, грязноватости. Это золото есть чистый беспримесный свет, и его никак не поставишь в ряд красок, которые воспринимаются как отражающие свет: краски и золото зрительно оцениваются принадлежащими к разным сферам бытия.

Золото не имеет цвета, хотя и имеет тон. Оно отвлеченно, оно в каком-то смысле аналогично гравюрному штриху, но полярно сопряжено с ним. Белый штрих в гравюре есть именно белый, он не отвлечен и ставится в ряд других цветов; поэтому в нем нельзя усматривать позитива, соответствующего действительно абстрактному негативу — штриху черному. Позитив последнего есть золотая ассистка —

чистый свет, в противоположность простому отсутствию такового — сети гравюрных штрихов. И то и другое абстрактно, т. е. нечувствительно, вполне очищено от психологизма и, следовательно, относится к сфере разума. Но, при глубочайшем соответствии двух штриховых сеток — черно-гравюрной и золото-иконной, их разделяет та пропасть, что лежит между «нет» и «да»: золотой штрих есть присутствие реальности, а гравюрный — отсутствие ее.

— Однако какую же реальностью, т. е. не самостоятельную, а изобразительную реальностью, может быть ассистка, коль скоро золото (а это ты признаешь) ничему не соответствует?

— Но я вовсе не говорил, будто золото ничему не соответствует. Ведь речь шла, как помнишь, о несоизмеримости золота и красок; следовательно, область несоответствующего золоту ограничивается как раз тем, что соответствует краске. А то, что не соответствовало бы краске, ему необходимо, очевидно, искать в себе иного, нежели цвет, средства изобразительности. Если миропонимание натуралистично и всё содержание опыта признается однородным, чувственным, то тогда раздвоение средств изобразительности осуждается и отвергается, как вопиющая неправда: если мир есть только мир видимый, то и средство изобразительности должно быть для него единообразным в себе и тоже чувственным. Такова западная живопись, существенно исключаящая из себя, из своего опыта, сверхчувственное и потому только исключаящая золото как средство изобразительности, но и содрогающаяся от него, потому что золото разрушает единство духовного стиля картины. Когда же оно все-таки вводится, то грубо-вещественно как имитация металлу в натуре, и тогда уподобляется наклейкам из обрывков газеты, фотографических карточек или набивке сардиночных коробок на живописных произведениях левых течений недавнего прошлого. В таких случаях золото не может рассматриваться как средство изобразительности и является в составе картины просто вещь в ее натуральности.

— Следовательно, ты полагаешь, золото ассистки, аналогично гравюрному штриху, имеет задачу реконструировать изображаемое помимо его наглядной данности, хочет дать форму бытия изображаемой действительности?

— Мы не страдаем протестантско-кантовской гордыней, которая не желает и от Бога принять полного сока и жизни мира только потому, что он дан, дарован нам, создан для нас, а не нами. И зачем нам рассудочно воспотрясть мир в той его стороне (даже если бы это было возможно), которая по благодати Божией созерцается нашими телесными органами, т. е. воспринимается всею полнотою нашего существа? В этом отношении мы не отрицаем правды красок, католической правды, хотя при духовном трезвении самые краски одухотворяются, делаются прозрачнее, чище, пронизываются светом и, оставляя земляность, приближаются к самоцветным камням, этим сгусткам планетных лучей.

Но есть не только мир видимый, хотя бы и одухотворенному взору, но и мир невидимый — Божественная благодать, как расплавленный металл, струящийся в обожествленной реальности. Этот мир чувственности недоступен, он постигается умом, конечно, употребляя это последнее слово в его древнем и церковном значении. В этом смысле можно было бы говорить о конструкции или реконструкции умной реальности. Но есть глубочайшая противоположность между этой реконструкцией и таковой же протестантства. На иконе, как и вообще в церковной культуре, конструируется то, что не дано чувственному опыту и чего, следовательно, хотя бы схему, мы нуждаемся наглядно представить себе, тогда как протестантская культура, оставляя даже неупомянутым мир невидимый, обращает в схему данное человеку в

прямом опыте; мы по необходимости восполняем познание мира видимого, отчасти присоединяем и знание мира невидимого, тогда как в протестантской культуре человек силится из себя самого то, что и без того пред ним есть. И притом эта церковная конструкция осуществляется не без реальности духовной — в конструкции растекается самый свет, т. е. духовная реальность в натуре. Золото, металл, солнце потому-то и не имеют цвета, что почти тождественны с солнечным светом. Вот почему имеет глубокую правду неоднократно слышанное мною от В. М. Васнецова указание, что небо нельзя изображать никакой краской, но только золотом. Чем больше всматриваешься в небо, особенно возле солнца, тем тверже западает в голову мысль, что не голубизна — самый характерный признак его, а светоносность, напоенность пространства светом и что эта световая глубь может быть передана только золотом; краска же представляется грязной, плоской, непроницаемой. Так вот, из чистейшего света конструирует иконописец, но конструирует не что попало, а только невидимое, умопостигаемое, присутствующее в составе нашего опыта, но не чувственно, и потому на изображении долженствующее быть существом обособленным от изображений чувственного. И аналогично этому делается и в других отраслях церковной культуры, в особенности в мировоззрении, где догмат, как золотая формула мира невидимого, соединяется, но не смешивается с красочными формулами мира видимого, принадлежащими науке и философии. Напротив, как протестантская мысль, так и протестантская графика хотят сконструировать не из света истинной реальности, а из отсутствия реальности, из тьмы, из ничего (достаточно напомнить о когеннанстве).

— Следовательно, ты полагаешь, что разделкою, золотыми штрихами ассистки дается метафизика разделанного на изображении? Онтологическое строение одежды, если разделаны одежды, книги, сидалища, подножья и т. д., вообще чего угодно? Я понимаю тебя так, что в линиях разделки ты усматриваешь невидимые, но как-то познаваемые нами и далее прорастающие в чувственный образ первичные силы, образующие своим взаимодействием онтологический остов вещи. Действительно, тогда можно было бы говорить о разделке как о силовых линиях поля, формирующего вещь. Так, это могли бы быть постигаемые умом, но чувственно не данные зрению линии давлений и натяжений; в частности, на одеждах линии разделки могут тогда обозначать систему потенциальных складок, т. е. линий, по которым ткань одежд стала бы складываться, если бы вообще складкообразованию было бы место.

— Силовые линии, силовое поле — это сказано метко и в известном смысле правильно. В самом деле, если бы художнику потребовалось изобразить магнит и он удовлетворился бы передачей видимого (конечно, сейчас я говорю о видимом и невидимом не в высшем догматическом смысле, а более житейски и грубо), то изображен был бы не магнит, а кусок стали; самое же существенное магнита — силовое поле — осталось бы, как невидимое, неизображенным и даже неуказанным, хотя в нашем представлении о магните оно, несомненно, налично. Мало того, говоря о магните, мы конечно разумеем силовое поле, при котором мыслится и представляется кусок стали, а не наоборот — о куске стали и вторично о силах, с ним связанных. Но, с другой стороны, если бы художник нарисовал, пользуясь, например, хотя бы учебником физики, и силовое поле, как некоторую вещь, зрительно равнозначущую с самим магнитом — со сталью, то, смешав на изображении вещь и силу, видимое и невидимое, он, во-первых, сказал бы неправду о вещи, а, во-вторых, лишил бы силу присущей ей природы — способности действовать и невидимости: тогда на изображении получились бы две вещи и ни одного магнита. Ясное дело, при

изображении магнита должны быть переданы и поле и сталь, но так, чтобы передачи того и другого были несоизмеримы между собою и явно относились к разным планам. При этом сталь должна быть передана цветом, а силовое поле — отвлеченно, так, чтобы не требовалось по существу невозможной мотивировки, почему силовое поле представлено именно этой краской, а не другой. Не берусь указывать художнику, как именно произвести такое неслиянное соединение двух планов, но не могу не выразить уверенности, что произвести его доступно изобразительному искусству.

Предельно же такое неслиянное соединение есть изображение невидимой стороны видимого, невидимой — в высшем и последнем смысле слова, т. е. Божественной энергии, пронизывающей видимое око. Самое невидимое, эта энергия, есть и самая могущественная сила, если хочешь, — самое действительное силовое поле. Но сколь бесконечно превышает невидимость магнитной силы невидимость силы Божией, т. е. насколько онтологически бесконечно превосходит эта последняя, нежели первая, настолько же превышает она все земные силы и свою действительность. В смысле подобия же можно сказать: форма видимого образуется этими невидимыми линиями и путями Божественного света.

— Но мне кажется, ты хотел говорить о моем «не так», говоришь же о «так».

— Не совсем, потому что ты имел в виду прямо силовое поле, почти натуралистически, почти физически, а я пользуюсь силовым полем только как образом и говорю не об естественных формообразующих силах реальности, хотя бы и очень глубоко залегающих в природе соответственной реальности, а о Божественных силах...

— Но разве не всякая сила Божественна, как положенная Богом?

— Всякая в каком-то смысле; но в каком-то мы различаем и собственно Божественные силы, непосредственно Божии. Впрочем, рассуждать о существенном различии здесь не приходится, коль скоро самая постановка вопроса о Культе это различие предполагает и без такового самый вопрос не может возникнуть. Подобно тому, как есть откровение природы или откровение в природе Бога, а есть и откровение Божие в более прямом смысле, так и сила Божия, хотя всякая сила — от Бога, может быть таковой в особом значении. Я и хотел тебе возразить, что разделка золотом на иконах не выражает метафизического строения в естественном порядке, хотя и оно Божественно, но относится к прямому проявлению Божией энергии. Обрати внимание: золотом на иконах разделяется вовсе не что угодно, а только имеющее прямое отношение к Божией силе — к реальности не метафизической, даже не к священной-метафизической, но относящейся к прямому явлению Божией благодати.

Если не говорить о редких отступлениях от церковного предания, случайных и произвольных, то ассистка накладывалась главным образом на одежды Спасителя — младенца или взрослого, затем на изображение Евангелия как в руке Спасителя, так и святых, на престоле Спасителя, на седалищах Ангелов в изображении Пресвятой Троицы, на подножиях Спасителя и Ангелов, когда ими изображается Святая Троица, и изредка еще кое-где в древних иконах, т. е. духовно наиболее осмысленных, еще редко где, например, на храмовом престоле. Во всяком случае, явно золото относится к духовному золоту — пренебесному свету Божьему.

На иконах поздних золото, но уже творёное и красочного характера, пускается в пробелы одежд святых и других вещей; но и тут оно знаменует отблеск небесной благодати, хотя догматически и по иконописному преданию представляется сомнительным. можно ли собственный признак Бога переносить, хотя бы и смягченно, на святых.

Итак, ассистка, это наиболее определенное применение золота, есть выражение не вообще силовой онтологии, а сил Божественных — сверхчувственной формы, пронизывающей видимое. Парча, по своему духовному значению, особенно древняя парча, затканная рассеянными золотыми нитями, есть материальный образ этого проникновения Божественным светом очищенной плоти мира...

— Однако своими вопросами я отвлек нашу беседу в сторону и потому, как виновник некоторой путаницы, беру на себя неприятную обязанность призвать нас к порядку. То, что сказано было сейчас, относится к одной из деталей иконописной техники, а предполагалось общий ход иконного письма понять как выражение церковной культуры. После разъяснений о католической живописи и протестантской гравюре, конечно, естественно предвидеть некий духовный склад и иконописной техники, как-то связанной с церковной культурой; но было бы более убедительно увидеть эту связь на самом процессе писания иконы. Считаешь ли ты это возможным?

— Разумеется. А в доказательство неслучайности иконописных приемов позволю напомнить, что с ними мы встречаемся на протяжении всей церковной истории, и церковное искусство верно хранило предания иконописной техники, идущие из глубочайшей древности. В этих изобразительных приемах мне ясно видятся основоположения общечеловеческой метафизики и общечеловеческой гносеологии, естественный способ видеть и понимать мир, в противоположность искусственному, западному, который выразился в приемах западного искусства. Вот, послушай свидетельства IV—V веков, которые ясно показывают тождественность изобразительных приемов тогдашних и позднейших традиционной иконописи. Рассуждая о прообразовательном значении перехода иудеев через Чермное море, святитель Иоанн Златоуст приводит мыслью сопоставить понятия образа — *τόπος* и истины — *ἀληθεία*, т. е. отображения реальности и самой реальности. «А как скажешь, это (т. е. переход через Чермное море) могло быть прообразом настоящего (т. е. крещения)? Когда ты узнаешь, что такое образ и что истина, тогда я представлю тебе объяснение и на это.

Что же такое тень и что истина? Мы обратим речь к изображениям, которые пишут живописцы (заметим, что хорошие иконописцы назывались и у нас и в Греции живописцами, зографами или изографами). Ты часто видал, как на царском изображении, закрашенном темной (*μαύφ* — собственно темно-синей, цвета ночного неба) краской, живописец проводит затем белые линии (*γράμμας*) и изображает царя, и царский престол, и коней, и предстоящих ему, и копьеносцев, и врагов связанных и поверженных. Но, видя вместе эти абрисы, ты и не всё узнаешь, и не всё понимаешь; но что рисуется человек и конь, не ясно...¹

— Да, действительно, это словно описание иконописных приемов XV и дальнейших веков. Но в чем сказывается в этих приемах особенность церковного мирочувствия?

— Прежде всего, в выборе изобразительной плоскости: к церковной онтологии не подходит зыблущаяся поверхность холста, уравнивающая при процессе иконописания икону к податливым явлениям условной действительности; не подходит еще более эфемерная бумага, дающая гравюре вид как бы шутя преодолеваемой предельной твердости. В живописи изобразительная плоскость низводится до условного, в гравюре разум и рука художника притязают на вознесение в область безусловного. Церковное искусство ищет себе поверхности предельно устойчивой, но уже не «как бы», а в самом деле крепкой и

¹ В рукописи автора пробел. — *Ред.*

недвижной. Изображение же должно содержать момент равносильной крепости этой плоскости, равный ей по силе и потому, следовательно, могущий принадлежать непосредственно церковному сознанию, а не отдельным лицам, и момент текучей индивидуально творческой, женственной восприимчивости.

— Насколько понимаю, ты усматриваешь в западном искусстве расщепление иконописи, причем одни стороны иконописи односторонне осуществились в католической живописи, а другие — в протестантской гравюре. Что касается до изобразительной плоскости, то иконопись осуществляет, по-видимому, на самом деле притязания гравюры: в отношении плоскости иконопись, ты хочешь сказать, есть то, за что гравюра хочет выдать себя, и даже есть в превосходной степени. Но ведь такую поверхность, т. е. твердой и недвижимой, представляется стена, каменная стена — символ онтологической незаблемости. В этом отношении стенопись — да, она соответствует выставленному требованию, но ведь икона не всегда, даже преимущественно, пишется не на стене...

— А на чем же?

— Ясно, на доске.

— Нет, потому что первая забота иконописца превратить доску в стену. Вспомни: первый ряд действий к писанию иконы, так называемая заготовка доски в своей совокупности ведет к левкаске. Самая доска, тщательно выбранная, хорошо просушенная и имеющая с передней стороны углубление — ковчежец, — окруженное рамой — полями, укрепляется с оборота от возможного покоробления поперечными шпонками. Залевкасируют же ее семью последовательными действиями так: сперва царапают в клетку ее лицевую поверхность чем-нибудь острым — шилом или гвоздем, затем проклеивают хорошо сваренным жидким клеем, затем, когда она просохнет, наклеивают паволоку, т. е. холст, или серпянку — редкую пеньковую ткань, для чего доска намазывается клеем уже более густым, а сверху паволока, хорошо приглаженная, снова наводится клеем. Спустя сутки доска побелится, на нее наводится побел — хорошо размешанная жидкость из клея и мела. Когда побел высохнет, то в течение трех-четырех дней доска левкасится, причем грунтовка левкасом производится в шесть-семь раз; левкас делается из побела, к которому прибавляется $\frac{2}{5}$ кипяченой горячей воды, немного олифы, т. е. вареного масла, и мела; левкас наносится на доску гремиткой, т. е. широким шпателем, и после каждой левкаски доске надлежит хорошо просохнуть. Далее идет лицевка залевкашенной поверхности, т. е. шлифовка мокрой пемзой в несколько приемов, между которыми левкас должен быть просушиваем, и наконец — сухая шлифовка, сухим куском пемзы и окончательная отделка поверхности хвощом или, в настоящее время, мелкой шкуркой — стеклянной бумагой. Только теперь изобразительная плоскость иконы готова. Ясное дело, это не что иное, как стена, точнее — стенная ниша, но только в иконной доске сгущенно собраны совершенные свойства стены: эта поверхность, по своей белизне, тонкости структуры, однородности и проч., есть эссенция стены, и потому она допускает на себе в совершеннейшем виде род живописи, признаваемый самым благородным, — стенопись. Иконопись исторически возникла из техники стенописной, а по существу есть самая жизнь этой последней, освобожденная от внешней зависимости стенописи от случайных архитектурных и других стеснений.

— В таком случае обычный прием стенописцев наводить рисунок на стенную поверхность острием, собственно выцарапывать его, ты и думал истолковать как гравюрный момент церковного искусства. Конечно, это процарапывание контуров в стенописи есть гравюра, но что соответствует ей в метафизически уплотненной стенописи?

— Да, иконопись начинается именно такой же гравюрой; сперва иконописец рисует углем или карандашом перевод изображения, т. е. церковнопреданные контуры, а затем нарисованное графится графьей, т. е. гравировается иголкой, вставленной в конец маленькой палочки; да ведь само слово γράφω значит «режу», «надрезаю», «царапаю», «графирую»; а γραφή — гравировальная игла. Эта графья — инструмент древний, очень древний, теряющийся в веках, вероятно, в том или другом виде самое первое орудие изобразительного искусства. А знаменитый так рисунок признается у иконописцев наиболее ответственной частью работы, особенно в отношении складок: ведь называть перевод — это значит передать множеству молящихся свидетельство Церкви об ином мире, и малейшее изменение не только линий, но и тончайшее — их характера придаст этой отвлеченной схеме иной стиль, иную духовную структуру. Знаменщик чувствует себя ответственным за целостность иконописного предания, т. е. за правдивость онтологического свидетельства, и притом в самой его общей формуле. Рисунок озаглавлен, но это есть еще чистая отвлеченность, почти даже невидимая, произведение осязательного порядка. В дальнейшем эта схема должна получить наглядность — стать зрительной, и знаменанная доска попадает от знаменщика в руки различных мастеров...

— По-видимому, «различных» — при ремесленном исполнении, при массовом производстве. Если так, то к сути иконы, как художественного произведения, эта различность не относится.

— Ты затрагиваешь очень существенные вопросы, и придется сказать несколько слов на твое сомнение. Прежде всего, икона не есть художественное произведение, произведение самодовлеющего искусства, а есть произведение свидетельское, которому потребно и искусство, наряду со многим другим. Так вот, то, что ты пренебрежительно обозвал массовым производством, тоже относится к сути иконы, ибо свидетельству надлежит просочиться в каждый дом, в каждую семью, сделаться подлинно народным, возглашать о Царстве Небесном в самой гуще повседневной жизни. К технике иконописания существенно принадлежит и возможность быстроты в работе, иконы же преувеличенно тонкого письма, например, Строгановские, конечно, характерны для века, обратившего святыни в предмет роскоши, тщеславия и коллекционерства.

Теперь далее, о специальностях иконных мастеров. И это не определяется только внешними причинами; икона, даже первообразная, никогда не мыслилась произведением уединенного творчества, она существенно принадлежит соборному делу Церкви, и даже если бы по тем или иным причинам икона была от начала до конца написана одним мастером, то какое-то идеальное соучастие в ее написании других мастеров подразумевалось: так, литургия служится соборно, но если бы почему-либо литургиясал только один священник, то все-таки участие епископа, других священников, диаконов и других служителей идеально подразумевалось бы. Живописец иногда бывает вынужден представить часть своей работы другим, но подразумевается, что пишет он индивидуально; иконописец же, наоборот, иногда вынуждается работать обособленно, но соборность в работе непременно подразумевается. Ведь отсутствие соучастников требуется ради единства индивидуальной манеры, а в иконе — главное дело в незамутненности соборно передаваемой истины; и если вкрадывающиеся субъективные трактовки будут в иконе взаимно уравновешены, если мастера будут взаимно поправлять друг друга в произвольных отступлениях от объективности, то это-то и требуется.

Предоставление знаменщику рисунка, а красок другим мастерам позволяет этим последним развить в себе восприимчивость, не повреждая той стороны иконы, которой в особенности надлежит быть верной

Преданию. Но далее и красочная часть иконописи разделяется между личниками и доличниками. Это — очень глубокомысленное деление — по принципу внутреннего и внешнего, «я» и «не я» — человеческого лица, как выражения внутренней жизни, и всего того, что не есть лицо, т. е. что служит условием проявления и жизни человека — весь мир, как созданный для человека. На иконописном языке лицо называется ликом и всё прочее, т. е. включая сюда тело, одежды, палаты или архитектурный стаффаж, деревья, скалы и проч., называется доличным; замечательная подробность: в понятие лика входят вторичные органы выразительности, маленькие лица нашего существа — руки и ноги. В этом делении всего содержания иконы на личное и доличное нельзя не видеть древнейшего, древнегреческого и святоотеческого понимания бытия, как состоящего из человека и природы; не сводимые друг на друга, они и не отделимы друг от друга: это — первобытная, райская гармония внутреннего и внешнего. Напротив, греховное раздробление твари, противопоставление человека природе в новом искусстве очень отчетливо завершилось разделением живописи на пейзажную и портретную, причем в первой человек сперва подавляется, затем делается аксессуаром и, наконец, вовсе исключается из ландшафта, делается только обстановкой, а далее, вслед за нею исчезает из портрета и тело, оставляя отвлеченное от всего мира лицо, целью которого служит только выразительность. Напротив, икона хранит равновесие обоих начал, но предоставляя первое место царю и жениху природы — лицу, а всей природе, как царству и невесте, — второе. Естественно, что и в этом разделении иконописной работы между личником и доличником нельзя видеть только внешней организации дела и забывать о представляющей через таковое деление возможности выразиться многоголосию хорового начала. О других, иногда выделяемых частях специальных работ, как-то: левкашика, подрумянщика, олифщика, позолотчика и т. п. — здесь уже говорить не буду, хотя и эти специальности не лишены внутреннего смысла.

— По-видимому, основным — как философски, так и технически — нужно признать всё же деление на работу знаменщика и красочника. Но кому принадлежит фон иконы?

— То есть свет, говоря по-иконописному. Я очень обращаю внимание твое на этот замечательный термин: икона пишется на свету и этим, как я постараюсь выяснить, высказана вся онтология иконописная. Свет, если он наиболее соответствует иконной традиции, золотится, т. е. является именно светом, чистым светом, не цветом. Иначе говоря, все изображения возникают в море золотой благодати, омываемые потоками Божественного света. В лоне его «живем и движемся и существуем», это он есть пространство подлинной реальности. И потому понятна нормативность для иконы света золотого: всякая краска приближала бы икону к земле и ослабляла бы в ней видение. И если творческая благодать — условие и причина всей твари, то понятно, что и на иконе, когда отвлеченно намечена или, точнее, преднамечена ее схема, процесс воплощения начинается с позолотки света. Золотом творческой благодати икона начинается и золотом же благодати освящающей, т. е. разделкой, она заканчивается. Писание иконы — этой наглядной онтологии — повторяет основные ступени Божественного творчества, от ничто, абсолютного ничто, до Нового Иерусалима, святой твари.

— Мне тоже приходило в голову подобное соображение. Но знаешь ли... наоборот: мне казалось, что онтология Церковная и Платоновская так чрезвычайно близки к процессу иконописи и отчасти древней живописи, что эту близость непременно приходится как-то объяснять. И я, зная, что вообще платонизм ориентируется на культе, что

его терминология чаще всего есть терминология мистериальная, что его образы имеют посвященный характер и что Академия как-то связана с Элевсиниями, думал видеть в основных онтологических построениях древнего идеализма перенесение на небо художественного творчества земных художников. Не есть ли, хочу сказать, самая онтология только теоретическая формулировка иконописи?

— Если говорить о глубочайшем внутреннем сродстве того и другого, то это так; но, ты ведь знаешь, я по существу враждебен мысли о выводимости друг из друга различных деятельностей, да им и не было бы нужды представляться различными, если бы они не были таковыми на самом деле, т. е. возникшими не друг из друга, а из одного общего корня. Мне думается, одна и та же духовная сущность раскрывается как в теоретической формулировке этой иконописи понятиями, так и в письме красками — этом умозрении наглядными образами. Но во всяком случае есть такой параллелизм. Когда на будущей иконе появилась первая конкретность — первый по достоинству и хронологически золотой свет, тогда и белые силуэты иконного изображения получают первую степень конкретности; до сих пор они были только отвлеченными возможностями бытия, не потенциями, в аристотелевском смысле, а только логическими схемами, небытием в точном смысле слова (τὸ μὴ εἶναι).

Западный рационализм мнит вывести из этого ничто — нечто и всё: но не так мыслит об этом онтология Востока: ex nihilo nihil, и нечто творится только Сущим. Золотой свет бытия сверхкачественного, окружив будущие силуэты, проявляет их и дает возможность ничто отвлеченному перейти в ничто конкретное, сделаться потенцией. Эти потенции — уже не отвлеченности, но не имеют еще определенных качеств, хотя и суть — каждая — возможность не какого угодно, а некоторого определенного качества. Τὸ οὐκ ὄν стало τὸ μὴ ὄν. Говоря технически, дело идет о заполнении внутренних контурных пространств краскою, так чтобы вместо отвлеченного белого получился уже конкретный или, точнее, начинающий быть конкретным силуэт красочный. Однако это не есть еще цвет в собственном смысле этого слова, это только не тьма, чуть что не тьма, первый проблеск света во тьме, первое явление бытия из ничтожества. Это — первое проявление качества, цвет, еле озаренный светом. По отношению к доличному эта темная краска — каждый раз оттенка будущего цвета — носит название раскрывки: доличник раскрывает одежды и прочие места доличного сплошными пятнами, в приплеску. Это очень характерная подробность, что в иконописи невозможен мазок, невозможна лессировка, как не бывает полутонов и теней: реальность возникает степенями явленности бытия, но не складывается из частей, не образуется прикладыванием куска к куску или качества к качеству; тут глубочайшая противоположность масляной живописи, где изображение образуется и прорабатывается по частям.

За раскрывкою следует роспись, т. е. углубление складок одежды и других подробностей тою же краскою, что и раскрывка, в тон, но большей насыщенности света; тогда внутреннее контура, переходя из отвлеченных, становится конкретным: творческое слово явило отвлеченную возможность. Далее идет пробелка доличного, т. е. выдвигание вперед освещенных поверхностей. Пробелка кладут в три поста краской, смешанной с белилами, причем каждый последующий светлее предыдущего и уже его; третий, самый узкий и самый светлый постил называют иногда оживкой. По другой же терминологии, первые два поста называют разделкой, а третий — собственно пробелками. Наконец, последней отделкой одежд и некоторых прочих частей доличного служит разделка золотом, в более уставной иконописи — иноколью, на ассист, каковым словом называется собственно особый

клейкий состав из пивной гуши, а в более поздней иконописи — пробелка золотом творёным, так называемая пробелка в перо. Точно так же пробелка палат, горок с кремешками, облаков с завитками-кокурками, дерев и проч. делается в два-три поста, с оживкою; при этом краски кладутся плавью, жиже, чем на одеждах, в противоположность ликам, где накладка красок гуще одеждой. Этим устанавливается промежуточная между внутренним миром — ликом — и внешним — природою — степень реальности одежд как связи и посредствующего бытия между двумя полюсами твари — человеком и природою.

— Однако, рассказывая о письме иконы, ты забыл сказать о главном — о ликах, и вообще о личном. Между тем, живопись с этого начинается.

— Да, живопись. А иконопись этим кончает. Впрочем, прежде чем делать выводы, для большей определенности вспомним стадии письма личного. В сущности они протекают в том же порядке, что и при письме доличном. Первая ступень, соответствующая раскрышке, — это просанкиривание иконы; это действие в значительной мере определяет основной характер иконы и ее стиль. Санкиром или санкирем называется основной красочный состав для прокладки лица. Это не есть краска того или другого определенного цвета; она есть потенция будущего цвета лица, ну, а так как цвет лица бесконечно полноцветен и может быть протолкован в самые разные стороны, то, понятно, санкир разных иконописных стилей бывал весьма разных оттенков и различных составов. Византийский санкир был серо-синий, индигового оттенка, итало-критский — коричневый, в русской иконописи XIV—XV веков — зеленый, затем он стал темнеть и буреть, ко второй половине XVI века сделался табачным и т. д. ... Состав его соответственно тоже изменялся: так, санкир вторых строгановских писем составлялся из умбры с белилами, отчасти охры; по способу Панселина, состав его определяется из одной драхмы белил, такого же количества охры, такого же количества зеленой краски, употребляемой в стенописи, и четверти драхмы черной. Современный санкир составляется из жженой умбры, светлой охры, небольшого количества голландской сажки и т. д. Просанкиренное лицо есть конкретное ничто его. Когда санкир подсохнет, то контуры лица — внешние и внутренние — проходятся краской, т. е. переводятся из отвлеченности в первую степень наглядности, так чтобы лицо получило первое расчленение. Эти цветные линии носят название *описи*. Описывается же лицо в иконах различного стиля различной краской. Чем красочнее опись, равно как и роспись доличного, тем дальше икона от графичности, тем менее выражен в ней момент гравюрный, тем она, значит, далее от рационализма.

В XIV веке опись делается лишь местами и притом ярко-красным цветом, подчеркивая контрастом зеленость санкира. Затем опись темнеет, делается более связной и коричневой, но остается мягкой, живописного характера, а рационализму XVI века соответствует жесткая, словно пером, гравюрного характера опись черной краской. В XVII веке наряду с описью, правда, не такой заметной, появляется отборка (в Греции появившаяся ранее), т. е. серия белильных штрихов вдоль контура, наподобие гравюрных теней. Нужно было сказать еще, что глаза, брови, волосы, борода и усы наводятся составом вроде санкира, но более темным, называемым *рефтью*. Далее идет плавка лиц, соответствующая в доличном пробелке. Светлые места личного — лоб, щеки, нос — покрываются жидкой краской телесного цвета, в состав которой входит охра или, по-иконописному, *вохра*; отсюда вся часть иконописания носит название *вохрения*. Цвет этого вохрения весьма меняется в зависимости от времени и стиля иконы: розовое,

заревого оттенка в XIV веке, оно близится к коричнево-оранжевому в XV, буреет и желтеет в XVI, в XVII снова делается арханзирванным — розовым, а в XVIII — белым, вероятно, в подражание пудре. Поэтому более правильными являются иные названия вохрения, не связывающие его с определенной краской, но не вошедшие в иконописный словарь, а именно — инкарнат, инкарнация, как передача французского и английского термина (carnation, carnation). Эта первая вохра жидко подбивается смесью, стоящей между нею и санкиром. Подбивка смягчает резкость перехода красок; тут же смесью мумни с охрой или киноварью делается подрумянка лица. Затем наводится вторая охра, тоже плавью; она светлее первой и покрывает первую плавь. подрумяна, часть подбивки. Затем накладывается третий слой в местах самых светлых, называемый иногда оживками. Наконец, повторяется опись черт лица, расчерчиваются волосы, а в местах наибольшей ударности, отчасти световой, отчасти же структурной, делаются белилами тонкие черточки и узкие полоски, называемые первые — движками, а вторые — отметинами; иногда те и другие называются насечками.

В иконах позднейших дальнейшее смягчение красочных переходов достигается тонкой белильной штриховкой — отборкой, но по характеру своему этот прием исключается духом иконописной техники, а необходимость его показывает неумелость мастера дать правильную плавку.

— По-видимому, писание иконы на этом заканчивается?

— Да, если не считать того, что в иконе есть душа ее — надписи. Но именно писание, а не работа в целом, ибо икона олифится, т. е. покрывается особо сваренным растительным маслом, и как процесс этой варки, так и способ покрытия им иконы есть дело большой ответственности и не без профессиональных тайн иконописцев. Так или иначе изготовленная и наведенная, с течением времени олифа получает совсем различный вид. А между тем, большая ошибка современных реставраторов — видеть в олифе только техническое средство сохранения красок и не учитывать ее как фактор художественный, приводящий краски к единству общего тона и дающий им глубину. Я уверен, что для различения стилей характерны и соответственные заолифки. В частности, не раз приходилось наблюдать, как высокая художественная значительность иконы после снятия древней олифы, с ее золотистой теплотою, и покрытия новой бесцветной олифой явно утрачивалась, а икона начинала казаться какой-то подгрунтовкой к будущему произведению.

— Вероятно, и кузнь иконы, т. е. оклад, ризу, венчики, цату, ожерельца, убрис и проч., следует понимать как входящую в художественное целое иконы?

— В некоторых случаях, особенно при кузни современной иконы, она несомненно учитывалась иконописцем и не была внешне соединенной с иконою роскошью; самоцветные камни несомненно тоже могут входить в это целое. Но во многих случаях оклад, риза и прочее были лишь внешними украшениями иконы как предмета, как вещи. Золото и самоцветы — слишком сильные средства художественной символики, чтобы пользование ими было доступно второстепенным мастерам...

— Знаешь ли? Мы с тобой закончили икону до последней отделки и как будто сказано было о всех существенных действиях. Но...

— Тебе кажется, что нечто позабыто?

— Суди сам: один из самых важных предметов обучения в живописи — это тени; теоретики живописи едва ли не наибольшее внимание посвящают именно искусству и приемам накладывать тень; а для художников тот или другой характер теней существенно определяет их

стиль. Так естественно выразить недоумение: как это, рассуждая об иконописи, мы ни разу даже не упомянули слово *тень*?

— Мы несколько не забыли этого слова, но в иконописи ему нет места: иконописец этим темным делом не занимается и теней, конечно, не пишет.

— Но как же? Иконописные образы стоят ведь в каком-то отношении с предметами действительности, и, следовательно, иконописцу неизбежно как-то передать и тени на этих предметах?

— Ничуть, ибо иконописец изображает бытие, и даже *благобытие*, *тень* же есть не бытие, а простое отсутствие бытия, и изображать таковое, т. е. характеризовать чем-то положительным, каким-то присутствием, наличием бытия, было бы коренным извращением онтологии. Если мир есть художественное произведение своего Творца, а художественное творчество есть проявление богоподобия человеческого, то естественно ждать и какого-то параллелизма между творчеством по существу и творчеством по подобию. Естественно ждать, что разные фазисы искусства наиболее всечеловеческого и наиболее святого повторяют основные стадии метафизического онтогенезиса вещей и существ. Да и в порядке психофизиологическом было бы странным изображать то, в чем нельзя не видеть просто частичной ослабленности или даже полного отсутствия некоторых впечатлений.

— Однако ты не можешь отрицать, что в живописи *тень* изображается, особенно в акварели это явно, когда светлые места остаются нетронутыми краской, тогда как в тенях краска накладывается. Это неизбежно, потому что художник идет от света к тени, или от освещенного к темному. Да и метафизически иначе, по-видимому, не должно быть: в онтологии, как и в познании, *omnis determinatio est negatio*, чтобы выработать форму, чтобы дать предмету индивидуальность, *determinatio*, необходимо отринуть некоторую полноту. Познание — анализ, разложение, выделение; познаём вещь, как бы вырезая ножницами ее периферию из окружающего пространства. Не иначе поступает и живописец. По-моему, он при таком способе действия остается вполне верным философии...

— Возрожденской. Всё сказанное тобою повторил бы и я. Но ты забываешь, что есть и обратная философия, а, следовательно, должно быть и соответствующее ей искусство. Право, если бы иконописи не существовало, *il faudrait l'inventer*. Но она есть, и так же древняя, как человечество. Иконописец идет от темного к светлому, от тьмы к свету. Ведь наше обсуждение иконописной техники было сделано именно ввиду этой особенности ее: отвлеченная схема, окружающий свет, дающий силуэт — потенцию изображения и его цвета, затем постепенное проявление образа, его формовка, его расчленение, лепка его объема чрез просветление. Последовательно накладываемые слои краски, всё более светлой, завершающиеся пробелами, движками и метинами, создают во тьме небытия образ, и этот образ — из света. Живописец хочет понять предмет как нечто само по себе реальное и противоположное свету; своею борьбою со светом, т. е. тенями, при помощи теней, он обнаруживает зрителю себя, как реальность. Свет, в живописном понимании, есть только повод самообнаружения вещи. Напротив, для иконописца нет реальности самого света и того, что он производит.

Чтобы получить индивидуальность вещи, незачем что-то отрицать, да и нечего отрицать, ибо, пока она не создана светом, до тех пор ее вовсе нет; конкретность же свою она получает не путем отрицания, а положительно, творческим актом, взыгранием света. Ничего не было; творческим актом стало ничто, положительное ничто, зародыш, зачаток вещи; и, пронизываемый светом, он начинает формироваться, лепиться, пока не проявится световое образование. То, что наиболее

существенно определяет форму, просветляется наиболее; менее значущее — и просветлено менее. А точнее, на чем почил свет, то и выступило в бытие в меру просвещенности. Бытие, конкретность, индивидуальность — положительны, Божественное «да» миру, осуществленный творческий глагол, потому что глас Божий воспринимается нами как свет, а небесная гармония — как движение светил. Не без причины глубокие поэты прослышивали в свете звук. А в том, что Богом недосказано, что сказано вполголоса, мы видим меньший свет; но и меньший, он всё же свет, а не тьма: полная тьма, полная тень абсолютно невоспринимаема, ибо не существует, есть отвлеченность. И не без причины один выдающийся гравер нашего времени самые глубокие тени, так же как и невидимое, но присутствующее в сознании, передает — не изображает, а именно передает — отсутствием краски, абстрактной белизной чистой бумаги. В конце концов всё сводится к тому, верить ли в онтологическую первичность и самодовлеимость мира, самосоздающегося и саморасчлняющегося, или же верить в Бога и признать мир Его творением. Возрожденская живопись, хотя и не всегда последовательно, служила первому миропониманию, а иконопись избрала своей основой второе. Отсюда разница их в приемах.

— Это вытекает из всего предыдущего, но желательно подвести итог разъяснению, что нужно думать о свете в западных произведениях, потому что в них ведь свет есть, даже световые удары в виде бликов.

— Да, это вопрос существенный. Но чтобы ответить на него по справедливости, необходимо твердо помнить, что западное искусство ни в одной своей особенности, т. е. противоположности иконописи, никогда, даже в самых крайних своих течениях, не было до конца последовательно.

Иконопись есть чисто выраженный тип искусства, где всё одно к одному: и вещество, и поверхность, и рисунок, и предмет, и назначение целого, и условия его созерцания; эта связность всех сторон иконы соответствует органичности целостной церковной культуры. Напротив, культура ренессансовая в глубочайшем смысле своем эклектична и противоречива; она аналитично дробна, сложена из противоборствующих и стремящихся каждый к самостоятельности элементов. Не иначе обстоит и с ее искусством: оно держится — и в своем отрицании теократической цельности жизни — соками средневековых своих корней, и если бы вплотную стало вырывать из себя питающие его традиции, то пришлось бы к простому самоубийству.

Возьми хотя бы самое простое: много ли осталось бы от возрожденского искусства, если бы были исключены из него религиозные сюжеты, и что двигало бы его, если бы изъять церковные побуждения? Тут не место входить в эти вопросы. Я хотел сказать только, что не всегда и не во всем это искусство держится своего собственного воззрения на свет как на внешнюю, физическую энергию, в противоположность церковному пониманию света как силы онтологической, как мистической причины существующего.

— Ты хочешь сказать, что в западной живописи предмет есть сам по себе, а свет сам по себе, и соотношение между ними — случайное: предмет только освещается светом, и потому светлые места, в частности блики, могут прийти где угодно. Они случайны в отношении к предмету, но взаимное отношение их не случайно, и оно определяет некоторый другой предмет, да, предмет среди предметов — световой источник.

Единством перспективы художник хочет выразить единственность зрителя как предмета, а единством светотени — предметность источника света. Мне хорошо понятна позитивистически-уравнительная задача этой живописи: для нее нет иерархии бытия, и озаряющий свет, рав-

но как и созерцающий дух, она хочет отождествить с внешними предметами, укладывая их в одной плоскости условного. Но как же, в итоге, формулировать задачу обратную?

— Прежде всего, сама западная живопись отступает от своего задания, она лучше, нежели ее собственный дух — руководитель. Вот, перспективу она хоть и провозглашает, но в высоких произведениях сознательно отступает от перспективных норм. Так и с единством освещения. Если бы она до конца признала освещенные случайным, я хочу сказать, если бы свет мыслился ничуть не онтологичным, то освещенная форма — форма только освещенная, но ничуть не произведенная светом — была бы совершенно непонятна нам; художник провозглашает соотношение света и формы произвольным, но на самом деле берет освещение не какое попало, а некоторое нарочито подобранное, ибо чувствует, что только оно дает правильную лепку форм. Одно освещение форму проявляет, а другое — искажает, и значит, по тайному ощущению художника, форма, как зрительное явление, дается ему светом, причем может быть дано хорошо, а может — неудачно. Но теперь, что значит это «хорошо», как не полусознательно сказанное «онтологично»? И потому, коль скоро глубокому художнику потребуется, он нарушает, сознательно нарушает — единство светотени, лишь бы лепка форм была возможно существенной.

— Выходит, как будто эта лепка форм делается светом.

— И даже из света. Эту метафизику Церкви более или менее предчувствовали многие; но у некоторых, бывших откровенно художниками и довольно беззаботных в верности ренессансовой науке, эта лепка из света проводилась очень неприкровенно, и тогда вопрос о светотеневом единстве вполне отпадал. Рембрандт — что это такое, как не горельеф из световой материи? Даже ставить вопрос о единстве перспективы и единстве светотени тут нелепо. Пространство тут замкнуто, а источника света вовсе нет; все вещи — склупление светоносного, фосфоресцирующего вещества.

— Но разве к этой фосфоресценции гнилушек стремится икона?

— Конечно, нет, ибо в Рембрандте особенно ядовито сказывается возрожденское самообожествление мира, и Рембрандт к трезвому голландцу относится так же, как Беме к Кирхгофу и Герцу.

Иконопись изображает вещи, как производимые светом, а не освещенные источником света, тогда как у Рембрандта никакого света — объективной причины вещей — нет и вещи светом не производятся, а суть первосвет, самосвещение первичной тьмы, этой Бемевской *Abgrund*. Это — пантеизм, другой полюс возрожденского атеизма.

— Но замечательно, в противоположность итальянскому рационалистическому освещению (исключение отчасти магизм Леонардо), север вообще склонен к пантеистической фосфоресценции.

Самое характерное — это самообожествление мира соединяется здесь с отрицанием аскетики и для свечения не представляется нужной святость, как и вообще в германской мистике высота и ценность постижений не стоит в связи с высотой духовной, чтобы плоть была утончена. Рубенс — яркий пример этого самосвечения тяжелой и грузной плоти. Я уверен, ты не станешь оспаривать этого самосвечения у Рубенса; но, мне кажется, ты не обратил внимания на глубокое сродство и Рубенса, и Рембрандта с духовным строем голландской школы: загадочный Рембрандт имеет многочисленных сородичей в лице голландских *patric* тог'истов.

Мне странно было слышать твои слова о трезвом голландце: этот дивный виноград, персики и яблоки, эти овощи и рыбы — если их называть натуралистичными, то что же тогда метафизика? Ну, конечно, это — идея винограда, идея яблок и т. д. И все это, совершенно по-рембрандтовски, светится из себя...

— Момент самосвечения я не отрицаю в этом *nature mort'e*; но, в противоположность Рембрандту, эти плоды и овощи мне представляются отчасти и праведным отношением к миру: в них есть что-то от иконописи, от произведенности светом. Но так или иначе, а единство светотени и внешнее отношение света к форме здесь отсутствует; мы же, как помнишь, поставили вопрос о тенденции западной живописи и противопоставляли ей, а не самой живописи, иконопись или ее тенденцию, в данном случае то и другое безразлично.

Иконопись видит в свете не внешнее нечто в отношении к вещам, но и не присущее вещественному самобытное свойство: для иконописи свет полагает и создает вещи, он — объективная причина их, которая именно по этому самому не может пониматься как только внешнее; это — трансцендентное творческое начало их, ими себя проявляющее, но на них не иссякающее.

— Действительно, техника и приемы иконописи таковы, что изображаемое ею не может быть понимаемо иначе, как производимое светом, так что корнем духовной реальности изображенного нельзя не видеть светоносного надмирного образа, светлого ликка, идеи. Но есть ли это только необходимое впечатление, своего рода метафизическая иллюзия, надстраиваемая над иконописной техникой, следствие, непредвиденное иконописцем, или же действительная метафизика, сознательно выражаемая при помощи иконы?

— А правильно ли поставлена твоя дилемма? Ведь ты спрашиваешь, есть ли иконная метафизика нечто иллюзорное и, следовательно, не заслуживающее теоретического обсуждения, поскольку не имеет разумной ценности, или же нарочито проводимая в иконе отвлеченная теория, так что, следовательно, икона должна пониматься наподобие аллегории. И ты ставишь меня у раздвоения дороги, хотя пойду ли я направо, или пойду налево, вынужден буду прийти к одному месту.

— К какому же?

— К отрицанию иконы как наглядно показываемому иному миру. Скажу ли я, что иконная метафизика иллюзорна — я обездушю икону и сделаю ее только чувственной, или буду говорить о нарочитости ее техники — получится то же. И так, и сяк сама икона окажется бессловесной, чувственной, внешней, тогда как духовное содержание будет отвлеченным, отвлеченным от ее наглядности, в одном случае последующей за ней абстракцией, а во втором — ее предваряющей. Между тем, смысл иконы — именно в ее наглядной разумности или разумной наглядности — воплощенности. Уж не знаю, ясно ли тебе то отремение, к которому ты меня нудишь своим разделительным вопросом; но мне-то ясно, и чем отрицать икону, я предпочитаю сделать то же с твоим вопросом.

— Но о таком катастрофическом значении вопроса мне не пришло в голову, да и остается непонятым, в чем собственно источник такой опасности.

— А молчаливо вводимое понятие об отвлеченной метафизике, о метафизике, как отвлеченной мысли? Всё дело в коренном непризнании религиозной мыслью, точнее сказать, разумом Церкви отвлеченных построений, как таковых. Церковь отрицает духовную значимость мысли, не опирающейся на нечто конкретное в опыте, и утверждает метафизичность жизни и жизненность метафизики. Когда же речь заходит в более специальном смысле о метафизическом содержании того или другого наглядного явления, то это понимается как параллелизм и связанность двух раскрытий одного и того же конкретного опыта. Ты вот говорил о метафизике и иконописи; но в конкретном опыте точкою опоры той и другой бывает не отвлеченная мысль о природе вещей и не чувственные свойства красок и линий, как таковых, а духовный опыт...

— Ты говоришь о видении святого?

— Да, о видении. Впрочем, чтобы пресечь двусмысленное толкование, которое сблизит видение с видимостью, скажем явление, явление святого. И метафизика и иконопись опираются на этот разумный факт или фактический разум: в явлении горнего нет ничего просто данного, не пронизанного смыслом, как нет и никакого отвлеченного научения, но все есть воплощенный смысл и осмысленная наглядность. Опираясь на это явление, христианский метафизик никогда не утратит конкретности, и, следовательно, всегда ему будет предноситься иконопись, а иконописец, опираясь на то же явление, не даст голой техники, лишенной метафизического смысла. Не потому, чтобы христианский философ сознательно сопоставлял онтологию с иконописью, он будет пользоваться терминами и образами последней; и иконописец выражает христианскую онтологию, не припоминая ее учения, а философствуя своею кистью. Не случайно высоких мастеров иконописи древние свидетельства называют философами, хотя в смысле отвлеченной теории они не написали ни одного слова. Но, просветленные небесным видением, эти иконописцы свидетельствовали воплощенное Слово пальцами своих рук и воистину философствовали красками. Только так может быть понимаемо бесчисленно повторяемое отеческое утверждение, многократно засвидетельствованное в своей истинности постановлениями Вселенского Собора, о равносильности иконы и проповеди: иконопись для глаза есть то же, что слово для слуха. Итак, не потому, что икона условно передает содержание некоторой речи, но потому, что и речь, и икона непосредственным предметом своим, от которого они неотделимы и в объявлении которого вся их суть, имеют одну и ту же духовную реальность. Свидетельство же о мире духовном есть, по воззрению всей древности, философия. Вот почему истинные богословы и истинные иконописцы равно назывались философами.

— Итак, ты хочешь сказать, иконопись есть метафизика, как и метафизика — своего рода иконопись слова.

— Да, и в силу этого можно наблюдать непрестанный параллелизм той и другой деятельности, хотя сознательно или, лучше сказать, нарочито он не имеется в виду. Так в стиле: поразительно явно словесное барокко в богословии XVII, особенно XVIII века, и, право, в богословских трактатах и проповедях того времени мне просто зрительно видятся круглящиеся, продуманно запутанные складки и церемониально выплясывающие движения; подобное же соответствие во все времена, и тема о внутреннем соответствии богословия и иконописи — как по содержанию, так и по стилистике — ждет своего исследователя. Но мне-то сейчас хотелось отметить самое главное — метафизику света, ибо она есть основная характеристика иконописи.

— Мне известно, высшими и познавательными ценнейшими в древности восприятиями — еще в дохристианской древности — признавались зрительные и слуховые. Когда Гераклит говорит: «Глаза и уши — свидетели ненадежные», он хочет сказать: «даже глаза и уши» — всё чувственное восприятие насквозь. Известна мне и превосходнейшая пред слухом оценка зрения, по крайней мере в греческой философии. Известна характеристика эллинского мышления, как опирающегося именно на зрение, почему и в платонизме духовная сущность вещи определяется как вид, *εἶδος*, а не слух, запах и пр. Наконец, высшее постижение метафизических причин бытия в античной философии относилось к световым озарениям. Да и вся платоническая онтология была, конечно, построена по схеме зрительной, коль скоро вся действительность, нас окружающая, признавалась смещением, соединением, слиянием тьмы — небытия — и видов, или идей — бытия, причем метафизической причиной этих последних признавалось солнце мира ум-

ного, идея блага, или благо, т. е. источник света. Всякому, кто прикоснулся к Платону, не могла не быть явной конкретность понимания Платоном этого умного света и неслучайность именно такой конкретности, поскольку Платон опирается на мистериальный опыт. Впрочем, на эти темы говорить можно весьма много, а я-то хотел высказать предположение, что, наверное, ты признаёшь церковное учение, как вообще связанное с Платоновской традицией, близким к этому кругу понятий?

— Да, и тут выразительно самое словоупотребление: в церковном языке слов, сложенных со «свет», в роде: светносец, светлообразный, световержение, светадавец, светодержец, светоначальный, свето-явление и проч. и проч., имеется по крайней мере с сотню, не говоря о бесчисленных случаях пользования словом «свет» и других производных. Давно замечено, что в литературном произведении внутренне господствует тот или другой образ, то или другое слово; что произведение написано бывает ради какого-то слова и образа или какой-то группы слов и образов, в которых надо видеть зародыш самого произведения...

— И такое место слова-зародыша в церковных произведениях, особенно в богослужебных, конечно принадлежит свету. В этой преобладающей световой тональности богослужебных творений нечего сомневаться. Но мне хотелось бы услышать более определенно и по возможности сжато выраженное метафизическое учение.

— Уплотненное Апостола не скажешь.

— А именно?

— «Πᾶν γὰρ τὸ φανερούμενον φῶς ἐστίν» — «Все бо являемое свет есть» (Еф. 5, 13). То есть всё, что является, или, иначе говоря, содержание всякого опыта, значит, всякое бытие есть свет. А что не свет, то не является, значит, и не есть реальность. Тьма бесплодна, и потому «дела тьмы» называются у Апостола «неплодными» — «τοὶς ἔργοις τοῖς ἀκάροις τοῦ σκότους» (Еф. 5, 11). Это — тьма крошечная, кроме, т. е. вне Бога, расположенная.

Но в Боге — всё бытие, вся полнота реальности, а простирающееся вне Бога — это адская тьма, есть ничто, небытие. Да, кстати, ад, или аид (ἄδης, αἴδης) даже этимологически значит без-вид, то, что лишено вида, что существенно невидимо, тьма. Реальность — это вид, идея, лик, а ирреальность — без-вид, ад, тьма.

Всё сущее имеет и энергию действия, каковою и самосвидетельствуется его реальность; а что неспособно действовать, то и не реально, как сказано святыми отцами: «только небытие не имеет энергии». У тьмы-то, по Апостолу, дела бесплодны, не приносят плода, следовательно, тьма лишена энергии. Это — в собственном смысле слова — ничто, смерть; воссиявающий же в ней свет создает здесь или пробуждает от смерти «чада света», и он приносит плод — «во всякой благостыне, и правде, и истине, искушающе, что есть благоудно Богови» (Еф. 5, 9, 10).

Итак, плод дел света есть искушение, или исследование (δοκιμάζοντες), воли Божией, т. е. онтологической нормы сущего. Это есть избличение всего, т. е. познание несоответствия дольного мира его духовному устою — его идее, его Божественному лику, — и избличение это делается светом (Еф. 5, 13).

— Вообще говоря, вероятно, бесспорно, что «всё являемое свет есть», по церковному учению. Но можно ли, цепляясь за букву этих слов, толковать в смысле онтологическом и иконописном приведенное тобою место из Послания к Ефесянам? Мне кажется, едва ли может быть два мнения о нравочительности его смысла, но никак не онтологичности. Обрати внимание на контекст этой 5-й главы Послания: Апостол увещевает Ефесян «ходить в любви», тщательно избегать

блуда и всякой нечистоты, сквернословия, бусловия, смехотворства и т. д., призывает не упиваться вином, внушает повиноваться друг другу в страхе Божиим; далее указывает долг жен — повиноваться мужьям своим; в 6-й главе учит должным отношениям между детьми и родителями, господами и рабами. Следовательно, и изречение «всё являемое свет есть», стоящее у Апостола как объяснение, почему чада света имеют силу и долг обличать дела тьмы, тоже имеет смысл нравственно-назидательный.

— Замечания твои справедливы, но не вывод. Ты зовешь к контексту, но тогда позволь и мне сделать то же и обратиться к месту этой главы — пятой — в целом Послании. Но предварительно одно замечание: не берусь доказывать, а только укажу, как сам чувствую.

Послание обращено к жителям Ефеса, славного своим художеством и почитанием Артемиды; этот город был центром магии и производства идолов, даже из Деяний известен случай народного возмущения под подстрекательством Димитрия Среброчеканщика и, вероятно, других мастеров, с проповедью христианства начавших терять сбыт своим изделиям. В Послании к Ефесянам мне чувствуется скрытое противополжение этому бездушному делу Ефесского язычества, представляющегося Апостолу под образом скульптуры, одухотворенного художества Божия, представляющегося под образом древней живописи, технически тождественной с тем, чем стала впоследствии иконопись. В апостоле Павле, как иудее, и притом высокоученном, идолы не могли не возбуждать органического гнушения, тогда как живопись, особенно живопись античная, несравненно более символичная и по существу далекая от натуралистического подражания, была более приемлема, а своей техникой — светолепкой шла навстречу библейскому учению о миротворении и Платоновской идеологии, близкой к иудаистическому богословию и по существу своего содержания, и исторически, согласно Филоновой традиции.

Искусству зрения напрашивается на мысленную антитезу искусство осязания, и, следовательно, искусству света — искусство тьмы. Хорошо известно преобладающее значение осязания в дохристианском искусстве и, следовательно, особая связь этой способности с язычеством. С другой стороны, из отеческой письменности еще лучше явствует особое отношение осязания, пред всеми другими способностями, с областью, где нарушается чистота. Эти и подобные соображения не могли не припоминаться какою-то боковой памятью и писавшему Послание, равно как и его читателям. Даже там, где Апостол только как будто назидает, пред ним предносится, с одной стороны, образ живописи, как плодотворного искусства света, признанного поборошь ваяние — бесплодные дела тьмы...

— Ты хотел наметить место этих назиданий в целом Послании.

— О том и говорю... А, во-вторых, образ великого Художника, светом знждущего в «похвалу славы благодати Своея» (Еф. 1, 6) картину мира — всё домостроительство Божие. И когда Апостол говорит в самом начале об избрании нас во Христе прежде сложения мира (Еф. 1, 4), а кончает увещеваниями быть чадами света, раскрывая конкретно жизненный образ таковых, то разве не проходит пред нами в великом тот самый процесс, что в малом совершает иконник, начиная с предизображения — назнаменования в золоте будущих образов и кончая светом явленными и золотом разделки озаренными изображениями этих чад света?

Впрочем, ты возражал мне против онтологичности апостольского изречения. Отвечаю: Церкви вообще в высочайшей степени чужда мораль, и если говорится церковно о поведении, то это исключительно в смысле онтологии, онтологии жизни, а не моралистически и тем более не юридически. Эта чуждость морали чрезвычайно характерна для

апостола Павла, а в данном Послании — преимущественно. Впрочем, что тут говорить. Кто более апостола Павла познал тщету и духовную опасность «дел закона», попытки спастись моралью? И мог ли он, после всего им пережитого, предлагать нормы поведения вне и помимо веры во Христа, т. е. онтологического питания от Его полноты?

В отношении Послания к Ефесянам указываются три его особенности, резко отличающие его ото всех других.

Первая из этих особенностей есть высота содержания с соответствующею тому восторженностью речи, многообъятностью мысли. Святой Иоанн Златоуст пишет: «Говорят, что святой Павел, когда еще изустно оглашал Ефесян, уже доверил им глубочайшие истины веры. По крайней мере оно исполнено возвышенных и необъятных созерцаний; в нем он объясняет то, о чем почти нигде не писал»... Видение бесконечных благ, коих мы сделались причастниками во Христе Иисусе, восхищает Апостола, и в нем светлые мысли и чувства в таком обилии, что он не успевает схватить их словом. Мысль за мыслью текут неудержимо, пока не исчерпывают всего предмета, воодушевлявшего Апостола. И слово множится, ибо Апостолу желалось только очертить всякий умозримый предмет, не останавливаясь, однако, на нем особенно, а помечая его в общей череде текущих чрез сознание умных видений. Судя по такому характеру содержания Послания и по такому тону речи в нем, оно есть то же между прочими Посланиями апостола Павла, что Евангелие от Иоанна среди прочих Евангелий.

Вторая особенность сего Послания — прямое следствие предыдущей — есть общность. Апостол живописует вообще существо христианства: как от века Бог положил спасти нас в Сыне Своем, как Сын Божий приходил на землю и устроил сие спасение, как все мы делаемся участниками сего спасения и как вследствие того должно нам жить и действовать. Ни на какие исторические случаи не указывает он. Всё, что говорит он, может идти ко всякому обществу христианскому. Видно одно отличие лиц под словами «мы» и «вы». Это «мы» — иудеи, а «вы» — язычники, слияние которых в едином теле Церкви о Господе и служило исходной точкой всех увлекавших Апостола созерцаний. Основываясь на такой общности содержания Послания, некоторые называли его общим христианским катехизисом.

Третья особенность Послания — та, что в нем нет указанной на какие-нибудь исторические обстоятельства ни самого Апостола, ни Ефесян... «Апостолу не хотелось сходиться к каким-либо обычностям среди таких необычных и всеобъемлющих созерцаний, в которых, конечно, продолжал он держаться и по изложении их в слове...» (Епископ Феофан. Толкование Послания святого Апостола Павла к Ефесянам. Изд. 2-е, М., 1893, с. 19—20). Цель же Послания — пожелать Ефесянам, «чтобы Бог дал им просвещенные очи сердца» (там же, с. 109). Апостол желает, чтобы они были возведены до яснозрения духовного, Божественного порядка вещей (икономии спасения), сколько то возможно для нас на земле; ибо желает, «чтобы то, что сам он зрит, зрели и они, но выше апостольского зренья не было и не будет» (там же, с. 109).

Сообразно с этой целью Апостол излагает в первой части тайну спасения, а во второй части изображает рост тела Христова и жизнь его, причем эта нравоучительная часть — и в общем, и в частном — излагается как конкретное проявление онтологии спасения, всё время, как золотым фоном, подложена духовными созерцаниями, и частности стоят пред сознанием читателя как приложения и обнаружения онтологии. И в нашем случае: не слова «всё являемое свет есть» должны быть перетолковываемы в духе правил поведения, моралью, но, напротив, смысл этих последних всецело определяется онтологическим значением, по Апостолу, света.

С полною точностью Апостол свидетельствует онтологическую ре-

альность иного мира, узренного им собственными очами, и он хочет, чтобы свидетельство его сделалось семенем таких же созерцаний у верующих. Вполне естественно, что расчлененно высказанное свидетельство о духовном зрении оказывается наиболее точною формулою и вторичного свидетельства о духовном мире — иконописи.

Маска выдохлась, и в ее труп вселились чуждые, уже непричастные религии силы. Прикосновение к маске стало оскверняющим; отсюда — строгие церковные запреты против личин и ряжения. Но духовная сущность явлений культуры, и тем более Культа, не умирает, она преобразовывается, она ведет к новым образам культурного творчества и является себя сквозь них часто совершеннее и чище прежнего. И в данном случае, священная суть маски не только не погибла, с разложением ее прежнего образа, но, отделившись от его трупa, создала себе художественное тело. Это — икона. Культурно-исторически икона именно унаследовала задачу ритуальной маски, возводя эту задачу — являть успокоившийся в вечности и обожествленный дух усопшего — на высочайшую степень. И, унаследовав эту задачу, икона вместе с ней восприняла характерные особенности техники изготовления священной маски и родственных ей культурных явлений, а потому и своеобразие тысячелетиями вызревавших здесь художественных приемов.

Исторически наиболее тесная связь иконы — с Египтом, и здесь именно зачинается икона, как здесь же возникают основные иконописные формы. Разумеется, этот сложнейший вопрос об историческом происхождении иконописи, в которую влились лучшие достижения искусства всего мира, так изложенный, есть только схема; но в краткой формуле такая схема была бы наиболее правильной. Следовательно, именно египетская маска — внутренний расписной саркофаг из дерева древнего Египта, этот футляр на мумию, сам имеющий вид спеленутого тела с открытым лицом, — есть первый родоначальник иконописи, а также роспись самой мумии, спеленутой проклеенными свивальниками, по которым наводился гипс. Вот древнейшая паволока (и левкас), по которой далее шла роспись водяной краской. Состав склеивающего вещества мне неизвестен, но если бы оно оказалось яйцом, то это не только объяснило бы иконописную традицию, возникновение которой из утилитарных соображений объяснить было бы не легко, но и глубоко входило бы в теургическую символику египетского искусства, ибо в духе этой религии телесного воскресения было бы вполне естественно покрывать усопшего яйцом — исконным символом воскресения и вечной жизни.

Понятно, что при росписи мумии или саркофага не нужно и не должно было наводить тени, как по причине художественной — поскольку мумия или саркофаг и без того были телесными вещами, — так и по причине символической, ибо умерший входил в царство света и делался образом бога («Я — Озирис» — такова священная формула вечной жизни, надписываемая от лица усопшего), и, следовательно, ему не должно было приписывать никакого ущерба, слабости, затемнения. Почивший, приняв в себя бога, хотя и сохраняя свою индивидуальность, сделался образом божим, идеальным облаком своей собственной человечности, идеен самого себя, своей собственной духовной сущности. И задачей мумийной росписи было представить именно эту идеальную сущность усопшего, который стал отныне богом и предметом культового почитания.

Иначе говоря, эта роспись должна была акцентировать идеальные черты усопшего, проработать эмпирическое лицо до чистого проявления в нем человечности. Следовательно, это художество мыслилось не как портрет, стоящий рядом с лицом, а как роспись именно самого лица — насурмление и нарумянение его, понимая таковые в хорошем, античном смысле идеализации. Иконописная техника также сводится

к последовательно наслояющимся акцентуациям — пробелениям одежд и вохрениям ликов, употребляя эти термины расширительно, и описи или росписи.

Мне думается, иконописные приемы выводятся из задач рассматриваемой росписи мумий, а именно — дать усиленную светолепку лица, которая своею силою противостоит случайностям переменного освещения и потому выше условий эмпирии, наглядно являя нечто метафизическое: форма лица дана светом, но не светотенью; свет же — это не освещение земным источником, а всепронизывающий и формы полагаящий океан сияющей энергии. Этого по крайней мере искало египетское искусство. Но дальнейшим шагом к тому же зданию был переход от поверхности деревянного залевкашенного саркофага к таковой же плоскости поверхности доски, причем не без символического знаменования было применено дерево кипарисное — древний символ вечной жизни и нетления.

Иначе говоря, чтобы освободиться и от остатков светотени на расписанной мумии или саркофаге, необходимо было еще далее отойти от материальной формы саркофага, как вещи, и тверже стать на почву символизма. Это давало художнику средство подняться над изменчивостью и условностью земного света. Как известно, кроме иконы, а отчасти и до иконы, этот же шаг был сделан портретом эллинистической эпохи, который отчасти выбил из прямого пути нарождающуюся икону, внеся восковые краски и иллюзионистические приемы, хотя иллюзионизм этих портретов сочетается с идеализацией, отчасти же проложил кратчайшие пути к чистой иконописи. Возможно, что самый иллюзионизм этих портретов должен быть толкуем не как прямая цель их, а как рудимент прежней скульптурной поверхности саркофага. Стремясь к символизму и отрешению от непретворенной плоти, эллинистический портрет не решился сразу разорвать с материальной поверхностью саркофага и признал себя вынужденным дать некий живописный ее эквивалент, хотя дальнейшей задачей священного искусства было освобождение и от последнего. Тогда-то и развилась иконопись, первоначально, насколько известно, не чуждая сродства с эллинистическим портретом. А, с другой стороны, не следует забывать, что и портрет этот отнюдь не был портретом в нашем смысле: это была, хотя и продвинутая по пути символизма, всё та же погребальная маска. Как известно, такой портрет благочестиво писался еще при жизни, но ввиду будущего погребения, а после кончины вставлялся на место лица в саркофаг, расписанный ремесленно, в приблизительном соответствии с видом умершего (пол, возраст, должность, состояние и т. д., т. е. в доличное). Таким образом, эллинистический портрет был родом иконы с умершего, и этой иконе, несомненно, воздавалось культовое почитание. Несомненно, соблюдение этих погребальных обрядов и египетскими христианами, в сознании которых был и значимость египетского погребального обряда не только не были ниспровергнуты, но, напротив, получили подтверждение «благою вестью» и бесконечное усиление и углубление. И если все усопшие христиане, «святые», по Апостолу, были предметом Культа, то тем более это относилось к особливим свидетелям вечной жизни, возле останков которых служились всенощные бдения и над которыми совершалось таинство Тела и Крови, питающее в жизнь вечную. Погребальные портреты этих последних естественно выдвинулись в качестве икон, разумея это слово суженно.

Спросим себя теперь о метафизике иконы — египетской ли метафизике, дохристианской или христианской, — пока безразлично.

Если роспись мумии прикрывала собою обращенное в мумию тело усопшего, а тело это мыслилось связанным с началом жизни, то можно ли было мыслить эту роспись лица как что-то само по себе, а не в отношении к лицу? Можно ли было в выражении «роспись лица» делать

логическое ударение не на безмерно важном, дорогом и священном — «лица», а на второстепенном, наслоенном на первом, и физически и метафизически пустом — «роспись»? Конечно, нет, конечно, указывая на эту роспись, на погребальную маску, родственник или друг покойного говорил (и правильно говорил): «Вот мой отец, брат, друг», а не: «Вот краска на лице моего отца» или: «Вот маска друга» и т. д. Несомненно, для религиозного сознания роспись или маска не отделялась от лица и не противопоставлялась ему, она мыслилась при нем и с ним, чрез свое отношение к нему имея смысл и ценность. Эта маска была не раскрытием покойного, а раскрытием его, и притом в его духовной сущности, более явным, более непосредственным, нежели вид самого лица.

Маска в культе усопших была воистину явлением усопшего, и притом уже явлением небесным, полным величия, божественного благолепия, чуждым земных волнений и просвещенным небесным светом. И древний человек знал: эту маску является ему духовная энергия того самого усопшего, который в ней и под ней. Маска покойного — это сам покойный, не только в смысле метафизическом, но и физическом; он здесь, сам он являет нам свой лик. Иной онтологии не могло быть и у египетских христиан: и для них икона свидетеля была не изображением, а самим свидетелем, ею и чрез нее, посредством нее свидетельствовавшим. Так хотя бы потому, что эта онтология есть, прежде всего, выражение факта: икона лежит на теле самого свидетеля, и всякое иное суждение об этом факте, хотя и возможно отвлеченно, при каких-либо особых целях, конкретно, жизненно, — невозможно и было бы противоречием естественному способу чувствовать.

Но, далее, этот физический факт может утончиться и осложниться, причем духовная сущность его не потерпит искажения. Коль скоро признана онтологическая связь между иконой и телом, а тела с самим святым, то величина расстояния от иконы до тела, равно как и наличный физический вид самого тела в данный момент, уже не имеют силы, и связь, мыслимая онтологически, не уничтожается значительностью расстояния иконы от останков тела, а также нецельностью этих останков.

Где бы ни были мощи святого и в каком бы состоянии сохранности они ни были, воскресшее и просветленное тело его в вечности есть, и икона, являя его, тем самым уже не изображает святого свидетеля, а есть самый свидетель. Не ее, как памятник христианского искусства, надлежит изучать, но это сам святой ею научает нас. И в тот момент, когда хотя бы тончайший зазор онтологически отщепил икону от самого святого, он скрывается от нас в недоступную область, а икона делается вещью среди других вещей. В этот момент живая связь между горним и дольным, т. е. религия, в данном месте жизни распалась, пятно проказы умертвило соответственный участок жизни, и тогда должно возникнуть опасение, как бы это отщепление не пошло далее.

А. М. БУХАРЕВ

О СОБОРНЫХ АПОСТОЛЬСКИХ ПОСЛАНИЯХ *

*«И познавшие благодать, данную ми, Иаков и Кифа (Петр) и Иоанн, мнимии столпи быти, десницы даша мне и Варнаве общения, да мы во языки, они же во обрезание»
(Слова апостола Павла — Гал. 2, 9).*

Вопрос о Соборных Посланиях Апостольских мы относим к особенным вопросам нашей современности. Известно, что западноевропейская экзегетика и критика пустили в свет мысль, будто у апостола Павла были разноречия и даже борьба со сторонниками других апостолов, особенно Петра и Иакова. Эта ложная мысль о мнимых партиях — Павловой и Петрово-Иаковлевской — с употреблением западных книжек проникает и к нам в православную Россию. Обыкновенно ссылаются на Соборные Апостольские Послания, якобы на отзывающиеся отчасти тем иудейским духом, против которого подвизался до смерти апостол Павел. Уже и по этому одному требуется тщательное расследование Соборных Посланий, в сличении их с духом Павловых Посланий.

Но, кроме того, есть особые обстоятельства в православно-русской современной жизни, придающие особую важность вопросу о Соборных Апостольских Посланиях. Именно, вкралось незаметно к нам какое-то духовно-рабское и мраколюбивое направление самой веры и благочестия, охватывающее, то инстинктивно, то и сознательно многих православных. Нам приводилось слышать, что будто бы это направление, имея против себя особенно Павловы Послания, может опираться отчасти на Соборные Послания других апостолов. Посмотрите, говорят, как Иаков громит премудрость, чуждую простого практического характера; посмотрите, как Петр грозно поражает поклонников самой свободы духовной (во 2 Послании).

Нижеследующая статья разъясняет, что, собственно, громят и поражают апостолы Иаков и Петр. Сами Послания этих апостолов пусть удостоверяют, что дух их... с Посланиями Апостола языков по вопросу о свободе и знании, как дух, одно.

О СОБОРНОМ ПОСЛАНИИ СВЯТОГО АПОСТОЛА ИАКОВА

Обстоятельства и потребности, по которым писано это Послание

Для лучшего понимания Послания нужно знать сами обстоятельства и потребности, по которым оно писано апостолом и братом Господним Иаковом. И при этом хорошо бы так раскрыть эти обстоятельства и потребности, чтобы они оказывались только с внешней стороны принадлежащими отдаленному от нас времени, а с внутренней и существенной стороны — относящимися и к нам. Чрез это в Послании для нас может становиться яснее и ощутительнее слово Божие, обращенное и к нам не менее, чем к тем христианам, которым первоначально Апостол отправил свое Послание¹.

* Рукопись покойного А. М. Бухарева подготовлена к печати доцентом Московской духовной академии архимандритом (ныне епископом) Анатолием (Кузнецовым).

¹ Сказанное здесь надо понимать и для нижеследующего обозрения других Соборных Посланий Апостольских. Впрочем, и в других сочинениях наших подобного

Внешняя сторона обстоятельств, в которых произошло Послание Иакова, определяется тем, откуда, когда и к кому было писано Апостолом это Послание. Место написания Послания легко определить: как предстоятель Церкви Иерусалимской, святой Иаков, брат Господень, имел постоянное местопребывание в Иерусалиме, что, кроме предания, видно и из разных мест Писания (Деян. 15, 13; 21, 18, срав. Гал. 1, 18—19; 2, 1, 9). В Иерусалиме же, конечно, он писал и свое Послание. О времени этого положительных свидетельств нет, а надо сделать соображения. Послание не могло быть написано позже 62 или 63 года по Р. Х.; потому что около этого времени¹ последовала смерть самого Иакова. Но надо полагать, что и незадолго ранее этого времени апостол Иаков написал свое Послание. Из самого Послания видно, что, когда оно было писано, христианство уже было очень далеко распространено (иначе, естественно ли было отправлять послание с таким общим назначением: «двенадцати коленам, находящимся в рассеянии?»), что притом повсюду уже между верующими из иудеев производило недоразумение Божественное, особенно Павлом раскрываемое учение об оправдании верою, и даже некоторыми было уже злоупотребляемо, и сведения о том доходили и до Иерусалима (именно против таких злоупотреблений учения об оправдании, как увидим далее, Иаков и писал свое Послание из Иерусалима). Вдруг ли это могло совершиться? Это могло произойти не ранее, как уже после второго² путешествия апостола Павла, конец которого падает на 55 или 56 год. Итак, надобно думать, что Послание Иакова было писано к концу шестого десятилетия по Р. Х.

К кому оно было отправлено, — это было обозначено в самом начале Послания: «двенадцати коленам, находящимся в рассеянии» (Иак. 1, 1). Это христиане из иудеев, живших вне своего отечества в рассеянии между язычниками, называвшихся потому иногда еллинским рассеянием (Ин. 7, 35). Так как апостол Иаков не упоминает определенно об их местопребывании, то, значит, он имеет в виду всех повсюду иудеев, которые приняли или исповедовали христианскую веру вне Палестины. Примечательно, что Апостол ни одною чертою не отличается из двенадцати колен израильских собственно только тех, которые уверовали во Христа, а пишет просто и вообще: «двенадцати коленам, находящимся в рассеянии». Это, без сомнения, оттого, что само избрание Израиля, во всех его двенадцати коленах, основывалось на обетовании о Христе (см. Быт. 22, 17—18; 28, 14) или, что то же, на обетованной Христовой благодати, принимаемой верою, и потому отчуждающиеся от Христа и Его благодати неверием, в существе дела, отчуждаются и от избрания, а следовательно, и от истинно Богоизбранного состава двенадцати колен. Такие пусть «говорят о себе, что они иудеи, но они не таковы, а сборище сатанинское», — так говорит Господь о неверующих чадах Израиля, насколько они водятся духом неверия (Апок. 2, 9). Брату Господню Иакову, так высоко и духовно понимающему закон, как это выражено в его Послании, свойственно столько же возвышенное понятие и о коленах израильских; тем более, что подобным общим надписанием Послание его могло привлекать внимание израильтян даже неверующих и чрез чтение располагать их к вере. Но, между тем, именно чрез такое общее надписание Послания открывает-

содержания мы старались наблюдать то же самое, хотя и не всегда указывали на это прямо: так в книгах «О Новом Завете», «Несколько статей о святом апостоле Павле», «Святой Иов многострадальный», «Святой пророк Иеремия» и прочих.

¹ Именно в промежутках от Иудейского правителя Феста до его преемника Албина, по свидетельству Евсевия, ссылающегося на Флавию и Египцила. См. Евсевий. Церковная история, с. 103—106.

² Первое апостольское путешествие Павла не простиралось и на всю Малую Азию.

ся внутренняя сторона обстоятельств, в которых оно писано, — сторона, сродная и с нынешними обстоятельствами. Новый Израиль — мы, христиане. Насколько мы отпадаем мыслью, расположениями и жизнью от Христа, всеятого и самоистинного, но пожертвовавшего Собою за грешных и заблуждающихся, настолько мы теряем и достоинство новоизбранного Израиля. Равно, насколько держимся в том или другом отношении Христа, но с приращениями к нам и противохристианских заблуждений или ложных направлений, настолько и мы, новый Израиль, находимся истинно в рассеянии между неверными языками. И вот к нам, в этом отношении, особенно близко и приложимо Послание Иакова: это есть слово Божие прямо к чадам нового Израиля, находящимся в рассеянии. Так не по мечтательному мистицизму, а по самому существу дела!

Христиане из иудеев, к которым писал апостол Иаков, действительно требовали, в некоторых отношениях, особых забот и наставлений апостольских. Отправление Послания собственно на имя двенадцати колен Израильских, находящихся между язычниками, помимо верующих из этих последних, прямо показывает, что были некоторые потребности веры, свойственные христианам из иудеев, но чуждые для христиан из язычников; в удовлетворение таких потребностей и было писано это Послание. Какие же это потребности? Какие это особенные духовные затруднения христиан из иудеев, особенно рассеянных между языками? Когда апостол Павел с твердостью слова Божия проповедовал всюду — и лично и в Посланиях — учение об оправдании живою верою, а не делами закона¹, то между верующими из иудеев действительно возникали опасные затруднения и недоразумения. Они были питомцы закона, который дан был чрез Моисея от Самого Бога; по этому уже одному учение о бесполезности и даже несовместности с христианством заслуги дел этого закона, о спасении и оправдании совсем не чрез исполнение закона, было для них неудобоприемлемо. Они были притом ревнители по закону, по свидетельству об этом самого апостола Иакова (Деян. 21, 20 и след.); потому естественны были между ними, по поводу учения о тщете дел закона, вмешательства их в дело учительства, споры, шумные толки, горячие суждения и осуждения не согласных с ними, наконец, и лжеучение о спасении именно чрез дела закона и дерзкие притязания на то, что в подобном мудровании и состоит самая истина или премудрость, свыше нисходящая². А с усиливающимся направлением к словопрению и разным толкам об учении всегда слабеет практическое направление к внутреннему благоустройению самой жизни, как апостол Павел засвидетельствовал об иудействующих спорщиках и лжеучителях: «и сами не соблюдают закона» (Гал. 6, 13). С другой стороны, вдавнившись по неразумной горячности в какую-либо односторонность и после дознания ее нелепости по такой же необдуманной горячности бросаюся обыкновенно в другую, противоположную крайность или односторонность. Так и для ревнителей закона, если они и вразумлялись наконец, что «от дел закона не оправдится всяка плоть» (Рим. 3, 20), открывалась новая опасность, чтобы они не стали пренебрегать и вообще делами правды; потому что все дела правды были для них дотоле только дела закона. Из Послания Иакова к двенадцати коленам действительно видно, что некоторые из этой среды для своего оправдания думали довольствоваться верою без всяких дел, воображая

¹ Другими словами, апостол Павел благовествовал оправдание и спасение только в Самом Христе, усвояемом живою и деятельною верою, и отрицал возможность достигнуть правды и спасения собственною заслугою исполнения Богоданного закона или делами закона.

² Все это видно отчасти и из Иаковлева Послания (см. 3 гл.), отчасти из Павловых Посланий, особенно из Послания к Галатам и из книги Деяний Апостольских (15 гл.).

себя притом успешными в разумении истины или в мудрости (2, 14 и след., срав. 3, 3). Само собою ясно, что и эти последние, убеждаемые, по-видимому, учением об оправдании верою, были таким же жалким приобретением для истины, как и спорившие против этого учения. Те и другие, при противоположности и противоборстве между собою, сходились в одном — в равнодушии к духовно-нравственному совершенству и в самодовольстве своим разумением истины. Это все равно, как бывает и в новом Израиле — между христианами, даже православными, что, по поводу раскрытия самой силы и духа Православия, сосредоточивающихся в сообщении нам благодатию и усвоении нами через живую веру любви к миру Агнца Божия, вземлющего грехи мира: одни восстают против этого человеколюбивого начала во имя строгих требований и взысков Православия, а другие пренебрегают этими последними, по-видимому, уступая христианской гуманности и входя в ее человеколюбивый дух... Те и другие равно не озабочиваются усовершенствовать себя в истинной христианской добродетели: первые — теша себя своею горячностью к строгости Православия, иссушающею в них дух любви, а другие — предаваясь необузданному своеволию, под предлогом свободного духа. По нынешнему состоянию нового Израиля можем судить, как и для христиан из двенадцати колен израильских настоятельно требовалось дать словом Божиим надлежащее направление и ревности их по закону Божию и освобождающей от подзаконного боязливости рабства вере их — направление именно к мирному, человеколюбивому и деятельному совершенству христианскому.

Кроме того, общне верующим иудеям с верующими язычниками озлобления за самую веру в Христа и вообще бедствия того времени для первых имели то особенное значение, что совершенно не соответствовали обычным и в то время особенно усилившимся у иудеев представлениям о царстве Мессии, как преизобильном всякими и притом одними благами¹. Отсюда верующим иудеям свойственны были особенное пред верующими язычниками нетерпение тяжких искушений, усиленное желание благ и радостей жизни, особенное пристрастие к владеющим этими благами. Из этого очевидно, как настоятельно требовалось внушить и разъяснить верующим в Христа евреям внутреннюю духовно-нравственную созвучность Царству Христовой благодати тяжелых испытаний веры, бедствий, уничтожения, нищеты и т. п. и вместе решительную противность вере во Христа пристрастия к богатству и к богатым, тщеславной и сластолюбивой дружбы с миром, искушений греховных. Впрочем, при этом надо было и то поставить на вид верующих, что противны Христову Царству собственно не блага жизни, а духовное их злоупотребление, что сами блага происходят от всеблагостного Отца светов, готового дать их всякому просящему с верою и на добро. Это последнее нужно было для христиан из иудеев особенно потому, что обыкновенно одна крайность вызывает другую, противоположную.

Столько было в состоянии верующих иудеев неблагоприятного христианскому духовному совершенству! И было так именно — или по крайней мере — особенно для находящихся в рассеянии, потому что перусалимские и вообще палестинские иудеи, большею частью, только по слухам соблазнялись Павловым (т. е. чрез Павла особенно раскры-

¹ Известно, что в Ветхом Завете предсказания о пришествии Мессии и об открытии Им Своего всемирного царства живописуют последнее как победоносное над всеми врагами ветхозаветной теократии, исполненное всякого довольства и всяких принадлежностей благоденствия. При омертвлении духовного направления и чувства веры в позднейших иудеях естественно, что они остановились только на букве этих изображений царства Мессии и потому представляли его царством мирского вседовольства. Такие представления, опираясь на букву Святого Писания, естественно, не вдруг проходили и у воровавших во Христа евреев.

ваемым) учением об отменении ветхозаветного закона (см. Деян. 21, 21), а находящиеся в рассеянии, и особенно в Малой Азии и Европе, были на самом поприще служения Апостола языков и, следовательно, имели постоянные случаи к тем затруднениям и недоразумениям, о которых была у нас выше речь. Подобное можно сказать и относительно злостраданий и бедствий, так как рассеяние израильтян среди презиравших их языков было уже и само по себе величайшим для этих переселенцев бедствием, побуждавшим их тем более вздыхать о довольстве и покое в царстве Мессии.

Требовалось, при устройении новонасаждаемой Христианской Церкви, твердо оградить ее от всего, что могло существенно вредить ей, как новому Божию Израилю, призванному к высшему духовно-благодатному совершенству. Нужно было успокоить и вместе смирить опасную любопытную ревность по закону — одних, отразить столь же опасную мертвую холодность к делам правды — других и облагодетельствовать в отношении к искушениям и самым благам жизни — всех. Как? — Чрез апостольское (ибо апостолы были уполномоченными от Господа насадителями и устроителями Его Церкви) раскрытие тех сторон Христовой истины, которые у верующих евреев закрывались или нарушались, именно — чрез раскрытие благодатного духа и вместе строжайшей обязательности и должного приложения к жизни духовно-нравственного Христова закона, составляющего живую силу и сущность ветхозаветного закона.

Само по себе понятно, что для христиан из рассеянных иудейских переселенцев всего лучше было сделать это раскрытие из Иерусалима, от Сиона, откуда «исхождение закона» предрекалось пророками, и притом Апостолу обрезанным, потому что дело касалось именно христиан из обрезанных и притом по поводу их недоразумений об учении Апостола языков.

Личные обстоятельства и свойства апостола Иакова

Благодатный жребий удовлетворить показанным нуждам веры христиан из рассеянных иудеев дан был от Святого Духа предстоятелю матери Церквей — Иерусалимской Церкви брату по плоти Самого Господа, апостолу Иакову¹.

¹ Писатель Послания есть Иаков, брат Господень, как прямо об этом говорят святой Ефрем Сирий, блаженный Иероним и предание церковное, по Евсевию; он же именован издревле праведным и был епископом Иерусалимским — таким представляют Иакова, брата Господня, Иероним, Евсевий и Егезипп (см. мои исследования «О подлинности Посланий Апостольских»). Спрашивается: был ли этот Иаков из числа двенадцати апостолов и почему он назывался братом Господним? Между двенадцатью известны два Иакова — сын Зеведеев (брат Иоанна Богослова) и еще Иаков Алфеев. Первый (которому, впрочем, приписывается Соборное Послание в некоторых подлинных сирского и латинского переводов) был убит около 10 лет по вознесении Христа Иродом Агриппою (Деян. 12, 1—2) — еще до открытия недоумений и пререканий об оправдании верою или делами; следовательно, об Иакове Зеведееве и говорить здесь нечего: он не мог быть писателем Послания. Не Иаков ли Алфеев есть брат Господень, писатель Послания — это решают следующим соображением. В Евангелии Иоанна сказано, что при кресте Христовом стояли Матерь Его и сестра Матери Его Мария Клеопова и Мария Магдалина (Ин. 19, 25). В параллельном или слишком близком к этому месте у Матфея сказано: «...В них же бе Мария Магдалина и Мария Иакова и Иосия мати и прочие» (27, 56). Заключают не без основания, что сестра Матери Господней — Мария Клеопова, по Евангелию Иоанна, и Мария — мать Иакова и Иосии, по Евангелию Матфея, есть одно лицо. Но Иаков и Иосия вместе с Иудею и Симоном, в Евангелии же Матфея (13, 55) и Марка (6, 3), представляются братьями Христовыми. Оказывается, что они так названы как сыновья Марии Клеоповой — сестры Матери Божией. Но Алфей и Клеопа суть два произношения одного имени, происходящего от глагола *shalar*: одно — галилейское, другое — чисто иудейское. Следовательно, Иаков Алфеев — то же, что Иаков Клеопин, Сын Богоматерней сестры (и потому брат Господень) Марии, жены Клеоповой, называемой иногда и по

Как пастырю самых жарких ревнителей по закону — палестинских христиан, которые первые и вооружились против учения Павлова (не исключительно, а только особенно Павлом раскрываемого) о благодатной свободе от Моисеева закона (Деян. 15, 1—2), Иакову всего ближе был известен горячий любопытный дух верующих иудеев из-за ревности по закону, а отсюда была ему очевидна, в случае ослабления этой их ревности, и особенная опасность для них духовно-нравственной холодности или бездеятельности. Из книги Деяний Апостольских именно можно приметить, что Иакова, брата Господня, Дух благодати одушевлял особенно заботливо внимательностью к показанной немощи и опасности верующих иудеев.

Так, когда апостол Павел прибыл в Иерусалим уже в третье свое апостольское путешествие, то Иаков со своими пресвитерами, во внимание к ревности по закону Моисеевом верующих иудеев, предложил Павлу принять на себя временный обет назорейства с положенными на это законными очищением и жертвоприношением в Иерусалимском храме (Деян. 21, 18—26). А так как Павел, со времени своего обращения и призвания к апостолству, уже «не стал советоваться с плотью и кровью», как он сам говорит (Гал. 1, 16), то, видно, в означенном предложении, им принятом, он принял не «совет плоти и крови» или простого человеческого благоразумия и предусмотрительности, а внушение Духа благодати, снисходящей к немощам немощных и дающей для этого высшую свободу поработать себя другим и, между прочим, быть для иудеев подзаконных как тоже подзаконный иудей (1 Кор. 9, 19—20). С другой стороны, когда на Соборе Апостольском положено было не обременять верующих язычников игом ветхозаветным и сам Иаков дал на это свой подтвердительный голос, принятый Собором с особенным уважением, как голос и Самого Духа истины (Деян. 15, 28—29, срав.

этому старшему сыну своему — Марией Иаковлевой (Лк. 24, 10; Мк. 16, 1). И таким образом, брат Господень, писатель первого Соборного Послания, оказывается одним из двенадцати апостолов — Иаковом Алфеевым, называемым так по своему отцу Алфею, или Клеопе, а иногда просто меньшим (Мк. 15, 40) в отличие, конечно, от другого Иакова из двенадцати апостолов, именно — сына Зеведеева. Все соображение подтверждается тем, что апостол Павел в Послании к Галатам (1, 18—19) Иакова, брата Господня, представляет Апостолом в строгом смысле, подобно как Петра и Иоанна (срав. 2, 9), следовательно, Апостолом из двенадцати. Странно также было бы, что апостол Иуда, бесспорно один из двенадцати (Деян. 1, 13; Лк. 6, 16), не только святым евангелистом и дееписателем Лукою обозначался, но и сам себя обозначал (Иуд. 1), как брат Иакова, если бы последний не принадлежал к двенадцати апостолам; Апостол из числа двенадцати должен быть более на виду, чем брат его, хотя бы и старший, вне этого числа. Предоставляя каждому убеждаться или не убеждаться этим соображением, основанным на Евангелии, мы прибавляем к сказанному выше, что у нас в Церкви господствует (конечно, не как догмат) другое мнение о Иакове, брате Господнем, что он был сын обручника Пресвятой Девы Иосифа и потому не был из числа двенадцати. Предание, лежащее в основании этого мнения, глубоко по своей древности, и оно выражено в апокрифическом Евангелии Иакова, известном с очень раннего времени христианства (но, конечно, как само это Евангелие — апокриф, так и предание, в нем выраженное, и им, надо думать, особенно пущенное в ход, может быть также апокрифическим; тем более, что мнению об Иакове, брате Господнем, как о сыне Иосифа Обручника, очень просто и естественно было возникнуть в объяснение этого названия его братом Господним). Это предание имеет за себя то замечание евангелиста Иоанна, что во Христа и братья Его не веровали (7, 5), хотя, конечно, этого замечания нельзя во всяком случае разуметь о всех Христовых братьях по плоти: Иуда, брат Иакова, был из двенадцати, следовательно, уже веровал в Него во время земной Его жизни. Во всяком случае, когда голосом брата Господня Иакова руководился целый Апостольский Собор, приняв этот голос вполне в свое решение (Деян. 15), когда апостол Павел говорит об общепризнанном значении его, вместе и Петра и Иоанна, как столпов, — конечно, Церкви и веры (Гал. 2, 9), — то апостольская боговдохновенность Иакова несомненна.

Примечание редакции. Восточная Православная Церковь отличает Иакова Алфеева, одного из двенадцати апостолов, от Иакова, брата Господня, — из числа семидесяти. Память первого она празднует 9 октября (ст. ст.), а память Иакова, брата Господня, — 23 октября (ст. ст.). (См. Четырех-Минен под этими числами.)

19—20), то при этом примечательно, как апостол Иаков смотрел на обсуждаемый вопрос в отношении к практическим его затруднениям: он взял во внимание, что Моисеев закон читается в синагогах «повсем градом по все субботы» и что потому, с провозглашением в Церквах из язычников свободы от этого закона, знающие его не вздумали бы освободить себя и от предписываемых в законе чистоты, воздержания и дел любви и свободу общения с язычниками не простерли бы до религиозного участия в языческих жертвах. Апостол Иаков озаботился этим до того, что предложил Собору постановить на эти предметы прямые и особые положительные заповеди, что Апостольский Собор и исполнил (см. там же). Таким образом, этот Апостол был именно сосудом Христова Духа, чтобы и мирно успокоить сварливых ревнителей о строгости законной, и холодных к делам правды возбудить и подвигнуть к деятельному христианскому совершенству.

Равным образом нищета или недостаточность по средствам жизни иерусалимских христиан, требовавших вспоможения и милостыни от Церквей из язычников (1 Кор. 16, 1—3; срав. 2, 10), не могла не возбудить в святом предстоятеле этих христиан особенно живого благодатного участия к неимущим и сильным негодования на жестоких богачей, на подобострастие к ним.

Кроме того, все подобные нравственно-духовные колебания и несостоятельности в христианах тем ближе были к сердцу брата Господня, что он сам был по превосходству подвижник духовно-нравственного совершенства, ценя и соблюдая благочестие и правду, как долг сам по себе священный и непреложно-обязательный, а вместе бесценный или приятно-любезный в высшей степени. По свидетельству не только христианских писателей — Евсевия и Егезиппа, но и иудейского — Иосифа Флавия, Иаков своими добродетелями и молитвенными подвигами заслужил и у самих иудеев имя праведного. Иосиф Флавий самую осаду Иерусалима полагает в связи с убийством Иакова от иудеев как отмщение за смерть праведного (это можно видеть у Евсевия: «Церковная история», II, 18). Подвижнику праведности христианской и Апостолу обрезанных, как и Петр с Иоанном (Гал. 2, 9), предстоятелю Церкви собственно из евреев свойственно было озаботиться назиданием в истинной христианской праведности верующих из двенадцати колен израильских, которые в своем рассеянии среди языческого мира подвергались особенным — в духовно-нравственном отношении — затруднениям и опасным недостаткам.

Сказанного и довольно для объяснения происхождения первого Соборного Послания от апостола Иакова, брата Божия.

Характер и содержание Послания

Содержание Послания Иакова соответственно церковным обстоятельствам и нуждам, по которым писано Послание. Но как нам излагать это содержание? По внешнему порядку самого Послания? Но этому не благоприятствует самый характер Послания. Во-первых, в Послании Апостола, занятого главным образом практическою правдою, а не теоретическою стороною Христовой истины, учение, при внутренней своей связности, развивается в довольно отрывочных нравственных правилах. Апостол из благодатных сокровищ своего внутреннего мира износит духовные драгоценности, держась не строго последовательного диалектического порядка мыслей, а простоты отеческой заботливости о духовном преуспейнии верующих. Во-вторых, по особенному снисхождению апостола Иакова к духовным немощам обрезанных, он не довольно открыто и вообще редко обозначает то, что могло бы оскорблять и раздражать ревность по закону, и в этом отношении он, на первый и поверхностный взгляд, может показаться скорее противоречащим учению Пав-

ла, нежели поборающим по нему, как на самом деле. Мало того! Говоря в Послании как раб Бога и Господа Иисуса Христа (1, 1) и внушая именно «веру в Иисуса Христа нашего Господа славы» (2, 1), Апостол так, однако, возвещает и раскрывает в Послании духовно-нравственное христианское совершенство, чтобы все и каждый из двенадцати колен израильских могли видеть в этом нравственном совершенстве саму святую Божию Правду; богомудрый и человеколюбивый Апостол обрезанных старается, как легко приметить, даже неверующих из них не раздражать и не предубеждать против христианства слишком частыми и резкими указаниями на отличительные его особенности, обыкновенно крайне тревожащие болезненность иудейства. Это весьма поучительно для нас при раскрытии православного учения пред иномыслящими. Но из обеих означенных характеристических особенностей Иаковлева Послания ясно, как было бы неудобно для «очерка», а не подробного истолкования Послания, обозревать и следить его содержание по внешнему порядку самого Послания. Отрывочность и не довольная для первого взгляда связность нравственных правил и внушений апостола Иакова отчасти закрывала бы для нас живой благодатный их свет, а кажущаяся несогласность некоторых из них с Павловым учением и вместе кажущееся же слишком общее духовно-нравственное направление Иаковлева учения требовало бы частых, отвлекающих от единства обозрения, размышлений и оговорок. Между тем, следует только поставить боговдохновенные мысли Иакова во внутренней их связности (не теряя из виду вместе исообразности их с духовными потребностями веры, к удовлетворению которых они служат), и они будут выяснять взаимно сами себя, отнимая и поводы к недоразумениям о кажущихся несообразностях или неясностях некоторых из них. Так мы и станем обозревать содержание Иаковлева Послания. Вот оно.

Есть в христианстве закон, и притом такой строгий и обязательный, что слушать его без исполнения — значит только обманывать себя (1, 22—25), а согрешить пред законом даже в одном чем — значит быть преступником или виновным нарушителем сущности всего закона (2, 10). Необходимы в христианстве дела, и так притом, что без них сама вера мертва (2, 17, 26) и не довольно возвышается, даже при искренности своей, над верою бесов, искренно же, хотя и невольно, трепещущих единого Бога (ст. 19). Но наш закон есть слово истины, которым, по Своему благоволению, «породил нас Отец светов, во еже быти нам начаток некий созданиям Его» (1, 18), т. е. Христова животворная истина и возродительная благодать, дарующая нам вселение в нас самого Духа Божия, до ревности любящего нас (4, 5, 6). Принять и удержать такой закон истины и благодати следует и можно не иначе, как с кротостью и смиренном, всецелой преданностью в любовь Божию, «отложив всякую нечистоту и остаток злобы» (1, 21; 4, 6). Самым малым чем, так же как и большим грехом, воспротивиться Законодателю истины и благодати и тем остановить в себе движение Духа ревнивой Его любви — значит, очевидно, не выдержать означенную силу всего Его закона и, следовательно, сделаться «виновным истинно во всем» (2, 10—11). Зато кто входит в силу этого закона, состоящую в усвоении нам самого духа Божией к нам любви, и деятельно пребывает в этой силе закона, одушевляясь во всем духом любви Божией, такой человек, очевидно, «блажен в своем делании» (1, 25). Вот каков наш закон! Это — закон, не предписывающий только, но и содержащий и предлагающий в себе силу полного духовного совершенства, какое только есть в Самом Духе Божием, закон, следовательно, совершенный, а не предначинательно, как в Ветхом Завете, ведущий к совершенству, закон свободы по властительной свободе Духа, живущего в нас, и по свободной же нашей преданности Ему, а не закон рабства пред буквою внешних ограниченных заповедями и постановлениями, царский закон любви,

на суде пред которым торжествует милость и человеколюбие, а беспощадная строгость — только для «не сотворшего милости» (1, 25; 2, 8, 12—13). Поэтому и необходимые в христианстве для оправдания и спасения нашего дела суть дела собственно веры, деятельно усвояющей Духа Христова человеколюбия и святости: «вера бо чиста и нескверна пред Богом сия есть, еже посещати сирых и вдовиц и нескверно себя блюсти от мира...» Какая вера? Вера в Иисуса Христа нашего Господа славы, как вслед за тем сказано (1, 27—2, 1) и как само собою уже разумеется из означенных выше указаний на (приемлемую именно верою во Христа, «по слову истины» о Нем) благодать возрождения нашего от Отца светов и вселение в нас Духа, любящего нас до ревности. Вот эта самая вера в Господа Иисуса Христа славы (помазанного славою Своего Божества), не одушевляясь во всем Его Духом и потому чуждая дел, была бы только трупом; напротив, раскрываясь в делах, эта вера чрез свои дела не только получает и упрочивает за человеком оправдание от грехов, как предугазано еще в Ветхом Завете примером Раавы блудницы, но и достигает такого совершенства, что возводит его на степеня друга Божия, как Авраама (2, 19—26).

Примечательно, что мертвость бездеятельной веры Апостол поставляет на вид по отношению особенно к недостатку дел милосердия и человеколюбия, конечно, потому, что вселившийся в нас Дух (4, 5) и есть Дух милосердия и человеколюбия Божия. Вот слова самого Апостола: «Суд без милости не оказавшему милости: милость превозносится над судом. Что пользы, братия мои, если кто говорит, что он имеет веру, а дел не имеет? Может ли эта вера спасти его? Если брат или сестра наги и не имеют дневного пропитания, а кто-нибудь из вас скажет им: «идите с миром, грейтесь и питайтесь», но не даст им потребного для тела, — что пользы? Так и вера, если не имеет дел, мертва сама по себе» (2, 13—17). В особенности также добродетельного направления веры, равно и живой ее силы и непоколебимой твердости требует Апостол для успеха нашей молитвы. И в самом деле, когда, по Апостолу, всякое даяние доброе (и только одно доброе) и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов (1, 17), и в нас живет Самый Дух Его, безмерно нас любящий (4, 5), то колебание нашей веры в молитве и желание получить что-либо от Бога не на добро — это такие нетерпимые духовные недостатки, о которых кроткий Апостол как будто не может и говорить без негодования. «Желаете — и не имеете, — так обличает он последний из означенных недостатков, — убиваете и завидуете — и не можете достигнуть; препираетесь и враждуете — и не имеете, потому что не просите; просите и не получаете, потому что просите не на добро, а чтобы употребить для ваших вожделений» (4, 2, 3). «Если у кого из вас недостает мудрости, — говорит Апостол в другом месте, — да просит у Бога, дающего всем просто и без упреков, и дастся ему. Но да просит с верою, ни мало не сомневаясь, потому что сомневающийся подобен морской волне, ветром поднимаемой и развеваемой (т. е. желание и предошущение блага, например, премудрости, его поднимут и оживят, но колебание маловерующего или неверующего духа, сомнение достигнуть этого блага низложат и рассеют, разобьют его мысли и чувства). Да не думает такой человек получить что-нибудь от Господа. Муж двоедушен не устроен во всех путях своих» (1, 5—8). Зато при твердости веры, ищущей премудрости, не бездеятельно, конечно (потому что такая вера мертва, как труп, по Апостолу), но употребляющей все возможные способы и энергические усилия достигнуть мудрости, молитва наверное от Отца светов, дающего, как сказано, всем просто и без упрека, получит дар мудрости. Это мудрость будет уж не «земная» (или не восходящая ни по началу, ни по предметам знания выше земли, но всеуясняющая для себя светом любви Отца Небесного ради Христа, Сына и Агнца Его, открывающего в Себе Самом всеобъ-

емлющую истину и вземлющего на Себя вину неведения и заблуждений мира), не «душевная» (развивающая душевные силы без оживления и освящения их Духом Святым), не сродная поэту только бесовскому многоведению (а отвечающая ангельским и даже Божиим ведением сущего и бывающего), — мудрость потому чуждая «зависти и сварливости», с которыми нераздельны «нестроенные и всякая зла вещь»; напротив, эта «сходящая свыше премудрость первее убо чиста есть, потом же мирна, кротка (по другому переводу «скромна»), благопокорлива, исполнена милости и плодов благих, несумненна (иначе — «беспристрастна») и нелицемерна», чрез которую «плод правды в мире сеется у тех, которые хранят мир» (3, 15—18).

Молитве веры, веры, конечно, также деятельно-живой и твердой, Апостол приписывает силу досягать и до спасительной для души и тела благодати святых таинств Церкви, из которых он указывает именно на Елеосвящение: «Болен ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазав его елеем во имя Господне. И молитва веры исцелит болящего, и восставит его Господь; и если он соделал грехи, простятся ему» (5, 14, 15). Указание здесь на сообщение Господней благодати именно в зеркале видимого вещества или освятельного действия (помазания больного елеем) при служении пресвитеров церковных — этих освященных или доверенных от Господа «строителей таин Божних», по слову другого Апостола (1 Кор. 4, 1), дает ясно понять, что здесь речь действительно об одном из святых таинств. Но и при простом взаимном духовном соучастии молитва веры может привлекать благодать, исцеляющую греховные язвы; усиленная молитва праведного может располагать и небом и землею, как молитва подобострастного нам человека Илии заключала и отверзала небо и тем останавливала и открывала плодородные земли (5, 16—18). Потому Апостол, сам ревностнейший подвижник молитвы, внушает изливать молитвою и скорбь злострадания, и веселье довольного сердца: «Злостраждет ли кто из вас, пусть молится; весел ли кто, пусть поет псалмы» (5, 13).

Высшее торжество веры — сколько деятельной, столько же и твердой — апостол Иаков указывает в радостном принятии и терпеливом перенесении тяжелых испытаний веры. Это, без сомнения, потому, что «вера в Иисуса Христа нашего Господа славы» (2, 1) чрез терпение искушений, сообразное, конечно, собственному Его терпению¹, глубже и действеннее входит во внутреннее соучастие Духа Его, ревниво нас любящего (4, 5), и, следовательно, достигает высшего совершенства правды, по вышеобъясненному закону Христовой истины и благодати. «С великою радостью, — говорит Апостол, — принимайте, братия мои, когда впадаете в различные искушения, зная, что испытание вашей веры производит терпение; терпение же должно иметь совершенное действие, чтобы вы были совершенны во всей полноте, без всякого недостатка» (1, 2—4). «Блажен человек, который переносит искушение, потому что он, усмирившись искушением, получит венец жизни, который обещал Господь любящим Его» (ст. 12). Но при этом в искушениях святой Иаков внушает тонко отличать от Божиих тяжелых посещений искусительную ко злу силу, зависящую никак не от Бога, а от нашего увлечения и обольщения собственной похотью; «похоть же, зачавши, рождает грех; а сделанный грех рождает смерть» (ст. 13—16). Эти похоти или вожделения, противные закону благодати по учению апостола Иакова, воюют в самых членах наших (4, 1), как и апостол Павел тем же Духом и словом Божиим учит о противоборствующем в наших членах добру закону греховном (Рим. 7, 23). Общее правило на весь путь

¹ Терпение праведника Апостол и изображает чертами Христова терпения: «Вы осудили, убили праведника; он не противился вам» (5, 6).

жизненных искушений: «Покоритесь Богу (разумеется, чрез последование Духу Его, в нас живущему), противостаньте диаволу (разумеется, чрез противоборство греховным похотям, составляющим в нас открытую для диавола пружину), и убежит от вас» (4, 7).

Вот главные и основные мысли Послания, уже достаточно в одних умиряющие и успокаивающие неразумную ревность по закону и его исполнению, в других возбуждающие веру от холодности к живой деятельности и твердости, всех ведущие к благодатной правде и совершенству христианскому без затруднения и смущения, а, напротив, с пособием и споспешествованием тому тяжелых испытаний веры и жизни. Нам остается поставить на вид только приложения этих основных мыслей против взаимных сварливых споров и самохвальных пересудов между ревнителями законной правды и защитниками бездеятельной веры, также против нетерпения в скорбях и нищете, пристрастия к богатым и порочности богатых, против вообще потачки греховным желаниям.

Смотрите же теперь, как бы так говорит Апостол охотникам спорить и входить в дело учительства (которые были, надо думать, особенно из горячих ревнителей по Божью закону), какой духовной беде вы подвергаете себя. Много согрешаем все, но, когда согрешаем, уча других, хотя бы верно, истине, то большее осуждение примем (3, 1—2), так как «ведущему добро творити и не творящему, грех ему есть», особенно тяжелый и ответственный (4, 17). Уже по этому одному «не мнози учителя бывайте» (3, 1). Но, по делу учительства, наиболее опасны грехи слова, языка. По духу христианской правды, выше раскрытому, сущность дела не в том, много ли, мало ли ты преступишь ту или другую заповедь правды, но в том, что ты тем или другим грехом изменяешь и противишься Духу ревнивой любви Божией, в тебя вселившемуся, с дерзостью и даже враждебностью останавливаешь благодатные Его движения в себе, оказываешься преступным противником твоего столь всеблагодатного Отца, Которому одинаково принадлежат все заповеди правды; и потому «иже весь закон соблюдет, согрешит же во едином, бысть всем повинен. Рекий бо: не прелюбы сотвориши рекл есть и: не убиеши» и проч. (2, 10, 11). Подумайте же, что, по такому существу или духу христианской правды, не грешить языком или словом — значит говорить не иначе, как оживляясь в своем слове Духом любви Божией, в нас вселившимся; это значит ни более, ни менее, как иметь благодать, изливающуюся в устах наших. Поэтому истинно и очевидно, «аще кто в слове не согрешает, сей совершен муж» (3, 2). Если он в слове успевает не допускать никакого изворота лжи, никакого движения «вожделений, воющих в членах наших», то ясно, что такой человек «силен обуздати и все тело» от этих худых движений, силен весь «круг жизни» управить к одному только лучшему; подобно как, влагая удила в рот коням, управляем этими последними, или как большие корабли, среди сильных ветров, направляются небольшим рулем по воле кормчего, «такжде же и язык мал уд есть и вельми хвалится» (3, 2—5). Но как легко, особенно в деле учительства, согрешать языком! Как просто злоупотребить словом, выражая им не только ложь или злобу, но и тщеславие, легкомыслие, праздную суетность! А и одним чем, в деле ли, в слове ли нашем, остановить или подавить в нас движение Святого Духа, Духа ревнивой Божией любви, — значит нарушить весь закон правды Божией относительно нашего духа и, следовательно, открыть в область духа нашего вход всякой губительной неправде. «Се, мал огонь, и коль велики вещи сожигает! И язык огонь, лепота (скопише) неправды. Снце и язык водворяется во удех наших, скверня все тело и паля коло рождения нашего (воспаляя круг жизни) и опаляясь от геенны» (ст. 5, 6).

Вникая в эту разрушительную силу злоупотребляемого слова, Апостол глубоко сетует на неукротимость беспорядочного или злого языка,

тогда как укрощаются людьми звери и другие бессловесные, — на внутреннее противоречие нашего языка, благословляющего Бога и Отца и проклинающего созданных по Его подобию людей, тогда как подобного неестественного противоречия не встречается ни в истечении из одного и того же источника сладкой и горькой воды, ни в произрастании от одного дерева совершенно разных плодов (ст. 7—12). Остановливаясь на злословиях и осуждениях друг друга, столь обычных в спорах об учении, Апостол поставляет на вид то, в какое безобразное и преступное отношение ставят себя осуждающие и злословящие других к самому закону ревнивой любви Духа, живущего в нас: вместо послушного и исполнительного подчинения этому царскому закону благодатной любви, по которому они истинно, как себя, любили бы других и потому сами их недостатки и виновности вменяли бы в собственные свои недостатки и вины, они чрез пересуды и злословия над другими как бы протестуют осудительно и ругательно против самого этого благодатного закона и потому являются уже не исполнителями, а судьями его; это кроме того, что они восхищают себе славу единого Законодателя и Судии по отношению к судимым и злословимым ими людям (4, 11, 12). Обращая внимание на похвальбы знанием и мудростию (свойственные особенно, надо думать, тем, которые убеждались в учении об оправдании верой, но самую веру разумели бездеятельную), Апостол показывает фальшивость тех знаний и мудрости, которые не оправдываются приличными знанию и мудрости расположениями и делами. «Мудр ли и разумен (знающ) кто из вас, — говорит Апостол, — докажи это на самом деле добрым поведением и мудрою кротостью. Но если в своем сердце вы имеете горькую зависть и сварливость (что было неизбежно в спорах об учении), то не хвалитесь и не лгите на истину. Это не есть мудрость, нисходящая свыше, но земная, душевная, бесовская (выше был случай к выяснению этих понятий). Ибо где зависть и сварливость, там неустройство и все худое (что же это за мудрость?!)... Плод же правды в мире сеется у тех, которые хранят мир» (3, 13—16, 18). По всему этому лучше охота слушать, нежели говорить, и следовательно, — учиться, нежели учить, и особенно — со сварливостью: «Итак, братия мои возлюбленные, всякий человек да будет скор на слышание, медлен на слова, медлен на гнев; ибо гнев человека не творит правды Божией» (1, 19, 20). Но, как ни сильно ниспровергает Апостол сварливую притязательность учительства, он никак не хочет чрез это ослабить истинно разумную и человеколюбивую ревность вразумлять в истине неведущих и заблуждающих. «Братия, — говорит он, — если кто из вас уклонится от истины и обратит кто его, пусть знает, что обративший грешника от ложного пути его спасет душу от смерти и покроет множество грехов» (5, 19, 20), т. е. будет устроить вместе и спасение вразумляемого им, и свое собственное.

Так главные мысли Послания Иаковлева прилагаются в нем к беспорядкам и взаимным сварливым пререканиям верующих из рассеянных евреев, по делу учительства. Подобным образом прилагаются они у Апостола и к нетерпеливому малодушию многих из этих христиан в тяжелых испытаниях, к лицепритию относительно богатых и бедных, к жестокости и порочности первых, вообще к разным видам нравственной распушенности и пристрастия к миру многих.

Так, из того, что в тяжелых испытаниях, по основным мыслям Апостола, верующий усовершенствуется и упрочивается в общении Духа Божией к нам любви, прямо следует, что стесненный обстоятельствами христианин должен, для своего ободрения, всецело иметь в виду эту нравственно-высокую выгоду своего положения; а, напротив, пользующийся внешне благоприятным и широким положением, в остережение свое от тщеславия и тому подобного, должен охотно же и с удовольствием представлять себе на вид служащую к его унижению (а не возвышению)

непрочность всякого внешнего преимущества, взятого только в своей плотской внешности. Через это, очевидно, и тот и другой в своем внешнем положении находили бы повод и пособие к духовному своему усовершеннню. Вот чудные слова об этом самого Апостола: «Да хвалится униженный брат высотой своею, а богатый унижением своим; потому что он преидет, как цвет на траве. Восходит солнце, настает зной, и зноем иссушает траву, цвет ее опадает, исчезает красота вида ее: так увядает и богатый в путях своих» (1, 9—11). Само собою ясно, что только бы охотно и весело освоился с этими представлениями богатый и вообще внешне счастливый человек, хвалясь в своем духе не своим богатством или внешним счастьем, а его непрочностью, то уже чрез это одно он никогда не забывался бы ни в каком внешне высоком своем положении, а сохранял бы и развивал бы должное нравственное устройство и сам в себе, и в отношении к другим. Но и кроме того, за внешне плотскую непрочную и изменчивую сторону богатства и вообще счастливово внешнего довольства, верующему следует открывать или сознать и чувствовать, в пользовании и этими благами, неизменно-прочный дух щедрости и любви Всевышнего Отца, дарующего их людям не на искушение злом, которое происходит в отношении и к благам земным, как к житейским недостаткам и бедствиям, от собственной человеческой похоти, а отнюдь не от Бога. «Бог не искушается злом, — говорит Апостол, — и Сам не искушает никого. Но каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственной похотью... Не обманывайтесь, братия мои возлюбленные. Всякое дающее добро и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов, у Которого нет изменения и ни тени перемены» (1, 13—14, 16—17). Благодарно утешаться и насыщаться в пользовании изменчивыми земными благами именно этою неизменною благодатью Самого Отца светов — значит, очевидно, не противиться, а соответствовать Духу любви Божией, живущему в нас, по Апостолу (4, 5).

Поставляя на вид высоту своего рода, содержащуюся и в униженном состоянии, достойную быть предметом даже доброй похвалы, а отнюдь не поводом к малодушнню и нетерпению для христиан этого состояния, но открывая христианам и высших внешних состояний полное удобство и поводы к духовному усовершеннню, апостол Иаков требует поэтому, во имя веры в Самого Христа, совершенного нелицеприятия в отношении к тем и другим. «Братия мои! Имейте веру в Иисуса Христа нашего Господа славы, не взирая на лица» (2, 1; срав. 1, 27). Верный внушаемому им началу благодатного совершенства, что и в малом чем преступить закон благодати — значит быть виновным пред ним во всем, Апостол берет во внимание такие маловажные, по-видимому, случаи, когда в христианских собраниях «человеку с золотым перстнем, в богатой одежде» дают почетное место и седалище, а «бедного, в скудной одежде» заставляют стоять или сажать только у ног (ст. 2—3). Горько упрекает Апостол за такие лицеприятные распоряжения, как приличные только «судьям с худыми мыслями» (ст. 4). Апостол на этот раз представляет уже преимущество бедных пред богатыми в очень важных отношениях. «Послушайте, братия мои возлюбленные: не бедных ли мира избрал Бог быть богатыми верою и наследниками Царствия, которое Он обещал любящим Его? (В самом деле, рыбаки-апостолы принадлежат, очевидно, не к богатым мира.) А вы презрели бедного. Не богатые ли притесняют вас и не они ли влекут вас в суды? Не они ли бесславят доброе имя, которым вы называетесь?» (ст. 5—7). Примечательно, что Апостол в отношении именно к этому греху лицеприятнн, нарушающему царскую заповедь любви к ближнему и потому, по силе Нового Завета (см. Мф. 5, 21—22), составляющему вид духовного убийства, и сказал со строгою твердостью: «Кто соблюдет весь закон и согрешит в одном чем-нибудь, тот становится виновным во всем. Ибо Тот же, Кто

сказал: «не прелюбодействуй», сказал: «и не убей»; посему, если ты не прелюбодействуешь, но убьешь, то ты также преступник закона». И потом еще: «Суд без милости не оказавшему милости» (ст. 10—11, 13). И в самом деле, как бедственно оправдалась уже в христианском мире эта предусмотрительная апостольская строгость! Вошедши в христианские общества и их порядки, глубокое пренебрежение к людям низкого состояния пред людьми внешне состоятельными произвело едва ли не повсюду, по крайней мере в западном христианском мире, внутреннее разбедниение и беспокойные брожения в общественных организациях. Надо, по крайней мере на будущее время, христианам следовать вернее слову Божию, с силою предостерегающему нас от лицепрятного предпочтения внешне состоятельных людей пред несостоятельными и от размещения их на христианских общественных поприщах или собраниях, судя собственно по внешней мерке богатства или недостаточности, с невниманием или малым вниманием к христианскому достоинству светлого ума и доброго характера.

К предостережению от лицепрятания в отношении к богатым и бедным Апостол присоединяет увещания, обличительные для богачей и успокоительные для злостраждущих. Приведем эти увещания сполна или почти сполна (5, 1—11). «Послушайте вы, богатые, — так смиряет их святой Иаков, — плачьте и рыдайте о бедствиях ваших, находящихся на вас. Богатство ваше сгнило, и одежды ваши изъедены молью. Золото ваше и серебро изоржавело, и ржавчина их будет свидетельством против вас и съест плоть вашу, как огонь: вы собрали себе сокровище на последние дни. Вот, плата, удержанная вами у работников, пожавших поля ваши, вопиет, и вопли жнецов дошли до слуха Господа Саваофа. (В этих воплях, конечно, совмещается и вопль новейшего европейского павперизма, или того рода нищеты, который развился сначала от недостаточной платы за труд, а потом и от недоставки обществом самого труда для пригодных обществу здоровых рук.) Вы роскошествовали на земле и наслаждались, напитали сердца ваши, как бы на день заклания. Вы осудили, убили праведника; он не противился вам». (В этих словах Апостола к верующим евреям содержится, особенно для них понятное, указание на осуждение и распятие евреями Господа; кроме того, еще глубже раскрывается смысл этих апостольских слов из того, что, по новозаветному воззрению, выше уже усложненному нами в боговдохновенном Апостоле, самая нелюбовь и презрение к человеку относится уже, по духу своему, к убийству, и потому Апостол внушает жестоким богачам, что их жестокость даже к простым рабочим относится к ужасно преступному духу осуждения и убийства ходатайственного представителя всех человек — Самого Господа.) Но сейчас же присоединяет Апостол успокоительные увещания злостраждущим, внушая им в особенности, что настоящая жизнь не может еще быть исполнена только радостями (как мечтали иудеи о царстве Мессии); она еще не время жатвы, имеющей открыться уже со вторым пришествием Христовым, а только терпеливого ее приготовления и ожидания: «Братия, будьте долготерпеливы до пришествия Господня. Вот, земледелец ждет драгоценного плода от земли и для него терпит долго... Долготерпите и вы, укрепите сердца ваши, потому что пришествие Господне приближается. Не сетуйте друг на друга (как обыкновенно бывает с людьми в тесных обстоятельствах), чтобы не быть осужденными (конечно, за нелюбовь взаимную при сетовании друг на друга): вот, Судия стоит у дверей. В пример злострадания и долготерпения возьмите, братия мои, пророков... Вот мы ублажаем тех, которые терпели. Вы слышали о терпении Иова и видели конец оного от Господа, ибо Господь весьма милосерд и сострадателен (или: «Яко многомилостив есть Господь и щедр»)). (Эти последние слова, сказанные именно по отношению к терпению злострадавших, имеют, очевидно, такой смысл, который полнее раскрыт в «Плаче

Иеремиин» (3, 31—33) в следующих словах: «Не оставляет Господь на век, но, послав горечь, и милует по великой благодати Своей, потому что Он не от сердца посылает страдание и горести на сынов человеческих».) Так апостол Иаков, увещывая к терпению злостраданий, как свойственных настоящей жизни — этому поприщу приготовления к славе второго пришествия Господня, тем не менее не позволяет исключать благ и радостей жизни нашей из области благодати многомилостивого и щедрого Господа, как это увидим и далее.

Вообще Апостол, согласно существу духовно-нравственного благодатного закона, им же раскрытому, внушает христианам из евреев, что все споры и вражды у них — открываются ли они по поводу разногласий и недоразумений об учении, или по сетованию друг на друга в злостраданиях — имеют существенный корень для себя именно в греховных внутренних, от души до тела простирающихся движениях, в той прелюбодейной любви к миру, которая, как мятежная измена пред Духом ревнивой Божией любви к нам, есть уже вражда против Бога; между тем как человеколюбивый Бог готов был бы дать им всё, чего бы они у Него ни попросили со смиренною преданностью, и притом только на добро, а не в удовлетворение своих греховных движений (4, 1—6). «Откуда у вас вражды и распри? Не отсюда ли, от вожделений ваших, воюющих в членах ваших? Желаете — и не имеете; убиваете и завидуете — и не можете достигнуть; препираетесь и враждуете — и не имеете, потому что не просите. Просите и не получаете, потому что просите не на добро, а чтобы употребить для своих вожделений. Прелюбодееи и прелюбодейцы! Не знаете ли, что дружба с миром есть вражда против Бога? Итак, кто хочет быть другом миру, тот становится врагом Богу. (Очевидно, что дружба или любовь к миру здесь разумеется решительно не в смысле той любви к миру, которая жаждет его спасения и сама по себе есть общение в Божественной любви, какую возлюбил Бог мир, давший за него Сына Своего Единородного (1 Ин. 3, 16). Против Духа этой любви Божией к миру именно враждует та любодейная дружба к миру, о которой говорит здесь Апостол, отклоняя от нее христиан ревностью Божией любви.) Или вы думаете, что напрасно говорит Писание: «до ревности любит Дух, живущий в нас?» (Буквально этих слов, в этом их составе, не находится в Святом Писании; но раскрытием ревнивой любви Христова Духа, живущего в нас, служит целая святая книга, именно — «Песнь песней», в которой и прямо сказано о ревности Божественной любви — этом «пламени Иеговы», что ее жар или ревность «свирепа, как преисподняя» (8, 6); вечные муки преисподней составляют действительно неизбежное для упорных врагов Божиих раскрытие преогорченной ими любви Божией, которая тем щедродаровитее во всем благом и прекрасном, радостном и желательном для верных и преданных ей со смиренною любовью.) Но тем большую дает благодать; потому и сказано: «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать».

Следовательно, по общей связи мыслей этого апостольского увещания, только бы просить у Бога на добро и со смирением то, что нужно и желанно и для настоящей жизни, и по получении употреблять не по вожделениям греховным, а именно в Духе любви Божией к нам, к успокоению и полнейшему в нас раскрытию Духа, живущего в нас и ревниво нас любящего: то чрез это и относящееся к земной жизни будет возвышаться уже в область благодати Божией и потому будет служить, по своему духу или силе дела, приобретением и для жизни будущей. Так Апостол, строгий подвижник и вдохновенный свыше учитель правды и совершенства духовного, никак не дает места той односторонности, чтобы мирское и земное считать только добычею греха, областью вражды против Бога; он внушает, собственно, не изменять любодейно, не противиться горделиво, а быть верными во всем со смирением Духу любви

Божией, в нас живущему, в чем самое существо правды по благодатному закону.

В силу того существа этого закона, что и малый проступок нарушает его весь, останавливая противлением живое движение в нас Духа, ревниво нас любящего, апостол Иаков присовокупляет к вышеизложенным общим увещаниям внушения или увещания по частным, и притом особенно обыкновенным в жизни частной и общественной, случаям. Что может быть обыкновеннее у нас всяких предположений и замыслов наших на будущее время в больших и малых делах? Вот что о них говорит Апостол: «Теперь послушайте вы, говорящие: «сегодня или завтра отправимся в такой-то город, и проживем там один год, и будем торговать, и получим прибыль», вы, которые не знаете, что случится завтра: ибо что такое жизнь наша? — Пар, являющийся на малое время, а потом исчезающий. Вместо того, чтобы вам говорить: «Если угодно будет Господу и живы будем, то сделаем то или другое», вы по своей надменности тщеславитесь; всякое такое тщеславие есть зло» (4, 13—16).

Сила или сущность дела здесь, конечно, не в том только, чтобы в своих житейских намерениях и предприятиях не забывать сказать: «Если угодно будет Господу и будем живы». Апостол направляет христиан к благодатному началу или закону Самого Духа Божия, живущего в нас с такою к нам любовью. Потому в духе апостольском говорить: «Если угодно будет Господу и живы будем» — значит предавать себя изволению и водительству человеколюбивого Духа Господня, в нас обитающего, с живым сознанием и ощущением своего без Него ничтожества или всего окаянства и непостоянства жизни нашей. Итак, Апостол как бы так внушает нам: и в таких житейских намерениях и замыслах, как торговые предприятия или предположения куда-либо ехать на известное время, отдавайте себя и следуйте благоизволению Духа Святого, вам присущего; во всем предавайтесь воле и водительству Господа, располагающего вами и судьбою вашею чрез Своего Духа, не отвне только действующего на вас, но и в вас вселившегося; на каждом шагу своей жизни держитесь этого начала или правила, помня и чувствуя суетность всего вне Господа и особенно суетность жизни нашей — этого легкого пара, исчезающего и рассеивающегося при самом своем появлении.

Вот еще увещание Апостола в том же роде, или также на частные случаи нашей жизни, не только, впрочем, частной, но и общественной: «Прежде всего, братья мои, не клянитесь ни небом, ни землею, и никакою другою клятвою; но да будет у вас «да, да» и «нет, нет», да не в лицемерии¹ впадете» (5, 12). Спрашивается: не запрещает ли апостол Иаков в этих словах всякий род клятвы, значит — и всякую присягу? Но это простое утверждение или отрицание чего-либо: «да, да» и «нет, нет» — по существу духовного Христова закона, полагаемого Апостолом в основание всякого, самого даже неважного, по-видимому, дела и даже простого слова, — разумеется у Апостола не иначе, как произносимое в сообщении (и, следовательно, в сосвидетельствовании) «Духа, Иже вселился в ны». А говорить: «да, да» или «нет, нет» во внутреннем ощущении Самого Духа Святого, живущего в нас и ревниво нас любящего, — это и значит выдерживать всю сущность и силу самой даже священной присяги. Итак, Апостол, как и Сам Господь, заповедь Которого о клятве² он почти буквально повторяет (срав. Мф. 5, 34—37), внушает и требует, собственно, того, чтобы не иначе, как в присутствии Бога, внутренне нами ощущаемого и движущего нас Своим Духом, мы утверждали или отрицали что своими словами. Внушает и требует Он этого «прежде всего», так как не только клятвенное, но и простое утвержде-

¹ Греч. ὑπόκρισις — ханжество, лицемерная набожность.

² См. изъяснение этой заповеди в моей книге «О Новом Завете Господа нашего Иисуса Христа», с. 29—33.

ние или отрицание чего, не в этой благодатной силе произносимое, было бы уже, по апостольскому боговдохновенному воззрению, задержанием и остановкою движений Духа, в нас живущего; а клятва, сверх того, была бы бесстыдным пред Ним лицемерием, если бы указывала или ссылалась на Высшее свидетельство, но без действительного обращения нашего духа к Всевышнему Духу, в нас даже самих присущему. О, как нужно это разъяснять и внушать православным на случаи, когда они присягают! Не только ложная клятва или присяга преступна пред Богом, как ложь, богохульно утверждаемая именем Божиим, но и справедливая по предмету клятва, которую дают без духовного поставления себя в присутствие Божие, есть лицемерие, останавливающее в таких людях живой ток и движение благодатной жизни¹.

Вот и все содержание послания апостола Иакова. Из обозрения этого содержания очевидна внутренняя, свойственная единству слова Божия связь между учением апостола Павла о благодатной правде и учением апостола Иакова о духовном христианском совершенстве. Павел учит, что вся правда наша состоит в усвоении живого и деятельного вероу Христа, вселяющегося в нас Духом Святым; Иаков за начало и сущность духовно-нравственного совершенства и берет именно обитание в верующих Духа благодати, ревниво нас любящего, готового и стремящегося оживлять каждое наше дело и слово, только бы мы и малым чем не задерживали и не останавливали движение Его в себе, нарушая чрез это все существо духовного закона. Чрез внимание и последование такому учению Иакова верующие из иудеев должны были входить в состав новонасажденной Христовой Церкви, в полное духовно-нравственное единение с верующими из язычников.

Руководственное значение Послания апостола Иакова

Чему же, по преимуществу, можно и должно учиться из Послания апостола Иакова? — Духовно-нравственному христианскому совершенству. Это само собою ясно из всего вышесказанного. В особенности святым Иаковом внушается нам такое духовное настроение для дела жизни и мысли, или мудрости, которое вполне охраняет нас от приращений иудейского духа, останавливающегося преимущественно на букве или внешности нравственного и церковного долга, и с силою может привлекать к Христовой правде людей языческого направления, держащие-

¹ Не лишним считаю привести здесь несколько строк из указанного в предыдущем примечании объяснения моего на Христову заповедь о клятве: «Затруднение в рассуждении клятв, употребляемых и в Новом Завете, например, апостолом Павлом, и необходимых вообще в жизни общественной и частной в известных случаях, исчезает. Значение духовной заповеди Спасителя (о клятве), то, чтобы все действия были совершаемы нами всегда в очах Божиих, и чтобы потому простое «да» и «нет» имело полную удостоверительную силу, утверждаемую в духе и истине свидетельством Божиим, а не так, как в мертвой законной (иудейской) клятве. Но Апостолова клятва, например: «Истину глаголю о Христе, не лгу, послушавшейся ми совести моей Духом Святым» (Рим. 9, 1) — такая клятва что иное есть, как не то же Христово «да», только выраженное прямо и определено? Давай клятву так, чтобы твое наказание не по мертвой законной букве, а в духе и истине утверждалось свидетельством Божиим: это и будет Христово «да» и «нет».

Та же Христова заповедь у апостола Иакова: «Прежде всех, братия моя, не клянитесь ни небом, ни землею, ни иною какою клятвою: буди же вам еже «ей, ей» и еже «ни, ни», да не в лицемерие впадете» (5, 12). Понятно уже должно быть нам, почему Апостол внушает исполнение этой заповеди «прежде всего»; это потому, что нарушение ее отрицает истинное Богопочтение, оставляя только одну личину оно-го. Понятно отсюда и последнее выражение: «да не в лицемерие впадете». Греч. ὑποχρῆσις именно значит «ханжество», «лицемерная набожность»; то же в арабском переводе: ne incidatis in simulationem; то же и в нашем славянском, даже в древнейших списках... Во всяком случае очевидно, что чтение греч. ὑποχρῆσις насильственно изъясняют за «κρίσις». См. книгу «О Новом Завете Господа нашего Иисуса Христа», с. 32.

гося чуждых Христу идей или начал и правил. Это требует еще некоторого объяснения. Во всем благозаконном и православно-церковном только бы нам, следуя преподанному чрез апостола Иакова слову Божию, одушевляться и направляться Самим Духом, «Иже вселися в ны» и до ревности нас любит, и всячески остерегаться чем бы то ни было преграждать и останавливать в нас живой Его ток и движение: тогда мы имели бы расположения и мудрствования (образ мыслей) именно Христова человеколюбия, сила и дух которого и раскрываются Святым Духом в приемлющих Его. И Православие, будучи жизнью само по себе, животворно процветало бы и в нас как по нашей жизни, так и в знаниях, а это убедительнее всяких доказательств раскрывало бы пред миром истинность Православия и повлекло бы к нему, с благодатною силою, людей неверующих или неправо верующих и неправо мыслящих.

Также весьма примечательно, что святой апостол Иаков, усвояя духовному закону строжайшую обязанность, называет его, однако, «законом свободы» (1, 25; 2, 12). Видно, что и Иаков, как Павел, не дает места рабскому страшливому духу в исполнении Христова закона или в христианской добродетели, а учит делать добро с духовной самостоятельностью, по свободной преданности добру: «Так говорите и так поступайте, как имеющие быть судимы по закону свободы». Вразумительно для нас, и именно по отношению к направлению самого благочестия, еще то, что, по учению апостола Иакова, бывшего особенно строгим подвижником благодатной правды, свет и силу этой правды можно и должно проводить в самые простые и обыкновенные наши отношения к людям, как, например, размещение одетых богато или бедно (2, 2 и след.), и даже в такие житейские дела и предприятия, как «отправиться в такой-то город, прожить там один год, торговать и получать прибыль» (4, 13). Наконец, поучительна и достойподражательна в деле учения кроткая и осторожная снисходительность к духовным немощам верующих иудеев, с какою Апостол поучает их, твердо, однако, поставляя на вид самые вкравшиеся у них заблуждения и пороки. Но мы уж говорили о поучительности этого человеколюбивого характера Послания Иаковлева при самом обозначении такого характера.

Перейдем к обозрению другого Соборного Послания, писанного именно апостолом Петром также к верующим из обрезанных.

О ПЕРВОМ СОБОРНОМ ПОСЛАНИИ СВЯТОГО АПОСТОЛА ПЕТРА

Руководство слова Божия для веры и Церкви преподано и здесь так, что апостол Петр (как и Иаков) писал к известным верующим в известных обстоятельствах и по известным потребностям духовным. Поэтому при обозрении и настоящего послания (как Иаковлева выше) надо прежде всего выяснить, к кому именно и вообще в каких обстоятельствах и по каким потребностям апостол Петр написал свое первое Послание. Потом уже должно обозреть соответствующее обстоятельству происхождение Послания, его содержание и свойства. И отсюда, наконец, можно будет обозначить общее Божественно-руководительное для веры значение этого Послания. Следует притом во всех этих исследованиях слова Божия, преподанного в Послании, стараться так вести дело, чтобы по возможности яснее было, как близко и действительно руководство этого слова Божия простирается и к нашей современности.

К кому, в каких обстоятельствах и по каким потребностям писано это Послание? Сам апостол Петр, и притом в самом начале Послания (1, 1), обозначает, к кому он писал это Послание: «Пришельцам, рассеянным в Понте, Галатии, Каппадокии, Азии и Вифинии». Но кто эти пришельцы, рассеянные в малоазии-

атских странах? Одни разумеют под ними христиан из иудеев, а другие — вообще христиан, которые среди большинства неверующих были как рассеянные странники. И потому первые утверждают, что Послание писано к христианам собственно из иудеев в малоазиатских странах; другие настаивают на том, что оно отправлено было Апостолом ко всем христианам этих стран, без всякого отличия верующих из иудеев от верующих из язычников, и даже по преимуществу к этим последним, которых была большая часть в Малой Азии. Должно сколько возможно точнее исследовать, для кого в самом деле назначалось это Послание; ибо только из этого назначения с точностью могут быть раскрыты потребности веры, по которым писано Послание. А знать это необходимо для лучшего уразумения и употребления самого Послания.

Верующим из язычников соответствуют в нашей современности особенно такие христиане, которые стали бы держаться прямо Христа и в средах, зависящих доселе, как от идолов, от чуждых Христу начал; к верующим из иудеев могут быть приравнены такие из нынешних христиан, которые в той или другой православно-церковной среде водились бы живым Христовым Духом. Очень важно для нашей веры выяснить, в каком особенно из этих двух отношений предложено ей Божественное руководство в первом Петровом Послании.

Итак, к кому же — к верующим из иудеев или вообще к христианам и преимущественно к верующим из язычников — назначалось это Послание? Слова об этом самого Апостола таковы: «Петр, апостол Иисус Христов, избранным пришельцам рассеяния Понта, Галатии, Каппадокии и Вифинии» (1, 1). Слова «пришельцам рассеяния» показывают, что должно разуметь здесь, по нашему убеждению¹, верующих собственно из иудеев, рассеянных в означенных языческих странах. Так и в других местах Святое Писание подобным образом называет иудеев, рассеянных между язычниками. Именно — в Евангелии от Иоанна (7, 35): «еда в рассеяние еллинское хочет ити?» и в Послании апостола Иакова (1, 1): «обеманадесяте коленама, иже в рассеянии». Что же касается до верующих язычников Понта, Галатии, Каппадокии, Азии и Вифинии, они были не пришельцы, рассеянные в этих странах Малой Азии, но коренные их жители. Правда, толкователи, которые хотят разуметь под пришельцами рассеяния верующих особенно из язычников и потому и самое Послание относят к ним вместе с верующими из иудеев, утверждают, что под пришельцами должно разуметь всех христиан, которые, по духу веры Христовой — не более, как странники и пришельцы на земле; слово же «рассеяние» (*διασπορά*) указывает, говорят они, только на рассеяние верующих между язычниками, еще не озаренными светом Евангелия. Но иносказательный способ выражения был бы совершенно неуместен в надписании Послания и никогда не употребляется в подобных случаях. Притом есть в Послании и еще прямое указание на то, что оно было писано первоначально для верующих из иудеев. Так, в 3 главе (ст. 6), наставляя жен повиноваться мужьям, Апостол указывает им на пример Сарры с таким замечанием: «ея же бысте чада»².

¹ Согласному с древними учителями и отцами Церкви, как показано будет ниже.

² «Бысте» — ἐγενήθητε самим этим словом ἐγενήθητε указывается, что здесь разумеются чада Сарры по естественному происхождению от нее. Ибо слово γένος и происходящее от него γένεσις употребляется о естественном рождении, например: «Посла Бог Сына Своего, рождаема от жены» (γενόμενον ἐκ γυναικός) (Гал. 4, 4). Еще: «Книга родства (γένεσιν) Иисуса Христа» (Мф. 1, 1). Нельзя оставить без внимания и того, что без всяких пояснений, а просто Апостол обращается ко всем читателям Послания с следующими наименованиями: «Вы — род избранный, царское священство, язык свят, люди обновления» (2, 9). Все эти названия заимствованы из Ветхого Завета, где они усвоены израильтянам, именно: название «род избранный» — из Ис. 11, 11; «царское священство» — из Исх. 19, 6; «язык свят» — из того же стиха; «люди обновления» — из Малах. 3, 17. Конечно, такие наименования свойствен-

То верно, что апостол Петр не останавливается здесь на плотском только преимуществе происхождения от Сарры, но возвышает поучаемых им «чад Сарры» к благодатному духу этого избранного рода; потому-то прибавляет такое условие быть истинными детьми Сарры: «Если делаете добро и не смущаетесь ни от какого страха». Но всё же, по прямому смыслу слов Апостола, он обращается к поучаемым как к действительным детям или потомкам Сарры.

Есть в Послании и не столь прямые, но не менее достоверительные указания или признаки, что оно писано к христианам из иудеев. Так, замечается в Послании, что Апостол весьма часто заимствует слова и выражения или целые изречения из ветхозаветных Писаний, только в двух местах (1, 16; 2, 6) прибавляя, что эти места находятся в Писании, а во всех других случаях не говоря, откуда взяты слова. Таковы места: 1, 24, 25; 2, 3, 4, 6, 7, 9, 10, 22, 24, 25; 3, 10—12, 14, 15; 4, 17, 18; 5, 5, 7. Видно, что Апостол предполагает в своих читателях совершенное знание ветхозаветных Писаний. Но такие указания на Ветхий Завет могли ли быть совершенно понятны верующим из язычников, еще новорожденным в вере и, следовательно, еще не вполне ознакомившимся с Писаниями Ветхого Завета? Очевидно, нет; между тем как верующим из иудеев, которые были воспитаны в ветхозаветном Писании, эти места, приводимые Апостолом, легко могли быть понятны и должны быть особенно для них приятны и назидательны. Возьмем также во внимание следующее место (2, 12): «Возлюбленные, молю вас... огрехитесь от плотских похотей, житие ваше имуще добро во языцех» (или «между язычниками»). Если бы Апостол писал Послание к верующим из язычников, то, как замечают толковники¹, никак не написал бы «между язычниками», но или «между неверными», или, если бы сказал «между язычниками», то, конечно, сделал бы какое-нибудь прибавление, которое показывало бы, что они еще не вступили в «Царство Христовой благодати». Притом эти слова служат объяснением предшествующих им слов (ст. 11): «Молю вас, яко пришельцев, огрехитесь от плотских похотей,

ны, по своей благодатной силе, всем христианам, как избранным в благодатный удел Божий, как духовным царям и череям, как освящаемым благодатью. Равно, если все верующие, не исключая и язычников, суть дети Авраама, как доказал апостол Павел в Посланиях к Римлянам и Галатам, то верующие жены, обращенные из язычества, могут быть именуемы детьми Сарры, бывшей соучастницею с отцем верующих в обетовании и вере. Но известно, с каким усилием апостол Павел доказывал верующим иудеям и язычникам, что те и другие равно суть чада Авраамовы и наследники обетований, и, следовательно, и те и другие равно суть «Израиль Божий» (Гал. 6, 16), или новый избранный народ. Исследования в Посланиях к Римлянам и Галатам по преимуществу относятся к этому предмету; а в Послании к Ефессянам тайну соединения верующих из язычников с такими же иудеями в одно тело Апостол представляет столь высокою и трудною к уразумению, что и самим «началом и властям на небесных» только что «ныне» стала открываться эта «многообразная премудрость Божия» (3, 6—10). Отсюда видно, сколь твердою и нелегкою приемлемою пищею для верующих как иудеев, так и язычников — была тогда та истина, что и язычники, по вере суть чада Авраамовы и Саррины наравне с иудеями верующими, что те и другие равно суть «люди обновления», «язык свят». Между тем, святой апостол Петр, хотя поучает в Послании, по его же словам, еще только «новорожденных младенцев веры» и предлагает им еще только «млеко слова» (2, 2), говорит, однако же, им без всяких доказательств и фразыяснений, что они суть «чада Сарры», «род избран, царское священство, язык свят». Здесь должно иметь место одно из двух: или Апостол сам себе противоречит, когда «новорожденным младенцам» из иудеев и вместе из язычников преподает вместо млека слишком твердую для того времени пищу слова, что те и другие равно «язык свят», новый избранный народ, дети Авраама и Сарры, и притом такую неудобоприемлемую пищу преподает им уже как зрелым в духовном разумении — без доказательств и пояснений; или же он поучает «новорожденных младенцев» в вере только из иудеев, которым уже с детства были известны и любезны сии названия — чада Авраама и Сарры, царское священство и прочее, так что для Апостола не было нужды разъяснять и подтверждать эти названия, а довольно было давать поучаемым только чувствовать благодатный дух этих названий, а не останавливаться на одной плотской их стороне или внешности бездушной.

¹ Estius. Comment. in Epist. Petr., p. 1129.

яже воют на душу», а при снесении этих слов с начальным надписанием (1, 1) ясно, что это были «пришельцы» из иудеев.

Со своей стороны толкователи, которые относят Послание к верующим особенно из язычников, приводят на это также разные доказательства, заимствуя их из самого Послания и из собственных соображений. Так, главное место, которое представляется им вполне подтверждающим их мнение, есть следующее: «Довлеет вам мимошедшее время жития волю языческую творившим, хождшим в нечистотах, похотех, в пьянстве, в козлогласовании, в лихоимании и богомерзких идолослужениях» (4, 3). Здесь существуют два чтения: ἡμῖν и ὑμῖν¹ — довлеет «нам» или «вам». Если допустить первое чтение: «довлеет нам»², то смысл всего места будет очень понятен. Откроется, что Апостол почитает сродными самому себе и, следовательно, иудеями по роду, — тех лиц, которым пишет эти слова. Но если принять и другое чтение (ὑμῖν — вам), то и из такого чтения не следует того, будто бы эти ходившие прежде в идолослужениях, творившие волю языческую, были непременно язычники. Напротив, когда внушается им, что уже довольно им исполнять волю языческую, то тем самым уже показывается, что эта воля относилась к ним как нечто внешнее, не им принадлежащее, какую «воля языческая» и была для иудеев. А если бы Апостол обращал слова к верующим из язычников, он сказал бы, что они творили свою волю, жили по своему хотению, потому что воля или произвольность языческая была их собственная воля. Следовательно, Апостол рассматриваемыми словами только то внушает верующим из иудеев, чтобы они удалялись языческих беззаконий, жили не так, как живут язычники, порокам которых они доколе следовали. «Да довлеет вам от всех беззаконий ваших, — говорил Господь народу израильскому чрез пророка Иезекиля... — Преступаете Завет Мой во всех беззакониях ваших» (Иезек. 44, 6, 7). В таком же смысле говорит и апостол Петр верующим иудеям, что «довлеет им творити волю языческую». Отсюда уже понятен смысл и остальной половины стиха: «хождшим в богомерзких идолослужениях». Это «хождение в идолослужениях» означает уклонение к идолослужению, участие в почитании идолов, которое могло быть или следствием тех языческих пороков, которые здесь перечисляет Апостол, или, по обстоятельству жизни, следствием простой немощи духа. Живя среди язычников в угнетении от них, иудеи малоазийские до своего обращения ко Христу могли или из боязни, или по обольщению отступать от веры отцов и иногда участвовать в богомерзких идолослужениях. Апостол Петр в этих словах заповедует им, что теперь, по принятии веры Христовой, должно им всячески остерегаться и идолослужения, что христианину должно избегать как пороков языческих, так и языческого служения ложным богам. Сверх того, можно примечать, что Апостол в рассматриваемом месте имел в виду также ветхозаветные пророчества о спасении израильтян в Царстве Христовом. Таково, например, это увещательное пророчество (Иезек. 37, 23—24): «Да не оскверняются к тому (т. е. израильтяне) в кумирах своих и в мерзостех своих, и во всех нечестиях своих: и избавлю я от всех беззаконий их, ими же согрешиша, и очищу я, и будут Ми в люди, и Аз буду им в Бога, и раб Мой Давид князь среди их» и проч. Апостол как бы так говорит верующим иудеям: «Вы уже верою прияли этого обетованного Князя израильтян, духовного Давида — Христа. Потому вам уже должно отвергнуть кумиры и прочие мерзости язычества, в которых вы и отцы ваши погрязали». Подобным образом апостол Павел в Послании к Ефесеям (2, 3) поставляет иудеев также в один ряд с язычниками: «в них же (между языч-

¹ Vetstenii Nov. Test. Gr., с. 681.

² Принятое в Вульгате, в Сирском переводе, находимое у Климента Александрийского и у Августина.

никами или в языческих пороках) и мы вси жихом иногда, в похоти плоти нашае, творяще волю плоти и помышлений, и бежом естеством чада гнева, якоже и прочии».

Другие приводимые теми же толкователями места еще менее могут идти в подтверждение мнения, что Апостол писал к верующим и из язычников. Из слов Апостола «Его же (т. е. Иисуса Христа) не видевше любите и на Него же ныне не зряще радующесе же радуетесе» (1, 8), выводят заключение, будто бы здесь прямо указываются верующие из язычников, так как они не видели Иисуса Христа. Но это место безразлично по отношению к исследуемому предмету. Справедливо, что верующие из язычников не видели Иисуса Христа во время земной Его жизни; но видели ли Его верующие из иудеев, которые жили в Малой Азии? Его видели только иудеи палестинские, но не могли видеть малоазиатские иудеи, кроме разве тех из них, которым случалось быть в Палестине во время общественного служения Христова. Из слов: «яко чада послушания, не преобразующесе первыми неведения вашего похотеньми» (1, 14) также заключают, что этими словами указывается на служение страстям¹, бывшее основанием и духом язычества. Но слово «неведение» указывает только на то состояние, в котором находились верующие из иудеев, прежде обращения ко Христу не разумевшие духа Писания, чуждые света Христовой истины и веры. Это «неведение» между иудеями простиралось до того, что они, хотя видели или слышали о земной жизни Иисуса Христа, в которой исполнились пророчества, но не разумели уже этого исполнения; ибо не понимали истинного смысла пророчеств и вообще духа и силы откровений, читаемых в книгах Ветхого Завета, как пишет о том апостол Павел к Коринфянам (2 Кор. 3, 14, 15): «Ослепишася помышления их (сынов Израилевых) даже до днесь, внегда чтется Моисей, покрывало на сердце их лежит... до сего дне покрывало во чтении Ветхого Завета пребывает неоткровено». При этом оскудении духовного разума, при обращении внимания главным образом на букву Писания и наружные дела, они и в своей жизни следовали уже своей воле, а не воле Божией, жили по ветхому человеку: таковы «похотения в неведении».

Обращают также внимание на слова, которыми, по-видимому, прямо выражается, что первые читатели Послания не принадлежали к избранному народу: «Иже иногда не людие, ныне же людие Божии» (2, 10). Но еще чрез пророка Осию Господь говорит именно об израильтянах, осуждаемых на рассеяние и пленение. «Зане вы не людие Мои и Аз несмь Бог ваш» (1, 9). Потомки Авраамовы, противясь Богу и отвергаемые Богом, в этом отношении уже перестали быть избранным Божиим народом, или стали «не людие», почему и были рассеиваемы между язычниками, уверовав же во Христа, израильтяне снова входят в любовь Божию и таким образом «иже иногда не людие» становятся «людие Божии». Наконец, защищающие опровергаемое мнение приводят в подтверждение его слова (1, 18): «Ведяще, яко не истленным серебром или златом избавистесе от суетнаго жития, отцы преданного». Под «суетным житием» хотят разуместь грешную, чуждую всякого страха Божию жизнь язычников, а «житие, отцы преданное» изъясняют в том смысле, что язычники-отцы, конечно, заставляли и побуждали своих детей поклоняться идолам, участвовать в нечестивых празднествах в честь ложных богов, вообще побуждали жить по-язычески. Но это место по снесению с местом из Послания к Галатам (1, 14) не только не подтверждает рассматриваемого мнения, но еще опровергает его. Когда апостол Павел говорит о себе (1, 14), что он до обращения своего был «ревнителем отеческих преданий», то разумеет здесь, по изъяснению

¹ De-Wette у Штейгера в объяснении 14 ст. 1-й гл.

толкователей¹, те предания учителей и книжников иудейских, которые для позднейших иудеев сделались священными и непреложными, но которые заключали в себе много пустого и излишнего, мелочного. Об этих-то преданиях и Сам Спаситель сказал книжникам и фарисеям: «Разористе заповедь Божию за предание ваше» (Мф. 15, 3) и обличал их, что они преступали заповедь о почитании родителей ради своего «предания» (Мф. 15, 6). Так и в указанном выше месте Петрова Послания должно разуметь эти же излишние и даже противные слову Божию предания иудейских старцев и книжников, которые искажали Божественную истину. Располагаемая по таким отеческим преданиям жизнь и есть «суетное житие, отцы преданное». Таким образом, все места, указывающие, по-видимому, на первых читателей Послания из язычников, в самом деле приличны верующим из иудеев.

Представляют в защиту рассматриваемого мнения и некоторые соображения. Говорят, что малоазийские Церкви большею частью состояли из язычников, обращенных ко Христу, что они были смущаемы иудействующими лжеучителями, что вера их могла быть слабее веры христиан из иудеев, которые убеждались в истине христианского учения снесенным пророчеств с исполнением их в Новом Завете, и что, следовательно, всего естественнее предположить, что и Послание апостола Петра написано особенно к верующим из язычников. На такие соображения довольно сказать следующее: у верующих из иудеев могли быть и действительно были (как увидим далее в своем месте) некоторые духовные затруднения и потребности, каких не могли иметь верующие из язычников, и потому Послание, писанное в удовлетворение этих духовных потребностей, необходимо было назначить собственно для верующих из иудеев, хотя они находились и вместе с верующими из язычников. Так апостол Петр и надписывает свое послание: рассеянным иудейским пришельцам Малой Азии.

В подтверждение того же мнения указывают из истории жизни апостола Петра такие обстоятельства, в которых он входил в особенно близкие соотношения с язычниками, и говорят, что он первый из апостолов обратился со словом спасения к язычникам (Деян. 10, 5), что ему было особенное видение о принятии в Церковь язычников, что во многих случаях он весьма заботился о христианах из язычников и что он на Соборе апостолов первый подал голос о том, чтобы не возлагать ига закона на выи их (Деян. 15, 7). Все эти обстоятельства совершенно истинны, но они ничего не доказывают в рассматриваемом предмете. Апостолы Христовы были «всею вся» для приобретения Христу всех; когда требовали обстоятельства, они с любовью приносили благовестие, наставление, помощь равно и верующим из язычников, и верующим из иудеев. Но должно заметить, что апостол Петр был, по преимуществу, Апостол обрезания, как об этом свидетельствует апостол Павел в Послании к Галатам (2, 7), и потому свойственные были ему особенные апостольские труды и попечения по делу спасения именно обрезанных. Итак, ничем нельзя оспорить того, что апостол Петр писал свое Послание к малоазийским христианам только из иудеев². Эту истину признают и утверждают древние церковные учителя. Так, Ориген говорит: «Петр проповедовал иудеям, рассеянным в Понте, Галатии, Вифинии,

¹ Cursus completus Sacri. Script. in 1 Epist. Petri, p. 149.

² Есть еще мнение о лицах, которым писал апостол Петр свое Послание. Веда (у Эстия: Comment. in Epist. Petri, p. 1110) и Михаэлис (Einleitung in das Neue Test., S. 1453—1454) думают, что это были прозелиты, т. е. язычники, обратившиеся сначала к иудейству, а потом к христианству. Но прозелитов отделять от иудеев, обществу которых они принадлежали уже, не было бы ни нужды, ни удобства для особого вразумления их Посланием. Кроме того, в надписании Послания сказано прямо: *παρεπιδητοις*, а не *προσηλυτοις*.

Каппадокии и Асии»¹. Также Евсевий говорит: «Во скольких областях благовествовал Петр и преподавал обрезанным слово Нового Завета, явно из признанного всеми его Послания, написанного к рассеянными из евреев в Понте, Галатии, Каппадокии, Асии и Вифинии»². То же утверждают святой Епифаний³, блаженный Иероним⁴, блаженный Феофилакт⁵ и Икумений⁶.

Итак, апостол Петр писал первое свое Соборное, или окружное, Послание к христианам собственно из иудеев, рассеянным по языческим малоазиатским странам. Чтобы значение этих лиц приблизить сколько-нибудь к духу или характеру нашей современности, можно сказать, что они были вроде тех из нового Израиля, которые, находясь духовно как бы в рассеянии среди господства более языческих, чем христианских, обычаев и воззрений, усиливались бы, при всяких, впрочем, затруднениях, выдерживать свою православную среду или православно-христианское свое значение. Это заметим, чтобы нам лучше воспользоваться Посланием или войти в его дух и силу.

Из какого места и в какое время апостол Петр писал к верующим из рассеянных в Малой Азии иудеев? Об этом мнения также различны. Указание на то, откуда писал Апостол, в самом Послании заключается в следующих словах: «Целует вы яже в Вавилоне соизбранная» (т. е. Церковь) (5, 13). Но самый Вавилонные (преимущественно новейшие толкователи⁷) понимают в собственном смысле; другие же (преимущественно древние) разумеют под Вавилоном Рим. Первое мнение представляется неудовлетворительным уже и потому, что трудно с точностью решить, какой Вавилон должно здесь разуть. Знаменитый древний Вавилон, что на Евфрате, уже был разрушен в то время, по следующему свидетельству Страбона: «Город сей (Вавилон) разрушили частью персы, частью время и небрежность о нем македонян, особенно когда Селевк Никатор построил Селевкию при Тигре». Известен еще египетский Вавилон; так назывался Ктезифон. Но тогда этот Вавилон был незначительным местом — не более как военною крепостью, где расположен был один из трех египетских легионов. У некоторых писателей называется Вавилоном и Селевкия при Тигре, но в точности неизвестно, был ли здесь апостол Петр. Что касается до другого мнения — об означении Рима именем Вавилона, это мнение, во-первых, идет от апостольских мужей. Так, по свидетельству Евсевия, еще Папий разумел под Вавилоном, откуда Петр писал свое первое Послание, именно Рим⁸. Так думал Иероним⁹ и вообще древние. Это мнение, во-вторых, подтверждает то, что, по свидетельству ученых исследователей¹⁰, иудеи действительно называли Рим, по его владычеству над ними, Вавилоном. Посему Апостол, писавший к верующим из иудеев, мог употребить имя Вавилона в этом самом смысле, как совершенно известном читателям Послания. Этим устраняется то возражение против мнения о Риме, что в приветствии употребление иносказания неуместно. Ибо когда иудеи обыкновенно называли преобладавший над избранным народом Рим Вавилоном, то такое название для них становилось, по употреблению, как бы собственным именем Рима. И, наконец, в-третьих, назвать Рим Вавилоном (согласно с иудейским употреблением этого

¹ Евсевий. Церковная история, III, 7.

² Там же, III, 4.

³ Haer. 27, 6.

⁴ De script. ecclesiast. Curs. compl., p. 1009.

⁵ В объяснении I ст. I гл.

⁶ Michaelis. Einleitung., S. 1465.

⁷ Steiger. Comm., S. 22; Berthold. Einleitung in das Neue Test., S. 788 и др.

⁸ Евсевий. Цит. соч., VI, 15.

⁹ In catalogo script. ecclesiast.

¹⁰ Buxtorffii. Lexicon Rabbinico-Chaldaicum in voce Babel.

имени) апостолу Петру свойственно было и потому, что в своем Послании он и многие понятия выражает для иудеев словами, употребительными в Ветхом Завете, каковы: «храм», «жертва», «род избран», «наследие» и прочие. Он в Послании вообще поучает верующих иудеев, что предметы теократии имеют свое место и в христианстве, только в чисто духовном и благодатно-спасительном значении. А так как имя Вавилон в Ветхом Завете, особенно у пророков, довольно употребительно, и притом есть прямые пророчества о том, что между близкими и преданными Сиону будет и Вавилон¹, то Апостол, понятно для верующих иудеев намекая на исполнение в христианстве этого пророчества, с утешением для них и для себя и приветствует их от имени соизбранных, какие находились среди самого поработившего избранный народ нового Вавилона. Это, надо сказать, очень знаменательно для нас самих. Известно, что в Откровении о судьбах нового Израиля представляется и над этим благодатным Израилем Вавилонское преобладание, и притом двоякое — более сокровенное² и открытое³, осуществление которого уже нетрудно усмотреть⁴. Поэтому в Послании Петровом, писанном Апостолом из тогдашнего Вавилона, слово Божие разделяется для нас внятнее среди и нынешних нововавилонских преобладаний над христианством, с утешительным приветствием нашей вере от избранных и в этой среде...

Между тем, основательно приняв мнение древних, что под Вавилоном, откуда писал апостол Петр свое Послание к верующим иудеям в Малую Азию, разумеется именно Рим, мы далее увидим, что этому мнению о месте написания Послания соответствует и наиболее удовлетворительное соображение о времени, когда Послание было писано. Но перейдем к этому вопросу о времени.

Мнения о времени написания Послания известны также разные. Некоторые (например, *Unterkircher*), сличая первое Петрово Послание с Посланием апостола Иакова, гадают о времени написания первого, что оно писано уже после Послания апостола Иакова. Предположение неверное, ибо Послание Иакова своим содержанием показывает, что первые его читатели были уже не новообращенные, а напротив — они любили уже и других учить, мудрствовали о вере и о делах; Послание же Петрово писано еще к «новорожденным» в вере, питающимся еще «млеко» учения христианского. Иные (например, *De-Wette*) сличают первое Петрово Послание с Посланиями Павловыми, как то: к Ефесянам, первым к Тимофею, к Римлянам и другими и на основании сходства первого с некоторыми из последних делают заключение о времени написания Послания апостолом Петром прежде или после выхода Павловых Посланий: к Ефесянам, к Тимофею и другим. Но и этот путь к открытию времени написания рассматриваемого Послания ненадежен и неверен. Часто находят великое сходство Послания Петрова с Павловыми там, где сходство в одном только слове или в общем каком понятии; например, *De-Wette* находит сходство между словами апостола Павла: «вся творится без роптания» (Флп. 2, 14) со словами апостола Петра: «страннолюбцы друг ко другу без роптаний» (4, 9). Точно так же сравнивают и другие места (1 Тим. 2, 9 с 1 Петр. 3, 3; 1 Тим. 2, 1 с 1 Петр. 2, 13; Рим. 4, 24 с 1 Петр. 1, 21). Прав-

¹ Например, в Пс. 86, ст. 4: «Между знающими Меня буду счислять Египет и Вавилон».

² В образе чудовищного зверя, в котором воспроизведены разные стороны и черты виденных Даниилом четырех зверей, есть сторона и льва, знаменующего у Даниила Вавилон (Откр. 13 гл.; срав. Дан. 7 гл.).

³ См. Откр., 18 гл.

⁴ История уже показала действительно два рода вавилонского преобладания над христианством — открытого на поработанном исламом Востоке и сокровенного или духовно-нравственного на Западе. Исследования об этом см. в 3 и 4 гл. книги «Печаль и радость по слову Божию».

да, есть действительное сходство между словами апостола Петра об обязанностях рабов и жен со словами апостола Павла о том же предмете¹. Но и это сходство не может вести к верному заключению о времени написания Послания, потому что в Петровом и в Павловом Посланиях сходно говорится о таком предмете, о котором и разнообразиться в речи было бы трудно; и, кроме того, нельзя с достоверностью определить, апостол ли Павел имел в мысли слова апостола Петра, или апостол Петр — слова апостола Павла. Иные (например, Hug²) из частого упоминания в Послании о гонениях заключают, что оно написано не ранее гонения христиан от Нерона. Но книга Деяний Апостольских свидетельствует, что где только ни насаждалось христианство, вражда против него со стороны неверующих была обыкновенным явлением. Потому святые апостолы так и учили новообращенных: «Яко многими скорбми (или страданиями) подобает им внити в Царствие Божие» (Деян. 14, 22). Еще иные (например, Bagiensky и многие другие) берут во внимание, что апостол Петр отправил свое Послание чрез Силуана (5, 12) и приветствует малоазиатских христиан от имени ученика своего Марка (ст. 13). Этого Марка принимают за одно лицо с Иоанном-Марком, упоминаемым в книге Деяний Апостольских (12, 25; 15, 37), а Силуана — за одно лицо с Силою, в той же книге указуемым между спутниками апостола Павла (15, 40; 16, 19 и проч.). И отсюда заключают, что Послание писано тогда, как Иоанн-Марк расстался не только с Павлом, но и с Варнавою, когда и Сила был уже при апостоле Петре, а не при апостоле Павле, между спутниками которого он находился. Но справедливо ли принимать за одно лицо Силу и Силуана, равно как и евангелиста Марка, ученика Петрова, и Иоанна-Марка, спутника Варнавы и Павла? Между спутниками апостола Павла действительно был Силуан, но Апостол в своих Посланиях к Солунянам и называет его именно Силуаном, а не Силою (1, 1). Марк — ученик Петра и евангелист — был постоянно при Петре, так что древние называют его ἐρμηνευτής Πέτρου — истолкователь Петра. Посему Церковь наша Силу и Силуана, Иоанна-Марка и евангелиста Марка, ученика Петрова, различает и чтит как отдельных святых лиц. Итак, требуется более удовлетворительное соображение о времени написания первого Петрова Послания.

За основание к определению времени происхождения Послания можно и благонадежно взять следующие слова из самого Послания: «Яко новорождении младенцы, словесное и нелестное млеко возлюбите, яко да о нем возрастете во спасение» (2, 2). Из этих слов видно, что верующие, к которым писал Апостол, были еще «младенцами» в вере, и были такими не по произвольной духовной немощи, «должны суще быти учителя лет ради» (каковы, например, были палестинские нуден во время написания к ним известного Павлова Послания — Евр. 5, 11, 12); напротив, малоазиатские переселенцы были младенцами в вере, как еще только «новорожденные» в христианстве. Посему Апостол не только не упрекает их за то, что они требовали еще «млека слова», а не твердой пищи (как упрекает апостол Павел палестинских евреев в Послании к ним — Евр. 5, 11, 12), но, напротив, внушает им возлюбить «словес-

¹ Такое сходство всего яснее открывается в снесении самих мест по греческому тексту:

1 Петр. 2, 18: Οἱ οἰκέται, ὑποτασσόμενοι ἐν παντί φόβῳ τοῖς δεσπόταις. Еф. 6, 5: Οἱ δοῦλοι ὑπακούετε τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις μετὰ φόβου καὶ τρόμου.

Но здесь только мысль общая обоим местам, а выражение не совсем сходно. Следующие же места явно сходны и по выражению:

1 Петр. 3, 1: Ὁμοίως γυναῖκες, ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν. Еф. 5, 22: Αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν.

² Einleitung in das Neue Testament, S. 540.

ное млеко», как еще необходимое для духовного возрастания новорожденных в вере. Посему же апостол Петр далее (ст. 4) поучает этих христиан, как еще только «приходящих», или приступающих, к Господу (*προσέρχόμενος*); между тем совсем другое он свидетельствует о тех же самых верующих во втором к ним Послании: «Не обленюсь вспоминати вас о сих, аще и ведите, и утверждени есте в настоящей истине» (1, 12). Таким образом, ясно и верно то, что иудейские переселенцы Понта, Галатии, Каппадокии, Асии и Вифинии, означенные в надписании Послания, были из новообращенных в христианство и потому в то время, когда апостол Петр писал к ним свое первое Послание, не успели еще совершенно уразуметь истину Христову и утвердиться в ней. Должно рассмотреть, когда именно упомянутые страны Малой Азии были просвещены христианством, и отсюда определится самое время написания Петром Послания.

Книга Деяний Апостольских свидетельствует, что малоазиатские страны первоначально были просвещаемы христианством апостолом Павлом и его сотрудниками. Согласно с этим, и первое Послание Петрово показывает, что, во-первых, апостол Петр не сам обращал к христианству переселенцев малоазиатских, потому что он, только в качестве стороннего свидетеля, уверяет их «сеи быти истинней благодати Божией», в которой они стоят (5, 12). И, во-вторых, в благодати Божией они поставлены были (непосредственно или чрез сотрудников) точно апостолом Павлом. Это последнее видно из того, что апостол Петр, свидетельствуя «истинней быти благодати», вместе с сим свидетельствует и о подателе сего Послания, как о «верном брате»; а подателем Послания был Силуан, которого толкователи единогласно принимают за одно лицо с Силуаном, сотрудником Павловым, о котором апостол Павел упоминает в Послании к Солунянам¹. Все это место так читается в Петровом Послании: «Сие кратко написал я вам чрез Силуана, верного, как думаю, брата вашего, дабы уверить вас и засвидетельствовать, что это есть истинная благодать Божия, в которой вы стоите» (5, 12). Что апостол Павел трудился над просвещением малоазиатских переселенцев (так же как и язычников), это подтверждается и вторым Петровым Посланием, в котором апостол Петр уже говорит прямо об апостоле Павле, уверяя тех же христиан «в данной ему от Бога премудрости» (3, 15)². Итак, теперь должно узнать, когда апостол Павел трудился в деле просвещения светом христианства Понта, Галатии, Каппадокии, Асии и Вифинии.

Во второе апостольское путешествие, обстоятельно описываемое в книге Деяний, святой Павел был уже в некоторых странах Малой Азии (как, например, в Галатийской — Деян. 16, 6), но не во всех, упомянутых выше. Так, быть в Вифинии и Асии³ апостол Павел со своими сотрудниками не был допущен от Святого Духа (Деян. 16, 6, 7). Уже в третье апостольское путешествие, и именно во время двухлетнего пребывания апостола Павла в Ефесе, «все живущие в Асии слышали слово Господа Иисуса — как иудеи, так и еллины» (Деян. 19, 10). Эти труды апостола Павла и его сотрудников, касающиеся первоначального распространения христианства в Малой Азии, довершили основание малоазиатских Церквей. Пребывание же апостола Павла в Ефесе относится ко времени 55—56 г. по Р. Х. Следовательно, около этого времени и должно было произойти Петрово Послание к новорожденным в христианстве переселенцам иудейским, какие находились в Церквах

¹ В самих надписаниях или начальных словах Посланий.

² Впрочем, этим не колеблется истина того засвидетельствованного древними обстояательства, что и апостол Петр проповедовал в этих странах; это он мог делать и после водворения здесь христианства.

³ Так называлась в теснейшем смысле западная часть Анатолийского полуострова.

малоазиатских. Около этого времени (55—56 г.) апостол Петр действительно был в тогдашнем для иудеев Вавилоне — в Риме. По свидетельству Евсевия («Церковная история», II, 14), он прибыл в Рим в царствование Клавдия; это было, надо думать, уже к самому концу¹ Клавдиева правления, так что Лактанций относит (в сочинении «De mort. persec.», р. 2) пребывание Петрово в Риме уже к царствованию преемника Клавдиева — Нерона. Но Клавдиево царствование окончилось именно к концу 54 г. по Р. Х. Таким образом, соображение о времени написания Послания вполне согласно с предыдущим изысканием нашим о месте написания.

Как же произошло то, что Послание назначалось собственно иудейским переселенцам в новонасажденных малоазиатских Церквах, хотя эти Церкви состояли большею частью из верующих язычников?

Верующим из иудеев, и особенно находившимся в рассеянии, действительно свойственны были некоторые духовные нужды и затруднения такие, от каких могли быть свободны христиане из язычников и которые потому требовали особых апостольских наставлений собственно для верующих из иудеев. Имея в виду содержание настоящего Послания к верующим иудейским переселенцам, можем сделать следующее соображение о их духовных затруднениях и нуждах.

Известно, что иудей, по привязанности своей к внешности ветхозаветной теократии и вообще к букве Ветхого Завета, не скоро и по обращении своем ко Христу входили в дух ветхозаветных образов и учреждений и потому не вдруг совершенно освобождались от обычного им покрывала при чтении Ветхого Завета. Так, в Послании к Евреям, уже довольно спустя по происхождении настоящего Петрова Послания², апостол Павел находил верующих иудеев в Палестине (о которых и выше было уже упомянуто), по их малоспособности входить в дух ветхозаветных образов, также еще младенцами, требующими млека, хотя они были вовсе не из новорожденных в христианстве, а, напротив, еще задолго до малоазиатских обращены были ко Христу и, по времени своего христианства, должны были бы сделаться сами учителями (Евр. 5, 12—13). В самой Малой Азии апостол Павел должен был также бороться с иудейским пристрастием к букве Ветхого Завета и неразумением его духа, колебавшими целые Церкви, как свидетельствует Послание к Галатам, писанное около того же времени, как и Петр писал настоящее Послание³.

Известно также, что в Ветхом Завете явление и Царство Христово, в отношении к избранному народу, весьма часто и обыкновенно представляются в образах предметов ветхозаветной теократии. Так, времена благодатные изображаются в книгах пророческих как такие времена, в которых теократический порядок вещей должен раскрыться в самой блистательной славе. Вот некоторые черты пророческих изображений этого рода, относящихся к временам благодатным: рассеянные израильтяне снова все соберутся⁴, снова вступят во владение своим наследством — обетованною землею⁵, будут с ликованием ходить в Иерусалим и праздновать на Сионе светлые торжества⁶, и слава Божия будет открыто озарять избранный Божий народ, тогда уже победоносный и властительный над языками⁷. Была явная опасность, чтобы ново-

¹ Так как известно из книги Деяний Апостольских (18, 2), что Клавдий высылал иудеев из Рима; к концу его царствования такое его распоряжение могло ослабеть, пока при его преемнике совсем потеряло свою силу.

² Послание к Евреям написано около 62 или 63 г.

³ Послание к Галатам писано около 55 г.

⁴ Ис. 11, 11 и след.

⁵ Иез. 20, 42; Ам. 9, 11—15.

⁶ Зах. 14, 16, 20, 21.

⁷ Иовль 3, 17—21.

обращенные из иудеев, не довольные еще проникнув в дух таких пророческих изображений Царства Мессии, не впали в тяжелое недоумение, видя и испытывая во внешней действительности совсем противное букве таких пророческих изображений.

Такая опасность грозила особенно находившимся в рассеянии между язычниками. Им, как выше показано, чрез пророков дана была от Бога надежда помилования и собрания в Царстве Мессии, в земле обетованной. Но, между тем, и по вступлении в Царство Христовой благодати они оставались лишенными этого своего наследия земли обетованной, далекими от Сиона и от храма, подвластными язычникам, самое жительство имеющими «во языцех». Притом еще, как видно из самого Петрова Послания, они подвергались собственно за свое христианство поруганиям и озлоблениям. Положенне, представляющееся совершенно несогласным с буквою вышеуказанных пророческих изображений Царства благодатного! Поэтому не вполне разумеющим вообще истину Христову и, в частности, дух ветхозаветных пророческих изображений (таковы и были духовные младенцы, новорожденные в христианстве), свойственны были или неизбежно угрожали такие недоумения: где же и в чем состоит обетованное обладание наследием? Рассеянные среди язычников чада Израиля не по-прежнему ли в христианстве чужды видимых преимуществ и принадлежностей богоизбранности своего рода, далеки от богоучрежденного святилища, лишены значения Божией державы? Не продолжается ли видимое отчуждение их от удела избранного народа Божия? О таких ли временах спасения и благоденствия, о той ли вообще благодати, какую они приняли, предрекали пророки? и т. п. Особенно же неожиданным и странным должно было казаться им огненное искушение злостраданий за веру, как решительно несовместное с иудейскими понятиями о светлых временах Царства Мессии, если представлять эти времена (как привыкли иудеи) по букве ветхозаветных блистательных изображений. Естественными последствиями таких недоумений должны быть: смущения и даже колебания веры во Христову благодать, нетерпеливость в скорбях, затруднения и даже беспорядки в семейно-гражданской жизни среди язычников, как, например, в отношении верующих иудеев к языческим властям и в особенности в отношении рабов к неверующим и строптивым господам, жен к неверующим и строптивым мужьям. Не трудно нам доразуметь, что подобные затруднения испытывает вера и ныне в таких случаях, когда истинно верующие души теми или другими отношениями жизни, частной и общественной, связуются с мыслящими и живущими по началам не христианским или неправохристианским, или когда господствующие над современностью направления мысли и жизни не дают православному христианству действовать и открываться миру в надлежащей силе и живом духе своем.

В Церквах малоазнатских показанные духовные затруднения новообращенных из иудейских переселенцев наиболее требовали внимания и наставлений со стороны богопосланных проповедников Христовой истины. Здешние христиане, вскоре по обращении своем, как апостол Павел свидетельствует именно о принадлежащих к составу этих Церквей галатийцах (Гал. 1, 6), были сильно возмущаемы и даже увлекаемы лжеучением иудействующих. Это такое лжеучение, в котором неразумение духа Ветхого Завета и пристрастие к установлениям теократическим раскрылись до составления из иудейских понятий «иногo Евангелия», по выражению апостола Павла (Гал. 1, 6—7), т. е. иудейски-превратного направления всего христианства¹. Как неверующие Хри-

¹ Что лжеучение иудействующих не извращало самих предметов веры чрез какие-либо произвольные и ложные прибавления или усечения этих предметов, но именно сообщало лживое, превратное направление Евангелию или вообще христианству,

сту иудей, по свидетельству Апостола (Рим. 10, 3), вместо правды Божией, даруемой Христовою благодатью и воспринимаемой живою верою, усиливались поставить собственную правду, состоящую в блюде-нии буквы Божия закона, так, по лжеучению иудействующих, существо оправдания и спасения полагалось и для христиан не в усвоении себе живою и деятельною верою Самого Христа, Его правды и духа, а также в заслуге исполнения того же богоданного чрез Моисея закона¹. В этом смысле и направлении исполнять и Божий закон — значит, по Апостолу, в самом христианстве или по уверовании во Христа, тем не менее, «оставаться без Христа, отпадать от благодати» (Гал. 5, 4). Распространители такого заблуждения, дух которого может, заметим, приражаться и к нам, шли прямо против учения апостола Павла, которым с его учениками было первоначально насаждено и распространено христианство в этих малоазиатских странах. Такая опасность для здешних Церквей требовала особых духовных мер по отношению к верующим из язычников и из иудеев. Для прекращения и отражения соблазна, какому подвергались особенно верующие язычники, апостол Павел и писал свое Послание к Церквам Галатийским. Но этого недостаточно было для успокоения малоазиатских Церквей по недоверию иудействующих христиан к Апостолу языков. Притом же сам он в Послании к Галатийским христианам, раскрывая и доказывая достоинство свое, как Апостола языков, прямо выражал, что благовестие обрезанным вверено наипаче апостолу Петру (2, 7—8). Посему для вразумления малоазиатских христиан собственно из обрезанных — в показанных затруднениях их веры — и чрез то для успокоения всего состава здешних Церквей оказывались благопотребными именно наставления святого апостола Петра. Это тем более, что верующие иудей, и убеждаясь Павловым учением — в Послании к Галатам — о благодатной свободе от закона, могли впасть и в противоположную заблуждению иудействующих крайность — в своевольную свободу от всего благозаконного (как это мы видели при обозрении обстоятельств написания Послания Иаковлева). Такую опасность для верующих иудеев предусматривал именно апостол Петр (как видно из настоящего же его Послания — 2, 16). Таким образом и произошло первое Послание Петрово к верующим пришельцам из иудеев, рассеянным в Понте, Галатии, Каппадокии, Асии и Вифинии.

То обстоятельство, что настоящее Послание апостола Петра отправлено было в Малую Азию чрез Силуана, принадлежащего к числу спутников Павловых, дает нам усмотреть или с достаточною вероятностью угадывать, что ближайшее побуждение к написанию Послания апостол Петр получил от этого сотрудника Павлова, по распоряжению, конечно, самого апостола Павла. Это подтверждается, хотя и не прямо, и Посланием к Галатам. Из этого Послания видно, что Апостол языков не-

это ясно из самих слов Павловых об этом лжеучении. Назвав это лжеучение «иным Евангелием», Апостол сейчас же поясняет, что оно, впрочем, «не иное, а только». — говорит он Галатам, — есть люди, смущающие вас и желающие превратить благовествование Христово» (1, 6, 7).

¹ Что именно в этом, а не просто во внушении или требовании от христиан принимать обрезание или соблюдать обрядовый Моисеев закон, состояло заблуждение иудействующих, это очевидно из того, как Павел опровергает это заблуждение. Он прямо говорит, что во Христе ничего не значит ни обрезание, ни необрезание (Гал. 5, 6); беда, значит, существенно не в обрезании. Павел сам обрезал Тимофея (Деян. 16, 3), кроме того, и лично на себя принимал исполнение некоторых ветхозаветных обрядностей (Деян. 21, 22—27). В чем же дело? В том, что по этому заблуждению, как говорит Апостол, «воздаяние (т. е. спасение) делаемому (исполняющему закон) вменяется не по милости, но по долгу» (Рим. 4, 4), и, следовательно, иудействующие христиане своими законными делами как будто одолжают Самого Бога, а не от Него получают благодать. В этом противохристианском направлении благочестия (принятием законного обрезания, только запечатлеваемом, но, очевидно, могущем быть и без него в своем духе) — существо заблуждения, могущее приражаться и к нам.

когда нарочито сам, и притом по особенному откровению, ходил в Иерусалим, чтобы предложить свое благовестие на соборное его подтверждение апостолу Петру вместе с Иаковом и Иоанном (2, 1—2; срав. 2, 9). «И познавше благодать, данную им,—говорит Апостол языков о сих святых апостолах, — десницы даша мне и Варнаве общения, да мы во языки, они же во обрезание» (2, 9). Теперь же обстоятельства малоазиатских Церквей были таковы, что к утверждению доверия к апостолу Павлу, колеблемого иудействующими извратителями живой сущности духа христианства, всего лучше могло служить согласное с Павловым учение и Апостола обрезанных — Петра. Посему ревности Апостола языков об успокоении и утверждении в истине основанных им Церквей свойственно было обратиться к Апостолу обрезанных с братским требованием, чтобы он, в удостоверение малоазиатских новообращенных иудеев в принятой ими вере, открыто пред ними «десницу дал общения» самому Павлу и его сотрудникам. Для этого, надо думать, и был отправлен к Петру в Рим сотрудник Павлов Силуан. (Удовлетворительнее этого едва ли возможно иначе изъяснить то обстоятельство, почему и каким образом Силуан, спутник Павлов для передачи настоящего Послания, оказался при апостоле Петре.) Узнав от этого Павлова спутника о состоянии новонасажденных малоазиатских Церквей и потребностях здешних новообращенных иудеев, апостол Петр, по внушению Духа Святого, и написал к этим последним настоящее Послание, «моля и засвидетельствуя сей истинней быти благодати Божней» (5, 12), в которой они наставлены святым апостолом Павлом и его сотрудниками. В очевидный знак общения с апостолом Павлом и его сотрудниками апостол Петр послал свое Послание чрез самого Силуана, трудившегося с апостолом Павлом в распространении христианства, прямо засвидетельствуя об этом Павловом ученике, как о «верном брате» для избранных пришельцев рассеяния¹.

Обозрение содержания первого Послания Петрова и особенностей в раскрытии этого содержания

Соответственно потребностям веры, по которым написано было это Послание к рассеянными в Малой Азии иудеям, в Послании излагается вообще такое учение: в Новом Завете действительно осуществляется и выражается во всей спасительной силе своей смысл или дух предметов и учреждений ветхозаветной теократии; с благодатью христианства удобно и просто совмещаются рассеяние и жизнь среди язычников; разные жизненные отношения к язычникам, должное подчинение человеческим учреждениям и мирским властям — кратко, весь порядок земного общежития с особенностью злострадания, именно — злострадания за веру; и, таким образом, Христова благодать, принятая по учению апостола Павла и его сотрудников верующими иудеями, есть истинная Божия благодать, предеченная ветхозаветными пророками. Такое содержание раскрывается в Послании, хотя так же свободно и неизысканно, как в

¹ Само собою разумеется, что насколько верующие иудеи, при руководстве сего Послания, входили в дух Ветхого Завета и вообще в более совершенное разумение Христовой истины, настолько должна была исчезать и всякая особенность или разделение их от верующих из язычников; и, следовательно, Послание к избранным пришельцам рассеяния должно было становиться уже общим достоянием всех избранных, безразлично между иудеями и язычниками. Так, когда верующие из иудейских переселенцев уже утвердились в содержимой ими истине (2 Петр. 1, 12), тогда апостол Петр написал второе Послание к ним уже не как «пришельцам рассеяния», но вообще к получившим равночестную с ним самим веру и пр. (2 Петр. 1, 1). Таким названием верующие из иудеев вразумлялись видеть и признавать в себе преимущества не иудейства, но веры в правду Христову, преимущества общины с верующими язычниками, чтобы таким образом получить и читать второе Послание, не отделяясь уже от верующих язычников.

простой, наставительной беседе, однако вообще последовательно. Обозрим общий порядок и последовательное течение боговдохновенных мыслей Апостола в его Послании, соображая их с вышераскрытыми потребностями и затруднениями веры малоазнатских новообращенных иудеев. Это нужно, во-первых, для окончательного подтверждения предыдущего соображения о том, по каким побуждениям и нуждам Послание было писано собственно к новообращенным из иудеев; и, во-вторых, раскрытие общего порядка и течения апостольских мыслей служит к изъяснению самих частных и подробностей Послания. Но, главным образом, при изложении содержания Послания, будем духом своим внимать собственно слову Божию, живо и действенно обращенному и к нам для успокоения и утверждения нашей веры, особенно смущаемой иногда духовно-иудейским направлением самого благочестия, ревнующим за его букву без достаточного вникания в его силу, или затрудняющейся и даже унывающей от усиления и господства в иных средах духовно-языческих (чуждых Христа) идей и правил. Выше мы показывали, что чада и нового Израиля, при своей духовной теократии, могут духовно оказаться в рассеянии среди языков...

Учение о том, как выражается и осуществляется в Новом Завете дух ветхозаветного теократического порядка вещей, Апостол начинает преподавать в Послании с самого пришествия.

Обращаясь в этом приветствии к чадам Израиля или избранного Божия народа, хотя и рассеянным в языческих странах, Апостол внушает им, что избрание, в своем духе и спасительной силе, совершается не иначе, как «по предведению Бога Отца, при освящении от Святого Духа» и есть избрание именно «к послушанию и окроплению Кровию Иисуса Христа», т. е. избрание к тому, чтобы быть послушливыми Отцу Небесному детьми Его и состоять уже в Новом Завете соучастия в искупительном Христовом человеколюбии и самопожертвовании Его до пролития за нас Крови. Существенные и вожделеннейшие принадлежности таких избранных суть открытые им и долженствующие умножаться в них благодать и духовный мир, т. е. дарования и вообще дух любви Божией, изливающейся в верующие сердца Духом Святым и приносящей в души мир и с Богом, и с ближними, и с самими собою (1, 1—2).

Посему-то, как Апостол, славословя Бога, учит далее, и наследие этих избранных есть не земное и тленное, но неувядаемое, святое и небесное, предоставленное нам не по праву плотского рождения и не по заслуге нашей, а великою милостью Отца Небесного, Который есть Отец существенно Господа нашего Иисуса Христа, но чрез воскресение Христово открыл Божественную жизнь и для сообщения нам и таким образом возродил нас в Свое небесное наследие. Это спасительное наследие теперь предусвояется нам силою Божиею чрез нашу веру, а вполне раскроется и готово уже открыться в последнее время (т. е. с окончанием настоящей и открытием вечной жизни). Такое наследие не только не исключает различных напастей в настоящей жизни, а, напротив, еще упрочивается и возвышается к радости и славе нашей чрез очищение и утверждение нашей веры скорбными искушениями (ст. 3—7).

Поэтому же свойственна Новому Завету не чувственная, как в Ветхом Завете, видимость, но духовное, неизреченно-радостное и душеспасительное воззрение ко Христу очами веры и любви: «Его же не видевше любите, и на Него же не зряще, верующе же, радуетесь радостию неизглаголанною и прославленною, приемлюще кончину вере вашей спасение душам» (ст. 8—9).

Ко Христу Спасителю, к Его страданиям и следующей затем славе относятся и собственно для христиан назначены, как бы так далее говорит Апостол, и ветхозаветные пророчества о временах Мессии. Если же эти пророчества не имеют той обстоятельности и точности, с какими

теперь открыта благодать, то и сами пророки обстоятельно и точно еще не разумели, а только желали уразуметь то самое, о чем пророчествовали: «взыскаша и испыташа пророцы»¹. В тайны Христовы, благовествованные вам, и самые даже Ангелы желают только «приникнути» (ст. 10—13).

Что же вы еще колеблетесь? — продолжает Апостол. — Препояшьте чресла ума вашего, будьте бодры, «совершенно уповайте на приносимую вам благодать» (ст. 13).

Главный закон под благодатью, предуказанный прямо и в ветхозаветной теократии, есть долг святости, но соблюдаемый уже не с рабскою страшливостью, а по страху сыновнему пред Отцом нелицеприятным, — святости послушных Ему детей, по своему духовному возрасту уже вышедших из ребяческого неведения и увлечения худыми страстями (ст. 14—17). В этой новозаветной теократии, или Божией благодатной державе правды и истины над умами и сердцами, есть и избавление от Египта своего рода — «от суетнаго вашего жития, отцы преданнаго»; только Кровь нашего пасхального Агнца, спасающего от этого духовного губительства, есть драгоценнейшая всякого золота и серебра «Кровь Агнца непорочна и пречиста Христа», пролитая по любви Божией к грешному миру, определившей это еще до создания самого мира, теперь уже совершившей это Христово самопожертвование за нас и торжественно воссиявшей для нас в Его воскресении и прославлении, усвояемой вашею верою и упованием (ст. 18—21). Права и преимущества здесь — рождения не плотского, но духовного, очищающего души чрез оживляемое Святым Духом послушание истине и притом связующего нас узами братства и взаимной любви, именно — рождения от живого и вечного слова Божия (ст. 21—25). Дом Божий, или святилище, священство, жертвы здесь должны быть такие: сами, «яко каменные живо, зиждитесь в храм духовен, святительство свято, возносите жертвы духовны, благоприятны Богови Иисус Христом» (2, 1—5). Сион, к успокоению и утверждению вашей веры, открыт вам в Самом Христе, по Писаниям: «Се полагаю в Сион камень краеугольный» и проч. От этого Божественного Сионского Камня, Которым вы владеете, отпали владеющие ныне чувственным Сионом, и это опять по Писаниям: он для верующих драгоценность, а для неверующих «камень, егоже небрегоша зиждущии» и проч. (ст. 6—7).

С раскрытием главных принадлежностей новозаветной теократии все затруднения переселенцев иудейских решаются сами собою. И в самом деле, только бы верующие иудейские переселенцы, рассеянные между язычниками в Малой Азии, сосредоточили всю мысль, чувство и вообще дело своей веры в том, что было живою сущностью или духом самого Ветхого Завета и открыто вполне Новым Заветом, именно — в усвоении себе Самого «Агнца непорочна и пречиста Христа», человеколюбивого до смерти за грешных, и таким образом всю свою деятельность и жизнь свою в языческих средах обращали в освящаемое Духом Святым жертвоприношение Отцу Небесному, одушевляя то Христовым человеколюбием или, по апостольскому выражению (1, 22), «нелицемерным братолюбием». Тогда они и среди языков были бы как на Сионе или вообще под благодатью самой живой и истинной теократии, и пристрастие их к мертвым ветхозаветным теократическим формам и самооправдательные иудейские понятия о правде должны исчезнуть без следа. Очевидно, что то же самое нужно и ныне для нового Израиля — как в отражение духовно-иудейского направления, воспроизводящего и ныне само-

¹ Пример пророческих изысканий о предрекаемых тайнах Христова Царства можно видеть в пророке Данииле, который допытывался: «Что последняя сих?» и которому сказано было наконец: «Гряди, Данииле, яко заграждена словеса» (Дан. 12, 8—13).

оправдательное возношение, ратующее против человеколюбивого духа и силы Христовой истины, так и для выдерживания и проведения света Христова и в таких средах, в которых слишком усилился дух языческий, держащийся вместо Христа других начал. Но продолжим следить по Посланию апостольские боговдохновенные мысли.

Итак, еще ли не сбылась, как бы так продолжает Апостол свою речь к рассеянным чадам Израиля, уже верующим во Христа, оставленная вам надежда помилования и величия? Хотя вы и далеки от чувственного Сиона, но вы владеете в самом существе и истине тем, что было обетовано отцам как основание и цель, сущность их избрания; следовательно, вы истинно «род избран, царское священство, язык свят». Вы сравнились было с язычниками, отринутые Богом в рассеяние, но ныне стали опять народ Божий, ныне помилованы — в точное исполнение пророчества, данного еще прежде вашего, самого первого, рассеяния (ст. 8—10) ¹.

Но вы живете как пришельцы? — По законам нашей благодатной теократии, нужно не самих язычников чуждаться, а удаляться от мирских похотей; и, как пришельцев, я особенно молю вас, возлюбленные, «имейте доброе житие во языцех», чтобы и язычники, видя это, прославляли Бога и таким образом входили сами в ваш духовно-избранный род (ст. 11—12).

Вы находитесь и под преобладанием языков? — Можете быть и будьте покорны всякому человеческому постановлению — собственно для Господа; ибо наша свобода требует того, чтобы быть свободными «рабами Божиими», а не своевольными потворщиками пороку. «Всех почитайте, братство возлюбите, Бога бойтесь, царя чтите» — всё это одно другому не противоречит, напротив, одно с другим связывается истиною Христовою (ст. 13—17).

Есть между вами рабы, имеющие господ, притом строптивых? — Повинуясь и таким владыкам во всяком страхе, будете чрез это усвоить себе благодать терпения несправедливых озлоблений по духу Самого Христа, Который, будучи сама Правда, «укоряем не укоряше, стражда не прещаше»; и, следовательно, будете верны своему званию, держась, как добрые овцы, Пастыря и Блюстителя (ἐπίσκοπος) душ ваших — Самого Христа, к Которому вы возвратились и собрались из своего духовного рассеяния в точное исполнение пророчеств (ст. 18—25) ².

Есть у вас женщины, связанные узами брака с неверными мужьями? — Повинуясь мужьям и по внутреннему человеку украшаясь красотой кроткого и спокойного духа, они и мужей могут приобрести Христу и будут верные чада и последовательницы древних святых жен, в частности своей праматери Сарры, как истинные ее чада. И таким образом, не расторгая союза с неверными, как того требовала бы строгость древней теократии, вы тем не менее останетесь верными ее духу. Со своей стороны и мужья в христианстве должны оставить свое самонаправленное властительство в отношении к женам: они соучастницы с вами в животворной благодати; если они более вас немощны, — немощные, по закону Христову, требуют тем большей попечительности и внимательности (3, 1—7).

Вообще единомыслие, смирение, удаление от всякого зла и творение всякого добра — вот что свойственно Царству Христову: «конец же, вси единомудренни будите, милостивни... не воздающе зло за зло... да уклонитесь от зла и сотворит благо» (ст. 8—12).

¹ Осия, изрекший это пророчество о помиловании непомилованных, предрекал падение еще царства Израильского, или Ефремова (2, 23).

² Не можем не заметить, как это место из Петрова Послания идет против лживого духа римского католичества, сделавшего из пастырства церковного порабощительное господство над Христовыми овцами, которые потому и рассеялись духовно, увлекаясь еще в дальнейшие заблуждения. О, если бы они скорее возвратились к единному главенствующему «Пастырю и Епископу оных душ» — Самому Господу!

Страждете ли, наконец, вы против собственного чаяния? — Но, творя добро, святя или прославляя Господа в сердце, имея кротость и уважение ко всем, вы отнимаете и повод к озлоблению и порицанию вас, и сами не имеете причины смущаться, как страждущие не по собственной вине (ст. 13—16). Притом первообраз страждущих за добрые дела есть Сам Христос, страдавший «о гресех наших, праведник за неправедники», и чрез то объявший Своею славою весь мир — и пренеподный, и наш земной, и горний, ангельский. Ибо тогда как по внешнему человеку — по плоти — умерщвлен был, по внутреннему — или по духу — вошел в Божественную, препрославленную жизнь, озарившую самое жилище смерти: так, снисшедши духом Своим в адскую темницу, Он благовестил спасение даже и тем, находившимся здесь духам¹, которые принадлежат первому миру и противились некогда долготерпению Божию при Ное, когда от всемирного потопа спаслись из всего мира только восемь душ. Воскресши из мертвых, Он от полноты Своей жизни, воснявшей из самой смерти, открыл ее для нас грешных в крещении (разливающим целый тоже поток благодати на весь мир), спасительное «вопрошение у Бога» или восприятие от Бога благой совести, т. е. Божию правду, очищающую нас от всяких неправд. И, наконец, восшедши на небо, пребывает одесную Бога, «покоршимся Ему ангелам, и властем, и силам» (ст. 17—22).

Взирая на этот величественный первообраз Христа, пострадавшего за нас плотию и за то открывшего миру Свою славу от небес до пренеподней, и «вы в ту же мысль вооружитесь». Как Христос чрез страдания Свои понес на Себе все бремя наших грехов и тем потребил их, так верующий чрез свои злострадания, по Христову образу и духу, умерщвляет в себе свои греховные влечения и перестает грешить, а это и нужно вам, довольно уже в прежнее время жившим по-язычески. Так и упомянутым выше людям первого мира². Христос уже в обителях смерти и ада благовествовал для того, чтобы они, уже пострадав плотию в потоке, теперь стали жить по Богу своими душами (4, 1—7).

Притом же не далек и конец всему; нужно, следовательно, не бедствиями озабочиваться, а заботиться собственно о должном служении Богу и любви к ближним, о должном употреблении всеми и каждым даров многообразной благодати Божией (ст. 8—11).

Итак, возлюбленные, такой вывод делает наконец апостол Петр, не чуждайтесь огненного искушения скорбей, как чего-то странного и несвойственного в Царстве Мессии. Напротив, приобщаясь страстям Христовым, радуйтесь, да приобщитесь в славе Его; тогда как порицатели ваши за поношение и хуление собственно Духа Божия, почивающего в вас, будут достойно наказаны на суде, который страшен и для праведных, а для нечестивых что будет?! Предавайте же себя в своих злостраданиях, общих вам со всеми в мире братьями вашими, Самому Богу, делая добро, находясь под руководством пастырей, без своекорыстного, впрочем, господства последних над наследием Божиим, во взаимном подчинении или услужении друг другу по боголюбивому смиренному любви, противясь же только днаволу твердою верою. «Бог же всякия благодати, — заключает Апостол, — Той да совершит вас, да утвердит, да укрепит и оснует... Написал вам (немного, и именно чрез Силуана, Павлова сотрудника, признаваемого и мною за верного вашего бра-

¹ Слова греческого подлинника: ἐν ᾧ (πνεύματι) καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύματιν πορεύουσιν ἐκίρωξεν, ἀπειθήσασι и проч. (т. е. Христос, Своим духом сошел, проповедовал и таким, в темнице бывшим, духам, которые противились, и проч. Допотопные противники указаны здесь не как единственные, но как такие, и к которым (вместе с другими) была обращена в аду Христова проповедь.

² «На се бо и мертвым благовестися». Кто эти мертвые, которым «благовестися»? Выше говорено было о Христовом благовестии и допотопным нечестивцам, умершим страдальчески в потоке.

та), моля и засвидетельствуя сей быти истинней благодати Божией, в ней же стоите». По этой благодати сообщна в избрании с вами, рассеянными среди языков, и Церковь в самом этом новом Вавилоне (Риме), которая и приветствует вас... (4, 12—5, 14).

Таково содержание Послания. Истина Христова изложена здесь во всех существенных сторонах, с каких нужно было вразумить в ней, по известным обстоятельствам, новорожденных в вере иудейских переселенцев Малой Азии. Апостол обрезанных выражает пред ними всю сущность Павлова учения о Христовой благодати, заменяющей в самой сущности и истине ветхозаветные, уже бездушные теократические формы приемлемой послушною и живою верою, вводящей души в свободу, но чуждую всякого разнузданного своенравия, удобопроводимой во всяких языческих средах и жизненных отношениях, дающей и в злостраданиях сообщаться человеколюбивым и спасительным крестным страданиям Самого Христа, разрешившимся всемирною славой. Чего еще более для рассеяния самооправдательного иудейского духа и для удобства к благодатному жительству верующих во всякой языческой среде?!

Как же излагает и раскрывает в Послании Апостол такое содержание? В этом есть также знаменательные особенности.

Послание апостола Петра отличается, во-первых, таким свойством, что в нем Апостол даже самые глубокие истины и сокровенные тайны выражает без дальних пояснений и исследований, но тем не менее решительно и твердо. Так, например, сошествие Христово во ад Апостол изображает так положительно, что как будто лично сам был свидетелем сокровенного, но он нисколько не уясняет того, почему указал на проповедь Христову, в особенности «и духам, противльшимся Богу» при Ное, как эти души в заgrabной жизни могли принимать проповедь Христову, при смягчении в них потопным наказанием характера противления. Или: Апостол указывает, что в Новом Завете соответствует храму, наследию, жертве и проч., но почему мысль известных ветхозаветных предметов он находит осуществленною или осуществляемою в известных новозаветных, — этого он не исследует. Такое свойство Послания, без сомнения, недостаточно изъяснять только из общего свойства слова Божия — положительности. Ибо, например, святой апостол Павел, преподавая высочайшее положительное учение того же слова Божия, обыкновенно много распрстраняется в исследовании преподаваемых им истин. Для изъяснения указанного свойства Петрова Послания надобно обратить внимание на свойства самого апостола Петра как органа Святого Духа и провозвестника слова Божия. Древние отцы и учителя Церкви¹ засвидетельствовали, что святому апостолу Петру ученик и спутник его Марк (евангелист) служил вместе и как истолкователь его проповеди, почему святого Марка и называли *ἑρμηνευτής* — истолкователь апостола Петра. Из этого видно, что святому апостолу Петру вообще свойственно и обычно было проповедовать слово Божие без распрстранений в раскрытии и исследовании преподаваемых истин; так что для поучаемых этим Апостолом нужен был еще посредствующий между ними и Апостолом учитель, который бы подробно истолковывал учение Апостола не по темноте этого учения, а по его глубине, не всякому открытой. И действительно, проповеди Петровы, изложенные в книге Деяний, отличаются прямым изложением дела, чуждым многосложных доказательств; в них выражается глубокое, по внушению Святого Духа, разумение Ветхого Завета и вообще спасительной воли Божией, но нужно действительно истолковательно вникать в них, и тогда становится ясно, что и апостол Петр, по сошествии Святого Духа, так же глубоко разумел Ветхий Завет, как после апостол Павел. Это самое

¹ Папий (см. Евсевий. Церковная история, III, 32), Иринея (Adv. haer., III, 10) и др.

свойство святого апостола Петра выразилось и в рассматриваемом нами Послании: в нем истины излагаются прямо и просто, без всяких исследований и пояснительных соображений. Так апостольские дарования, при всей обширности и силе своей, были таковы, что чрез одного Дух Святой открывал истину без разъяснений, а чрез другого — с обстоятельными исследованиями, но открывал истину одну и ту же, пребывая и Сам в разных своих органах Одним и Тем же Духом истины.

Во-вторых, Послание отличается и тою особенностью, что, хотя оно направлено к удостоверению колебавшихся или неутвердившихся в истине, но чуждо и тени обличений или даже только резких замечаний о недоразумении поучаемых. «Возлюбленнии, молю вас... старцев, иже в вас, молю яко старец сый... написах, моля и засвидетельствуя...» Простительно-увещательный характер и успокоительный дух проникает все Послание. Это свойство Послания, конечно, изъясняется и тем, что Апостол писал к новорожденным младенцам веры (как выше и было уже указано это). Впрочем, должно опять относительно святого апостола Павла заметить, что около того же времени писал он Послание к христианам одной из тех стран (Галатии), которые обозначены и в надписании первого Петрова Послания, — к христианам, также еще новорожденным в Царстве благодати. В этом Послании прямо выражено, что, вскоре по призвании ко Христу, Галатийцы поколебались в Его истине: «Чуждуся, яко тако скоро прелагаетеся от звавшего вас благодатию Христовою во ино благовествование» (1, 6). Но известно, какой строгий, обличительный и повелительный характер имеет послание к Галатам: «О несмысленнии Галате! ..наченше духом, ныне плотию скончаваете» (3, 1, 3). «Глаголите ми, иже под законом хотите быти: закона ли не слушаете?» (4, 21) и проч. Итак, и в изъяснение столь несогласного с сим свойством Петрова Послания, писанного при таких же обстоятельствах и внешних условиях, надобно обратить внимание опять на свойства самого апостола Петра как сосуда откровений Божиих, устроенного и приготовленного особыми действиями и распоряжениями Небесного Художника. Апостол Петр во время земной жизни Спасителя, подобно и другим апостолам, не мог еще согласить в своем разумении мысли о Христе, Сыне Бога Живаго с мыслью о страданиях и смерти Христовой; притом, как имеющий дух более решительный и стремительный, нежели другие апостолы, по своему недоразумению даже осмеливался пререкать и Самому Спасителю, говорившему о Своих страданиях и смерти. «Прием Его, Петр нача прегити Ему» (Мф. 16, 22; Мр. 8, 32). Без сомнения, такое недоразумение происходило в Петре, как и в других апостолах, от принадлежавшей современному иудейству мысли о Мессии как всемирном царе-победителе (в смысле мирском). Когда Иисус Христос был предан в руки врагов, то апостол Петр, доселе не помилив в себе с верою во Христа мысли о Его страданиях, должен был оказаться в самом опасном мраке веры¹, но по решительности и стремительности своей следовал за Спасителем в большие опасности и при первом искушении пал столь плачевно, как он сам после и оплакал падение. Восстановленный в достоинство Апостола и после принявший Святого Духа, святой апостол Петр, без сомнения, не мог никогда забыть, как опасны для младенцев веры недоразумения, происходящие от иудейских пристрастий к букве Ветхого Завета, от невоз-

¹ Чтобы хоть несколько более приблизить такое состояние Петрово к нашему разумению и вообще к нашему времени, стоит только взять во внимание того или другого человека из нашей современности, который, и веруя во Христа и в самые Его страдания, затрудняется входить в то Его расположение и мудрствование (составляющие силу Его страданий), чтобы хоть сколько-нибудь одушевиться Его любовью, вземлюшею на себя вины заблуждающих или вообще грехи мира. Представьте себе положение этого человека, если бы перед ним совершилось такое событие, что кто-нибудь не усомнился бы по Христу открыто стать в один ряд с отъявленными грешниками, как бы виноватый общею с ними виновностью.

вышенных над духом иудейских представлений о Царстве Мессии. Этим и объясняется, почему апостол Петр, по пришествии в Антиохию ревнующих по закону иерусалимлян, стал ради них удаляться от общения с язычниками и решился вместо них, еще младенцев веры, подвергнуть самого себя нареканию других и обличению самой истины из уст Апостола языков (см. Гал. 2, 11—14). По тому же самому и в настоящем Послании к иудейским переселенцам, новорожденным в вере, он не обличает их за иудейские пристрастия и недоразумения, но кротко и даже просительно поучает тому, что в христианстве есть своего рода наследие, жертвы, Агнец и прочее. Так объясняется и второе отличительное свойство первого его Соборного Послания. После, когда утвердились эти христиане в вере, он во втором Послании учит их уже иначе — строго, без пощады для лжеучителей и колеблющихся.

Наконец, о речи Апостола в Послании должно сказать, что, по упомянутым выше двум внутренним свойствам Послания, она отличается спокойствием и ровностью, но по местам неудобовразумительна по своей сжатости или по глубине содержания, каково, например, в особенности место о сошествии Иисуса Христа во ад.

Руководственное значение Послания

В заключение исследований о первом Соборном Послании апостола Петра должно показать, к чему в особенности может руководить веру это Послание. Ибо изучение слова Божия — и вообще и в частных его отделах — к тому и направлено, чтобы вера имела в нем совершенно ясное для уразумения и удобоприложимое к деятельности Божественное руководство ко спасению.

Во-первых, Послание, писанное к верующим из рассеянных по известным языческим странам иудеев — именно в отражение от них иудейского духа и в научение их выдерживать благодать и истину Христову и в языческих средах, очевидно — прежде всего представляет и нам руководство слова Божия в остережение от духовно-иудейского направления и во вразумление проводить Христов свет во всяких, чуждых ему, средах. Как апостол Петр действует мечом слова Божия для открытия места этому свету и в языческих средах, равно и против приражений к верующим иудейского духа? Он кротко показывает, что все существо и живая сила ветхозаветной теократии раскрыты именно в Христовой благодати, принимаемой верою; а начала благодати представляет удобно и просто идущими ко всякой среде и ко всем жизненным отношениям. Что же мы извлечем отсюда? Мы знаем и твердо веруем, что благодатные учреждения и истины Православия сами по себе имеют вечно живое значение — не как временные ветхозаветные формы. Но знаем также и то, что для нас и в нас могут быть — и во многих душах бывают — малодейственны и даже бездейственны и благодатные истины и учреждения, а иными могут быть и соблюдаемы в жестком и самооправдательном духе иудейства. В остережение от этой-то страшной беды апостол Петр и учит нас входить мыслью и волею нашею в самую вечно-живую сущность и силу истины и учреждений Православия, сосредоточенную в Самом, взявшем грехи мира «Агнце непорочном и пречистом Христе», пролившем Свою драгоценную Кровь за грешных. А эта сущность и сила всего православно-церковного (состоя в человеколюбивом духе искупительного Христова самопожертвования за мир, действующем силою Самого Святого Духа) таковы, очевидно, что не только удобопроводимы, но и непреодолимо стремятся проникнуть во все среды, чтобы всюду настичь и спасти грешного и заблуждающего человека. Таков первый нам урок слова Божия¹ в первом Послании Петровом.

¹ Такой урок благопотребен нам как для того, чтобы в нас самих святое Православие действовало с силою, так и для привлечения к нему неправославных и не-

Во-вторых, так как в этом Послании просто, без исследований определяется, что в Новом Завете соответствует самым главным предметам ветхозаветной теократии и самым употребительным в книгах Ветхого Завета понятиям и образам, то послание и служит руководством к тому, как можно читать Ветхий Завет без ученых исследований, однако с верным применением ветхозаветных образов и предметов к духу Нового Завета, как с одною простою верою извлекать всюду из ветхозаветных книг уроки для христианского разума и деятельности. И именно: всё в Ветхом Завете, что относится к плотскому Израилю, можно и должно отнести и к духовному, или ко всем избранным «по прозрению Бога Отца, во святыни Духа, к окроплению Кровию Христовою». Только надобно под «наследием» Израиля разуметь не обетованную землю, а наследие Христовой благодати; равно под «храмом» — всё собрание верующих; читая родословия израильтян, нужно иметь в виду собственно духовное рождение нового Израиля от семени слова Божия, слова живого и пребывающего во веки и проч. Если же и при всем том читающий Ветхий Завет встретит много неудобоприложимого к Новому Завету без напряженного изучения и вообще увидит в Ветхом Завете не столь открытый свет Христовой истины, то святой апостол Петр вразумит его в своем Послании, что и сами святые пророки не всё обстоятельно и точно разумели в предрекаемых ими тайнах Царства Мессии, что не довольная ясность Ветхого Завета восполняется обильным светом новозаветного благовествования.

В-третьих, Послание это служит вразумительнейшим руководством особенно к тому, как христианину в различных отношениях гражданской и домашней жизни, и особенно в скорбных обстоятельствах и злострданиях, быть благодатным гражданином Царства Христова, служить Самому Господу, исполняя и в отношении к строптивым владыкам собственно Его всеблагую волю, и в страданиях наслаждаться благами Царства Христовой благодати. Опять и это внушается в Послании без рассмотрения самого основания гражданского устройства и земного порядка вещей, а просто на основании веры в Господа Иисуса Христа и любви к Нему. Ибо Послание таково, что просто вводит верующего в духовную область Царства Христова, не стесняемую ничем мирским и земным, хотя бы то были злострдания за веру или же преобладание неверных, а, напротив, сильную все земное и мирское просветить, исправить и спасти, простирающую Христово могущество и славу от неба до пренеподней.

верных. Не вникая в живую сущность и силу Православия, мы не только не будем в состоянии привлекать к нему нерасположенных к его свету, но и расположенных оттолкнем, пожалуй, — чего доброго — даже из-за колокольного церковного звона или чего-либо подобного. Да! Горько, а надо сказать, как наши православные, даже за границею, поднимают на вид для неправославных знамя Православия. В одном русском издании было разъяснено на основании слова Божия и православных вселенски-соборных правил, что всем православно-церковным следует взирать и обращаться к Самому Христу Сыну Божию и в Нем к Отцу Небесному, чтобы руководствоваться и в простой церковной дисциплине, данной нашей вере благодатью Святого Духа. Но это наблюдение живой сущности Православия, это направление всего православно-церковного к действующему главенству над Церковью Самого Господа заграничными поборниками Православия признано ни более ни менее как мечтательно-мистическим и высокомерно-притязательным (в парижской газете «Единство христианское», издаваемой почтенным о. протоиереем Васильевым — в противодействие, притом папскому главенству). Это значит уже не открывать, а закрывать для Запада свет Православия.

О ВТОРОМ СОБОРНОМ ПОСЛАНИИ СВЯТОГО АПОСТОЛА ПЕТРА

Обстоятельства происхождения этого Послания; особенности в состоянии тех, к кому оно писано, и в боговдохновенном настроении самого Апостола при написании Послания

Апостол Петр свое второе Послание писал незадолго до своей смерти, как видно из собственных его слов: «Ведый, яко скоро есть отложенное телесе моего, якоже и Господь наш Иисус Христос сказа мне» (1, 14). И так как мученическая смерть апостола Петра последовала в Риме около 66 г. по Р. Х., то надо полагать, что около 65 г. и именно из Рима, откуда отправлено было первое Послание, было писано Петром и второе его Послание.

Апостол писал это Послание к тем же малоазийским христианам из иудеев, к которым назначалось и первое Послание, как видно из слов самого же Апостола: «Сие уже, возлюбленнии, второе вам пишу послание» (3, 1). Только теперь это были уже не новорожденные младенцы веры, а имели достаточно времени и доброй воли утвердиться в Христовой истине и основательно ее узнать, как опять сам Апостол свидетельствует: «Не обленюся воспоминати присно вам о сих, аще и ведите и утверждени есте в настоящей истине» (1, 12). Поэтому, конечно, Апостол и надписывает к ним настоящее свое Послание не как пришельцам рассеяния, а так: «равночестную с нами получившим веру» (1, 1); видно, эти христиане из рассеянных иудеев представляли в себе уже только верующих во Христа и, следовательно, ничем уже не отличались от верующих из язычников, освобождаясь от всякого остатка иудейских понятий и пристрастий. Тем не менее, однако, Апостол обрезанных нашел нужным писать другое Послание к этим христианам из иудеев, хотя и надписывал его так, чтобы они читали его не как «пришельцы рассеяния» из Израиля, а как просто верующие, сообща и наравне с верующими из язычников.

В чем же было дело?—Не в чем другом, как в некоторых особенных духовных нуждах и затруднениях, свойственных еще и теперь верующим из иудеев в языческих странах Малой Азии, где христианство было насаждено по преимуществу апостолом Павлом и его сотрудниками. Особенные их нужды и опасности требовали и особых для них вразумлений и предостережений слова Божия.

И действительно, апостол Петр в настоящем втором своем Послании уже прямо и резко говорит об извратителях — «к своей погибели им», — Павлова учения, не только устного, но и содержащегося в его посланиях (3, 16). В этом же Послании он дает ясно усматривать, что Павлово учение было заблуждающими извращаемо уже не по духовно-рабским иудейским понятиям или пристрастиям к ветхозаветной букве; заблуждение с этой стороны, видно, было если еще не уничтожено¹, то в своей силе неспровергнуто решительно чрез Апостола языков. Теперь обозначилась новая, противоположная крайность заблуждения, которую предусматривал и отражал еще Иаков в своем Послании и отчасти сам Петр в своем первом Послании (2, 16). Именно: (особенно Павлом раскрываемое) учение слова Божия о благодатной свободе верующих во Христа извращалось заблуждающими до того, что они провозглашали не столько свободу духовную, сколько своевольную, нравственную и мысленную разнузданность. «Обещают свободу, — говорит о них апостол Петр, — будучи сами рабы тления... принося надутое пустословие, они уловляют в плотские похоти и

¹ Секты евионеев и назореев, порожденные духом этого заблуждения, оставались и впоследствии.

разврат» (2, 18, 19). Учение слова Божия о безразличии во Христе или о равноправности на усвоение Его благодати живую и деятельную верую иудея и язычника, свободных и рабов, мужчин и женщин заблуждающие извращали до отрицания вообще всяких преимущественных прав — до ругательного порицания высших и властей (кажется, равно и в духовной, и в гражданской области). «Презирают начальства, дерзки, своевольны, — говорит апостол Петр об этих извратителях истины, — и не страшатся злословить высших» (2, 10), или, по словам апостола Иуды о них же (ст. 8), «отвергают начальства и злословят высокие власти». Спрашивается: кому особенно были свойственны и опасны такие извращения истин, раскрываемых особенно Павлом, — христианам ли из иудеев или из язычников? Не вникающим основательно в этот предмет может показаться, что подобная крайность заблуждения, как противоположная заблужденно иудействующих, должна принадлежать и была опасна особенно обращенным из язычников. Совсем другое откроется, если глубже рассматривать живую сущность дела. Отношения к христианству иудейства и язычества подлинно были таковы, что иудейство держалось или мнило держаться ограды Божия закона, только уже стесняющей и подавляющей духовным рабством благодатную свободу христианства; а язычество было, по самому существу и духу своему, религиозным своеволием или разнузданным хождением человека по своевольным распутиям (см. Деян. 14, 16), от которых христианство обращало его на путь истины. Но отсюда и следовало прямо то, что обращенным от языческого своеволия к Христовой истине, по решительной противоположности того и другой, было мудрено и даже не естественно перетолковывать силу Божией истины в смысле своеволия; а, напротив, оставившим стеснительную ограду иудейства, по освобождении от иудейских пристрастий к подзаконному рабству духа, очень легко и опасно было, чтобы как-нибудь (разумеется, по невежеству и неутвержденности в истине, как изъясняется у Апостола — 3, 16) не впасть в заблуждение — смешивать духовный простор благодатной свободы с необузданностью своеволия, общие наравне всем права веры с отрицанием авторитетов и властей.

Чтобы более приблизить это к разумению и самому времени нашему, укажем на нередкие у нас явления такого рода, что, например, освобождаясь от уз строго-рабского старообрядчества, иные начинают пренебрегать и более существенными принадлежностями и правилами христианства; или другие, вообще выходя из какого бы ни было, особенно стеснительного для воли и мысли, круга или общества, начинают тем с большею необузданностью и даже иногда с яростью вооружаться и против справедливых (не вредных, а благотворных для нравственно-свободного духа) ограничений собственно своеволия¹.

Святой апостол Петр видел всю опасность и соблазнительность для верующих иудеев показанного заблуждения, смешивающего благодатную свободу с разнузданностью и равные для всех права веры на благодать с мятежническим безначалием. Он видел, что опасность и соблазнительность этого заблуждения открывалась и усиливалась именно вследствие самого, наконец, возвышения этих христиан из иудеев над иудейским духом, вместе и рабским, и самомечтательным об особых правах иудеев в самом Христовом Царстве. Апостол провидел, как видно из настоящего Послания, и то, что означенное заблуждение, едва

¹ Так, в последнее время у нас всеми замечено было, что так называемое отрицательное направление ни в ком так ярко и почти яростно не выражалось, как в людях, вышедших, по их представлению, «из-под гнета» духовного образования. Так, в Западной Европе самые ярые ругатели и наглые враги христианства вышли из-под действительного духовного гнета — папизма, как именно в римско-католической Франции.

только тогда возникавшее¹, в точной определенности своей лжи, будет более и более раскрываться в последующих ересях и даже в совершенном отступлении от Христа (2, 1 и след.), что оно есть только еще семя ужасной лжи, имеющее принести свой полный плод уже в последнее время (3, 3 и след). Между тем, и в настоящем своем виде это заблуждение было таково, что возвращало весь дух и всю сущность Христовой истины, прелагая благодать Бога нашего, общедоступную по вере равно всем и всем дарующую свободу чад Божиих, «в скверну», как выражается апостол Иуда (ст. 4),—скверну разнузданного на всякие беспорядки своеволия, которое и начало уже обнаруживаться особенно в несдержанности плотских похотей и разврате (2 Петр. 2, 18, 13, 14).

Можно поэтому сколько-нибудь представить, как все сказанное должно было действовать на дух Петра, которого энергичная твердость и стремительность, под наитием Святого Духа, раскрывались уже как безупречные духовные совершенства. Известно, с какою грозною твердостью он обличил Ананию и Сапфиру, солгавших Духу Святому, и Симона волхва, помыслившего дар Божий получить за деньги. Теперь заблуждающие относились к благодати с такою же богохульною дерзостью. Тут снисхожденне, которое смягчало бы (как было при написании первого Послания) Петрову твердость и стремительную пылкость, не могло иметь места ни по свойству заблуждения, ни по довольному уже времени, протекшему по принятии христианства теми, между которыми появилось постыдное заблуждение (2, 13). А что и вновь обращающиеся, по своей еще неутвержденности в едва познанной ими истине, могли тем скорее увлекаться обольстительным для человеческой склонности к своеволию лжеучением (2, 18), это еще более воспламеняло апостольскую за них ревность. Так объясняется, что душа святого апостола Петра была открыта к особенно сильным движениям Духа истины для «возбуждения» и утверждения «чистого смысла» (3, 1) в этих мало-азиатских христианах из иудеев, к которым, когда они все еще были новорожденными в христианстве, он писал уже Послание с такою отеческою попечительностью. Как ему было не писать к ним снова для отражения от них словом Божиим опасного заблуждения? «Не обленюся вспоминати присно вам о сих»,—говорит он этим христианам. И сейчас же усиливает эту мысль: «Праведно бо мню, дондеже есмь в сем телеси, восставляти вас воспоминанием...» И затем снова еще сильнее то же подтверждает: «Потщуся же и всегда, чтобы вы и после моего отшествия приводили сие на память» (1, 12—13).

Так сильно подвигнут был Апостол в своем боговдохновенном духе к написанию настоящего Послания! Так и произошло второе его Соборное, или окружное, Послание.

Проследим же теперь это Послание, направленное именно против такого заблуждения, губительная ложь которого с особенною силою свирепствует в нашей современности. Разумеем стремление многих к разнузданности в деле мысли жизни—жизни не только частной, но и общественной, склонность многих к порицанию и чуть не отрицанию всяких авторитетов и властей. Тем неуклоннее и глубже будем внимать живому и действительному против такого заблуждения слову Божию.

Характер, содержание и руководственное значение Послания

Послание это, как и первое, удобно нам (сколько позволяет краткость очерка, а не подробное истолкование) проследить по собственному

¹ Апостол Петр говорит о заблуждении отчасти еще пророчесвенно, а не только обличительно (2, 2, 3; срав. ст. 10, 18, 19). Апостол Иуда говорит о том же заблуждении как уже об окончательно совершившемся факте лжеучения (ст. 4). См. ниже-следующий очерк Послания Иуды, где изыскано нами и самое название, какое наконец приняли и под каким известны лжеучители этого рода.

его порядку, потому что оно последовательно не менее, как и первое Петрово Послание. Вообще твердо-положительный характер, соединенный и с логическою строгостью, но чуждый исследовательных распространений, и в этом Послании тот же, как в первом. Апостол Петр раскрывает здесь глубины истины Христовой и путь к преуспеянию в живом ее усвоении и к удалению от лжи — так же прямо, как оно есть в существе дела и как он видит: последовательно, твердо, но без исследований и особенных пояснений. Заблуждения он обличает и ниспровергает точно так же, отделяя только их со всею резкостью от истины и выставляя на вид во всей их безобразной наготе, противопоставляя им со всею силою положительную истину. Такое свойство Петрова учения (именно — глубина и твердая сила, но без исследовательных и пояснительных распространений), требовавшее, по общим и самым древним свидетельствам¹, «истолкователя», каковым и был евангелист Марк, выступает в настоящем Послании тем еще резче, чем сильнее был подвигнут дух Апостола при его написании. В этом Послании, направленном против безнравственного лжеучения и ко вразумлению уже довольно возрастных в вере христиан, имела место и потребность выразиться та поразительная черта Петрова характера, которая состоит в стремительной и столько же твердой ревности. Послание написано явно в сильном движении боговдохновенного духа, речью разительною, в выражениях резко и строго обличительных. «Не басням» или сказкам каким-нибудь «хитронаплетенным последуем» мы в своем учении, но были самовидцы и проч. — вот в каком тоне говорит Апостол в Послании (1, 16). «Ему же несть сих, слеп есть, мжай (или закрыл глаза), забыл очищение древних своих грехов» (1, 9). Когда же он говорит против лжеучителей, то невольно при чтении приходит на память, как грозно он поразил Ананию или обличил волхва Симона: «Они — как бессловесные животные..., рожденные (только) на уловление и истребление... Срамники и осквернители... Это — безводные источники, облака и мглы, гонимые бурей... С ними случается по верной пословице: пес возвращается на свою блевотину» и проч. (2, 12—22). Но между тем как омерзение к этим извратителям христианства, которые из идей о равноправности веры на благодать и о благодатной свободе бесстыдно и нечестиво выработали безнравственную и безначальственную необузданность мысли и жизни, изливалось порывистою и яркою, до бросающей в глаза наглядности, речью, изложение истин веры от той же порывистой стремительности чуждо по местам внешней правильности и общедоступной вразумительности². По таким особенностям Послания, в которых выразился характер самого органа Святого Духа — апостола Петра, нам неизбежно придется, следя содержание рассматриваемого Послания по его порядку, останавливаться на разъяснении не довольно ясных частных Послания.

Общий порядок Послания таков: сначала Апостол учит как христианам избегать преткновений и заблуждений и как, напротив, более и более преуспевать в усвоении себе Христовой спасительной истины и благодати (1 гл.); потом со страшными угрозами изображает отчасти пророчесвенно, но большею частью обличительно известных уже нам по роду заблуждения лжеучителей (2 гл.); далее, прозвизывая в особенности ложь последних уже времен о мнимой неизменности и нескончаемости мира, противопоставляет этой лжи учение об истинных судьбах мировых, имеющих разрешиться ужасною, именно —

¹ Эти свидетельства идут от апостольских мужей, как Папий, и от обращавшихся с ними, как Ириней, ученик Поликарпа. См. в предыдущем очерке первого Петрова Послания.

² Ниже, в самом очерке содержания Послания, это увидим в самих местах Послания.

огненной, кончиною настоящего мира и явлением нового неба и земли — обиталищ правды (3, 1—14); в заключение же Послания, засвидетельствовав богодухновенную премудрость учения Павлова, так бесмысленно и пагубно для собственных душ извращаемого заблуждающими, и именно отнеся Павловы Послания к составу Святого Писания, апостол Петр внушает поучаемым беречься заблуждения этих беззаконников и расти в благодати и познании Господа Иисуса, вечно славимого (ст. 15—18).

Вникнем же, во-первых, как, по учению Апостола, христианам остерегаться от опасностей преткнуться или пасть в заблуждение, а, напротив, благоуспешно и твердо идти всё вперед в разумении и усвоении Христовой истины и благодати (1 гл.). Апостол показывает здесь сначала необходимые для этого способы благодати (ст. 1—4), далее определяет надлежащее для того же направление самой веры нашей (ст. 5—11) и, наконец, присовокупляет относящиеся к тому же подтвердительные убеждения (ст. 12—21).

Апостол уже в самом приветствии своего Послания (1, 1—4) показывает, что все существенное и нужное для нашего беспрепятственно-го преуспения нам уже дано самою Божиею благодатью, открытою во Христе и нами уже познанною и принятою. Но здесь-то особенно и требуется наперед разъяснить разные частности места, чтобы потом изложить раскрытую уже из частных общую мысль всего места.

К христианам из иудеев, которым писано Послание, Апостол так относится: «равночестную с нами получившим веру». Сличая такое обращение Апостола к этим верующим с первым к ним Посланием, находим, что он возвышает понятия их о христианстве уже только к собственной или самостоятельной области последнего, без сопоставления с нею ветхозаветной теократии, и в этой благодатной области драгоценность или вообще высокие преимущества веры представляет равными у этих христиан с ним самим, первоверховным Апостолом: «равночестную с нами получившим веру» — принявшим веру, равно с нами драгоценную¹. Так в Послании, направляемом против лжеучения о безначальственной разнузданности, Петр не только не ослабляет, а еще прежде всего поставляет на вид равночестность, или равноценность, веры у простых христиан с самими Апостолами. Это очень знаменательно не только к обличению лжи главенства над верою, приписываемого Петру и его преемникам латинством, но и вообще к исправлению той односторонности, по которой некоторые, говоря или действуя против нынешних стремлений мысли и воли к разнузданности, стараются прикрывать и обессиливать истину о благодатной свободе, или духовной самостоятельности, верующих как чад Божиих. Против заблуждения усекать или ослаблять в чем-либо самую истину — значит усекаемую или ослабляемую часть истины предоставлять уже в пользу заблуждения, которое обыкновенно и старается этою частицею истины оправдаться или прикриться². Не так действует против заблуждения слово Божие: оно прежде всего твердо, без ослаблений поставляет истину, послужившую камнем преткновения для заблуждающих, и чрез это не дает лжи прикрываться ни малейшею тенью истины, так что ложь остается уже во всей наготе своего безобразия и нелепости.

«...Веру в правде Бога нашего и Спаса Иисуса Христа». Подлинный (греческий) состав этого последнего выражения «о Боге нашем и Спаса Иисусе Христе» дает приметить, что здесь речь идет о едином

¹ Греч. *ισότητος ἡμῶν*.

² В этом отношении справедливо сказать, что разнузданные стремления многих наших современников немало поддерживаются и даже иногда вызываются односторонностью самих своих обличителей и исправителей.

Лице — Христе Боге и Спасителе нашем¹. И в самом деле, предоставление нам во Христе благодати — «соделоваться участниками Божеского естества», о чем говорится непосредственно ниже (ст. 4), объясняется только из того, что Христос Бог, ставши ради нас человеком, открыл в Себе чрез это человекам, для общения чрез веру, «всю полноту Божию», по свидетельству слова Божия (Еф. 3, 19). Правда Христа Бога и Спасителя нашего, как предмет и самое основание веры², и состоит в той Его любви к нам или вообще к грешному миру, по которой Он соделался человеком и в Своем Богочеловечестве взял и вынес грехи наши и всего мира, чтобы нам беспрепятственно со стороны нашей греховности, и именно — в ее очищение, быть участниками Божией в Нем полноты или «Божеского естества». Такое безмерное человеколюбие Христово представляет в себе, по отношению к Самому Христу, высочайшую Его правду, или раскрытие общей Ему со Отцом «славы и добродетели», как сказано сейчас же ниже (ст. 3), а по отношению к нам — оправдание, или сообщение нам Христовой правды в той мере, в какой чрез веру входили бы мы в соучастие Христова человеколюбия. Бесценные преимущества веры относительно этой-то Христовой правды Апостол представляет общими и равными с ним и для всех верующих: чем кто (Апостол или простой христианин и христианка) живет, светлее, вообще совершеннее во всех отношениях верует во Христа, тем более и разностороннее в этом верующем раскрывается правда Христова, тем глубже и полнее он благодатно «приобщается Божеского естества».

Из такого отношения Апостола к верующим, к которым он пишет свое Послание, прямо вытекает следующая его мысль и благожелание, чтобы не просто только были в них, но чтобы не остановились в своем движении и раскрытии, а более и более умножались в них «благодать и мир» и умножались именно «в познании Бога и Христа Иисуса, Господа нашего». «Благодать», когда это слово употребляется не в смысле частных даров Святого Духа, означает вообще спасающую нас во Христе любовь Божию, которая, изливаясь в наши сердца Святым Духом, воссозидает нас из греховного расстройства в состояние и жизнь святых (см. Тит. 2, 11—14; 3, 4—6). «Мир», как мир вообще, т. е. и с Богом, и с ближними, и каждого верующего самого с собою, есть не что иное, как самое, так сказать, вкушение верующим (или проведение им в сок и кровь духовной своей жизни) спасительной любви Божией, усыновляющей своих соучастников Богу, стремящейся соединить всех у себя воедино, очищающей совесть нашу от всего тяжелого и возмутительного для нее, от всего худого; это истинно «мир Божий, ...соблюдающий сердца наши и помышления наши во Христе Иисусе» (Флп. 4, 7). «Познание», в котором умножается у христиан благодать и мир Божий, есть не иное, конечно, как именно то познание верою, о котором говорит апостол Павел: «Да возможете разумети со всеми святыми, что широта и долгота и глубина и высота, разумети же преспеющую разум любовь Христову» (Еф. 3, 18, 19). А эта любовь Христова как содержит в себе основание

¹ Подлинные, или греческие, слова такие: τοῦ Θεοῦ ἡμῶν καὶ Σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ. Поставление здесь одного члена пред всеми именами, по свойству греческого языка, показывает, что здесь говорится действительно об одном Христе. Совершенно подобное этому выражение стоит далее в 11 стихе: τοῦ Κυρίου ἡμῶν καὶ Σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ.

² Выражение «вера в правде (ἐν δικαιοσύνῃ)» показывает, что правда Христова здесь представляется и основанием для веры и предметом, к которому она направляется; подобно как столь употребительное в Новом Завете слововыражение «о Христе» или «во Христе (ἐν Χριστῷ)» означает и «ради Христа», и вместе «по силе Его», «на Его основании».

всего истинно доброго для мира, начиная с самого его бытия (Евр. 1, 1; Кол. 1, 15—17), и в особенности открывает в себе и дает приемлющим от своих внутренних сокровищ все духовно-доброе, истинное и прекрасное, так взяла на себя и на себе вынесла грехи всего мира (Ин. 1, 29; 1 Ин. 2, 2), расстраивающие и превращающие в пагубу самое бытие. Уразумевать хоть сколько-нибудь такую любовь Христа Бога Слова нельзя без познавания или, по крайней мере, без направления и стремления к познаванию и вообще всего с доброй и худой стороны и решительно нельзя без познавания особенно самого Лица Христова, самого двоякого Его существа, и именно: Божеского, общего со Отцем, как Его существенного сияния, и человеческого, общего с нами и составляющего не только с духовной, но и с телесной своей стороны обиталище всей полноты Божества, открытого нам по мере свободной нашей приемлемости верою (Кол. 2, 9; Еф. 3, 19). А это познание любви Христовой — и в собственном Лице Христовом, и в отношении ко всему в мире — неразрывно соединяется, как воззрение к сиянию с воззрением к источнику для него свету, с познанием о Самом Отце Небесном, как Отце собственно и существенно Господа нашего Иисуса Христа и по Нему Отце созданий соответственно их приемлемости к такой благодати, особенно человекoв по их вере во Христа (Кол. 1, 15, 18). Поэтому апостол Петр выражает «получившим равночестную с ним веру» желание или благословение, да именно «в познании Бога (Отца Небесного) и Христа Иисуса, Господа нашего»¹, умножается в них благодать и мир, или более и более усваивается ими любовь Божия во Христе, изливающаяся в сердца Святым Духом и приносящая с собою и мир с Богом, с ближними и с самим собою.

Само собою разумеется, что это великое, всеуясняющее познание принадлежит не одной стороне нашего духа — умственной, но вообще всей его внутренности, цельному внутреннему человеку и построивается на едином начале — Христе, усваиваемом чрез живую мысль веры самому сердцу, что может быть не иначе, как по действию Святого Духа, вводящего приемлющих в благодатное общение Божественной во Христе полноты, и должно раскрываться в проникнутой Христовым человеколюбием деятельности. «Да даст вам,— молится Отцу Небесному именно об этом апостол Павел,— силою (крепко) утвердиться Духом Его во внутреннем человеке, вселиться Христу верою в сердца ваша: в любви вкоренены и основаны, да возможете разуметь со всеми святыми... любовь Христову, да исполнитесь во всяко исполнение Божие» (Еф. 3, 16—19). Как навеки жизненно такое познание Отца Небесного и Господа Иисуса, это выражено Самим Господом пред Своим Отцем: «Се есть живот вечный, да знают Тебе, единого истинного Бога и Его же послал еси Иисуса Христа» (Ин. 17, 3).

«Якоже вся нам,— продолжает апостол Петр,— Божественныя силы Его, яже к животу и благочестию, подана разумом (познанием) Призвавшего нас» и проч. (1, 3)². В этих словах содержится прямое

¹ По-гречески: ἐν ἐπιγνώσει τοῦ Θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν. Поставление члена как пред Θεοῦ, так и пред Κυρίου показывает, что здесь речь о разных Лицах Божества.

² Это место принадлежит к особенно неудобовразумительным местам Нового Завета. Частица ὡς (яко), которой начинается это место, указывает на связь его или с предыдущим (как аподасиса с своим протасисом), или с последующим (как протасиса с своим аподасисом). Итак, во-первых, к чему относить это место в апостольской речи: к предыдущему или последующему? И, во-вторых, трудно понять самый — логический и грамматический — состав речи первой половины этого места. Разберем то и другое в подстрочном примечании, чтобы в самом тексте нашей речи не отвлеклись грамматическим и внешнелогическим разбором места от выискания в глубину самой его мысли.

Во-первых, наиболее сообразно с грамматическим и логическим порядком речи представляется связь этого места с предыдущим, а не с последующим. Последующие

пояснение и подтверждение предыдущего апостольского желания христианам об умножении в них благодати и мира именно в познании Бога и Христа. Чтобы убедиться в этом, следует только сопоставить с этим желанием приведенные слова, как сопоставлены они у самого Апостола: «Благодать вам и мир да умножатся в познании Бога и Христа Иисуса, Господа нашего; так как всяческая Божественной Его силы (т. е. всё, что есть в дарованной нам Божественной Христовой силе), относящаяся к жизни и благочестию, должно умножаться (или более и более раскрываться) у нас чрез познание Призвавшего нас...»

«Божественная сила Его», т. е. Божия и Христова, так как непосредственно выше говорено «о Боге и Христе Иисусе, Господе нашем». Область этой Божественной силы, дарованной или открытой нам, так обозначается у апостола Павла: «Кое преспеющее (как безмерно) величество силы (τῆς δυνάμεως) Его в нас верующих, по действию державы крепости Его», «которую Он воздействовал во Христе, воскресив Его

за этим местом слова такие: καὶ αὐτὸ τοῦτο δὲ πρῶτον и проч. (ст. 5). Подобные частицы: καὶ и δὲ — если первая после довольно длинного периода начинает новый длинный же период, а последняя не имеет в предыдущем соответственной себе частицы πρῶτον как именно в настоящем случае, — обыкновенно начинают новую речь, а никак не свойственны аподасису предыдущего. Да и логически наше место больше вяжется с предыдущим, а не с последующим. Выше было говорено об умножении благодати и мира именно в познании Бога и Христа, а теперь к тому прибавлено, что чрез познание Призвавшего нас — и всё у нас, относящаяся к животу и благочестию; между тем ниже, хотя и упомянуто о познании, но только как об одной из степеней христианского совершенства, и притом еще не первой и не второй (см. ст. 5). Притом в разбираемом нами месте, по греческому подлиннику, не поставлено личного глагола: при связи с предыдущим личный глагол просто и естественно подразумевать («благодать и мир да умножаются у вас в познании...», как и всё у вас [да умножается] чрез познание...»); но странно было бы начать длинную периодическую речь без личного глагола, тут поневоле придется превращать в личный глагол греческое причастие родительного падежа θεοφωμένῃς, как в некоторых переводах. Итак, чтобы не делать произвольных перемен в апостольской речи или не допускать в ней некоторой неправомерности, надо соединить разбираемое место с предыдущим, именно — с приветственным благочтением Апостола. В Вульгате, Сироком и Ефиопском переводах отнесено наше место к предыдущему, а последующим (т. е. ст. 5) начинается совсем новый период. Не менее трудно, во-вторых, понять состав речи в первой половине рассматриваемого места (ст. 3). В подлиннике речь такая: Ὡς τὰ πάντα ἡμῖν τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ τὰ πρῶτα ζωῆν καὶ εὐσέβειαν θεοφωμένῃς διὰ τῆς ἐπιγνώσεως и проч. Чтобы и незнающему греческого языка видна была вся трудность понять это место, следует только ему, в нашем славянском его чтении, слова «Божественные силы» понимать в родительном падеже единственного числа и затем вместо «подана» читать также в родительном падеже единственного числа «поданные». Перемена в славянском рода и числа против греческого θεοφωμένῃς = подана) сделана, вероятно, с Вульгаты, где стоит: donata sunt, а Вульгата сделала изменение против греческого, конечно, для ясности речи, так же как для той же цели в Ефиопском, вопреки греческому, θεοφωμένῃς отнесено к εὐσέβειαν: cultus divinus, qui traditus est. Но чтобы переменить род, число и падеж греческого причастия, надобно доказать неподлинность греческого чтения: а если это не доказано, всякое изменение подлинной речи есть неподлинный произвол. Наш русский перевод простер свободу в отношении к греческому тексту далее Вульгаты: «от Божественной силы Его даровано нам все потребное для жизни и благочестия». Родительный падеж δυνάμεως, поставленный без предлога, как перевести «от силы»? «Даровано»: как это вышло из греческого θεοφωμένῃς? Если слова πάντα τῆς θείας δυνάμεως перевести «всяческая Божественной силы», т. е. все, что есть в Божественной силе, или что принадлежит Божественной силе (срав. 1 Кор. 3, 21, 22), то, при связи этого места с предыдущим, состав речи будет понятен: «Благодать вам и мир да умножатся в познании Бога и Христа; так как все, что есть в Божественной Его силе, нам дарованной, что относится к жизни и благочестию, — все это у нас должно умножаться (или более и более раскрываться) чрез познание» и проч. При таком переводе удерживается с точностью каждая черта подлинника: порядок и сочетание слов, их числа, род и падежи. Вникая далее в самую мысль этого места, мы еще более будем убеждаться в таком разумении его состава и связи с предыдущим.

из мертвых и посадив одесную Себя на небесах, превыше всякого начала... и всё покорил под ноги Его и поставил Его выше всего, главою Церкви, которая есть тело Его, полнота Наполняющего всё во всем» (Еф. 1, 19—23). Вот всё из этой-то области Божественной силы, которая воздействовала в Лице Христовом чрез раскрытие жизни Его из самой Его смерти, чрез возведение человечества Его до престола Его Божества, чрез возглавление в Нем Церкви, развивающейся из Него Самого, как Его тело, как полнота Его, наполняющего всё во всем,—всё это и открыто нам для большего и большего усвоения, так чтобы нам, мертвым по грехам, соучаствовать и в Его воскресении, и в самом Его седении «на небесных», и во всей Божественной Его полноте (Еф. 2, 5, 6; 3, 19). Все это относится, очевидно, к делу нашего спасения или к истинной нашей «жизни и благочестию», как говорит здесь апостол Петр. Познание, чрез которое, по его учению, должно умножаться у нас, или более и более раскрываться, всё из сокровищ Божественной силы, выше нами достаточно разъяснено в своем благодатном существе и значении. «Призвавший нас славою и добродетелью» есть Бог, Отец Небесный, Который призвал нас именно к общению и внутреннему сообразованию с Сыном Своим, Господом нашим Иисусом Христом (см. 1 Кор. 1, 9; Рим. 8, 29—30). Это призывание, совершаясь по отношению к нам, призываемым, чрез благодатно-живую проповедь и внутреннее в нас действие благодати (2 Фес. 2, 14; Гал. 1, 15), по отношению к Самому призывающему Божеству открылось чрез проявление в домостроительстве нашего спасения беспредельной славы и всесовершенства Человеколюбца Бога — «славою и добродетелью», как говорит апостол Петр, чрез которые «честна нам и великая обетования даровашася, да сих ради будете Божественного причастницы естества, отбегше яже в мире похотные тли (растления похотью)».

Поскольку Отец Небесный призывает нас к Своему Сыну «славою», т. е. раскрывая во Христе всю полноту Божества для созерцания и благодатного участия призываемых, то чрез это даруется приемлющим право быть и надежда открыться в этом славном бытии или окончательно соделаться¹ «причастниками Божеского естества» — Божией жизни и славы. Насколько Бог призывает «добродетелью», т. е. раскрыв в Лице и деле Христовом во всей бесконечности Божественные нравственные свойства, чтобы званные благодатно усвоили и проявляли в себе или, по выражению Петра же, «возвещали добродетели Призвавшего их в чудный Свой свет» (1 Петр. 2, 9): то чрез это поставляется обязанность для призванных убежать и надежда совершенно наконец освободиться от «мирского растления похотью». «Обетования» Божии, данные нам во Христе относительно сопричастия в Божеском естестве и совершенного освобождения от греховного растления, не только дают надежду и право, соответственные своему величию и драгоценному достоинству («по обетованию наследники» — Гал. 3, 29), но и усложняются для нас великими же и драгоценными обязанностями: «Сницева имуще обетования, о возлюбленном, очистим себе от всякия скверны плоти и духа, творяще святыню в страхе Божии» (2 Кор. 7, 1).

Разъяснив все частные глубокознаменательные понятия рассматриваемого места, изложим полную его мысль.

Вы получили, как бы так говорит Апостол христианам, которым пишет, общую и равную с нами драгоценную веру, усваивающую себе, как свое основание и предмет, правду Христа Бога и Спасителя нашего, правду, покрывающую и заглаждающую все наше худое, лживое, греховно-губительное и содержащую в себе для нас все Христово — доброе, истинное, спасительно-святое. И желаю вам более и более усвоить себе

¹ Греческое $\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\sigma\theta\iota$ дает мысль о том, чтобы не просто быть, но соделаться — fieri.

эту любовь Божию, изливающуюся в самые сердца наши Святым Духом и приносящую в себе нам мир и с Богом и с ближними и с самими собою, усвоить разумно, и именно — всею полнотою духа, мыслящего и живущего Христом, познавая столь щедродаровитого к нам Отца Небесного и столь человеколюбивого Господа нашего Инсуса Христа, познавая Его — и Самого по Себе и во всем, на что простирается Его сила и любовь. Почему же так? — Так как всё, что, по делу нашего спасения и веры¹, есть в открытой для нашего участия Божественной силе, воздействовавшей во Христе — от Его истощания за мир до превознесения над всем, все это должны мы более и более усвоить себе, и именно чрез живое познание Отца Небесного, открывшего во Христе для нас всю полноту Своей славы и всесовершенства и чрез это призвавшего нас к такому общению и внутреннему сообразованию с Сыном Своим, чтобы нам вообще, следовательно, и вам, сделаться причастниками Божеского естества², всецело освободясь от греховного рабства. В этом состоят все Божественные обетования о благодати нашего спасения.

Так апостол Петр в самом приветственном благожелании и его разъяснении показал, что в христианстве, со стороны самой благодати, есть все предоставляемое притом вере равно всех для того, чтобы нам беспрепятственно и безостановочно идти вперед по пути всестороннего во Христе усовершенания до полного раскрытия и упрочения за собою причастия в Божеском естестве и свободы от греха. Затем Апостол объясняет, как, или в каком порядке, верующие и со своей стороны могут и должны совершать беспредкновенно свое духовное движение вперед в вечное Христово Царство (ст. 5—11).

Основанием всех потребных для этого свойств и действий христианских полагается у Апостола усердие и усилие подвига: «и в самое же сие, тщание все привнесше, подадите...» Выше показано, что «вся яже к животу и благочестию» суть благодатные сокровища Божественной силы, нам дарованной, которые нам следует только познать и решительно упрочить за собою. Но для этого-то самого и необходимо с нашей стороны «все тщание», горячее усердие и напряженное усилие, без чего и открытое нам не узнаем, даруемое не примем или не усвоим себе, да и притое не удержим и не упрочим за собою.

«Подадите (представьте в стройной связи³) в вере вашей добродетель, в добродетели же разум, в разуме же» и проч. Выше, в приветственном благожелании, обозначались уже у Апостола и вера, и разум, или познание, и избежание греховного мирского рабства, составляющее область добродетели и вообще «вся яже к животу и благочестию», но обозначалось все это в раскрытии господствующей мысли о благодатных сокровищах Божественной силы, составляющих основание и способы для нашего безостановочного духовного преуспеяния. Теперь Апостол внушает христианам, как им, со своей стороны, эти христианские свойства и действия утверждать в себе и поставлять их в должное взаимное соотношение, чтобы ни в котором из них не оказалось односторонности и все они стройным хором раскрывали более и более христианское духовное совершенство.

«Подадите (представьте) в вере вашей добродетель». Итак, нам, христианам, прежде всего и в основание всего, должно иметь веру, чрез которую признается и раскрывается Христова истина, принимается и действует в нас Христова благодать, более и более усвоется нашему уму, сердцу и всему существу Сам Христос — наша премудрость и правда. Очевидно, что этого духа и силы вера есть отнюдь не мертвая или

¹ «жизни и благочестия» (2 Петр. 1, 3).

² Таинство Причащения Тела и Крови Спасителя, неразлучных с Его Божеством, есть существенный залог и прямой дар «причастия Божеского естества».

³ Ἐπιπροσφύσταε = представьте как бы в хоре или в стройном союзе.

только отвлеченно-мысленная, и тем более не такая, по которой «Бога исповедуют ведети, а дела отменяются Его» (Тит. 1, 16), но живая, внимающая и входящая в дух и жизнь веруемого, раскрывающаяся в доброй деятельности всех сил нашего духа и существа: «подадите в вере вашей добродетель».

Но и добрая деятельность наша, какого бы рода она ни была, должна быть совершаема не безотчетно, но с разумным и отчетливым сознанием как того, почему именно признаём или избираем одно, а другое отрицаем и отвергаем, так и главным образом того, что доброю своею деятельностью мы благодатью «приобретаем Христа», а не свою правду или заслугу поставляем пред Богом (Флп. 3, 8, 9): «в добродетели же» подадите «разум» (знание)¹.

Но и знание, в свою очередь, должно быть в своих нравственных пределах. «Да возможете разумети со всеми святыми,— говорит апостол Павел,— что широта и долгота и глубина и высота» (Еф. 3, 18). Но для этого надо дело разумения вести по Духу Божию, «вся испытующему, и глубины Божии» (1 Кор. 2, 10), удерживаясь от всякой мыслительности, не имеющей Христа своим верховно-заправляющим началом и светом, все уясняющим. И еще: «Вся ми леть суть,— говорит тот же Апостол,— но не вся на пользу». Знаешь, например, ты, что надо не чужою совестью судить себя (1 Кор. 10, 29), что ты свободен во Христе, что не пища поставляет нас в благоугодность пред Богом; но бойся: не соблазнить бы тебе чем-либо твоего брата, за которого Христос умер; не простерлась бы твоя свобода незаметно и до своеволия, до потворства порока. Таким образом, и с умственной и с внешнепрактической стороны, при всей широте твоего духовного сознания, тебе необходима крепкая во всем сдержанность и особенно в пользовании земными благами воздержанность: «в разуме же, или в знании, представь «воздержанне»».

А чтобы в подвиге строгого мысленного и внешнего воздержания остережешься от расслабления и унылости, должно вооружиться бодростью, твердым в подвиге постоянством, терпением: «в воздержании же терпение».

Терпение же должно быть не просто только твердостью в подвигах или вообще в трудных обстоятельствах. Должно терпеть собственно ради Бога, из покорности и любви к Богу, благоговейно входящей в живое соучастие Христова крестного терпения за нас, и таким образом, терпение должно одушевляться глубоким благочестием: «в терпении же благочестие».

Благочестие также должно быть вполне чуждо того фальшивого направления, чрез которое оно само делается ложным и которое состоит в том, «аще кто речет: люблю Бога, а брата своего ненавидит» (1 Ин. 4, 20). Истинное благочестие и существовать не может без братолюбия: «в благочестии же братолюбие».

Но и братолюбие может быть односторонним и недостойным истинного христианства, именно — когда мы любим только таких братьев, или ближних наших, которые, и со своей стороны, любят нас или которых духовное достоинство непреодолимо привлекает уважительную любовь к себе. «Любите враги ваша»,— заповедует нам Спаситель (Мф. 5, 44). Даже и относительно такого или другого противника Божией истины, с которым необходимо разорвать духовное общение, внушается нам словом Божиим: «Не аки врага имейте его, но наказуйте (вразумляйте) якоже брата» (2 Фес. 3, 15). Нам предоставлено и следует входить в дух и настроения той любви Божией к людям, по которой мы, «врази бывшие, примирихомся Богу смертью Сына Его» (Рим. 5, 10) и по которой Отец Небесный не только духовно, но и физически «солнце Свое сияет на

¹ Γυφτιν — знание, а не просто благоразумие (см. 1 Кор. 8, 1).

злые и благия и дождит на праведных и неправедных» (Мф. 5, 45). Такое братолюбие наше хотя бы и к худым, враждебным и заблуждающим должно быть, конечно, не на словах только или на языке, должно состоять и не в бесплодных внутренних благожеланиях или в делах совершаемых не от чистого любящего сердца. Нам должна одушевлять истинная христианская любовь к другим, та любовь, которая в основании и источнике своем есть «изливающаяся в сердца наша Духом Святым любовь Божия», объемлющая всех (Рим. 5, 5), которая простирается до такого самопожертвования за других: «яко Он (Христос) по нас душу Свою положи, и мы должны есмы по братии души полагати» (1 Ин. 3, 16), любовь, которой и всякое действие — внутреннее ли движение, словом, делом — свято и чисто и прекрасно; ибо сама любовь такого рода есть исполнение всего доброго и должного, «исполнение закона, союз совершенства», по слову Божию (Рим. 13, 10; Кол. 3, 14). «В братолюбии же любовь!»

Вот что должно не только быть в вас, учит далее Апостол, но и постоянно более и более развиваться и умножаться: «сия сушая в вас и множащаяся». Вера должна более и более укрепляться и становиться господствующею силою над всеми нашими силами и способностями, более и более проникать, одушевлять и освящать все наши действия, «приобретая Христа»; соответственно тому, и добродетель должна более и более раскрываться во всем, «елика суть истинна, елика честна, елика праведна», во всем, что чисто, любезно, достойно (Флп. 4, 8); соразмерно с тем, и знание должно более и более уяснять себе всеобъемлющую во Христе истину, а следовательно, глубже проникать в сущность природы и всего совершающегося в мире или в основные для всего тайны Божии, раскрываясь даже до созерцания или предслышания, «ихже око не виде, ухо не слыша», что и на сердце человеку не восходило, «ихже не леть есть человеку глаголати» (1 Кор. 2, 9; 2 Кор. 12, 4); воздержание должно возвышаться до достоинства и во плоти равноангельного как по мысли, все свободно озирающей только в Боге и Христе, так и по всей жизни; терпение должно восходить до радости в самых скорбях и живого благодарения Богу за самые бедствия; в благочестии должно подвизаться до того, чтобы быть «един дух с Господом» во всем; потому и братолюбие должно более и более проникаться Христовою любовью ко всем, и любовь должна быть «николиже отпадающей». Вот прямая лестница, по которой мы, узнав Христа, должны восходить к Нему и с Ним же Самим, чтобы наше христианство не было пустое и бесплодное: «сия сушая в вас и множащаяся, не праздных, ниже бесплодных сотворят вы в Господа нашего Иисуса Христа познание».

Напротив, вера без добрых дел мертва; ревность по добродетели — без рассуждения и разумения — может вооружиться против правды Божией и не возвыситься над фанатизмом; знание, не сопутствуемое воздержанием и сдержанностью, будет дерзким и поведет к своеволию умственному и нравственному во вред и пагубу для себя и других; воздержание без терпения только будет подавлять и истощать духовные и телесные силы; терпение без благочестия будет переходить в привычную бесчувственность или в забитую низость духа; мнящиеся благочестие без братолюбия есть самообольщенные, кажущееся братолюбие, без любви, лицемерие и обман или своекорыстное самолюбивое. И, следовательно, «емуже несть снх, слеп есть духовно, закрыт глаза» христианского воззрения на правду и истину, «забвение прием очищения прежних своих грехов»¹.

Из сказанного Апостолом о пути непрерывного духовного преуспевания в христианстве, которое вне этого пути обессиливается в нас до заб-

¹ В рукописи на этом месте о. Феодором сделана надпись: «Продолжение будет»; следовательно, здесь конец рукописи, отредактированной для печати самим автором. — *Ред.*

вения (и, следовательно, бездействия в нас) благодати прощения грехов, само собой вытекает у Апостола такое наставление: «Посему, братия, более и более старайтесь утверждать себя в звании и избрании вашем» (ст. 10) и такое удостоверение: «Так поступая, никогда не преткнетесь. Ибо таким образом откроется вам свободный вход в вечное Царство Господа нашего и Спасителя Иисуса Христа» (ст. 10—11).

Раскрыв путь спасения как со стороны Божией благодати, так и со стороны нашей веры, апостол Петр присовокупляет к тому сильные убеждения для христиан держаться этого пути (ст. 12—21).

Во-первых, указывает он на собственную отеческую заботу о разумлении и научении своих во Христе детей, заботу, усиливающуюся представлением приближающейся смерти Апостола, заботу, которую он унесет с собою и по отшествии из настоящей жизни. «Для того,— говорит Апостол,— я никогда не перестану напоминать вам о сем, хотя вы то и знаете и утверждены в настоящей истине. Справедливым же почитаю, доколе нахожусь в сей (телесной) храмине, возбуждать вас напоминанием, зная, что скоро должен оставить храмину мою, как и Господь наш Иисус Христос открыл мне. Буду же стараться, чтобы вы и после моего отшествия всегда приводили сие на память» (12—15). «Буду стараться». Апостол это «будущее старание» свое, чтобы христиане и после смерти его приводили учение его на память себе, очевидно, отличает от своего «возбуждения их напоминанием, доколе еще находится он в телесной храмине». Следовательно, он обещает христианам не оставлять их духовною заботою о них и после своей смерти, чтобы они всегда помнили его учение так живо, как внимали ему при его жизни.

Во-вторых, Апостол указывает на то, что апостольское учение есть свидетельство очевидцев Божественного величия Христова, слышавших свидетельство о Нем, как возлюбленном, имеющем почивающее в Себе благоволение Отчее, Сыне Божием, непосредственно от Самого Бога Отца. Это было, как известно из Евангелия (Мф. 17, 1—5), на горе, освященной славою преображения Христова, очевидцами которого были именно Петр и еще два других апостола — Иаков и Иоанн Богослов. Апостол Петр говорит об этом великом событии, как раскрывающем вообще силу Христову, более или менее сокровенную уже и в первое Его пришествие, а вполне и навеки имеющую открыться еще во второе Его пришествие; так и Сам Господь предупреждал Свое преображение таким словом, что некоторые увидят Сына Человеческого, грядущего во Царствии Своем, или Царствие Божие, пришедшее в силе (Мр. 9, 1; Мф. 16, 28). Это слово Христово, приметно, воспоминулось Петру Духом Святым, когда он, убеждая христиан всегда помнить свое учение, говорил в Послании: «Ибо мы возвестили вам силу и пришествие Господа нашего Иисуса Христа, не хитросплетенным басням последуя, но быв очевидцами Его величия. Ибо Он принял от Бога Отца честь и славу, когда от велепной славы принесся к Нему такой глас: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором все Мое благоволение». И сей глас, принесшийся с небес, мы слышим, будучи с Ним на святой горе» (ст. 16—18).

Наконец, в-третьих, Апостол в убеждение верующих приводит себе на память Его учение, указывает на подтвердительные для Его учения ветхозаветные пророчесственные откровения, которые как для ночи ветхозаветных времен служили светочами, путеводными ко Христу и Его свету, так и в христианстве для душ, не совершенно еще просветленных Христовым светом, сняют подобно светильнику и ведут эти души в полноту Христова света. Только бы эти верующие души имели в неопустительном виде, что эти откровения даны одушевлявшим пророков Духом Святым, и потому для разрешения смысла таких откровений они внимали бы Самому Духу Святому, Который, «приемля» Свои откровения от полноты Отчей, принадлежащей Христу и в Нем раскрывающейся как свет в сиянии (Ин. 16, 14, 15; Евр. 1, 3), естественно возжига-

ет во внимающих и предающихся Ему душах сначала как бы денницу, а потом и солнечный свет Христов, производящий духовный день. Вот как Апостол выражает сжатым образом эти мысли: «И притом мы (кто? — далее к поучаемым христианам Петр обращается во втором лице: «вы»; следовательно, говорит «мы» от лица собственного и других апостолов, утверждающихся в своем учении, прежде всего, на очевидном и непосредственном дознании Божественного величия Христова, как выше объяснено Апостолом, а притом и на ветхозаветных пророчествах) имеем вернейшее пророческое слово; и вы хорошо делаете, что обращаетесь к нему, как к светильнику, сияющему в темном месте, пока не начнет рассветать день и не взойдет утренняя звезда в сердцах ваших, зная прежде всего то, что никакого пророчества в Писании нельзя разрешить самому собою. Ибо никогда пророчество не было произнесимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым» (ст. 19—21). Как же — при жизни ли Апостола, или по его отшествии — верующим не держаться неопустительно и неуклонно его учения, подтверждаемого и пророчественными откровениями Ветхого Завета, кроме того, что он был из свидетелей-очевидцев Христовой силы?..

Этим и оканчивается первое отделение Послания, в котором он учит, как христианам — и по способам благодати, и по движению и направлению своей веры — беспрекословно и безостановочно идти вперед на пути разумения Христовой истины и благодати.

Указание на пророческое слово, изреченное движимыми Духом Святым пророками, дало дальнейшему течению апостольских мыслей в Послании (2 гл.) направление к противоположному пророкам предмету — к будущему и современному появлению лжеучителей, подобных древним лжепророкам. «Были и лжепророки, — говорит Апостол, переходя к новому предмету речи, — в народе (конечно, избранном), как и у вас будут лжеучители».

Речь Апостола об этих лжеучителях идет сначала пророчественная и предостерегательная, с грозным приговором о пагубе этих будущих еще губителей человеческих душ (ст. 1—9), а потом обличительная, относящаяся к губительным заблуждениям, растленному характеру и тяжелой виновности современных Апостолу лжеучителей (ст. 10—21).

В пророчественной о будущих лжеучителях речи апостольской, при угрозе им неминуемой и скорою погибелью, во-первых, определяются погубительные свойства как лжеучения, так и самих лжеучителей: «Были и лжепророки в народе, как и у вас будут лжеучители, которые введут пагубные ереси и, отвергаясь искупившего их Господа, навлекут сами на себя скорую погибель. И многие последуют их разврату, и чрез них путь истины будет в поношении. И из любостыжания будут уловлять вас льстивыми словами. Суд им давно готов, и погибель их не дремлет» (ст. 1—3).

Доселе Апостол раскрывал истину Христову, путь и руководство к успехам в ней. Теперь, во-вторых, он исчисляет, обнажает и обличает могущие совратить их с пути истины губительные заблуждения (2 и 3 гл.). Переход естественный и прямой: то же учение о преуспевании в христианстве, выше раскрытое с положительной стороны, теперь раскрывается с отрицательной — показывается в предосторожность примыкающая к пути истины пагубная стезя лжи; и потому Апостол, сказав о руководстве пророческого слова, начинает говорить о лжеучителях как о ложных своего рода пророках.

Здесь прежде всего может остановиться внимание на том, что Апостол отчасти предрекает, отчасти представляет уже существующими еретические заблуждения и между тем в предсказаниях относит оные к последним дням (3, 3). Что это значит? — То, во-первых, что заблуждения

уже, видно, начались, но еще окончательно не образовались; и потому естественно было говорить о них и в настоящем и в будущем времени Апостолу, прозирающему и дальнейшее их развитие. И во-вторых, эти заблуждения были, видно, семенем, из которого и раскроется наконец во всей силе смертоносный плод лжи и обольщения последних времен. Видящему такую силу и значение современных заблуждений свойственно было представлять их заблуждениями последних времен.

Говоря о заблуждающих и готовых открыть свои пагубные ереси, Апостол лично срывает с них личину и поражает их беспощадным Божиим судом.

Сначала он дает понятие о том, какого рода лжеучителей он имеет в виду, но не касается еще самого их лжеучения. Это, по Апостолу, преемники лжепророков, еретики, ничего не имеющие уже во Христе: «искупльшаго их Владыки отметающагося», и потому неминуемо должствующие погибнуть, хотя и будут увлекать за собою своими ухищрениями; они — то же в христианстве, что падшие ангелы в мире духовном, нечестивцы первого мира при Ное — Содома и Гоморры — с Лотом, но такая же и им гибель прилежит, как погибли эти; истинно же верующие от них ничего не потеряют» (2, 1—9).

Кто же именно эти лжеучители? Во главе их поставляет Апостол современных проповедников лжи... Их действия и лжеучения Апостол дает рассмотреть вне прикрытия христианскими понятиями, но выставляет их на вид такими, каковы они сами в себе, что и составляет их истинное опровержение и самое сильное от них предостережение верующих. Смотрите же теперь, как бы так говорит Апостол, каковы находящиеся с вами в общении или «ядущие с вами» (ст. 13) проповедники величия христианского, не терпящего будто бы никакого авторитета и власти и свободы, не ограничиваемой законом. Они следуют собственно плоти и ее похотям, проповедуют необузданное своеволие и дерзость, и тогда как обладающие столь несравненным величием ангелы не дерзают произносить хульной укоризны «на ся» (κατ' αὐτῶν) на сущих из духовного мира (срав. Иуд. 9), и именно злых ангелов, эти наглые хулят священное господство и славу. (Так выражаться о достоинстве и власти высших служений в христианстве прилично было Апостолу, так как облакаемые особым достоинством и властью в христианстве поставляются представителями — в своей мере и степени — господства и власти Самого Христа: «Приемляй, егоже пошлю, Мене приемлет; а приемляй Мене приемлет Пославшаго Мене».) Когда же похоть плоти и буйство суть начала сих лжеучителей, то следует, что они суть не более, как «скоти животни»; они и хулят высших потому, что как «скоти» не понимают ничего высокого; они и погибнут так же, как «скоти», рождаемые на закланье. Находясь в общении с вами, они марают своим срамом и вас. Появись в христианстве и превращая христианские начала, они следуют Валааму, бывшему истинным прозорливцем, но незаметно для себя самого склонявшемуся к корыстолюбию и потому поучаемому даже ослицей. Увлекая призраком свободы в рабстве растленным плотским похотям, они повергают себя и других в состояние более пагубное, нежели в каком были до обращения ко Христу, — вообще, они уподобляются псу, возвращающемуся к своей блевотине, и вымытой свинье, которая снова идет валяться в грязи (ст. 10—22).

Таковы сами в себе лжеучители! А поелику основою лжеучения их о ничем не обузданной и ничего высшего себя не допускающей нравственной свободе предполагается мысль, что все и окончится для людей и настоящей жизнью и что нет еще обетованного Царства славы — Царства правды и чистоты, то Апостол особенно поражает далее эту ложь. При сем он снова указывает не только на свою личность и апостольские заботы о сих верующих, но и на пророческие глаголы и заповеди вообще апостольские, и таким образом начинает говорить от лица

всех апостолов и пророков против сей лжи. Он представляет ее свойственною последним временам (3, 3) и противопоставляет ей Христову истину, что нынешние небеса и земля чрез огненное очищение уступят место «новому небу и земли, идеже правда живет». Против доказывания этой лжи кажущимся медлением сего всемирного переворота или перехода всяческих в пакибытие Апостол учит, что по отношению к нам это есть милость Божия, ожидающая покаяния всех грешных, а по отношению к Самому Богу не есть и медление; ибо у Господа вечного дни считаются не по нашему земному привременному порядку вещей: для нас тысяча лет, а у Него день один; для нас день, у Него всегда веки вечные.

«Темже, возлюбленнии, сих чаюше,— заключает Апостол предостережение против лжеучителей, увлекающих к своеволию и растлению,— потщитесь нескверни и непорочни Тому обрестися в мире, и Господа нашего долготерпение почитайте спасением для себя».

Наконец, Апостол дает прямое свидетельство об учении апостола Павла: «Совершенно так, как я говорю, учит и возлюбленный брат наш Павел, обладающий от Бога данною премудростью или чрезвычайным и высшим даром учительства. Так учил он в Посланиях, писанных к вашим малоазиатским Церквам и во всех Посланиях. Если же лжеучители-невежды извращают их высокий и не всем доступный смысл, то они превращают так и всякое слово Божие, за то они и погибнут. Но вас предупреждаю о сем: берегитесь, чтобы вам не увлечься заблуждением с незаконными и не лишиться собственного утверждения» (ст. 15—18).

Заключается Послание тем, чем и начато, что раскрывалось чрез все Послание: «Свободно и беспрепятственно да растете во благодати и познании Господа нашего и Спаса Христа. Тому слава и ныне и в вечности». Христова истина, как молния, блещит и здесь всем своим светом и величием.

Твердо-положительный характер и в сем Послании тот же, как и в первом. Апостол так же раскрывает глубины истины Христовой и путь к преспеянию в ней — прямо как есть и как он виден: последовательно, твердо, но без исследований и пояснительных распространений. Лжеучения обличает и опровергает точно так же, отделяя только оные от истины и выставляя на вид в их наготу и противопоставляя им положительную истину. По такому-то характеру Петрова учения, заметим мимоходом, нужен был для поучаемых им такой некоторого рода истолкователь, который бы разъяснял и раскрывал глубокие и сильные, но без пояснений и исследований предлагаемые наставления Петровы, каким и был, по всеобщему преданию древних, евангелист Марк.

Но, кроме сего характеристического свойства Петрова, в настоящем Послании, направляемом против лжеучений и ко вразумлению уже приметно возрастающих духовно христиан, имела место и потребность выразиться та резкая черта Петрова характера, которая состоит в стремительной и столько же твердой ревности. Послание написано в сильном движении духа, речью поразительною, в выражениях резких и строго обязательных. «Не басням и сказкам каким-нибудь следуем мы в своем учении, но бывше самовидцами...» и пр. «Ему же несть сих, слеп есть, мжай (закрыв глаза), забыл очищение грехов». Когда же говорит он против лжеучителей, то невольно при чтении приходит на память, как грозно он поразил Ананию или обличил Симона волхва.

И вот то, чем Послание отличается от первого.

Руководственное значение Послания

Послание учит, как дорожить и пользоваться Христовой истиной и как беречься особенно ересей. Прочитав вторую и начало третьей главы, поймешь, почему святые всякое поношение с радостью принимали

на себя, но не терпели названия «еретика». Быть еретиком значит, по Апостолу, отвергнуться искупившего нас Господа и погибнуть, «яко скоти животни».

О СОБОРНОМ ПОСЛАНИИ СВЯТОГО АПОСТОЛА ИУДЫ

По особенно близкому отношению второго Петрова Послания и Послания Иуды, займемся рассмотрением сего Послания прежде Иоанновых.

Происхождение сего Послания подлинно от апостола Иуды доказывається свидетельствами: 1) Апостольских правил, упоминающих о сем Послании в исчислении новозаветных книг; 2) Каталога священных книг Каия, римского пресвитера II в., в котором прямо сказано: в Церкви Кафолической имеется Послание Иуды; 3) отцов и древних учителей Церкви (так, Климент Александрийский, рассматривая ересь карпократов, говорит: «Я думаю, что о сих-то и подобных еретиках говорит в своем Послании Иуда: «Такожде убо и сии сония видяше», и потом продолжает приводить стихи 8—16 (Strom., lib. III, p. 431). Есть еще место у Климента: он приводит из Послания Иуды стихи 5, 6 и 11 с таким указанием: «Сие говорит Иуда» (Paedag. I, II, p. 239). Тертуллиан говорит, что «о книге Еноха должно судить осторожно, ибо из нее приводит свидетельство апостол Иуда» (De habitu foctinatum, c. 3). Ориген (Comment. in Matth., XIII, 55) свидетельствует, что «Иуда (и именно брат Господень и брат Иакова), хотя краткое написал Послание, но слова его исполнены небесной благодати». Святой Ефрем Сирин также употребляет сие Послание как апостольское, хотя и не было оно в древнем Сирском переводе); 4) Соборов Лаодикийского и Карфагенского.

С IV в. употребляли Послание в Церкви вообще как несомненно апостольское; и если в начале сего века были еще некоторые частные пререкания и сомнения, о которых упоминают Евсевий и Иероним, то исторически известна и причина сих пререканий, состоящая, собственно, в недоразумениях касательно некоторых мест сего Послания. «Поелику в Послании,— говорит блаженный Иероним,— взято свидетельство из апокрифической книги Еноха, то многие отвергают это Послание. Однако по древности и употреблению оно достойно того, чтобы считать оное между Святыми Писаниями» (In catal. vir. ill.).

В самом Послании достойно замечания, как говорит о себе Писатель: «Иуда, Иисуса Христа раб, брат же Иакова». Самому апостолу Иуде свойственно было довольствоваться, назвав себя только «рабом Иисуса Христа», подобно как Павел (Флп. 1, 1) и Иаков называют себя также только «рабами Иисуса Христа». Но могли бы удовлетвориться этим названием тот, кто делал бы подлог под имя апостола Иуды? Также священный Писатель говорит о себе, что он «брат Иакова». Видно, что читатели, если уже не знают в живых апостола Иакова, по крайней мере очень живо еще помнят его, когда достаточно было указать на одно только его имя, без распространений о его апостольском и первосвященном в Иерусалиме достоинстве, чтобы все понимали, о ком идет речь. Отсюда следует, что Послание писано еще во времена апостольские, когда подлог трудно было бы сделать. А что в Послании есть места из апокрифической книги, на это могли быть достойные Апостола причины. Во всяком случае неосновательно отвергать то или другое только потому, что причина тому не уяснена нами.

Время происхождения Послания несколько открывается из того, что в Послании Иуды представляются уже «прившедшими» те лжеучители, о которых Петр говорит большею частью пророчесственно (ст. 4; срав. 2 Петр. 2, 1—3); также Апостол делает приложение к сим лжеучителям наказания падших ангелов, Содомы и Гоморры (ст. 6—7),

только вспоминая уже известное читателям; наконец, слова о лжеучителях последних времен, с буквальной точностью взятые из второго Петрова Послания (3, 3; срав. Иуд. 18), Апостол Иуда цитирует как прежде глаголаные апостолами. Из всего этого хорошо видно, что Послание писано после второго Петрова и даже не слишком скоро после оногo. Относят оно ко времени пред разрушением Иерусалима (около 70 г.) и даже к концу I в.¹

О месте написания Послания нет способов, а равно и нужды сказать что-нибудь определенное: по преданию только известно и самое поприще служения Иуды — вся Палестина, Идумея, Сирия, Месопотамия и даже Египет.

Раскроем теперь обстоятельства написания сего Послания апостолом Иудою. Что касается до первых читателей Послания, апостол Иуда надписывает свое Послание: «Сушим о Бозе Отце освященным, Иисус Христос соблюденным званным» (ст. 1). Такое название приличествует вообще верующим во Христа. Из 18 стиха, где указываются апостольские слова: «яко в последнее время будут ругатели, по своим похотех ходяще и нечестных», слова, буквально взятые из второго Послания Петрова, заключают, что Иуда писал к тем же верующим, которым писал и Петр, — к верующим из евреев. То же подтверждает указание апостола Иуды на свое родство с Иаковом, который был особенно известен и близок к верующим из двенадцати колен как отличавшийся строгою праведностью и епископ Иерусалимский. Свидетельства из апокрифических книг, относящихся по предметам своим к Ветхому Завету, то же показывают. Но не без причины же сделано столь общее надписание в начале Послания: «Званным, которые освящены Богом Отцем и сохранены Иисусом Христом». Причина сему естественная: чем более рассеивались недоумения и решались затруднения, свойственные собственно верующим из иудеев, которым потому и писали особо от верующих языков апостолы Иаков и Петр, тем менее можно было отличать и отделять в Церкви верующих иудеев от прочего сонма верующих; самые нужды и затруднения одних могли с продолжением времени переходить и к другим, чрез общение тех и других в составе Церкви. И таким образом Послания, писанные собственно двенадцати коленам, становились собственностью всей Церкви — верующих вместе из иудеев и язычников. По этой причине уже и второе Петрово Послание, писанное к верующим из иудеев, не отделяло их — в самом надписании — от прочих христиан: «равночестную с нами приившим веру». Апостол Иуда, писавший еще позднее Петра, обращается к читателям своего Послания просто и прямо как вообще христианам.

Что же собственно побудило апостола Иуду написать свое Послание, и притом такое, в котором он так приметно и так много держится второго Петрова Послания и делает буквальные цитаты из апокрифических книг? После второго Петрова Послания казалось бы и лишним писать почти то же и тем же в другой раз и другому апостолу; но апостол Иуда, несмотря на то, что в своем Послании, по его же словам, напоминал уже известное (ст. 5), говорит: «нужду возымех писати вам».

Должно объяснить эту «нужду». Для сего обратим внимание на внутреннее состояние и затруднения тех, кому было писано Послание. При рассмотрении второго Петрова Послания мы видели, что апостол Петр уже замечал обозначившихся лжеучителей, предлагавших, и притом

¹ Допускающие более раннее происхождение сего Послания полагают, что Петр, по-видимому, обобщает только сказанное прежде Иудою об ангелах, «не смеющих суда навести хульна», и о пророчестве Еноха (2 Петр. 2, 11; 3, 2). Но почему же и не сказать наоборот: Петр сказал общую мысль, извлеченную из бывших в ходу некоторых книг, а Иуда поясняет? Представленные выше признаки, что Послание Иуды произошло после второго Петрова, надобно иначе затемнить и извратить.

под личиною чистого и совершенного христианства, нравственную свободу, независимую ни от какого закона и власти, прозирал и дальнейшее развитие такой лжи и изострил против нее и проповедников ее оружие живого и действенного слова Божия. Казалось бы, что ересь, столь сильно пораженная в начатках своих, должна быть если не совсем искоренена, то не столько дерзка и не столь обширную иметь область по своему раскрытию. Ересь открылась, как видно из Послания Иуды, с великою дерзостью и бесстыдством, потому что апостол Иуда еще усилил, и без того весьма сильное, Петрово обличение лжеучителей и верующих молил «подвизаться о преданной вере», т. е. также с усилением стоять за веру против лжи. Но при бесстыдстве и дерзости лжеучители не оставляли своей хитрой вкрадчивости, которая состояла в коварном и хульном прикрытии лжи именем самой Христовой истины и благодати: вкрались некоторые люди, говорит апостол Иуда, «Бога нашего благодать предлагающие в скверну» (ст. 4). Апостол Иуда говорит, что еретики предлагали благодать в скверну; итак, для уяснения ереси следует только лжеучению их противопоставлять соответствующие стороны истины Христовой, что нами уже и сделано. Повторим, сколько нужно к уразумению самой ереси.

Во Христе предоставлено быть уже не рабами, которых должно связывать внешними постановлениями и заповедями, но свободными в Духе Святом сынами; лжеучители предлагали свободу как необузданность и независимость от нравственных правил чистоты, воздержания и проч. Во Христе несть еллин и иудей, мужеский пол и женский и проч., но всем равно предложено участие в спасении и славе; нет в христианстве авторитета, господства и славы, внушало лжеучение. По таким началам лжеучения можно видеть, что это было не лжеучение иудействующих или пристрастных к закону и вообще букве Ветхого Завета, ибо здесь видно направление совершенно противное — это, кроме того, что хулить господства и славу гражданских властей (как выходило бы из начал иудейства), значило бы мятежно ниспровергать гражданский земной порядок, а не Бога нашего благодать предлагать в скверну. Не было это и учение тех гностиков-керинфиан, по учению которых мир сотворен не Богом, а без ведома Его и которые хулили в сем отношении ангельские чины — господства, ибо хула здесь падает не столько на ангелов, сколько на Самого Бога; притом, если ангелы и называются когда господствами, но никогда славою. Всего удобнее и вернее признать, что у апостола Иуды идет дело об открывшейся уже ереси николанитов: начала и дух их действительно суть мнимая духовная свобода, кажущаяся духовность христианского разумения, но действительное растление по нравам, в нечистых страстях и всецелое извращение истины Христовой. Первые зародыши этой лжи замечал уже и апостол Павел, в духовно-нравственном настроении некоторых верующих из иудеев, которые, освобождаясь от пристрастия к делам закона, впадали в другую крайность, именно — мечтали спастись без всякой добродетели. Петр видел эту ложь входившею уже в учение. Теперь лжеучение образовалось; опасность грозилла наиболее христианам из иудеев, поскольку они уже удостоверились в неразумности своей ревности по закону и с тем вместе расторгали и всякие узы законных обязанностей, а по общению с ними и по собственному недоразумению истины от опасности обольщения не были свободны и прочие христиане. Так, по свидетельству Апокалипсиса, ересь имела своих последователей вообще из состава некоторых Церквей малоазиятских, а не из одних верующих иудеев.

Распространению ереси не препятствовало то, что она столько противоречила духу учения апостольского. Сами святые апостолы свидетельствуют, что новорожденные младенцы веры вначале не могли еще принимать твердой пищи истины Христовой во всей ее глубине и всеобъемлемости; мудроснисхождение апостолов в сем случае еретики

понимали и представляли так, как бы и самое существо веры апостолами предлагалось в другом духе и виде. Это открывается из того, что апостол Иуда внушает подвизаться за веру, как «преданную святым однажды» навсегда в неизменном духе и существе (ст. 3). Можно угадывать, чем защищали себя еретики и от действия грозного обличения Петрова; авторитета славы и господства они не признавали.

Но были некоторые обстоятельства и благоприятные истине против распространявшейся лжи. Это — бывшие, как видно из сего же Послания и отчасти из второго Послания Петрова, в употреблении у христиан некоторые книги, как-то: пророчеств Еноха и еще древнейшая, так называемая (Оригеном) *ἑνδεκάβιβλος* Моисея¹. Последняя не сохранилась, и о ней можно судить только по тому, что есть из нее в Послании Иуды. Первая сохранилась донныне; указания на нее учителей Церкви идут уже от II в. Дух сих книг, как можно видеть из рассмотрения последней в ее целостности и из указания на другую апостола Иуды, — дух добрый, благочестивый, живой дух веры, полагающей и силу самих ангелов в имени Господа («да запретит тебе Господь») и ревнующей против предающихся нечестию и пороку. Если есть тут некоторые мнения, с которыми мудроно согласиться, — как в книге Еноха мнение о браке ангелов (сынов Божиих) с дочерьми человеческими, — то это, по поэтическому характеру и построению всей книги, представляется скорее одною из многих в ней величавых поэтических картин и образов. Если, впрочем, и предположить в основании сего представления неточный взгляд на известное сказание книги Бытия, то при проникающем книгу духе истинного благочестия и живой ревности о благе людей и славе Божией неточный взгляд на одно из сказаний Священного Писания кажется не более важным, как, например, неточный (по временам) взгляд на мир и природу, видный и у отцов. Это не более может быть как детское недоразумение — впрочем истинно верующего — о факте, выразительно, но для позднейших не совсем ясно обозначенном священным Писателем. Дух и направление сих книг были совершенно против духа оказавшейся ереси.

Что же было потребно в сих обстоятельствах? Потребно было снова и сильнее обличить лжеучителей с подтверждением от одного из первоначальных служителей Слова, что вера, однажды приятая христианами, всегда права и неизменна; с утверждением авторитета апостольского чрез добровольное подчинение сему авторитету самостоятельного и боговдохновенного проповедника или одного из самих апостолов; с указанием соответствующих истине черт и из апокрифических книг, бывших в употреблении.

Личные свойства Апостола

Избран удовлетворить этой потребности такой Апостол, о котором известна из Евангелия одна частная черта, объясняющая, впрочем, его настоящее избрание. На вечери пред страданиями Господа апостол Иуда остановился мыслью именно на особом преимуществе апостолов пред другими, с участием в то же время и других. «Что это значит, — спрашивал он Господа, — что Ты хочешь нам явиться, а не миру?» Гос-

¹ Время появления их, надобно думать, — тот период, когда верующие иудеи еще не совсем вошли в безразличие с язычниками в составе Церкви и слишком занимались сказаниями и памятниками Ветхого Завета. Основание сему то, что Енох, по книге, предрекает (иносказательно) судьбы Церкви даже до времени Ирода, до времен Христовых. По этому самому и еще потому, что живого духа веры нельзя предполагать в современном Христу иудействе, понятно, что писал ее какой-либо новообращенный иудей с творческими талантами, озвучающий и соображающий поэтически весь ход Ветхого Завета до Христа. По одушевлявшему его духу веры и благочестия очень могло быть, что в поэтическом вдохновении мог он возвышаться до услышания чего-либо и от Самого Духа истины.

подъ в ответ указал ему на закон, по которому привлекается особенное благоволение Божие,— закон любви к Самому Господу. Из такого ответа следовало, во-первых, что ученики и апостолы потому удостоены особого пред миром преимущества, что они суть вернейшие и самые преданные Ему ученики Его, и, во-вторых, не уstraняются от участия в Христовой благодати—в своей мере—и другие, поскольку будут любить Господа. Эти выводы из ответа Господня Иуда, конечно, едва ли мог сделать в то время, почему Господь и продолжал затем: «Утешитель же Дух Святой, Его же пошлет Отец во имя Мое, Той вы научит всему и воспомянет вам вся, яже рех вам» (Ин. 14, 26). С пришествием Утешителя все дело, о котором хотелось знать Иуде, без сомнения прояснилось для него, по обетованию Господа; а чрез это Иуда и совершился в орган Духа истины, благопотребный к тому, чтобы засвидетельствовать авторитет апостолов, а вместе открыть черты Божественной истины и в человеческих произведениях, чтобы утвердить непреложность и всеобщее значение веры и любви к Господу. Открытие ереси дало случай воздействовать апостольскому его дарованию в написании Послания.

Содержание. Так и вышло настоящее Послание, содержащее обличение лжеучителей, с утверждением неизменности однажды принятой святейшей веры во Христа, с изложением обличения в духе и весьма многих выражениях апостола Петра и указанием на авторитет вообще апостолов, общий с пророками, с приведением и из апокрифов таких мест, которые оказывались внушениями Самого Духа истины—по испытании избраннейшего орудия того же Святого Духа.

Характер Послания—заимствованный по преимуществу.

Значение руководственное—искать руководства в Священном Писании, но испытывая и человеческие произведения, чтобы и из них взять и удержать «добрая».

О ПЕРВОМ СОБОРНОМ ПОСЛАНИИ СВЯТОГО АПОСТОЛА ИОАННА БОГОСЛОВА

**Место и время написания этого Послания; также к кому и по каким
обстоятельствам и потребностям духовным оно писано;
личные особенности и обстоятельства писавшего**

Святой Ириней и Евсевий, основываясь на древнем предании, свидетельствуют, что святой апостол Иоанн Богослов писал свое первое Послание в Ефесе¹; то же подтверждается надписями на некоторых древних манускриптах Послания. О времени же написания Послания нет положительных свидетельств, и только делаются различными изыскателями различные о том догадки². Чтобы не увлекаться произвольными мнениями об этом предмете, удовлетворимся тем, что на этот счет можно найти в самом Послании и из сличения его с другими писаниями святого Иоанна Богослова. Найдется света достаточно для нашей цели.

В самом Послании Апостол говорит прямо, что поучаемые им в Послании христиане уже давно слышали и приняли учение христианское: «Пишу вам не новую заповедь, но заповедь древнюю (*πλῆξίν*), которую вы имели от начала. Заповедь древняя есть слово, которое вы слышали от начала» (2, 7). Новое, или современное, в Послании было, по объяснению самого Апостола, уже то, что духовная тьма тогдашнего

¹ Об этом и следующих указаниях исторических см. у Глера в «Историческом и критическом введении в книги Ветхого и Нового Завета».

² Так, Лорднер относит написание Послания ко времени по разрушении Иерусалима—к 80 г. по Р. Х. Гроций, напротив,—к времени прежде разрушения Иерусалима; Михаэлис, сличая Послание с Евангелием Иоанна, заключает, что Послание писано прежде Евангелия, Гроций и Гуг сближают происхождение Послания с Апокалипсисом, полагая написание и первого на острове Патмос.

мира, тьма именно мира всего иудейства и растленного язычества (как знаем из истории) явно уступала распространявшемуся христианству; она повсюду более и более разгонялась Христовым светом, столь живо воспринимаемым и хранимым тогдашними верующими и потому не утрачивающим в их умах и сердцах благодатной свежести или новости. Выражая это, Апостол так продолжает свою речь вслед за вышеприведенными словами: «Притом и новую заповедь пишу вам, что есть истинно и в Нем (Самом Господе) и в вас: потому что тьма проходит и истинный свет уже светит» (ст. 8). Отсюда видно, что святой Иоанн Богослов писал свое Послание тогда, как христианство уже успело очень значительно усилиться и распространиться в современном Апостолу мире. К дальнейшему и точнейшему определению времени происхождения Послания служат в нем следующие апостольские слова: «Дети, последняя година есть. И как вы слышали, что придет антихрист, и теперь появилось много антихристов, от сего разумеваем, яко последний час есть» (2, 18).

Конечно, такую готовность к кончине мира, как бы уже наступающей, Апостол внушает христианам в соответствии этому решительному слову Господа: «Грядет час и ныне есть, егда мертвые услышат глас Сына Божия и услышавше оживут» и проч. (Ин. 5, 25). Но так как, при своем внушении, Иоанн Богослов указывает на известный особый предварительный признак близкой кончины мира — пришествие антихриста и соотнобразует с этим признаком свою современность, то его внушение справедливо разуметь не в общем только смысле, а и в отношении к особым событиям, современным самому Апостолу. Как бы так было сказано им: «Дети! появление многих антихристов или умножение антихристианских учителей и деятелей, последовавшее еще в нашей современности, нам надо признать верным признаком приближения и даже наступления еще в наше время страшной катастрофы, имевшей поразительно предъяснить кончину мира, подобно как пришествие последнего чрезвычайного антихриста будет, как вы уже знаете, ясным признаком близости самой кончины мира». Такая мысль находит для себя оправдание и объяснение в самом Евангелии, в котором Господь предъяснение ужасов кончины мира указывает именно в предваряемых появлении многих лжепророков и даже лжехристов (Мф. 24, 11, 5) таких событиях, которые должны были совершиться еще прежде, чем «придет род», современный Христу и апостолам¹. Эти события — страшное всегубительство над иудеями, разрушение Иерусалима и храма его, а вместе с тем и самых существенных и вековых учреждений и порядков Ветхого Завета. Такие грозные, предъясняющие самую кончину мира, события, как уже самые близкие и наступающие, и имел в своем особенном виду Апостол, говоря в своем первом Послании так прямо и решительно: «последняя година есть... последний час есть»². И, следовательно, это первое свое Послание писал он не иначе, как прежде разрушения Иерусалима, и притом весьма незадолго до этой грозной катастрофы.

Сличение Послания Иоаннова с другими важнейшими его писаниями не только подтверждает наше соображение о времени написания

¹ Мф. 24; Мк. 13 и Лк. 21. Объяснение этого великого властительного предсказания Христова о карании иудеев и разрушении Иерусалима, в непосредственной связи и соотношении этих событий с ужасами кончины мира, см. в моей книге «О Новом Завете Господа нашего Иисуса Христа», с. 89—102.

² Не только сам Апостол, говоря о наступающей кончине мира, но и современные ему простые христиане, зная из Евангелия, что Сам Господь поставил кончину мира в самое внутреннее соотношение с бедствиями разрушения Иерусалима и его храма, естественно, не могли не помыслить об этих последних событиях, внимая апостольскому внушению о близкой, предъясняемой многими антихристами, кончине мира или о «последнем часе», уже наступающем.

Послания, но может пособить выяснить это время и его обстоятельства с окончательно полною удовлетворительностью. Так, из Апокалипсиса открывается, что в первом же видении, бывшем при самом снятии печатей с таинственной книги судеб, святой Иоанн Богослов созерцал уже предъявление страшного дня кончины мира (Апок. 6, 12—17); а этим видением только еще начинался ряд открываемых ему мировых судеб, и оно относится, как уже оправдано самими событиями, именно к грозному суду Божию над иудеями и Иерусалимом¹. Следовательно, воззрение на последний день и час мира, как именно предъявляемый грозным разрушением Иерусалима и вообще всегубительством над иудеями, было особенно свойственным святому Иоанну Богослову, как подтвержденное для него особым, чрезвычайным откровением. И, следовательно, означенные слова этого самого Апостола «последний час есть», судя по его воззрению, внушенному свыше, никак не следует объяснять помимо предъявления последнего часа, или кончины мира, во всегубительном для иудеев разрушении Иерусалима; и потому такие слова говорить или писать Апостол мог только уже действительно весьма незадолго до страшного разгрома иудеев и Иерусалима, имевшего предугадать, по слову Божию, самую кончину мира.

Мало еще этого; из Апокалипсиса видно, что святой Иоанн Богослов «много плакал» о запечатленной сокровенности книги судеб, так что имел неотступную потребность в этом небесном утешении: «Не плачь; вот лев от колена Иудина, корень Давидов (очевидно, Христос) победил и может раскрыть книгу сию» (5, 4, 5). В такие скорбные недоумения повергала Апостола страшная неизвестность хода предстоявшей и уже начатой смертельной борьбы между христианскою верою и тогдашним решительно враждебным ей миром иудейско-языческим. Между тем этот же Апостол в первом Послании своим уже с торжеством, как радостную новость евангельскую, возвещает, что «тьма мимоходит и свет истинный уже сияет» (2, 8), и указывает на верную, даже как будто заранее уже вполне совершившуюся победу веры над всею мирскою враждебностью: «Сия есть победа, победившая мир, вера наша. Кто побеждает мир, как не тот, кто верует, что Иисус есть Сын Божий?» (5, 4, 5). Здесь уж не видно в Апостоле ни тени глубоко скорбных недоумений, стоявших ему многого плача о запечатлении книги Божиих в мире судеб. Что же отсюда следует? — Очевидно, то, что апостол Иоанн Богослов писал свое первое Послание уже после получения откровения апокалипсического, рассеявшего в его духе все печальные сумраки касательно дела и судьбы веры и давшего ему созерцать победу ее над миром, во всем последовательном совершении этой победы. И так как Апокалипсис дан к концу царствования Нерона, заточившего Иоанна на Патмосе и умершего в 68 г. по Р. Х.², и притом святой Иоанн Богослов, по преданию и свидетельствам (выше приводимым), писал первое Послание уже в Ефесе, то видно, что это Послание писано уже по возвращении Иоанна с Патмоса в Ефес и, следовательно, по смерти Нерона, хотя все же еще до окончательного разгрома иудеев и разрушения Иерусалима, последовавшего в 70 г. по Р. Х. Итак, Послание это произошло не иначе, как около 69 г.³

Сличая первое Послание апостола Иоанна с его Евангелием, всякий приметит в характере, тоне и даже в отдельных выражениях (например: 1 Ин. 1, 4 срав. Ин. 15, 11; 1 Ин. 4, 9 срав. Ин. 3, 16; 1 Ин. 4, 13 срав. Ин. 6, 56 и др.) Послания резкий и живой отпечаток речей Спа-

¹ Объяснение этого см. в моей книге «Печаль и радость по слову Божию».

² См. исследование об этом там же, с. 207—212.

³ Современные исследователи полагают, что первое Послание Иоанна Богослова появилось одновременно с его Евангелием, как послесловие этого Евангелия, в 90-х годах в Ефесе. — *Ред.*

сителя, изложенных в Евангелии Иоанна. Конечно, это вообще объясняется из того, что возлюбленный Христов ученик всегда носил в сердце своем слова своего Небесного Учителя, живя и дыша ими в своей благодатной жизни. Но в особенно живое движение прийти — в душе Иоанновой — духу Христовых бесед наиболее свойственно было, без сомнения, именно около времени написания им своего Евангелия, при изложении которого Святой Дух особенно сильным и нарочитым действием «воспомянул» Евангелисту «вся», что говорил Христос (Ин. 14, 26). И действительно, в первых же словах своего первого Послания святой Иоанн Богослов прямо указывает, что боговдохновенный дух его был, при писании Послания, особенно сильно подвигнут и занят евангельским воспоминанием слов, дел и осязательно живой Личности Спасителя. Посмотрите, с какой необычайною усиленностью речи, зависящей, разумеется, от особенно сильного духовного движения, говорит Апостол об этом предмете: «О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, ...и что осязали руки наши о Слове жизни (ибо жизнь явилась и мы видели...), о том, что мы видели и слышали возвещаем вам» (1 Ин. 1, 1—3). Из всего этого основательно заключить, что апостол Иоанн Богослов писал свое Послание в самом недалеком промежутке времени от того, как написал свое Евангелие. А Евангелие написано Иоанном, по одним свидетельствам¹, еще во время заточения на Патмосе, а по другим свидетельствам², — уже по возвращении отсюда в Ефес. Близ или около того же времени, значит, надо полагать и происхождение первого Иоаннова Послания, как это дознано нами и из сличения его с Апокалипсисом. Но для нас сближение, по времени происхождения, рассматриваемого Послания с Евангелием Иоанновым важно особенно для выяснения обстоятельств и потребностей, по которым писано Послание. Только для рассуждения об этом нужно наперед знать, к кому именно назначалось первоначально это Послание.

В самом Послании не обозначено, кому оно писано Иоанном. Нет ясных признаков даже того, верующие из иудеев или из язычников должны были первые получить и читать это Послание. Видно только, что эти первые читатели Послания жили не в Палестине, а среди языческого мира, потому что они предостерегались в Послании от идолов (5, 21). Послание не отличается и эпистолярным характером; оно, по отсутствию в нем прямых признаков совершенно заочной беседы, скорее похоже на письменное изложение учения для сопresentствующих учеников, нежели на письмо к отсутствующим. На этом основании очень правдоподобно мнение, что апостол Иоанн первое свое Послание не отправлял куда-нибудь заочно, а сам лично вручил ефесским христианам для передачи верующим и других мест и городов. Этому соответствует как нельзя более то, что Послание не имеет даже и обычных в Посланиях надписания и начального приветствия, тогда как в других двух своих Посланиях Иоанн не отступает от этого обычая (см. 2 Ин. 1—3; 3 Ин. 1—2). Правда, есть свидетельство именно древнего латинского перевода, принимаемое и блаженным Августином³, что первое Иоанново Послание было писано к парфянам (под которыми, впрочем, некоторые, например Гроций, разумеют собственно верующих из иудеев, только находившихся под властью не римлян, а парфян, оспаривавших тогда восточные границы империи, или христиан из иудеев за Евфратом, в Низибии). Но представляется не очень вероятным, чтобы такое частное назначение Послания ни одною чертою не обозначалось в самом Послании и даже чтобы оно и не засвидетельствовалось на Востоке, а

¹ Феофилакта, Синописца, известного под именем Афанасия, некоторых древних надписей Евангелия.

² Св. Иринея, Евсевия, Иеронима, надписей Сирского и Арабского переводов.

³ Quaest. Evang., I, II, с. XXXIX.

осталось известным только столь отдаленному от Парфии Западу. Не отвергая совсем этого западного свидетельства древности, мы охотнее разделяем, как наиболее основательное по свойствам Послания, мнение Икумениа, что первое Послание Иоанна Богослова назначалось не для частной какой-либо Церкви (признаков чего решительно нет в Послании), а для всех вообще верующих, безразлично из иудеев и язычников. Само собою разумеется, что оно должно было переходить от ближайших к Иоанну Церквей к дальнейшим, начиная с Ефесской Церкви, где находился Апостол, вероятно (как выше уже замечено нами), лично вручивший этой Церкви свое Послание для передачи другим. Западное же свидетельство о назначении Послания парфянам, по крайней мере, указывает на то, что Послание при его передаче получило первоначально — конечно, по желанию самого Апостола — движение именно к Востоку до самых границ и даже далее границ Римской империи — к Парфии или за Евфрат.

Если первоначальное назначение Послания было не частное, а истинно соборное или вселенски-церковное, хотя и с направлением особенно к восточным краям, то соотношение этого Послания Иоаннова с его Евангелием, по времени происхождения, оказывается для нас тем важнее и достойнее внимания. Святой Иоанн Богослов назначал и Евангелие свое также для всех, «тогда как, — по словам Григория Богослова, — предыдущие евангелисты писали то для евреев, для Италии, то для Ахании». Дело в том, что евангелист Матфей, писавший прежде других свое Евангелие и именно для верующих евреев, удовлетворял тем самым первые потребности новонасажденной наиболее еще среди иудеев Христовой Церкви; евангелист Марк потом написал особое Евангелие для удовлетворения младенцев веры из самих язычников; а затем святой Лука, под духоносным руководством Павла, послужил своим Евангелием к успокоению или рассеянию столько волновавших тогда христианство взаимных недоразумений между верующими из иудеев и верующими язычниками, получавшими безразличные с первыми права благодати и даже у большинства иудеев предвосхищавшими обещанное им Царство Христовой благодати: евангелисту Иоанну предлежало удовлетворить своим Евангелием новым великим потребностям Христовой Церкви, когда она уже решительно водворялась среди языческого мира, с готовым и наступающим даже внешним отвержением большинства иудеев, разрушением святого их града и единственного храма. Ввиду этих же самых обстоятельств и духовных потребностей Церкви, около того же самого времени писано Иоанном и первое его Послание. Этим объясняется, что, хотя и этот святой Апостол вместе с Петром и Иаковом обращался с проповедью особенно к обрезанным, как Павел к язычникам (см. Гал. 2, 9), он в первом своем Послании ни одною чертою не касается исключительно верующих из иудеев; видно, они уже совсем слились с верующими язычниками и даже поглощались большинством последних. Самое благовестие Христово обозначается в Послании, как уже «древняя заповедь» (как выше мы и имели случай заметить); видно, христианство уже так успело прочно укорениться и широко приняты в мире, что совсем перестало казаться едва возникшею новостью. Споры за закон или против закона напоминаются в Послании разве тем одним внушением апостольским, что собственно «грех есть беззаконие», или оскорбление и нарушение закона, что только грешащий или зло делающий есть незаконник, или идет против закона (1 Ин. 3, 4); это представляет уже как бы только итог, подводимый под весь прежний ход борьбы между нудействующими поборниками законной правды и великим провозвестником правды благодатной — Павлом. Даже и позднейшая противоположная заблужденно иудействующих крайность, против которой апостолы Иаков, Петр и Иуда так сильно ратовали в своих Посланиях, именно — духовная разнузданность,

прикрываемая личною благодатной в христианстве свободой, имеется у Иоанна в виду только как «обольщение» беззаботности о истинно праведной жизни христианской и небрежности против греха, а уже не как предмет лжеучения, злоупотребляющего именно свободою христиан от страшливого подзаконного рабства (3, 6, 7). Видно, твердо упрочившееся в своей самостоятельности христианство совсем уже поканчивало с иудейством как по отношению к иудейским духовно-рабским пристрастиям и понятиям, вторгавшимся прежде в область самого христианства, так и относительно вызываемой этою односторонностью противоположной крайности, признававшей за что-то нормальное совершенную разнужданность духа.

Христова Церковь, оставляя древлетеоократическую область и народность готовому разразиться над ними всегубительству, а распространяя свою самостоятельную область главным образом в средах языческого мира, стала встречать или испытывать новые опасности и нужды. Для нее теперь всего опаснее было бы затемнение или ослабление самих основ веры и должного направления в самостоятельной ее жизни и духовно-независимом положении, которые она, под руководством непререваемых откровений, успела уже решительно отстоять против притязаний и приражений иудейства¹. Но именно относительно основного существа и направления христианства и оказались теперь то нагло открытые, то незаметно действующие подкопы лжи. Между многими антихристианскими лжеучителями, о появлении которых упоминает сам Иоанн (2, 18), он самими мрачными чертами отмечает таких, которые даже дошли до антихристовой лжи и дерзости не признавать Иисуса Христом (ст. 22) и вообще не исповедовать Иисуса Христа, «во плоти пришедшего» (4, 3). Таковы были именно Керинф, получивший образование в Александрии, и его последователи. Этот лжеучитель измыслил такое богохульное заблуждение, что Иисус был простой только человек, что он, в Своей Личности и плоти, совсем не был Христом или обетованным Божественным Спасителем мира, что Христос приходил в мир отнюдь не во плоти, а только чисто духовным образом, и именно Он будто бы сошел на Иисуса по крещении в виде голубя, возвестил неведомого Отца, сотворил чудеса и опять оставил Иисуса пред Его страданиями². Очевидно, что этим заблуждением извращалось все существо христианства в самих основаниях. А между тем это заблуждение александрийского воспитанника предназначало мечтательно-умозрительный (сродный особенно восточно-философскому характеру и потому привлекательный особенно для Востока) дух гностицизма, наплодившего вскоре (во II в.) столько лжеучений и лжеучителей³, также извращавших самые основы христианства. Нет нужды распространяться в объяснении погибельных опасностей для христиан от такого разлива антихристианской лжи, грозившей и уже усилившейся вторгнуться в самую внутреннюю и заветную область Христовой веры и омрачить ее благодатную самостоятельность, так победоносно раскрывавшуюся главным образом среди языческого мира, где эта новонасажденная вера не имела еще за себя никаких увековеченных преданий и памятников.

С нагло открытыми движениями антихристианской лжи соединялось в одно и то же время фальшиво-нравственное направление христианства многих, которое скрытно, но до самого корня обессиливало

¹ Следы или осадки их остались только в ничтожных сектах евионеев и назореев.

² См. Митрополит Филарет. Начертание церковной библейской истории, с. 593.

³ Как-то: Сатурнина, учившего, что Христос был ум бесплотный, только в призраке плоти явившийся на земле; Василида, воображавшего, подобно отчасти Керинфу, что ум-Христос, для восстановления познания о Своем Отце, вошел в человека Иисуса; Карпократа, Валентина и проч.

в них и правую веру. Из Послания Иоаннова можно усматривать, что во многих христианах заметно ослабела ревность об истинно праведной жизни, причем иные не только сами впадали, но и других вводили в самообольщение, что, и предаваясь или потворствуя греховности, они тем не менее пребывают во Христе (см. 1, 6, 8, 10; 2, 4—6; 3, 6, 7). В особенности слабела христианская любовь, которая должна составлять существенное и вместе явное для всех отличие учеников Господа Иисуса, по собственному Его слову (Ин. 13, 35). Апостол Иоанн находил нужным остерегать христиан даже и от самых мрачных движений человеконенавистия (2, 9, 11; 3, 10—12 и др.). Кроме того, он указывает наиболее общий недостаток любви, состоящий в бесплодной сентиментальности или в выражениях расположения и участия к другим только на словах, без дел человеколюбивых (3, 17, 18). Есть указания в Послании и на обессиление христианской любви мнительною страшливостью, состоящею или вообще в отсутствии того смелого и прямодушного расположения, без которого невозможна и решимость на высокие дела самопожертвования из любви к другим, или в стеснении духа любви каким-нибудь особым духовно-рабским и мелочным настроением и даже правилом, истрачивающим энергию духа на что-либо несущественное в христианстве, а то и вовсе не дающим места никакой сильной энергии, ни мысли, ни воли, ни чувства; но все подобное заграждало и для истинной любви путь к совершенству, останавливая и самую ее усердность (5, 18).

Апостол дает приметить, отчего, главным образом, и происходило показанное ослабление христианской добродетели и особенно любви. Конечно, нравственная страшливость, парализовавшая и истинную любовь, могла быть остатком того рабского духа, который столько усиливались распространять между христианами иудействующие лжеучители, так же как и самообольщение о пребывании во Христе, при явном потворстве греху, представляется следом того искажения духа веры и благодатной свободы, по которому и совершенная разнузданность духовная чуть не возводилась в самую правду благодатную¹. Но, по указаниям святого Иоанна Богослова в первом Послании, теперь уже выступали другие главные двигатели и движения (мотивы) темных сторон в духовном состоянии христиан. После отражения от христианской Церкви как приражений духовно-рабского иудейства, так и вызванной ими другой крайности — разнузданности свышеязыческой, христианскому обществу грозили особенно уже самые общие всем людям в мире, зато и более глубокие и постоянные соблазны и опасности нравственные, именно: «похоть плоти, похоть очей и гордость житейская», как выражается сам Апостол (2, 16). «Похоть плоти» — это естественная, пожалуй, людям склонность к радостям и приятностям жизни, но только не в том нормальном своем направлении, чтобы наслаждаться или утешаться в них собственно всеблагою «любовною Отчею» (ст. 15), «дающею нам вся обильно в наслаждении» (1 Тим. 6, 17), а потому это — склонность к удовольствиям, переходящая уже в греховное сластолюбие. «Похоть очей» — это также естественная движущая сила в искании и употреблении благ мира, но тоже не в нормальном направлении, не проникнутая сознанием и ощущением того, что эти блага — дары общего всем Отца, и потому не соответственная Его человеколюбию, а своекорыстная и завистливая. Наконец, «гордость житейская» — это сознание и вместе искание собственной чести и достоинства, только опять не в том нормальном направлении, чтобы полагать и искать их, или вообще славу, собственно «у единого Бога» (Ин. 5, 44), в помышлениях и знаниях истины, в делах и расположениях доблестных и прекрасных, вообще во всем достоинственном у Самого

¹ По свидетельству Посланий второго Петра и Иудина.

Бога, богоподобном, Богу сообщном; а потому это сознание и искание собственного достоинства и чести — самовозносливое, тщеславное, презрительное и жестокое к другим. Чем эти общие духовные двигатели мира ближе и сроднее человеческой природе (только не по нормальным в ней следам и движениям, а по ее порче), тем более они действовали на христиан, уже не занятых теперь напряженной борьбой против иудействующего направления и разнузданности растленной, принимавших личину самой истины. А антихристианская ложь, посягающая на извращение и отрицание истины воплощения Сына Божия, как нельзя более благоприятствовала своим духом и влиянием тому, чтобы слабым из христиан и собственное достоинство, и блага земные, и приятности жизни искать не у всеблагостного Отца, давшего нам Сына Своего и потому готового «с Ним и вся нам дарствовать» (Рим. 8, 32).

Что касается до внешних озлоблений Церкви, то ко времени происхождения Послания Иоаннова (по смерти Нерона, около 69 г. по Р. Х.) только что кончилось жестокое Нероново гонение на христиан — эта первая кровавая война языческого мира против юной и беззащитной Христовой Церкви. Это давало христианам и побуждение и удобство глубже вникать во внутреннюю победоносную силу веры. «Сня есть победа, победившая мир, — вера паша» — такие слова Апостола (5, 4), выражая общую безотносительную истину, имели прямое применение и к только что совершившейся победе христианства над лютою языческою враждою к нему почти всемирной Римской империи. С другой стороны, гонение Нерона было только первым тяжким звеном железной цепи гонений языческого мира против Церкви, уже провиденных Иоанном как в мучительской «великой скорби» от них для христиан и в неисчислимых добродобедных над мучительством мира мучениках, так и в низложении самого этого мира¹. Требовалось предупредить верующих о естественно-неизбежной и непримиримой ненависти к ним со стороны мира, предостерегая их и от обольщения язычеством или от небрежности относительно идолов.

Вообще по изъясненным сейчас обстоятельствам Церкви, в каких было писано для нее настоящее Послание, потребности ее можно обозначить коротко: против антихристианского извращения самой основной сущности христианства, против коренного же подрыва жизнеспособности веры мирскими страстями и пристрастиями и особенно иссякновением во многих любви христианской, для упрочения и благоустроения веры в этой новой ее области — среди языческого мира, так же как и в ободрение веры к борьбе с мирскою ненавистью требовалось положительное и прямое раскрытие словом Божиим как самой сущности веры в догматическом и духовно-нравственном отношении, особенно относительно любви, так и существенных же стихий враждебного веры мира лжи и греха, и вместе самое общее наставление для верующих, как держаться живой веры и ратовать против антихристианской лжи и вражды мирской. Этим духовным требованиям веры и Церкви и призван был удовлетворить святой апостол Иоанн Богослов одушевлявшим его Духом Святым.

Такому призванию вполне соответствовали личные духоносные особенности этого святого Апостола. Все его писания и также церковное предание о нем, выразившееся в самом его названии Богословом, свидетельствуют об особенно глубоком и возвышенном его богословском разумении, раскрывающемся именно в положительной созерцательности, чуждой диалектического и полемического характера. По этой особенности ему свойственно было глубоко, но просто и положительно обозначить основную сущность веры и коренные стихии враждебной

¹ Апок. 7, 9—14. См. в книге «Печаль и радость по слову Божию», с. 223—226.

ей стороны. Равным образом особенно любвеобильные расположения возлюбленного Христова ученика также совершенно известны; предание говорит, что он до глубочайшей своей старости любил повторять христианам наставление именно о любви: «Дети! Любите друг друга». Потому для духа такого Апостола особенно чувствительно и прискорбно должно быть оскудение во многих христианах любви и обессиление чрез это самого христианства; и тем живее свойственно было ему подвигнуться к боговдохновенному раскрытию значения и силы любви в христианстве.

Так по отношению к написанию Послания важно и то обстоятельство, что святой Иоанн Богослов, с его глубоким и созерцательным умом, с его столь открытым для любви сердцем, своими глазами видел, своими ушами слышал и даже руками осязал Самого Господа, принесшего в наш мир «свет и разум» истины и любви Божией (5, 20; 1, 1—3), и что он (как надо и основательно думать по вышесказанному у нас) уже изобразил это виденное и слышанное им в своем возвышенном Евангелии. Это обстоятельство объясняет, как для Апостола со слов и дел Самого Господа, воспроизведенных в его памяти и сознании Духом Святым (Ин. 14, 26), просто было обозначить живую сущность Христовой веры и существенные свойства враждебной ей области греха и лжи мирской. А с другой стороны, то самое, что в Евангелии враждебная Христу область проявлялась и действовала именно со стороны иудейства, в противоположность которому Господь и раскрывал свою истину и благодать, должно было показывать Апостолу особенную нужду, кроме Евангелия, еще в общем и по возможности безотносительном разъяснении для христиан существенного в Христовой истине и антихристианской лжи, или в Христовой вере и в мирской против нее враждебности. Равным образом и данное Иоанну Богослову откровение о всем ходе и видоизменениях великой борьбы между Христовой Церковью и ее врагами, между областью Христовой истины и благодати и миром греха и лжи до самого второго пришествия и всемирного суда Христова, естественно, не могло не озабочивать Апостола тем, чтобы христиане сколько были всегда готовы к Христову пришествию и суду и бодрственно-чутки ко всякому предварительному предъявлению этого всерешительного Христова дня, столько не выходили бы из должного стройного и спокойного порядка деятельной веры. А для этого надо было внушить им, в чем основная и неизменная навсегда сущность веры, что существенно же ей противоборствует на всем пути ее до Христова пришествия, как отставать благодатную жизненность веры и побеждать все ей враждебное. Мир Церкви, после Неронова гонения, давал удобство к положительно-спокойному разъяснению всего этого; а близкая и даже наступающая катастрофа всегубительства над иудейством, долженствовавшая предъявить самую кончину мира, требовала немедленного приготовления к тому веры, вообще чрез ее благонастроение и особенно чрез остережение ее от усилившейся антихристианской лжи, этого верного признака наступающей грозной катастрофы. Все это объясняет, как и чем боговдохновенный дух Апостола подвигся к написанию потребного по обстоятельствам веры и Церкви Послания, а усиление антихристианской лжи, особенно к Востоку, как выше нами указано, объясняет данное Апостолом движению этого Послания направление именно к Востоку.

Рассмотрим теперь самое это Послание, после того как происхождение его выяснено нами по возможности достаточно.

Характер, содержание и руководственное значение Послания

Соответственно обстоятельствам и потребностям веры, по которым произошло первое Соборное Послание святого Иоанна Богослова, в

нем раскрывает Апостол, с одной стороны, самую коренную сущность христианства истинного, живого и человеколюбивого, с другой — существенное же во враждебной ему области лжи и греха и вместе с тем наставляет христиан, как им соблюдать и отстаивать истину и жизненность своего христианства против антихристианской лжи и зла мирского, с дерзновенною готовностью к пришествию и суду Христову, с бодрою духовною чуткостью и к предварительным предъявлениям этого страшного суда, начиная с готового тогда разразиться всегубительства над иудеями. Образ раскрытия таких истин в Послании, соответственно особенностям самого Апостола, чужд строго диалектического порядка, каким отличаются особенно Павловы Послания, и вообще последовательной связности мыслей, заметной и в Посланиях Петровых и Иудином. Послание Иоанново своим характером более всего напоминает Послание Иакова: развитие мыслей в первом, как и в этом последнем, следует не порядку выводов последующего из предыдущего, но совершенно свободному умозерцанию вдохновенного свыше Апостола; переходы от одного предмета к другим определяются часто только почти наружно-буквальным их соотношением или напоминанием, в речи об одном, только с названием других предметов (например: 1, 7 срав. ст. 8 и след.; 2, 21 срав. ст. 22 и след.; 3, 19 срав. ст. 20 и след.; 4, 1 и след. срав. 3, 24; 5, 6 срав. ст. 7 и проч.), а иногда даже и без всякого внешнего соотношения предметов (например, 2, 11 срав. ст. 12 и след.; 4, 6 срав. ст. 7 и след.); нередко в довольно недлинном Послании повторения одних и тех же мыслей (например, о соблюдении заповедей, о любви и проч.). Но Послание Иоанново имеет резкое различие в характере и от Послания Иаковлева: в последнем преобладает афористическая нравственная речь, а в первом — глубочайшее богословское умозрение, так что и все нравственные внушения здесь держатся и коренятся на самых глубоких догматах. Вообще в Послании святого Иоанна Богослова выразилась свойственная этому Апостолу богомудрая созерцательность, углубленная в самую сущность и последние основания своих предметов и потому связующая свои мысли, представляющиеся по образу их развития слишком разрозненными, самым стройным или систематическим внутренним единством. Поэтому мы далеко не выставили бы на должный вид светозного сокровища слова Божия, заключающегося в Послании, если бы стали следить в нем боговдохновенные мысли Апостола по внешнему порядку Послания, а не по внутренней их связи. Напротив, сколько возвышенное содержание Послания будет для нас открытее по своему значению, столько и самое чтение Послания по порядку будет потом удобнее к нашему вразумлению, когда вникнем или войдем в самую, так сказать, систему апостольских мыслей и созерцаний в Послании. Сделаем же это.

Святой Иоанн Богослов с первых же строк своего Послания возводит нас на благодатную высоту своего богословия, не пугая нас чрезвычайностью этой высоты, а, напротив, желая возбудить в нас радость самую полную (1, 4). Именно чрез свое свидетельство о Христе, свидетельство непосредственно очевидца и слышателя Христова, Апостол вводит нас в общение с собою, как «имеющим общение с Отцем и Сыном Его Иисусом Христом» (1, 1—3). А «что мы пребываем в Нем и Он в нас,— изъясняет Апостол далее (4, 13),— узнаем из того, что Он дал нам от Духа Своего». Следовательно, внутреннее общение со Отцем Небесным и Сыном Его Иисусом Христом, принадлежащее святому Иоанну Богослову и открываемое им для нас чрез возвещаемое им в Послании слово Божие, нераздельно и от общения с Духом Святым, нам дарованным. Так величайший Богослов своим учением о Христе, прежде всего, возвышает нашу веру к созерцанию Пресвятой Троицы, Которая дает нам благодать общения с Собою.

Дальнейшее разъяснение этого апостольского созерцания таково, что самую истину Христову Апостол представляет небесным свидетельством единосущной Святой Троицы. «Трие суть свидетельствующие на небеси,—говорит Апостол, поставляя на вид свидетельства именно о Христовом домостроительстве (5, 7 срав. ст. 6, 9),—Отец, Слово и Святой Дух, и Сии три едино суть». Проникнем благоговейною мыслью к глубине смысла этого изречения. Отец Всевышний, Бог, потому существенно и есть Отец, что имеет у Себя единосущного Самому Себе Сына; Он становится Отцем и нашим, Отцем всех благодатных детей Своих только уж под тем условием и в том смысле, что эти последние усвоят себе истинного и единственного Его Сына, без чего, как без существенного условия и основания сыновства, невозможно для нас, созданий, и усыновление Богу, или рождение от Него, восприятие жизни от Него. Сказать то же прямо словами святого Иоанна Богослова: «всяк веруй» в Иисуса Христа, Сына Божия, и только «веруй», верую усвояющий себе Сына Божия, «от Бога рожден есть» (5, 1) и потому справедливо «называется и есть чадо Божие» (3, 1); Бог даровал нам жизнь вечную, и сия жизнь — в Сыне Его; имеющий Сына имеет жизнь, не имеющий Сына Божия не имеет жизни (5, 11, 12). «Видите, какову любовь дал есть Отец нам» во Христе, Сыне Своем (3, 1); «и сие есть свидетельство», свидетельствуемое Богом Отцем о Сыне Своем по самому Своему с Ним единосущию (5, 10, 11).

Таково же, в существе и значении своем, есть и свидетельство Бога Слова, утверждающееся на единосущии Его со Отцем Своим. Именем Слова называет Апостол-Богослов именно Единородного Сына Божия, Которого он именует, кроме рассматриваемого места, и еще раз в своем Послании Словом жизни (1, 1), просто Словом в Евангелии (Ин. 1, 1, 14), Словом Божиим в Апокалипсисе (19, 13). Имя Слова взято (только в боголепном, выпретенном смысле), очевидно, с понятия о нашем человеческом слове, потому что иначе оно было бы употреблено о Единородном без всякого, доступного нам, значения¹. Наше человеческое слово есть порождение нашей мысли, и именно порождение такое, что, как скоро у нас есть мысль, она есть и открывается непременно в слове, потому что мы не иначе и мыслим, и мыслить иначе не можем, как именно словами (хотя бы мы еще и не произносили их вовне, а только внутренно сами в себе мыслили бы), так что каждое чувственное, или вслух произносимое нами, слово наше есть только уже проявляющееся вовне — такое слово, которое родилось еще внутри нашего духа от известной мысли, как неотделимо соприсущное самому ее бытию. Это всякому из нас известно или вполне доступно для самого, так сказать, осязательного дознания; но это самое, по названию Единородного именем Слова, приближает к нашему разумению или умосозерцанию превыспреннюю тайну предвечного бесстрастного рождения Его Отцем и соприсущия Его со Отцем. Всевышний Отец, будучи вечным, лично самосущим и простейше самосознательным вседержавным Умом — этим, так сказать, всемыслием любви, света и жизни (4, 8; 1, 5, 2) беспредельной, таким Своим бытием от вечности открывается внутренно у Себя, именно — в Своем вседержавном личном Слове, предвечно рожденном от Него и соприсущном Ему, явившемся потом и нам во плоти по особенному Божественному распоряжению или благоволению. Этой Божественной

¹ Святые отцы, как Григорий Нисский (Lib. Catech., cap. 1) и Иоанн Дамаскин (Точное изложение православной веры, гл. 6), глубоко богословствуют о Единородном, сопоставляя название Его Словом с понятием или значением нашего слова, как далее делаем и мы, раскрывая глубокое учение святого Иоанна Богослова о Единородном Сыне Божиим.

тайне, как величественному первообразу ничтожно малое его отображение, и соответствует тот духовный в нас самих процесс, что наша мысль открывается своим бытием собственно в слове, внутренне рождающемся от этой мысли с самым началом собственного ее бытия, неразделимо соприсносущим ей в нашем духе, а по нашей воле проявляющемся и вовне чрез чувственное произношение. Сказанным достаточно изъясняется глубокое апостольское изречение о Слове жизни, имеющем в Себе самое существо «вечной жизни»: «бе у Отца (изначала, вечно) и явися нам» видимо, слышимо и осязаемо во плоти (1, 1, 2; срав. Ин. 1, 1, 2, 14).

Но и затем еще не все, означаемое именем Слова в апостольском Послании, исчерпано нами. Наше слово есть выражение мысли, и притом выражение такое, что, если отнять у слова выражающуюся в нем мысль, то оно и перестает быть словом, оставаясь, даже и при чувственном произношении своем, только бессмысленным звуком; и наоборот, если сознательно отринуть или не принять слово, то будет не принята или отринута и выражаемая им мысль — так односущно слово со своею мыслью! Возвысимся от этого конечного отображения к бесконечному Первообразу, и мы войдем в такое богословское умозерцание, что Бог Слово, Сын существенно раскрывает в Себе всю полноту Своего Отца и потому есть, как говорит о Нем Апостол, «истинный Бог» и самая «Жизнь вечная» (5, 20), есть единосущен со Отцем; что Бог Отец истинно познаваем и прославляем только в Слове-Сыне, как в существенном и полном выражении Своем; что, наоборот, и без познания Отца разумение верою Христа, Сына Божия, не имеет живого, истинного значения. Так объясняется глубочайший смысл этих слов Апостола: «Всяк отменяяся Сына, ни Отца имать, а исповедуяй Сына и Отца имать» (2, 23). Из того же объясняется также, почему святой Иоанн Богослов приписывает и малым детям, если они истинно веруют во Христа, Сына Божия, превышающее, по-видимому, их неполновозрастность «познание Отца»; видно, и у неполнолетних или неразвитых вера во Христа Бога Слова обессиливается или теряет живой свой смысл, как скоро не дает или сознать, или хоть только ощущать всеблагостного Отца, во Христе открывающегося. «Пишу вам, дети», — говорит Апостол, отличая этих детей не только от отцов, но даже и от юношей и, следовательно, разумея именно маловозрастных детей (2, 12—13); «пишу вам, отроки, потому что вы познали Отца». Вот свидетельство о Христовой истине, свидетельствуемое Самим Богом Словом Христом, как непосредственно слышащим и открывающим Своего Отца по Своему с Ним соприсносущию и единосущию!

О свидетельстве Святого Духа говорит святой Иоанн Богослов как о свидетельстве самой истины: «И Дух свидетельствует о Нем (Христе), потому что Дух есть истина» (5, 6). Дух-Свидетель есть сама истина свидетельствуемого, живая его сущность, вся его сила. Таков этот Божественный Свидетель, прежде всего, в пренебесной внутренней области Самого Божества. Так, по слову Апостола-Богослова, «Бог есть любовь» (4, 8, 16): Святой Дух есть самый дух этой любви, существенно действующая ее сила. «Бог есть свет», — говорит также Апостол; свет, разумеется, духовный, состоящий в самом существе истины и правды (1, 5; срав. ст. 6—7; 5, 20): Святой Дух есть именно живая сущность и сила, Дух истины и правды светоносной. «Истинный Бог», по апостольскому созерцанию, нераздельно есть и «жизнь вечная» (5, 20): Святой Дух есть Дух или существенное личное движение этой жизни. В этом и созерцается единосущие и соприсносущие Святого Духа Отцу и Сыну. Вся Отчая полнота любви, жизни и света раскрывается от вечности в Сыне-Слове: Святой Дух есть самый Дух этой Отчей полноты, которая в Сыне раскрыта или

существенно в Нем, как в Слове, выразилась (Дух потому именно от Отца исходящий и в Сыне только существенно пребывающий), вечное личное движение всей сущности в этой вечной Отчей полноте, раскрытой в вечном Сыне. Когда же, таким образом, существенная действительность всей полноты Божества состоит в Святом Духе, то, значит, общение наше с Богом, и именно общение¹ с открывающим в Себе Отца Сыном и в Нем с Отцем, как глубочайшее в нас Божественное действие, возможно и совершается не иначе, как чрез благодатное сообщение нам Святого Духа. Так объясняются эти места в Послании о внутреннем единении нашем с Сыном Божиим и Его Отцем: «что Он² пребывает в нас, узнаем по духу, который Он дал нам» (3, 24); «что мы пребываем в Нем (в Боге) и Он в нас, узнаем из того, что Он дал нам от Духа Своего» (4, 13).— Вот что дает нам знать или свидетельствует Бог Дух Святой относительно Христовой истины самым единосущим Своим с Отцем и Сыном или как ипостасная всеединственность — Дух Божества.

Такое свидетельствование Отца и Слова и Святого Духа, как утверждающееся на пренебесном существенном единстве или единосутии трех Лиц Божества, Апостол-Богослов и представляет совершающимся, в существе дела, именно на небеси и отличает от свидетельствования о Христе на земле (о котором речь у нас будет в своем месте ниже). «Три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святой Дух; и Сии три едино суть. И три свидетельствуют на земле» и проч. (5, 7, 8). Не то чтобы свидетельство Пресвятой Троицы доступно было только небесному, или ангельскому, миру... По свидетельству Евангелия Иоаннова, Христос, по единосутию Своего Божества со Отцем, и во время земной Своей жизни оставался «сущим на небесах» (3, 13), «сущим в недрах Отца» (1, 18), непосредственно слыша Его и от Него износя глаголы и дела жизни вечной (5, 19—30). По первообразу и на основании этого, конечно, и благодатные сообщники Христовы представляются в Иоанновом Послании имеющими — составляющее силу жителства небесного — «общение со Отцем и Сыном Его» (1, 3) и поучающее истине помазание от Святого Духа (2, 20, 27; срав. 2 Кор. 1, 21, 22). Тут нашей вере без затруднения доступно и следует внутренно в себе (5, 10) внимать с благоговением небесному свидетельству Святой единосущной Троицы о Христовой истине, именно — внимать свидетельствующему о ней, по благодати Своего помазания, Духу истины и по силе Его — Слову Единородному и в Нем — Самому Отцу. Но для раскрытия небесных таин или истин по отношению к земле надо обратиться к этой последней. Вникнем в апостольское учение о земном нашем состоянии, по отношению к которому и открылись самые внутренние глубины небесного.

В нашем земном состоянии, по учению Апостола, мы имеем грех (1, 8), и притом повинность в грехе неизбежна ни для кого из нас, не исключая и детей (2, 12). Это так верно, по апостольскому богосветлому воззрению, как сама истина, так что, отрицая в себе греховность, мы не только впадали бы в самообольщение, но и Самого Бога представляли бы лживым, решительно отчуждаясь от Его откровения (1, 8, 10). (Таковы, заметим мимоходом, признающие настоящее состояние человека и вообще земли нормальным или здраво-естественным, правильно развивающимся из начала первобытного земного устроения.) Грех называется у Апостола «беззаконием» (3, 4), «неправдою» (5, 17); но воззрение его на самую основную сущность греха

¹ Как ясно из вышесказанного о Божественном соотношении между Отцем и Сыном.

² По ближайшему контексту — Христос, Сын Божий.

объясняется из того, что все доброе, светлое, живительное для нас Апостол многократно указывает в общении с Богом, именно с Сыном Божиим и в Нем — с Отцом Небесным, по действию Духа Божия, а лишение добра, света и жизни — в разобщении с Духом Святым, а потому и с Сыном Божиим и в Нем со Отцем (5, 12; 4, 13, 16, 6; 3, 24, 6; 1, 3, 6 и др.). Поэтому грех, как средоточие и самое существо всего духовно-мрачного, худого и мертвящего, надо представлять в нас, по апостольскому воззрению, как состояние и самое действие духовного разъединения с Богом, именно совершающегося при разобщении с Духом Святым, разъединения мысли, воли и сердца с Богом Словом Единородным и по Нему — с Отцем Небесным: «Всякий, пребывающий в Нем (Сыне Божием), не согрешает; всякий согрешающий не видел и не познал Его» (3, 6). Грех в такой своей силе простирается у человека от души до плоти, как движение всей чувственно-духовной жизни человеческой, уклоняющееся от раскрытой в Сыне любви Отчей к миролюбивому самолюбию, именно как похоть плоти самоуслаждающейся, похоть очей своекорыстная и завистливая и гордость житейская самомнительная и самообожаящая (2, 15, 16). Будучи разобщением с Богом любви, жизни и света, грех есть тьма неправды и лжи (1, 6; 5, 17), зло смертоносное (5, 19, 12), отчуждение от духа любви (4, 8; срав. 3, 6). Апостол, впрочем, дает понятие о грехе не общее только и безотносительное, но различает грехи по степеням их важности или злостности: «Есть грех к смерти... но есть грех (и) не к смерти» (5, 16, 17). Но общее греховное состояние людей Апостол понимает все же как состояние, подлежащее смерти, только не чуждое возможности к переходу их от смерти к жизни, как — нераздельно с тем — к свету истины и правды, к живой богоподобной и Богу сообщной любви (3, 14; срав. 4, 16). Но для осуществления этой возможности в самой действительности необходимым оказался самый чрезвычайный способ, подвижный и раскрывший для нас самые внутренние глубины Божии, способ, без которого человеческая греховность развивалась бы неминуемо до самой уже невозможности к ее исправлению. Дело в том, что грех человеческий как по своему происхождению принадлежит к «делам диавола», который первый самоизмысленно впал в грех и превратил всю свою жизнь в самый грех (3, 8), так и вводит согрешающих в духовное единение с диаволом, как его «детей» (ст. 10), раскрывая чрез это в нашем мире всю адскую бездну диавольского греховного обольщения и злобы (см. 3, 12, 13; 4, 3, 4).

Чрезвычайный способ к оставшемуся еще возможным восстановлению человеческому от греха и к разрушению губительных для человечества «дел диавола» (3, 8) был употреблен Троичным Богом следующим.

Отец Небесный, Бог любви, жизни и света, не презрел и не отверг нас, разобившихся грехом с Его светом, жизнью и любовью, а простер к нам Свою животворную и светоносную любовь до того, что послал к нам в мир наш Самого, существенно и лично раскрывающего в Себе всю полноту Его любви, жизни и света, Своего Единородного Сына-Слово, «послал в умилоствление за грехи наши» (4, 10), «и не только за наши, но за грехи всего мира» (2, 2). И единосущное Отцу личное Его Слово-Сын, в умилоствление за грешный мир, за грешного духом и плотью человека, пришел Сам в этот мир и именно во плоти, в истинной и совершенной духовно-телесной человеческой природе, чувственно «видимой, слышимой и осязаемой», с личным человеческим именем Иисуса, в значении и служении Христа (Помазанника), т. е. обетованного Спасителя мира, в Своем Богочеловечестве помазанного именно на саможертвенное человеколюбивое «ходатайство пред Отцем» за нас и весь мир, на открытие в Себе для нас Царства жизни, на «дарование нам света и разума» (см. 4, 2, 9, 14; 1, 1, 2;

5, 2, 20; 2, 1, 2). В открытом для самого мира действии такого служения спасению мира Господь Иисус Христос явился первоначально, по свидетельству Евангелия¹, таким образом, что во всенародной открытости принял от Иоанна водное крещение покаяния наряду с грешниками, являя за них и Себя всеправедного тоже как бы кающимся грешником. Соответственно тому, как Господь открылся миру водою Своего крещения, Он впоследствии и запечатлел Свое пришествие в мир именно кровию² Своею, пролитую «за грехи наши, и не только за наши, но и за грехи всего мира», как будто именно Он и был в них виноват. И эту самую благодать или силу Христова пришествия в мир раскрывает в верующих сообщаемый им Святой Дух, Дух самой истины, вводящий их в самое внутреннее единение с Самим Христом и в Нем — с Отцем Небесным (3, 24; 4, 13). «Сей есть пришедший водою и кровию и Духом, Иисус Христос, не водою точию, но водою и кровию; и Дух есть свидетельствующий, яко Дух есть истина» (5, 6).

И вот, таким образом, мы и в нашем земном греховном состоянии — только бы истинно уверовали во Христа, как Он стал открытым для нашего земного грешного мира чрез воду Своего крещения за грешных наряду с ними самими, чрез пролитие самой крови Своей за нас на кресте и чрез действительное раскрытие такой Его любви к нам Духом истины³, — вступаем, в существе дела, в превышеннебесную область, именно — входим, по сообщении нам Святого Духа, в общение с Христом, Сыном Божиим, и в Нем — со Отцем. Так, только бы верою приняли мы на земле это тройственное, но объединяющееся по своему предмету свидетельство о Христе, как умилолюбивении за наши и всемирные грехи, — свидетельство воды Его крещения наряду с грешными, крови Его, пролитой за грешных, а Духа, изливающего такую Его любовь к нам грешным в нас самих. Тогда для нас открывается в нас же самих, слышно для духовного внимания и небесное свидетельство Самого Отца, и Слова-Сына, и Святого Духа, изникающее (как уже была о том наша речь прежде всего) из самой неисследимой глубины единосущия Лиц Божества, — свидетельство об Отчей полноте любви, жизни и света, существенно и вечно раскрытой в Слове-Сыне и действительной Своим Святым Духом, не только внут-

¹ Слова Иоанна Богослова: «Сей есть пришедший водою... Иисус Христос» (5, 6), неясные сами по себе, справедливо и основательно объясняют из евангельских сказаний о том, как именно Христос пришел в мир и открывался ему. Открытое пред миром служение Христово, по Евангелию (Ин. 1, 31—33; срав. Лк. 3, 21—23; Мф. 3, 13—16; Мк. 1, 9—11), началось крещением Его в воде от Иоанна.

² Духовная пронизательность может примечать, что излагаемые здесь слова Иоаннова Послания о пришествии Христовом водою и кровию при свидетельстве Духа, как самой истины (5, 6), имеют внутреннее соотношение с словами его же Евангелия (19, 34, 35) об излипании из прободенного Христова ребра на кресте крови и воды при истинном свидетельствовании о том очевидца (сообщного Духу истины). Это последнее евангельское обстоятельство и есть поразительное знамение того, что в делах и тайнах Христовых вода берется в таинственной связи с пролианною Христом кровию за мир, что первая проникнута благодатью и духом последней. Так не только Христово крещение в воде открывало пред миром благодать и самое начало общественного крестноносного, до пролития за грешных крови, служения Христова, но и водное крещение верующих во Христа вводит их в благодать сообщения Христовой кроваво-крестной смерти за людей. В том и другом случае вода духовно как бы исходит вместе с Христовою кровию от полноты Его благодати.

³ Основательно и справедливо было бы еще прибавить здесь: только бы мы были и верны Христу, как Он в нас самих открылся именно чрез наше крещение или возрождение также «водою и Духом» (Ин. 3, 5), на основании пролитой Христом крови, или Его смерти за нас, в силу которой мы и погружаемся в крещение (Рим. 6, 3, 4). Дело в том, что, по Евангелию Иоанна, Спаситель Свою речь о возрождении водою и Духом, совершающемся по силе кровного Его самопожертвования на кресте (Ин. 3, 5—8; срав. ст. 14—16), представлял речью о земном, относя к небесному тайну Своего Божественного Лица (ст. 12, 13); точно так и в Послании Иоанна «на небеси» отнесено к Лицам Божества (5, 7, 8).

ренно чуждой и тени недостатка или отрицания (1, 5), но и довольной (как это доказано уже делом нашего спасения, выше сейчас объясненным) для разрушения всяких отрицаний и для восполнения всяких недостаточеств,—света, жизни и любви вне самой себя и именно для этого самого подвигшейся и воздействовавшей по человеколюбивому благоволению Отца — в воплощении Сына-Слова, пролившего во плоти и кровь Свою за грешный мир, к сообщению Своему нас, верующих, чрез Святого Духа. Таков смысл этих глубокознаменательных изречений святого Иоанна Богослова в их связи и соотношении между собою: «Три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святой Дух; и Сии три суть едино. И три свидетельствуют на земле: дух, вода и кровь; и сии три об одном... Верующий в Сына Божия имеет свидетельство в себе самом... Свидетельство это состоит в том, что Бог даровал нам жизнь вечную, и сия жизнь в Сыне Его» (5, 7—8, 10, 11).

Очевидно, что не только свидетельство, изникающее из пренебесной области единосушия трех Лиц Божества, но и свидетельство действующей именно в земной области греховного нашего состояния благодати Духа истины, крови Христовой и воды Христова крещения — есть свидетельству Божие, относящееся существенно к одному и тому же предмету — Христова человеколюбивого самопожертвования для нашего искупления. Но только нам надо сначала послушливо и с разумением принять своею верою Божие свидетельство, простирающееся именно на землю, слышное и в земном греховном состоянии нашем, именно — свидетельство Духа, воды и крови; а вследствие этого, по силе приятого Духа, мы входим в общение и с Христом, Сыном Божиим, и в Нем — со Отцем, и в этом небесном общении нам уже делается доступным для благоговейного внимания, при духовном самоуглублении, самое пренебесное «свидетельство Отца, Слова и Святого Духа». Апостол Иоанн Богослов с особенною силою, хотя и со свойственною ему тишиною духа, убеждает нас к послушливому вниманию веры этому сугубому Божию свидетельству: «Если мы принимаем свидетельство человеческое, свидетельство Божие — больше... неверующий Богу представляет Его лживым, потому что не верует в свидетельство, которым Бог свидетельствует о Сыне Своем» (5, 9, 10).

Так открывается в нас чрез веру во Христа и на земле жизнь небесная. Апостол глубоко раскрывает как основание и существенные стороны этой жизни, так вместе и то, как нам упрочить и развивать в себе такую жизнь. Основание небесной в нас жизни, как это ясно из предыдущего, состоит в общении нашем, по вере во Христа Богочеловека, с триединым Богом, сказать то же раздельнее: состоит в том, чтобы, по вере во Христа, воспринять и удержать сообщение нам Святого Духа и в Его силе иметь и углублять общение с Христом, Богом Словом — Сыном Божиим и в Нем — с Самим Отцем...

Но в этом только еще основание и, так сказать, средоточие небесного, предоставленного нам и на земле. Апостол Иоанн обозначает в Послании и главные, или существенные, стороны этого небесного, которые мы должны добровольно раскрывать еще в земной жизни. Апостол учит (и мы уже имели случай указать это учение), что Бог есть любовь, жизнь, свет, или светоносное Существо истины и правды. Таков Бог по Своему существу, общему всем трем Лицам Божества; как мы и объясняли выше, что Отец Небесный, именно как любовь, самонсточная жизнь и свет, открывается в ипостасном Своем Слове-Сыне, что в Боге Слово существенно раскрыта вся Отчая полнота любви, жизни, истины и правды, что Святой Дух есть самая существенная действительность: или Дух той же любви, жизни и истины самоправой. Из этого прямо следует, что иметь общение с триединым Богом, и именно воспринять и удержать сообщение нам Святого Духа и

в Его силе получить и углублять общенне с Словом — Сыном Божиим и в Нем — с Самим Отцем, — это нераздельно, по самому существу дела, с тем, чтобы пребывать и усовершаться в любви (4, 16, 18), иметь жизнь от Бога (5, 12), ходить во свете истины и правды (1, 7). Пребывать в любви значит иметь пребывающую в себе любовь Божию (3, 17), или Самого Бога как любовь, и притом одушевляться этою Божественною любовью в отношении как к Богу Самому, так и к ближним (4, 21). То единение любящего с Богом, чтобы «пребывать в Боге и Бог в Нем» (4, 16), указывает вместе и на предмет, и на характер христианской любви к Богу. «Дело и истина» — глубоко искреннее и деятельное до самопожертвования за других, а не бесплодное и только кажущееся, в одних словах состоящее, расположение человеколюбия — и составляют отличие и сущность христианской любви к ближнему.

О подлинности Послания¹

В целости ли сохранилось оно? При решении этого вопроса есть затруднение о 7 стихе 5 главы: «Яко трие суть свидетельствующие на небеси» и проч. Доказательства против подлинности сего стиха приводят такие: 1) в древнейших кодексах греческих, даже до IV в., не находят сих слов; 2) в переводах Сирском, Арабском и Эфиопском их нет; 3) святые отцы, против ариан подвизавшиеся, как-то: Афанасий, Григорий Богослов и другие, не приводят сего места о Святой Троице; 4) притом некоторые из отцов, не цитируя 7 стиха, пользуются, однако, словами 6 и 8 стихов в исследовании учения о Святой Троице.

Почему же на яснейшее и столь решительное место, как 7 стих, не указывали? Доказательства за подлинность и опровержение возражений: 1) есть это место во многих лучших кодексах, как-то: в кодексах, которыми руководились трудившиеся над Комплютенским изданием Библии, в кодексе Британском, по авторитету которого Эразм в третьем издании Нового Завета (1522 г.) включил 7 стих в 5 главу, в кодексах Ватиканском, Дублинском и других; 2) есть в переводах древнеиталийском, в Вульгате, в Готфском, Славянском; 3) пользовались этим местом древнейшие учителя, как Тертуллиан (Lib. cont. Praes., с. 25) и Киприан (Lib. de unit. Eccl.). Недостаток сего места в некоторых кодексах можно изъяснить случайностью, ошибкою или намерением писцов. Святой Василий Великий говорит, что единосушие Святого Духа, в Писании выражаемое в разных не прямых выражениях, прямо не выражалось ради немощи веры некоторых, чему и сам он следовал. Посему рассматриваемое нами место и могло быть опущено ради немощных; снисходительность к немощи не допускала по крайней мере большей строгости за опущение. Недостаток в некоторых переводах объясняется тем, что переводчики имели в руках именно такие кодексы, в которых был опущен сей стих. Святые отцы в высказываниях против ариан не указывали на это место потому, что во многих кодексах его не было, и потому оно не было решительным и вполне удостоверительным для всех. Но чем же изъясним вставку в кодексы сего стиха и употребление оною древними учителями? Мож-

¹ Книга А. М. Бухарева «О подлинности апостольских Посланий» после первой части — «О подлинности Соборных Посланий» — имеет такое примечание: «К исследованиям о подлинности Соборных Посланий мы не присоединили вопроса о их целости. Это потому, что есть только слишком частное недоразумение касательно этой целости, именно — относящееся к 7 стиху 5 главы первого Иоаннова Послания: «Яко трие суть свидетельствующие» и проч. Такое частное недоразумение, разрешаемое, кроме свидетельств, из содержания и связи речи апостольской, удобнее рассмотреть в обозрении самого этого первого Послания Иоаннова» (с. 44).

но указать некоторые и внутренние признаки подлинности сего стиха: 1) грамматический состав речи: οἱ μαρτυροῦντες, τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἶμα... οἱ τρεῖς; 2) логическая связь речи: в 9 стихе указывается на свидетельство Самого Бога, а это и есть свидетельство, о котором говорится в 7 стихе.

Заключим: ни вера не терпит, ни достоинство Святого Писания не унижается, если бы и не было сего 7 стиха. Однако не произвольно и не безосновательно читаем мы этот стих в Послании Иоанновом.

ТРУДЫ АРХИМАНДРИТА ЛЕОНИДА (КАВЕЛИНА)

(1822—1891)

Русское ученое монашество прошлого столетия выдвинуло множество талантливых ученых в различных областях богословской науки.

Целая школа с глубокой и плодотворной традицией сложилась, в частности, в науке церковно-исторической. Митрополит Платон (Левшин), митрополит Евгений (Болховитинов), архиепископ Амвросий (Орнатский), архиепископ Филарет (Гумилевский), профессор-протоиерей Александр Горский, митрополит Макарий (Булгаков), архиепископ Сергей (Спасский) — каждое из этих имен составляет отдельную эпоху в русской церковной истории. Но обобщающие труды названных историков невозможны были бы без неустанной работы подчас неизвестных иноков-изыскателей, посвятивших жизнь кропотливым исследованиям и описаниям русских монастырей, монастырских ризниц, книгохранилищ, архивов и частных собраний. Достойным ратником этой иноческой ученой дружины предстает перед нами наместник Троице-Сергиевой Лавры архимандрит Леонид (Кавелин) (см. «ЖМП», 1972, № 6). Он поражал современников глубиной и масштабностью своих научных интересов.

Архимандрит Леонид (в миру Лев Александрович Кавелин) родился 22 февраля 1822 года в калужском имении своего отца. В 1840 году он окончил кадетский корпус, дослужился до чина капитана, но в 1852 году оставил службу и стал послушником в Оптиной Пустыни. Оптинская школа и определила весь его последующий творческий путь. В 1857—1859 гг. он находился в составе Иерусалимской миссии под началом епископа Кирилла (Наумова); в 1859—1863 гг. он опять был в Оптиной Пустыни; с 1863 года он снова в Иерусалиме, но уже в качестве начальника Русской Духовной Миссии. В 1865—1869 гг. архимандрит Леонид — настоятель посольской церкви в Константинополе; в 1869—1877 гг. — настоятель Новоиерусалимского Воскресенского монастыря. С 1877-го до самой смерти (22 октября 1891 года) отец Леонид занимал ответственный пост наместника Троице-Сергиевой Лавры.

Научные интересы отца Леонида неотделимы от его жизненного иноческого пути. Еще молодым офицером издает он в 1847 году «Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни». Пребывание его в этой Пустыни (1852—1857 и 1859—1863 гг.) связано с неустанным изучением церковноархеологических древностей Калужской епархии.

Всего архимандритом Леонидом издано более тридцати описаний монастырей. Около двадцати публикаций посвящено древностям Нового Иерусалима. Его описание Иерусалима и окрестностей, изданное в 1873 г., современники считали лучшим путеводителем по Святой Земле.

По отзыву известного историка профессора Д. А. Корсакова, исторические исследования архимандрита Леонида весьма важны и в научном отношении. Они часто содержат ранее не известные факты, старые же, уже известные даются в новом, научном освещении. Это справедливо и в отношении предисловий и комментариев отца Леонида к публикуемым им литературным и историческим памятникам.

Изыскания отца Леонида по достоинству были оценены научной общественностью. В 1863 году он был избран членом-корреспондентом Императорской Археографической Комиссии, в 1867-м — действительным членом Императорского Общества Истории и Древностей Рос-

сийских, в 1862-м — членом Сербского Белградского ученого общества, в 1869-м — членом Московского Общества любителей духовного просвещения, в 1884-м — почетным членом Московской духовной академии, в 1886-м — членом-корреспондентом Имп. Академии Наук.

Известный историк, редактор «Русской Старины» М. И. Семевский, посетивший архимандрита Леонида в 1888 году в Троице-Сергиевой Лавре, писал о нем: «Это искренний и, как подобает вообще монаху, вполне бескорыстный подвижник в области научного труда... Застали мы отца архимандрита за большим трудом. С обычной своей пытливостью и знанием дела он трудится над составлением весьма важного для науки обозрения и описания громадного собрания рукописей незабвенного археолога гр. А. С. Уварова» (Троице-Сергиева Лавра. «Русская Старина», 1889, № 5, с. 499, 501). Составлением, а затем печатанием первых списков этого четырехтомного труда был занят отец Леонид до самой своей кончины.

Особое значение имеют для русской православной науки труды отца Леонида по изучению книгохранилища Троице-Сергиевой Лавры и осуществленные им публикации памятников.

Последний труд его, «Святая Русь», представляется нам прямым завещанием подвижника науки будущим исследователям, которым многое еще предстоит сделать в научной разработке русской агнографии.

Предлагаемая библиография публикаций архимандрита Леонида ни в коей мере не может считаться исчерпывающей. Достаточно указать на необходимость более внимательного просмотра следующих периодических изданий (за некоторые годы), в которых печатался отец Леонид, не называя своего имени: «Калужские Губернские Ведомости» (1850-е гг.), «Калужские Епархиальные Ведомости», «Московские Епархиальные Ведомости», «Херсонские Епархиальные Ведомости», «Душеполезное Чтение», «Русский Архив» и «Русская Старина».

При составлении этой библиографии основными литературными источниками были работы И. Н. Корсунского («Библиографические записки», 1892, №№ 9, 10), Д. Д. Языкова («Жизнь и труды русских писателей и писательниц», вып. II, СПб., 1909), Д. А. Корсакова (ЖМНП, 1891, № 12), Г. А. Воскресенского (ЧОИДР, 1892, кн. 1), а также «Нумерные издания Общества любителей древней письменности», СПб., 1910, и названные выше периодические издания, а также «Опись библиотеки архимандрита Леонида, бывшего наместника Свято-Троицкой Сергиевой Лавры» (ГБЛ, ф. 304/II, № 361).

В библиотеке архимандрита Леонида все его сочинения были объединены тематически в несколько томов: т. I. Оптина Пустынь; т. II. Калужская губерния; т. III. Монастыри; т. IV. Царьград и Иерусалим; т. V. Афон; т. VI. Новый Иерусалим; т. VII. Разные сочинения. К ним приложены книги: «Памятники древней письменности», «Паломники писатели» (1874 г.), сочинения и издания исторического содержания (два объемистых тома в 8°).

Кроме того, в гл. 7 «Описи...» под № 160, с. 299 значится отдельная подборка сочинений архимандрита Леонида с надписью: «Памятники древней письменности. Изд. Общ. люб. древней письменности, 8 выпусков, и в переплете в одной книге 12 вып. Соч. А. Леонида» (ГБЛ, ф. 304/II, № 361).

Большой интерес должна представлять рукопись чл.-корр. АН СССР А. А. Дмитриевского, хранящаяся в Государственной Публичной Библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, — «Очерк жизни и деятельности архимандрита Леонида (Кавелина) — третьего начальника Русской Духовной Миссии в Иерусалиме и его труды по изучению Православного Востока», 1918 г. (ГПБ, ф. 253, № 176).

Священник Анатолий Просвирнин

1839 год

1. Письмо из Бородина.— Письмо к родителям. Журнал для чтения воспитанников военно-учебных заведений, т. 21, № 81, с. 92—103. (Подписано: «Л. Кавелин, унтер-офицер 1-й мушкетерской роты 1-го Московского корпуса».)

1843 год

2. Краткое изъяснение плана древнего города Казани и описание осады и взятия онога в 1552 г. *Маяк*, т. VIII, отдел «Материалы», с. 49—58.

1844 год

3. Сношения Авгаря, царя Едесского, с Господом нашим Иисусом Христом. *Маяк*, т. XIII, отдел «Смесь», с. 27—32. По замечанию автора статьи, предание «извлечено из сочинений Моисея Хоренского».

4. Святой Авраамий Болгарский мученик. *Там же*, с. 103—106.

5. Посещение Болгарских развалин Петром I и Екатериною II. *Там же*, т. XIV, отдел «Смесь», с. 52—58. В переработанном виде статья эта была представлена о. Леонидом в 1877 г. IV Археологическому съезду в Казани: см. «Труды» съезда, Казань, 1884, т. I, с. XXXIV.

6. Взгляд на древнюю Польшу с замечаниями о Литве и России. *Маяк*, т. XV, отдел «Материалы», с. 33—41. (Перевод с польского статьи Мецеевского, с предисловием и примечаниями Л. Кавелина.)

7. Исследование народных преданий Малороссии. *Там же*, отдел «Смесь», с. 31—35.

8. Письмо к издателю (С. О. Бурачку). *Там же*, т. XVI, отдел «Материалы», с. 1—3. (Предисловие к нижеследующей статье — № 9.)

9. Враждебные действия злых духов против человека. *Там же*, с. 4—31.

10. Гаданья малороссийского народа. *Там же*, отдел «Смесь», с. 11—15. (Подписано: «С польского, Лев Кавелин».)

11. Душа в чухотке. (Отрывок из записок доктора Карла Козенице.) (Перевод с польского.) Повесть. *Там же*, т. XVII, отдел «Словесность», с. 10—37, 101—152.

1845 год

12. Избавление Костромы от Татарского нашествия.— чудо иконы Феодоровской Богоматери. (Посвящается П. Е. Неелову.) *Маяк*, т. XIX, с. 93—100. Следом идет: «Сказание о победе благоверного князя Костромского и Галицкого Василия Георгиевича Квашни над прегордым царем Батыем» (с. 101—112). Все вместе подписано: «Л. Кавелин. Ораниенбаум. Декабрь 1844 года». Статья составлена, по замечанию автора, на основании рукописи времен имп. Ляны Иоанновны, подлинник которой хранился в Костромской соборной церкви.

13. Отрывок из дневника Закавказского офицера. Дербент. *Там же*, отдел «Смесь», с. 23—39. (Воспоминания из времени военных действий в Закавказье в 1841 году, когда там служил Л. А. Кавелин.)

14. Нечто о сверхъестественной магии. *Маяк*, т. XX, отдел «Критика», с. 118—147. (Статья подразделяется на две: «1. Гадания и 2. Колдовство и спасительные средства, которыми вооружается наша Церковь, в частности, против чародеяния во всех его видах и вообще против враждебного влияния злых духов на человека».)

15. Скорбной матери на смерть ее сына. (Стихотворение.) *Там же*, т. XXI, отдел «Словесность», с. 7—8.

16. Миролог. Жалоба матери. (С новогреческого.) (Стихотворение.) *Там же*, т. XXII, отдел «Словесность», с. 4—5.

17. Езоп и Рафаэль. (Воспоминания юности.) Повесть. *Там же*, отдел «Словесность» (проза), с. 1—21. (Подписано: «Переделал с польского Лев Кавелин».)

18. Предчувствие. (Рассказ доктора. Посвящ. М. П. Баранову.) *Там же*, с. 23—32.

19. Жизнь и подвиги схимонаха Феодора. Москва, 1839, с. 37. (Письмо к издателю «Маяка».) *Маяк*, т. XXIII, отдел «Критика», с. 1—32. В статье содержится: 1) письмо Л. А. Кавелина по поводу появления означенной книги и его замечания, с. 1—11; 2) подробное изложение содержания книги, с. 11—29, и 3) в виде приложения два письма о. Феодора, с. 29—32. Ср. одноименное изд. М., 1847, 16°, 64 с. 20. Нечто о Мценске. *Там же*, отдел «Смесь», с. 23—30.

21. Памятники Белорусской письменности. (Посвящается И. П. Боричевскому.) *Там же*. [Публикация состоит из трех частей: 1. Энеида наизнанку, с. 30—32. 2. Отрывок из «Энеиды наизнанку» на Белорусском крестьянском наречии, с. 33—39. 3. Рабунки мужиков. (Белорусская народная поэма, соч. г. Яна Барщевского, с. 124—131.)]

22. Морлах в Венеции. Сербская песня. *Там же*, т. XXIV, отдел «Словесность» (Стихотворение), с. 33—34.

23. Черчки Ораниенбаума. (Посвящается С. М. Гоголю.)—С рисунками Л. Лагорно. *Иллюстрация*, т. 1, № 15, с. 233—235.

[И. Н. Корсунский, профессор МДА, считал, что «не без участия Л. А. Кавелина состоялось напечатание статей: «IX. Отрывок из рукописи. Жизнь и подвиги Оптиной Пустыни старца неромонаха Леонида (в схиме Льва). Сообщено той же Пустыни иноком П... мъ Г... вымъ» (т. е. Порфирием Григоровым) и «X. Вопросы уче-

ника и ответы старца» (Варсонофия и Иоанна). *Маяк*, т. XXII, отдел «Словесность», с. 82—101. Тот же И. Корсунский отмечает, на основании «Перечня», составленного самим о. Леонидом, что в газете-журнале *Иллюстрация* за 1845 год «Л. А. Кавелин описал и берег Финского залива». (Название публикации не установлено.)]

1846 год

24. Болгара. *Иллюстрация*, т. II, № 4, с. 51—54, № 5, с. 68—71. (Археологическое описание столицы Волжской Болгарии.)

25. Александр Ефимович Измайлов. I. Биография его. *Там же*, № 17, с. 265—270.

26. Александр Ефимович Измайлов. II. Очерк литературной деятельности А. Е. Измайлова. *Там же*, № 18, с. 275—278.

27. Стихотворение «Вилия» (перевод из «Конрада Валленрода», поэмы А. Мицкевича). *Там же*, № 17, с. 273.

1847 год

28. Историческое описание Козельской Введенской Оптиной Пустыни и состоящего при сей Скита святого Иоанна Предтечи. Составил Лев Кавелин. (Издано в пользу Св. Обители.) Часть I. Описание Обители. С приложением вида ее. Часть II. Описание Скита, с приложением вида его. СПб. 8°, 229+26 с. Этого же сочинения «издание второе, исправленное и дополненное одной же Пустыни И. Л. (Иеромонахом Леонидом)», СПб., 1862, ч. I, 385 с.; ч. II, 259 с.; изд., 3-е, дополненное: М., 1876 (с. IV, 244, 169); изд. 4-е: М., 1885, 240 с.

1848—1856 годы. За эти годы ни в одном из известных библиографических списков не значится каких-либо работ Л. А. Кавелина. 1852—1856 гг.— время послушнического искуса Льва Кавелина (с 1854 — монаха Леонида) под руководством старца Макария. В связи с этим некоторые исследователи (в том числе и И. Н. Корсунский — в «Перечне», составленном для журнала «Библиографические записки») включают в каталог трудов о. Леонида все переводы, изданные за этот период Оптиной Пустынью. Сам о. Леонид в своем рукописном «Перечне», на который все время ссылается И. Н. Корсунский, писал: «В Оптиной Пустыни, проживая в братстве состоящего при сей благоустроенной обители скита святого Иоанна Предтечи Господня, я занимался, под руководством известного своею духовной опытностью старца иеросхимонаха Макария, в числе трех других сотоварищей, приготовленном к изданию в свет славянских переводов старца Паисия Величковского и перевел с славянского на русский язык, с товарищем о. Ювеналием Половцевым книги: «Вопросы и ответы старцев Варсануфия и Иоанна» и «Книгу поучений аввы Дорофея». По другим сведениям, отцу Леониду может быть усвоена лишь одна из переводных книг, изданных Оптиной Пустынью, а именно:

28а. Преподобного отца нашего аввы Дорофея душеполезные поучения и послания с присокуплением вопросов его и ответов, данных на оные святыми Старцами Варсануфием Великим и Иоанном Пророком. М., 1856, XIV + 283 + 43 с.

1857 год

29. Опись старопечатных и редких книг, состоящих в церквях и библиотеке Козельской Введенской Оптиной Пустыни. (Напечатано как продолжение записки архимандрита Моисея Путнлова «Обозрение древностей Козельской Введенской Оптиной Пустыни», в *Калужских Губернских Ведомостях*, часть неофициальная, № 31, с. 86—91; № 32, с. 94—98; № 33, с. 100—102.— Отд. отт.: Калуга, 1857.)

30. Обзорение Козельского Оптина монастыря и бывших в нем до начала XVIII столетия храмов. Калуга, 74 с.: 2-е изд.: Калуга, 1860, 96 с.

31. Материалы для исторического описания монастырей Калужской епархии. I. Калужская Тихонова пустынь. *Калужские Губернские Ведомости*, № 42, часть неофициальная, с. 124—127. (Подписано: «Любитель православной старины».)

1859 год

32. Историческое описание Боровского Пафнутиева монастыря. М., 184 с. {Авторство о. Леонида установлено по 2-му изд.: «Историко-археологическое и статистическое описание Боровского Пафнутиева монастыря (Калужской губернии), в связи с историческим сказанием о Преподобном Пафнутии, Боровском Чудотворце. Составленное архимандритом Леонидом. Издание 2-е, исправленное и дополненное, под редакцией И. Токмакова». Калуга, 1894, 226 с.]

1860 год

33. Отчет о мерах, принятых к улучшению быта русских православных паломников в Палестине. СПб., 56 с.

34. Место моления о чаше (близ Иерусалима). *Духовная Беседа*, № 38 (от 17 сентября), с. 70—80. (Подписано: «Хаджируму Москов. 1860 года».)

35. Взгляд на исторические судьбы Св. Града. *Домашняя Беседа*, № 30, с. 373—380.

36. Последние дни Оптинского старца иеросхимонаха Макария. *Домашняя Беседа*, № 47, с. 587—594; № 48, с. 599—604. Отд. изд.: М., 1860, 31 с.

37. Советование к сохранению заповедей. [Из писем Оптинского старца перомонаха Леонида (в схиме Льва), скончавшегося в 1842 году.] Отд. брошюра, 6 с. Позже перепечатано в *Калужских Епархиальных Ведомостях*, 1862, № 9, с. 127—132 (в выходных данных ошибка: старец Леонид скончался в 1841 г.), а также в *Троицких листках*, 1880, № 24, с. 105—108.

38. Голос в защиту писателей Печерского Патерика,— святого Симона, епископа Владимирского и Суздальского, и преподобного Подликарпа, архимандрита Киево-Печерской лавры. *Чтения в Московском Обществе Истории и Древностей Российских* (далее сокращенно: *ЧОИДР*), т. IV, «Смесь», с. 116—126. Отд. отт.: М., 1860, 11 с. (Первая публикация о. Леонида в *ЧОИДР*.)

39. Мнение перомонаха Леонида (Кавелина) по вопросу о преобразовании морских учебных заведений. В сборнике: «Замечания разных лиц на проект преобразования морских учебных заведений», изданном под ред. адмирала Е. В. Путятина, с. 569—595.

1861 год

40. Письмо фельдмаршала Б. П. Шереметева к боярину Т. Н. Стрешневу. *ЧОИДР*, кн. I, отдел V, «Смесь», с. 205.

41. Село Николо-Гостунское с его древностями. *Там же*, кн. IV, «Смесь», с. 187—198.

42. Сказание о жизни и подвигах блаженный памяти старца Оптиной Пустыни иеросхимонаха Макария, составленное оной же пустыней И. Л. М., с. 187.

43. Тит Молчальник. *Домашняя Беседа*, вып. 36, с. 698—700. (О юродивом, жившем в Козельске у священника Благовещенской церкви о. Феодота, † 1824; в 1862 г. вошло во 2-е изд. «Исторического описания Оптиной Пустыни».)

44. Открытие нетленных мощей святителя и чудотворца Тихона, епископа Воронежского. *Там же*, № 28, с. 564—565.

45. Торжество открытия святых мощей Святителя Тихона, новоявленного Чудотворца, епископа Воронежского и Елецкого. *Там же*, с. 691—698.

46. Индиферентизм. Из письма покойного И. В. Киреевского к Н. *Домашняя Беседа*, № 46, с. 879—886.

47. Обстоятельства, предшествовавшие торжественному открытию святых мощей святителя Тихона, и письмо о кончине архиепископа Воронежского Антония. *Домашняя Беседа*, № 47, с. 911—916.

48. Нафанаил, иеросхимонах Задонского монастыря. *Домашняя Беседа*, № 47, с. 916—920. [Иеромонах Никодим (в схиме Нафанаил) — келейник и ученик Георгия Затворника. Публикация о. Леонида состоит из (1) письма иноку Петру (Григорову) по поводу кончины о. Нафанаила (†30 июня 1849 г.), писанного одним из учеников последнего; (2) двух писем о. Нафанаила тому же адресату.]

49. Журнальные заметки. Статья 17-я. (Письмо к редактору.) *Там же*, № 41, с. 784—791. (Подписано: «Хаджирум Москов».) [Мнение по поводу брошюры «Иерусалим и папа», где развивалась мысль о переводе папы из Рима в Иерусалим.]

50. Алексей Неофитович Прокудин. *Там же*, № 50, с. 985—988. [А. Н. Прокудин — благочестивый муж, проживавший невдалеке от Саровской пустыни, в первой четверти XIX века, единственный, кого удостаивал беседой известный саровский молчальник схимонах Марк.]

51. Очерк жизни бывшего Коневского строителя и Тихвинского архимандрита отца Иларiona. СПб., с. 14. Приложения: (1) «Письма о. архимандрита Иларiona к Я. И. Бердникову», с. 15—22; (2) «Рассуждение о видениях» (с. 22—35).

52. Рассказ очевидца о действиях Преосвященного Иакова по обращению раскольников Саратовской губернии с 1832 по 1839 гг. *Домашняя Беседа*, № 38, с. 723—733; № 40, с. 759—768; № 41, с. 775—781; № 42, с. 799—805; № 43, с. 823—832; № 44, с. 843—850. Отд. изд.: СПб., 1862, 87 с.

1862 год

53. Историческое описание Калужского Лаврентьева монастыря, нынешнего Калужского архиерейского дома, и принадлежащей к оному Крестовой церкви. *Калужские Епархиальные Ведомости* (далее: *Калужские ЕВ*), Прибавления, №№ 1, с. 1—17; 2, с. 19—35; 3, с. 37—50; 4, с. 54—56; 6, с. 84—91; 7, с. 101—106; 8, с. 107—125. Отд. изд.: Калуга, 1862, 87+VI с.; 2-е изд.: Калуга, 1888, 88+VIII с.

54. Древние акты монастырских архивов и церковей Калужской епархии. *Калужские ЕВ*, № 9, с. 141—146.

55. О церкви святых Жен-Мироносиц города Калуги. *Калужские ЕВ*, № 10, с. 156—165.

56. Историческое описание Перемышльского Троицкого Лютинкова монастыря. *Калужские ЕВ*, №№ 13, с. 202—215; 14, с. 224—231; 15, с. 241—249; 17, с. 276—287; 19, с. 311—329; 22, с. 394—407; 23, с. 407—430. Отд. изд.: Калуга, 1862, 146 с.

57. Записки инока, уроженца г. Калуги, о его странствии в святой град Иерусалим из Москвы чрез Молдавию, Турцию и Египет в самом начале прошедшего столетия. *Калужские ЕВ*, № 20, с. 344—357. Отд. изд.: Калуга, 1862, 16 с.

58. Последние русские православные пустынножители (материалы для истории русского монашества, 1745—1820). *Домашняя Беседа*, №№ 20, с. 463—467; 21, с. 487—490; 22, с. 507—517; 23, с. 539—547; 24, с. 563—570; 25, с. 595—601; 26, с. 619—627.

59. Церковно-историческое исследование о древней области Вятчей, входившей с начала XV и до конца XVIII столетия в состав Крутицкой и частью Суздальской епархий. Составил И. Л. ЧОИДР, кн. 2, отд. I (Исследования), с. I + VIII + 156. Отд.: М., 1862, 156 с. [Публикация состоит из трех частей: 1) Из древнего «Лицевого подлинника». (Материал для истории иконописания); 2) О упраздненных монастырях, находящихся в пределах Калужской епархии (с. I—VIII, общий обзор и план исследования); 3) Исследование (с. I—156)].

60. Старца Евфросиния. *Домашняя Беседа*, № 28, с. 19—22.

61. Ответ г. Сп-кову на его вопрос: «Были ли у нас в древней Руси епископы немонахи?». *День*, № 35. (Подпись: «Ставро»). Отд.: М., 1862, 14 с.

62. Журнальные заметки. Статья третья. *Домашняя Беседа*, № 49, с. 477—483. [Полемика по вопросу о монашестве епископов, затронутому в заметке И. А. Чистовича «Еще об Арсении Мацеевиче». *День*, 1862, № 25.]

63. Историческое описание Тихоновой Калужской Пустыни. СПб., 144 с.

1863 год

64. Историческое описание Малоярославецкого Черноостровского Николаевского монастыря Калужской губернии. СПб., 176 с.; 2-е изд.: М., 1903, 176 с. (Авторство установлено по 2-му изданию, ссылка на с. 154.)

65. Историческое описание Белевского девичьего Крестовоздвиженского третьего-классного монастыря. СПб., II + 186 с.

66. Церковно-историческое описание упраздненных монастырей, находящихся в пределах Калужской епархии. ЧОИДР, кн. I, отд. I, с. I—VIII и I—170. Отд. изд.: М., 1863, VIII + 170 с.

67. Великий пост во святом граде Иерусалиме. Из писем к С. О. Б (урачку). *Душеполезное Чтение*, кн. 2, с. 121—148; кн. 3, с. 275—320; кн. 4, с. 417—423. Отд. изд.: М., 1864, 79 с.

68. День годовой памяти покойного архимандрита Оптиной Пустыни Моисея. *Калужские ЕВ*, № 12, с. 219—222. (Подписано: «Очевидец, 24 июля 1863 года».)

69. Церковная летопись г. Калуги. *Калужские ЕВ*, № 3.

70. Летопись градо-калужских церквей. *Калужские ЕВ*, № 5, с. 76—91. (Ср. книгу о. Леониды «История Церкви в пределах Калужской Епархии», Калуга, 1876.)

71. О упраздненных монастырях в пределах нынешней Калужской Епархии. *Калужские ЕВ*, № 8, с. 127—131; № 9, с. 145—153; № 10, с. 167—171.

1864 год

72. Путешествие в Иерусалим из Москвы старца (старообрядца) Леонтия (Калужанина) в 1801—1803 годах. *Калужские ЕВ*, № 1.

73. Отзыв игумена Черемнецкого монастыря о. А-я Б-ва о письмах о. Макария. (Письмо в Оптину пустынь.) 12 января 1864 года. *Калужские ЕВ*, № 2.

1865 год

74. Исторический очерк древней Болгарской церковной иерархии от принятия болгарями христианской веры (в 861 г.) до упразднения Болгарского Терновского патриархата. *Херсонские Епархиальные Ведомости*, № 9, с. 15—42; отд.: Одесса, 1866, 28 с. (подписано: «И. Ставро».)

75. Историко-статистическое описание Белевской Жабынской Введенской мужской общежительной Пустыни. Составил А. Л. Тула, 128 с.

76. Историческое описание Рождества Богородицы Коренной Пустыни. СПб., 244 с.

77. Митрополит Агафангел (некролог). *Херсонские ЕВ*, № 15, с. 293—304; *Странник*, № 9, отд. IV, с. 131—139.

78. Пустыня Св. Града. *Херсонские ЕВ*, № 22, с. 254—295; отд.: Одесса, 1865, 41 с.

79. Обзорение рукописей и старопечатных книг в книгохранилищах монастырей, городских и сельских церквей Калужской епархии. ЧОИДР, кн. 4, отд. IV, с. I—115. Отд. отт.: М., 1865, 115 с.

1866 год

80. Архиепископия первой Юстинны Охридская и ее просветительное влияние на южных славян — болгар и сербов. ЧОИДР, кн. 4, отд. III, с. I—75; отд. изд.: М., 1867, 75 с.

81. Обращение Сербской Хиландарской Лавры в общежитие (киновию). *Херсонские ЕВ*, № 17, с. 18—25.

82. Историческое обозрение Афонских славянских обителей Зографа, Руссика и Хиландара. *Херсонские ЕВ*, №№ 21, 22, 24; 1867, №№ 1—2; отд.: Одесса, 1867, 93 с.

83. Три дня в Русской Афонской обители святого Пантелеимона, 27, 28 и 29 ию-

ля 1866 года. (Из записной книжки Русского святогорца.) *Херсонские ЕВ*, № 19, с. 148—157.

1867 год

84. Русский монастырь святого Пантеленмона — Руссик. *Херсонские ЕВ*, №№ 6, 7, с. 17—22; отд.: Одесса, 1867, 127 с.

85. Речи при встрече вел. князей Алексия Александровича и Сергия Александровича с вел. княжной Марией Александровной. *Херсонские ЕВ*, № 19, с. 53—54, 55—56.

86. Двухдневное пребывание на святой горе Афонской вел. князя Алексия Александровича. *Там же*, № 20, с. 57—80. Отд.: СПб., 1868, 28 с.

87. Известие о кончине настоятеля Зографской Афонской обители игумена Анфима. *Херсонские ЕВ*, № 19, с. 107—109.

88. О славянских переводах церковного богослужебного Устава. *ЧОИДР*, кн. 2, отд. 1, с. 1—10.

89. Киприан до восшествия на Московскую митрополию. *Там же*, с. 11—32.

90. Сербская иноческая община в Палестине. *Там же*, кн. 3, отд. III, с. 42—65.

91. Историческое описание Сербской царской Лавры Хиландаря и ее отношений к царству Сербскому и Русскому. *Там же*, кн. 4, отд. III, с. 1—138, отд. изд.: М., 1868, 138 с.

92. Лавра святого Саввы Освященного. *Херсонские ЕВ*, №№ 23, 24 и 1868, №№ 5—10; отд.: Одесса, 1868, 130 с.

1868 год

93. Изображения славянских первоучителей и просветителей, святых Кирилла и Мефодия на иконе Николая Скоропомощника в Афонском Дохиарском монастыре. *ЧОИДР*, кн. 1, отд. IV, с. 257—261.

94. Хан Нагай и его влияние на Русь и южных славян. *Там же*, кн. 3, отд. I, с. 30—42; отд.: М., 1868, 13 с.

95. Опись города Болхова Троицкого Оптина монастыря по 1779 год. *Там же*, кн. 4, отд. IV, с. 15—19.

96. Монастырь Липеси (Libis). Место погребения греческой царицы, русской княжны Анны Васильевны. «Утро», сборник М. П. Погодина, М., 1868, с. 59—66.

97. Хиландарский типик или устав св. Саве. *Гласник Српског ученог друштва*, кн. 7, свеска XXIV, с. 166—230; отд.: Белград, 1868, 65+10 с.

98. Стара Српска писма из руског монастыра святого Пантеленмона у светој гори. *Там же*, с. 231—295; отд.: Белград, 1868, 65 с.

99. Студийский монастырь в Константинополе. *Херсонские ЕВ*, № 22, с. 231—250.

1869 год

100. Иеромонах Константин Неаполитанский (Новгородский), капеллан русского Императорского резидента в Константинополе, убиенный турками 26-го декабря 1742 г. и причтенный греческою Константинопольскою Церковью к лику святых. *ЧОИДР*, кн. 1, отд. IV, с. 23—80.

101. О соединении под общим управлением Болгарского Рильского и Русского Афонского монастырей. *Там же*, кн. 3, отд. II, с. 1—6.

102. Посещение Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого, монастыря Михаилом, митрополитом Сербским. *Московские епархиальные ведомости* (далее *МВ*), № 44, с. 8—12.

1870 год

103. Историческое описание Мешевского Георгиевского мужского общежительного монастыря. М., 189 с.

104. Месяцеслов Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого, монастыря для посетителей и богомольцев сей святой обители. М., 58 с.; 2-е изд., дополненное: М., 1875, 83 с.

105. Описание соборного храма Воскресения Христова, построенного по Иерусалимскому образцу святейшим патриархом Никоном в Воскресенском, Новый Иерусалим именуемом, монастыре. М., 86 с.

106. Обращение Сеньки (Сильвестра) Медведева, *ЧОИДР*, кн. II, отд. IV, с. 1—12.

107. Сочинения блаженного Феофилакта Болгарского, архиепископа первой Юстиныи. *Там же*, кн. 4, отд. II, с. 6—12.

108. Обзорение Цареградских памятников и святынь XIV и XV вв. по русским паломникам с объяснительными примечаниями и планом. *Там же*, с. 21—62; отд.: М., 1870, 44 с.

109. Последний патриарх Болгарского царства блаженный Евфимий и его сочинения. *Там же*, с. 13—18.

110. Греческие книгохранилища Востока и их рукописи, осмотренные одним английским путешественником в 1858 г. *Там же*, IV, с. 1—32; отд.: М., 1871, с. 11+32.

111. Хрисовуля царя Стефана, дата у Скопљу 1347 године. *Гласник*, Белград, кн. 10, св. XXVII, с. 287—296.
112. Чин, како входит святитель на воспоминание страшного суда, бываемое в неделю мясопустную. *МЕВ*, № 7, с. 4—5.
113. Пустыня Мавромоло. (Из археологических поисков в окрестностях Константинополя.) *МЕВ*, № 26, с. 6—7.
114. 14 сентября в Новом Иерусалиме. *Там же*, № 39, с. 7.
115. Богомолец из Галичины в Новом Иерусалиме. *МЕВ*, № 39, с. 7—8.
116. Заметка для почитателей памяти иноков-витязей, погребенных на Старом Симонове. *МЕВ*, № 41, с. 8. (О Дмитровском заштатном монастыре, в 7 верстах от Скопина, к северу от Куликова поля.)
117. (Некролог) Священник Андрей Семенович Введенский. *МЕВ*, № 42, с. 7—8.
118. Память о святом великом князе Владимире у южных Славян. *МЕВ*, № 45, с. 7.
119. Волоколамская Левкиева Пустынь и ее основатель Преподобный Левкий, *Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения*, кн. 12, с. 48—85; отд. отт.: М., 1870, 42 с.

1871 год

120. Иерусалим, Палестина и Афон по русским паломникам XIV—XVII вв. Сводные тексты оных, с объяснительными примечаниями, основанными на местных исследованиях. *ЧОИДР*, кн. I, материалы отечественные, с. 1—122. Отд. М., 1871.
121. Описание славяно-русских рукописей библиотеки Ставропигиального Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого, монастыря и заметки о старопечатных церковнославянских книгах той же библиотеки. *Там же*, кн. I, материалы литературные, с. 1—71. Отд. М., 1871.
122. Объяснение к областной карте трех Автокефальных Славянских Церквей на Балканском полуострове. *Записки Императорского Русского Географического общества по отделению этнографии*, т. IV. Отд. СПб., 1871, 11 с.
123. Воспоминание о трех русских православных священниках. (Из пережитого, но незабытого прошлого.) *Душеполезное Чтение* (далее: *ДЧ*), № 1, «Известия и заметки», с. 1—12; № 2, тот же раздел, с. 39—48.
124. Из истории юго-славянского монашества XIV столетия. *ДЧ*, № 4, с. 351—368; № 5, с. 16—33.
125. Письмо с Афона. Об освящении в старом нагорном Русике возобновленного храма во имя святого Саввы Сербского, и закладка соборного храма святого Пантеленмона на древнем основании. *ДЧ*, № 8, с. 142—145. (В приложении: «Слово в день освящения церкви святого Саввы, в Старом Русике», с. 145—147.)
126. Историческое известие о причинах устройства в Новом Иерусалиме придела во имя мученицы Татяны. *ДЧ*, кн. 9, с. 110—115.
127. Послание Иерусалимского монаха (болгарина) Афанасия о дрезе познания добра и зла к некоему болгарскому книжнику Панько,—XIV века. *МЕВ*, № 3, с. 28—29.
128. Московский дом Синодальных певчих. (До 1684 г. — подворье Хиландарской Лавры). — Ред. *МЕВ*, № 15, с. 140—141. Отд. М., 1871, 4 с.
129. Редакционная статья. Москва, 2 мая. *МЕВ*, 1871, № 18.
(Содержание: На какое из славянских наречий переведены были книги Священного Писания. Мнение Константина философа Костенченко, извлеченное из его не-изданного сочинения «Сказание о письменах (славянских)». Заимствовано из 1-й книги *Старины*, — журнала, издаваемого Юго-славянской Академией в Загребе.)
130. Церковь Воскресения Христова, что в Панех (к материалам для описания московских церквей). *МЕВ*, № 25, с. 244—246.
131. Село Спирово. Бывший Спиридонов монастырь с Богородным при нем домом (усыпальницею для убогих). *МЕВ*, № 26, с. 252.
132. Поучение Преосвященного Митрополита Антония Московского и всея Руси к попом и диаконом. *МЕВ*, № 27, с. 259—260.
133. Упраздненный Пятницкий Берендеев монастырь, ныне село Пятница Берендеева, и акты, относящиеся к нему. *ЧОИДР*, кн. IV, с. 1—35. Отд. М., 1871, 38 с.
134. Заметка о Бесах славянах. *Там же*, кн. IV, с. 36—38.
135. Известие о рождении и воспитании, и о жизни Святейшего Никона, Патриарха Московского и всея Руси, написанное клириком его Шушериным. С печатного издания 1817 г., сличенного с 3 древнейшими списками. М., 1871, XII+119 с.

1872 год

136. О московских древностях. (Из записок московского старожилы прошлого столетия.) *МЕВ*, № 1, с. 4—5; № 2, с. 11—13; № 4, с. 33—34; № 7, с. 54—55.
137. Надгробное слово Григория Цамблака Российскому Архиепископу Киприяну. *ЧОИДР*, кн. I, отд. V, с. 25—32.
138. Рапорт Московского Архангельского собора протонерея Петра Алексеева об исповеди и причастии Пугачева с товарищами. *Там же*, кн. I, отд. V, с. 178.

139. Лукьян Степанович Стрешнев. *Там же*, кн. 2, с. 1—9.
 140. Исследование о роде Стрешневых. *Там же*, кн. 2, с. 10—18.
 141. Несколько рассказов о Петре Великом (из записной книжки XVIII столетия). *Там же*, кн. 2, с. 19—21.
 142. Историческое описание Борисовской Тихвинской девичьей Пустыни, составленное по монастырским письменным памятникам и записям. *Там же*, кн. 2, с. 99—232; отд.: М., 1872, 135 с.
 143. Настоятель русского Ильинского скита, что на Афонской горе, архимандрит Пансий. *ДЧ*, кн. 4, с. 389—401.
 144. Село Соколово, именуемое в просторечии «Тихон-Никон». *МЭВ*, № 25, с. 175—177.
 145. Село Полево или Полевщина и его владельцы Полевы и Балк-Полевы. *Там же*, кн. 4, с. 1—14.
 146. Краткое известие о рождении, воспитании и житии Святейшего Никона, Патриарха Московского и всея России. Из рукописей Воскресенского монастыря XVII в. М., 11 с.
 147. Краткое историческое сказание о начале и устройении Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого, монастыря. С монастырской рукописи 1750-х годов печатается в первый раз в пользу грамотных богомольцев тщанием настоятеля. М., 39 с.

1873 год

148. Старый Иерусалим и его окрестности. (Из записок инока-паломника.) М., 511 с. (Сборник статей из *Душеполезного чтения*, 1871, № 6; 1872, №№ 1, 2—4, 7, 11, 12; 1873, №№ 1, 2.)
 149. Звенигород и его соборный храм с фресками. (Сборник Общества древнерусского искусства на 1873 год, отд. 1, с. 105—116).
 150. Паломники-писатели Петровского и постлепетровского времени, или путники во святой град Иерусалим, с объяснительными примечаниями. *ЧОИДР*, кн. 3, с. 1—129.
 151. Замечание об известном пешеходе-паломнике Василии Григорьевиче Плаке-Альбове, его возвращении на родину и месте погребения. *Там же*, кн. 4, с. 227—228.
 152. Память о царице Евдокии Феодоровне в Мешовском уезде, на месте ее родины. *Русский архив*, кн. 4, с. 648—653.
 153. Юшковы и Самарины. *Русская Старина*, кн. 7, с. 415—416.
 154. Переписка Святейшего Патриарха Никона с митрополитом Афанасием и грамотоносцем Саввою, 1665—1666 гг. *Русский архив*, кн. 9, с. 1601—1640.

1874 год

155. Благовещенский иерей Сильвестр и его писания. Исследование начато Д. П. Голохвастовым в 1849 г. и dokonчено архимандритом Леонидом в 1873 г. *ЧОИДР*, кн. 1, с. 1—110; отд. отт.: М., 1874, 110 с.
 156. 1687 года, января 31. Царская жалованная грамота думному дьяку Емельяну Украинцеву по заключении мира с Польшей. *Там же*, кн. 1, с. 1—8.
 157. К биографии князя А. Д. Меншикова из столбцов Воскресенского монастыря, 1699. *Русская старина*, кн. 1, с. 191.
 158. Презентальные деньги, 1716 г. *Там же*, с. 191.
 159. Петровские и другие бумаги. 1708—1720 гг. *Там же*, кн. 2, с. 12—19.
 160. Архимандрит Варлаам, духовник императрицы Анны Иоанновны; биографический очерк, с приложением писем Варлаама к императрице Екатерине I и указов к нему императрицы Анны. *Русский архив*, кн. 3, с. 568—588.
 161. Род князей Звенигородских. *Вестник Общества Древнерусского искусства при Московском Публичном Музее*, издаваемый под редакцией Г. Д. Филимонова, №№ 1—3, отд. IV, с. 16—17. (Дополнение к статье «Звенигород и его соборный храм с фресками», см. № 149.)
 162. Альбом (П. С. Сорокина) памятников церковного зодчества Царьграда времен империи с V по XV в. и Константинопольский храм бывшего городского монастыря Спасителя, Кахриэ-Джами, на 7-м холме. *Там же*, №№ 1—3, отд. IV, с. 20—24.
 163. Изъяснение раскола, именуемого христовщина или хлытовщина. Составил священник Иоанн Сергеев, бывший самовидцем всех таинств онога раскола. *ЧОИДР*, кн. 3, с. 62—77.
 164. Историческое описание ставропигиального Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого, монастыря, составленное по монастырским актам. С приложением портрета патриарха Никона, писанного в 1650 г. *Там же*, 1874 г., III, IV; 1875 г., I, II, III. Отд. изд.: М., 1876, 767 с.

1875 год

165. Славяно-сербские книгохранилища на святой Афонской горе, в монастырях Хиландаре и св. Павла. *ЧОИДР*, I, с. 1—80.
 166. Описание Лихвинского Покровского Доброго мужского монастыря. *Там же*, IV, с. 104—159. Отд. изд.: М., 1876, 56 с.
 167. Один из указов Петра Великого против пьянства. *Русский архив*, II, с. 43.

168. К столетию 1-го Московского корпуса. Переписка архимандрита Леонида с М. Д. Хмыровым и А. Н. Корсаковым. *Там же*, кн. 5, с. 157.
169. Благодарное исповедание милости Божией. *ДЧ*, № 4, с. 512—514.
170. Храм села Юркина XV века и резная каменная ктиторская икона. *Вестник Общества Древнерусского искусства*, №№ 6—10, отд. IV, с. 60—64.
171. Спорный вопрос о месте нахождения первоначальной копии с Афонской иконы Иверской Богоматери. *Там же*, с. 75—80.

1876 год

172. История Церкви в пределах Калужской губернии и калужские архиереи. Калуга, 370 с.
173. Критический обзор сведений о Свято-Троицкой Сергиевой Лавре, сообщаемых в книге (Ростиславова) «Опыт исследования об имуществе и доходах монастырей», СПб., 1876. М., 32 с. (Как произведение о. Леонида числится в каталоге ГПБ и ГПИБ.— Авторство сомнительно.)
174. Духовники великих князей и царей Московских и всея России. *ЧОИДР*, кн. 1, с. 216—219.
175. Выписка из Большого синодика Гребневския Божия Матери об убиенных под Конотопом. *Там же*, кн. 1, с. 221—222.
176. Стефан, архиепископ Суздальский. *Там же*, кн. 1, с. 223—235.
177. Клинская Изосиминская Пустынь. *Там же*, кн. 2, с. 68—116.
178. Царские духовники XVIII столетия. *Там же*, кн. 3, с. 100—104.
179. Правая грамота Клинской Изосиминской Пустыни, 1539 г. *Там же*, кн. 4, с. 1—14.
180. Пельгримация или путешественник честного иеромонаха Ипполита Вишенского, постриженца святых страстотерпец Бориса и Глеба, катедры Чернеговской, во св. град Иерусалим, 1707—1709 гг. Издано и объяснено. *Там же*, кн. 4, с. 16—142.
181. Переписка царя Петра с патриархом Адрианом. *Там же*, кн. 4, с. 238—243.
182. Два стихотворения А. С. Сурикова: 1) Завет моим детям. 2) Дедушка Суворов (сообщил архимандрит Леонид). *Там же*, кн. 4, с. 259—264.
183. К биографии Симеона Полоцкого. *Древняя и Новая Россия*, № 4, с. 398—402.
184. Целинное дело в Воскресенском, Новый Иерусалим именуемом, монастыре. *Вестник Общества Древнерусского искусства*, №№ 11—12, отд. IV, с. 81—87.
185. Материалы для истории книгопечатания в России. Типография Оршинского Кутеннского и Иверского Валдайского монастырей (с 1630 по 1665 год). *Там же*, с. 92—95.
186. Хеким-Баши. Похождения Джузеппо Антонелли, доктора в турецкой службе (роман). Соч. Сандвича. Перевод с английского на сербский, а с сербского на русский язык А. Л.— *Газета Гатцука*, 1876—1877 гг.

1877 год

187. Исторические заметки о Московских монастырях: Спаса Старого (ныне Заиконоспасского) и Николы Чудотворца Старого (ныне Никольского Греческого), в связи с летописью московских пожаров с XIV по XVIII столетие. *ЧОИДР*, кн. 1, отд. V, с. 98—109.
188. Письма митрополита Филарета к Д. П. Голохвастову, по случаю издания «Домостроя» Сильвестра. (Сообщил архимандрит Леонид.) *Там же*, I, с. 125—126.
189. Летопись Калужская от отдаленных времен до 1841 г. Сост. В. В. Ханьков. Сообщил архимандрит Леонид. *Там же*, II, с. 44—174. Отд. изд.: М., 1878, 131 с.
190. Слово от притчи о вадящих князю на други. *Русский архив*, кн. 10, с. 332.

1878 год

191. Акты Иверского Святоозерского монастыря (1582—1706), собранные о. архимандритом Леонидом. СПб. Русская Историческая Библиотека, изд. Археографической комиссии, т. V, с. II+XLI+62 стлб.+1074 стлб.+64 стлб. (указатели). Непосредственно актам предшествует (стлб. 1—62) «Исторический очерк Иверской Святоозерской обители в ее патриарший период (с 1653 по конец 1666 года)».
192. Московский Звенигород и его уезд в церковно-археологическом отношении. *Древности* — Труды Императорского Московского Археологического общества, т. VII. Отд.: М., 1878, 70 с.+5 литографий.
193. Летопись Боголюбова монастыря с 1158 по 1770 г., составленная по монастырским актам и записям игуменом Аристархом в 1760—1769 гг. *ЧОИДР*, кн. 1, с. 1—24.
194. 1615 г., августа 6-го и 15-го. Казанье двое: одно на Преображение Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа; другое на Успение пречистое и преблагословенное Владычицы нашей Богородицы Приснодевы Марии, Леонтия Карповича, архимандрита Виленского Братского монастыря. *Там же*, кн. 1, с. 1—118.
195. Махришский монастырь. *Там же*, кн. 3, с. 1—38.
196. Исторический очерк города Дмитрова в связи с историей его соборного храма и монастырей его области до XVIII столетия. *ЧОИДР*, кн. 4, с. 17—29.

197. Переписка Петра I с патриархом Адрианом 1697 г. (из рукописного летописца). *Русский архив*, кн. 1, с. 5—9.
198. Родословная Отрепьевых (по рукописи XVII века Ново-Иерусалимского монастыря). *Там же*, кн. 4, с. 487—489.
199. Первая война русских с турками. Летописное сказание об осаде Чигирина в 1678 году. *Там же*, кн. 6, с. 273—275.
200. Таинственный колокольный звон. Чрезвычайное происшествие в Цареконстантинове монастыре, 1753 г. *Там же*, с. 278—279.
201. Черта к жизнеописанию патриарха Никона. *Русский архив*, кн. 8, с. 473—475.
202. В. Ф. Святловский и А. П. Хрушов (по поводу наступающего столетнего юбилея Первого Московского Кадетского корпуса). *Русский архив*, № 11, с. 405—409.

1879 год

203. Историческое описание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, составленное по рукописям и печатным источникам в 1841 году А. В. Горским, с приложениями архимандрита Леонида. Издание Имп. общ. ист. и др. росс. при Моск. унив. (Из ЧОИДР, 1878 г., кн. 4, 204 с., и 1879 г., кн. 2, 117 с. Ч. 1. Историческое описание. Ч. 2. Приложения.) М.

[Примечание: Приложения архимандрита Леонида (часть II, 182 с. в следующем составе: I. Древние тропарь и кондак Преподобному Сергию. II. Преподобный Сергий и его участие в государственных делах по летописям. III. Троицкие столовые обиходники XV и XVI вв. IV. Кормовая книга XVI в., библиотеки Троицкой Сергиевой лавры, № 821, л. 92. V. Об осаде Троицкой лавры по польским источникам. VI. О предисловии к житию Преподобного Сергия, писанном келарем Симоном Азарьиным. VII. Знатные богомольцы в Сергиевой лавре с Востока, после преставления Преподобного Сергия до XVIII столетия. VIII. Список надгробий Троицкого Сергиева монастыря, составленный в половине XVII века. IX. Список замечательных лиц духовного звания, погребенных в Троицкой Сергиевой лавре. X. Список иерархов и настоятелей монастырей из числа настоятелей, наместников, келарей, казначеев, экономов, ризничих и старцев Троице-Сергиевой лавры.]

204. Сказание о иконе Пресвятыя Богородицы и Приснодевы Марии Одигитрии. М.
205. Празднование столетия 1-го Московского кадетского корпуса (ныне 1-й Московской военной гимназии) 24-го ноября 1878 г. *Древняя и Новая Россия*, кн. 2, с. 167—172.
206. Греческие сказки об армянской вере, перешедшие в нашу древнюю русскую письменность. (Из рукописи XV в., библиотеки Троице-Сергиевой лавры.) *ЧОИДР*, кн. 2, с. 1—4.
207. Вифанские келлии митрополита Московского Платона. *Там же*, кн. 4, с. 1—16.

1880 год

208. Заметка об одной старопечатной книге (книга о Вере). 1625 г. *ЧОИДР*, кн. 1, с. 1—10.
209. Новые сведения о Троицком списке Несторовой летописи, погибшей в московском пожаре 1812 г. *Там же*, кн. 2, с. 47—50.
210. Монастырские столовые обиходники (Волоколамского Иосифова и Новоспасского монастырей). *Там же*, кн. 3, с. 1—113.
211. Славянские рукописи, хранящиеся в ризнице Свято-Троицкой Сергиевой лавры. *Там же*, кн. 4, с. 1—49.
212. Участие Преподобного отца нашего Сергия в событиях 1380 г., положивших начало освобождению России от татарского ига (с 4 ксилографиями). М., 15 с.; *Троицкие листки*, в. 15, с. 57—72.

1881 год

213. Жалованная грамота Троице-Сергиеву монастырю от удельного Дмитровского князя Юрия Ивановича в 1504 г. *ЧОИДР*, кн. 1, с. 48—49.
214. Копия с писем Петра Великого, 1700—1725 гг. *Там же*, кн. 4, с. 1—28.
215. Надписи Троицкой Сергиевой лавры. *Записки славяно-русского отделения Императорского Русского Археологического общества*, т. 3. Отд.: СПб., 1881, 98 с.
216. Исторические сказания и повести о святых чудотворных иконах. *Русский архив*, кн. 3, с. 5—6.
217. Чин поставления на царство царя и великого князя Алексея Михайловича (из русского летописца XVII в. библиотеки архимандрита Леонида). СПб., 39 с.; *Памятники древней письменности и искусства* (далее: ПДПИ), № XVI (VII).
218. Библиографическая заметка о служебниках Виленской печати XVI в. с приложением палеографических снимков. СПб., 20 с. ПДПИ, XVIII (IX).

1882 год

219. Сказание о святой Афонской горе игумена Русского Пантелеимонова монастыря Иоакима и иных святогорских старцев. (Из сборника Синодальной библиотеки № 272, конца XVII в.) СПб., 31 с., ПДПИ, XXX.

220. Житие и чудеса Святителя Николая Мирликийского и похвала ему. Исследование двух памятников древней русской письменности XI в., СПб., 107 с., ПДПИ, XXXIV.
221. Хождение в Иерусалим и Царьград черного диякона Троице-Сергиева монастыря Ионы, по прозвищу Маленького, 1648—1652 гг. (издаваемое впервые по полному списку). СПб., IV+27 с., ПДПИ, XXXV.
222. Сказание о подвигах и жизни святого благоверного и Великого князя Александра Ярославича Невского (по списку XIII в.). СПб., 12 с., ПДПИ, XXXVI.
223. Евангелие, напечатанное в Москве в 1564—1568 гг. Библиографическое исследование (с приложением 8 рисунков). СПб., 34 с., ПДПИ, XXXVII.
224. Благоверная царевна великая княжна Марфа Алексеевна, опальная сестра Петра Великого (в монашестве Маргарита). Новонайденные письма ее, с предисловием и объяснениями архимандрита Леонида. *Русский архив*, № 5, с. 27—41.

1883 год

225. Вкладная книга Московского Новоспасского монастыря. СПб., 32 с., ПДПИ, XXXIX.
226. Рассказ о Святогорских монастырях архимандрита Феофана (Сербина), 1663—1666 гг. СПб., 15 с., ПДПИ, XL.
227. Двор цесаря Турецкого. Сочинение ксендза Симона Старовольского, кантора Тарновского, так называемый «вольный перевод», на славяно-русское наречие с польского печатного издания 1649 г., сделанный в 1678 г., во время приготовления к войне с турками, для царя Феодора Алексеевича (с рукописи Московской Синодальной библиотеки). СПб., V+78 с., ПДПИ, XLII.
228. Афонская гора и Соловецкий монастырь. Труды чудовского иеромонаха Дамакина (1701—1706 гг.). СПб., 102 с., ПДПИ, XLIII.
229. Проскинитарий святых мест святого града Иерусалима, на греческом языке написал критянин иеромонах Арсений Каллуда и напечатал в Венеции в 1679 г.; с греческого на славянский диалект перевел чудовский монах Евфимий в 1686 г. (из Синодальной рукописи). СПб., II+62 с. ПДПИ, XLVI.
230. Родословие Высочайшей фамилии Императрицы Елизаветы Петровны, самодержицы Всероссийской. Сочинение, приписываемое П. Крекшину и написанное не ранее 1745 г. (извлечено из рукописного сборника XVIII в. архимандрита Леонида). СПб., 32 с., ПДПИ, XLVII.
231. По поводу одного спорного выражения в надписи на списке «Книг пророческих с толкованиями», писанном в Новгороде «попом Упырем Лихим» в 1047 году. *Записки Императорской Академии Наук*, т. 47, кн. I, с. 61—63.
232. Сведения о славянских пергаменных рукописях, поступивших из книгохранилища Свято-Троицкой Сергиевой Лавры в библиотеку Троицкой духовной семинарии в 1747 году. *ЧОИДР*, кн. I, отд. II (Материалы историко-литературные), с. 1—18.
233. Сведения о славянских рукописях, поступивших из книгохранилища Троице-Сергиевой Лавры в библиотеку Троицкой духовной семинарии (рукописи на бумаге). *Там же*, с. 19—80; кн. 2, с. 81—167; кн. 4, с. 1—112; 1884 г., кн. 3, отд. II, с. 113—164; кн. 4, отд. II, с. 265—294; 1885 г., кн. I, отд. II, с. 297—375. Отд. изд.: вып. 1, М., 1884, 167 с.; вып. 2, М., 1887, 376+8+VIII с.

1884 год

234. Историческое и археологическое описание первоклассного Успенского женского монастыря в городе Александрове, Владимирской губернии. СПб., 160 с., 2-е изд.: М., 1891, с. 177.
235. Путешествие на Кавказ и пребывание в Ново-Афонском монастыре. М.
236. Путешествие святого Саввы, архиепископа Сербского, 1225—1237 гг. *Православный Палестинский сборник*, вып. V, СПб., с. IV+80.
237. Хождение гостя Василия, 1465—1466 г. *Православный Палестинский сборник*, вып. VI, СПб., с. III+17.
238. О ироговой или единороговой кости и ее целебных свойствах. (3 официальных акта 1639 года с предисловием архимандрита Леонида.) *Русский архив*, № 5, с. 230—233.
239. О книге И. Каратаева: Описание славяно-русских книг, т. I, СПб., 1883. С приложением письма А. Е. Викторова к архимандриту Леониду. *Журнал Министерства Народного Просвещения*, кн. 5, с. 39—54.
240. Замечательная припись к Евангелию, напечатанному в Вильне в 1575 году. *Известия Императорского Русского Археологического общества*, т. X, вып. 3—6, СПб., стлб. 266—269.
241. Два акта XV века с объяснительными к оным примечаниями. *Там же*, стлб. 269—274.
242. Записка, как служил Феофан, Патриарх Иерусалимский, литургию с русскими митрополитами с Казанским Матвеем и со Архиепископом (в 1619 году). *Там же*, стлб. 274—278.

1885 год

243. Диакон Луговской, по Татишеву писатель XVII века, и его сочинение о суде над патриархом Никоном. Исследование. СПб., 59 с., *ПДПИ*, LIV.
244. Разрядные записки о лицах, бывших на вторых свадьбах царя и великого князя Михаила Феодоровича в 1622 году и царя и великого князя Алексея Михайловича в 1671 году. СПб., 36 с., *ПДПИ*, LV.
245. Житие Преподобного и Богоносного отца нашего Сергия Чудотворца и Похвальное ему слово, написанные учеником его Епифанием Премудрым в XV веке. Печатаются по Троицким спискам XVI века, с разночтениями из Синодального списка Макарьевских Четырех-Миней, с присоединением стихир Преподобному Сергию по напеву, именуемому «Трезвон», положенных на церковные линейные ноты в начале XVIII столетия. СПб., XXVIII+167+27 с., *ПДПИ*, LVIII.
246. Поучение на Богоявление Господне, современное Паннонским житиям святых славянских первоучителей Кирилла и Мефодия, приписываемое ученику их святому Клименту, славяно-русского извода. (Печатается с рукописи начала XVI века.) СПб., 8+30 с. *ПДПИ*, LIX.
247. Абхазия и Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь. С планом Абхазского приморского берега, с 21 рисунком (ксилотрафией) памятников христианства в Абхазии и с планом Ново-Афонского монастыря. М., 138 с.; 2-е изд. 1-й части: М., 1887.
248. За Богом молитва не пропадет (истинное происшествие). *Русский архив*, т. I, с. 638—640.
249. Мнение митрополита Филарета по поводу намерения археологического общества отправить на Парижскую всемирную выставку 1867 г. церковные древности из монастырских и церковных ризниц и книгохранилищ. *Там же*, т. II, с. 291—293.

1886 год

250. Послание к неизвестному против лютеров. Творение Парфения Уродивого, писателя XVI века (по рукописи покойного графа А. С. Уварова). СПб., III+44 с. *ПДПИ*, LX.
251. Повесть о Царьграде (его основание и взятие турками в 1453 г.) Нестора-Искандера, XV в. (по рукописи Троице-Сергиевой лавры начала XVI в.). СПб., VI+43 с., *ПДПИ*, LXII.
252. Стихиры, положенные на крюковые ноты. Творение царя Иоанна Деспота Российского (по рукописи библиотеки Троице-Сергиевой лавры XVII в.). СПб., V+11+14+27 с., *ПДПИ*, LXIII.
253. Письма А. Н. Попова, И. И. Срезневского и А. Ф. Гильфердинга к архимандриту Леониду (Кавелину). Сообщены архимандритом Леонидом. *Записки Императорского Русского Археологического общества*. Новая серия, т. I, с. 181—208.
254. Польское показание о Дмитрии Самозванце. *Русский архив*, III, с. 285—286.

1887 год

255. Житие Преподобного Власия мниха, памятник словено-болгарской письменности IX века, из рукописной Четырех Миней. СПб., 22 с., *ПДПИ*, LXV.
256. История и описание Святой Земли и святого града Иерусалима, сочинение блаженнейшего Хрисанфа, патриарха Иерусалимского, 1728 г. Перевод с ново-греческого на славяно-русский. СПб., VIII+XIV+188 с., *ПДПИ*, LXVII.
257. Смутное время и Московско-Польская война от появления первого Самозванца из Польши в 1604 г. до Деулинского перемирия 1618 года. Из славянского перевода «Хроники» Перемышльского бискупа Павла Пясецкого. СПб., VII+73 с., *ПДПИ*, LXVIII.
258. Сказания Епифания мниха о пути к Иерусалиму, 1415—1417 гг. *Православный Палестинский сборник*, вып. XI, СПб., III+2+6 с.

1888 год

259. Посмертные чудеса Святителю Николаю, архиепископа Мирликийского Чудотворца. Памятник древнерусской письменности XI века. Труд Ефрема, епископа Переяславского (по пергаментным рукописям исхода XIV века). СПб., 74 с., *ПДПИ*, LXXII.
260. Три статьи к русскому палестиноведению. *Православный Палестинский сборник*, вып. XVI, СПб., 1889, 57 с. [Содержание: (1) Два православных славянских паломника XIV века, доселе еще не занявших надлежащего им места в паломнической литературе, с. 1—12. (2) Очерк обетованной земли. Из хроники Георгия Амартола, греческого писателя IX века. В переводе на славянский язык X века, с. 13—38. (3) Материалы для истории Патриархов Иерусалимского и Антиохийского XI века (из «Тактика» Никона Черногорца), с. 39—49. (4) Указатель собственных имен, с. 51—57.]
261. Две грамоты царя Ивана Васильевича Грозного в Суздальский Покровский девичий монастырь, 1580 и 1582 гг. *Русский архив*, кн. 5, 63 с.

262. Откуда родом была святая великая княгиня русская Ольга? (заметка по поводу сведения из летописца библиотеки гр. А. С. Уварова). *Русская старина*, кн. 7, с. 215—224.

1889 год

263. Сказание о св. Софии Цареградской. Памятник древней русской письменности исхода XII века. По рукописи исхода XIV века библиотеки графа А. С. Уварова. СПб., VII+29 с., ПДПИ, LXXVIII.

264. Несколько новых замечаний к нашей статье «Откуда родом была святая великая княгиня Ольга?» по поводу статьи И. П. Малышевского: «О происхождении святой великой княгини русской Ольги», *Киевская старина*, кн. 10. Отд. отт.: Киев, 1889, 8 с.

265. Благодатная сила таинств Православной Церкви. (Из записной книжки А. С. Ц-ва.) *Троицкие листки*, № 2.

266. Древняя рукопись. *Русский вестник*, кн. 4, с. 1—24. [Содержание: 1. Изборник Болгарского презвитера-мниха (иеромонаха) Григория и уцелевшая часть памятника. Первоначальный Славянский Хронограф или «Еллинский Летописец», — болгарской редакции, X века. Презвитер-мних Григорий. Значение его Изборника в деле христианского просвещения киевских руссов времен великой княгини Ольги. 2. О трех сочинениях, входивших в состав «Изборника Григориева», по списку XIII века: а) Апокалипсис толковый, б) Сборник, ныне именуемый Святославом, 1073 г., в) Сборник Пчела.]

267. Казанский митрополит Маркелл († 1698). *Русский архив*, кн. 6, с. 304.

268. Историческая заметка. *Там же*, с. 320.

269. Письмо Н. В. Гоголя к одному из старцев Оптиной Пустыни. *Русский архив*, кн. 12, с. 512.

1890 год

270. Четыре беседы Кесария или вопросы святого Сильвестра и ответы преподобного Антония. Текст по рукописи XV века, принадлежавшей МДА. М.

271. Два памятника древнерусской Киевской письменности XI—XII веков: а) слово о перенесении мощей преподобного Феодосия Печерского, сочинение монаха Нестора; б) похвала преподобному Феодосию Печерскому неизвестного (архимандрита Серапиона). *ЧОИДР*, кн. 2, отд. II, с. 1—25.

272. Новгородская история, сочинение П. И. Сумарокова, бывшего новгородского губернатора (1812—1815 гг.), в 2-х частях (с 2 планами), писанная 1815 г. История Новгорода с древних времен до 1725 г. *Там же*, кн. 2, отд. II, с. 1—132; кн. 3, отд. II, с. 133—322. Отд. изд.: М., 1890.

273. Библиографические разыскания в области древнейшего периода славянской письменности IX—X веков; памятники сих веков по сохранившимся спискам XI—XVII веков. *Там же*, кн. 3, отд. III, с. 1—28. Отд.: М., 1890, 28 с.

274. Сведения о славянских и русских переводах Патериков различных наименований и обзор редакций оных. *Там же*, кн. 4, отд. III, с. 1—3.

275. Граф Петр Андреевич Толстой. *Русский архив*, кн. 4, с. 569.

276. Филологическая заметка. [Об Остромировом Евангелии 1057 года.] *Русский филологический вестник*, кн. 3, с. 154; кн. 4, с. 327—331.

277. Филологическая заметка. [О «Шестодневе» Иоанна Экзарха Болгарского, болгарского извода.] *Там же*, кн. 4, с. 327—331.

278. Келейный лечебник прееосвященного Варлаама Лнинского. *Киевская старина*, № 11, с. 326.

1891 год

279. Святая Русь, или сведения о всех святых и подвижниках благочестия на Руси, до XVIII века, обще и местно чтимых. Справочная книга по русской агиографии. СПб., 220+IV с., изд. ОЛДП.

280. О родине и происхождении глаголицы и об ее отношении к кириллице. Историко-литературное исследование. *Сборник Отделения русского языка Имп. Академии наук*, т. 53. Отд.: СПб., 1891.

281. Описание рукописей монастырей Волоколамского, Ново-Иерусалимского, Саввина-Сторожевского и Пафнутьева-Боровского, составленное в 1820-х годах П. М. Стровым. Изд. ОЛДП, т. 98. СПб., 343+XVIII с.

282. Заметка о слове «ис коуриловнице». *Русский филологический вестник*, кн. 1, с. 135—137.

283. Рукописи сербского письма XIII—XVIII вв., находящиеся в библиотеках Московской губернии. *ЧОИДР*, кн. 2, отд. II, с. 1—8.

284. Житие святого Феодора, архиепископа Ростовского (печатается по Синодальному списку 1723 г., № 580). *Душеполезное чтение*, №№ 5—7. Отд. отт.: М., 1891.

285. Эпиграмма на Сенковского. *Русский архив*, кн. VII, с. 390.

1892 год

286. Слово о житии Преподобного отца нашего Афанасия Высоцкого (из сборника рукописей В. М. Ундольского, хранящихся в Румянцевском музее, № 288). *Душеполезное чтение*, № 1, с. 70—77; № 7, с. 412—417; № 8, с. 569—572; № 9, с. 3—7 (прод. след.).

1893—1894 годы

287. Систематическое описание словено-русских рукописей собрания графа А. С. Уварова: ч. 1, М., 1893, XVI+694 с.; ч. 2, М., 1893, 577 с.; ч. 3, М., 1893, 363 с.; ч. 4, М., 1894, 563 с.

1894 год

288. Памятные записи XV века. *Русский архив*, кн. 6.

1900 год

289. Письмо архимандрита Леонида к Московскому митрополиту Филарету от 20 августа 1866 г. *Христианское чтение*, кн. 2.

СБОРНИК ШЕСТОЙ

Архиепископ Антоний (Мельников). Из Евангельской истории	5—46
Доц. К. Е. Скурат. Сотериология св. Принца Апостольского	47—78
Свящ. Сергей Мансуров. Очерки из истории Церкви	79—116
Проф. И. В. Попов. Св. Иларион, епископ Пиктавийский (<i>Продолжение</i>)	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 деятель- ности 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. Сленка. Восточная Церковь с точки зрения евангелического богословия	195—200
Проф. Г. Харбсмайер. Проявления примирения в деяниях Церкви (<i>Тезисы</i>)	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 Игнация (Брянчанинова) (Автореферат)	226—231
Публикации	
Епископ Игнатий (Брянчанинов). Незданные сочинения: Молитва о умершем. Добав- ление к статье «Сад во время зимы». Предисловие к повести «Иосиф». Стих «Совет душе моей»	232—234
Библиография	
Свящ. Владимир Сорокин. <i>M. Berrouz</i> . Больше света на свитки Мертвого моря	235—240

СБОРНИК СЕДЬМОЙ

Свящ. Сергей Мансуров. Очерки из истории Церкви (<i>Окончание</i>)	5—114
Проф. И. В. Попов. Св. Иларион, епископ Пиктавийский (<i>Окончание</i>)	115—169
Проф.-прот. Л. Воронов. Календарная проблема. Ее изучение в свете решения Пер- вого Вселенского Собора о пасхалии и изыскание пути к сотрудничеству между Церквями в этом вопросе	170—203
Проф. Д. П. Огицкий. Канонические нормы православной пасхалии и проблема датировки Пасхи в условиях нашего времени	204—211
Православно-лютеранские богословские собеседования в Финляндии	
Коммюнике и резюме богословского собеседования	212—214
Епископ Филарет (Вахромеев). Богословская основа миротворческой деятельности Церкви	215—221
Епископ Михаил (Мудьюгин). Евхаристия и единение христиан	222—231
Епископ Михаил (Мудьюгин). Спасение и оправдание	231—239
Настор С. С. Кивранта. Евхаристия как выражение общения верующих	240—248
Пастор И. Н. Мартикайнен. Богословская основа миротворческой деятельности Церквей	249—256
Доц. К. Е. Скурат. Сотериология св. Афанасия Великого	
	257—262

СБОРНИК ВОСЬМОЙ

Архиепископ Антоний. Предисловие	5—6
Вл. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви	7—128
Вл. Лосский. Догматическое богословие	129—183
Вл. Лосский. «Видение Бога» в византийском богословии	187—194
Вл. Лосский. Паламитский синтез	195—203
Вл. Лосский. Господство и царство (Эсхатологический этюд)	205—214
А. В. Ведерников. Владимир Лосский и его богословие	215—230
Иоанн Мейендорф. Предисловие к книге В. Лосского «Боговидение»	231—232
Список опубликованных трудов Вл. Лосского	233—236