



ж у р н а л  
МОСКОВСКОЙ  
ПАТРИАРХИИ

3

— 1 9 5 8 —

---

ЖУРНАЛ  
МОСКОВСКОЙ  
ПАТРИАРХИИ

МАРТ

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ  
МОСКВА 1958

## *ТЕЛЕГРАММЫ, ПОЛУЧЕННЫЕ СВЯТЕЙШИМ ПАТРИАРХОМ АЛЕКСИЕМ КО ДНЮ ЕГО АНГЕЛА*

**БЛАЖЕННЕЙШЕМУ ПАТРИАРХУ АЛЕКСИЮ**

В славный день Вашего Ангела примите наши и Священного Синода братские сердечные поздравления с пожеланием здоровья, долголетия на благо и во славу Церкви и на радость нам. Горячо обнимаем, да хранит Вас Господь.

**Патриарх Александр**

Дамаск,  
24 февраля 1958 г.

**ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВУ ПАТРИАРХУ АЛЕКСИЮ**

Шлю сердечные братские поздравления со днем Вашего Ангела Вашему Святейшеству, наилучшие пожелания, братские приветствия.

**Патриарх Венедикт**

Иерусалим, Иордания,  
24 февраля 1958 г.

**ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВУ ПАТРИАРХУ МОСКОВСКОМУ И ВСЕЯ РУСИ  
ГОСПОДИНУ АЛЕКСИЮ**

С наилучшими пожеланиями поздравляю Ваше Святейшество со днем Ангела, братски лобызаю и молю Бога, да дарует Вам всякое благополучие.

Ваш брат во Христе и сослужитель

**Викентий,  
Патриарх Сербский**

Белград,  
24 февраля 1958 г.

**ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВУ ПАТРИАРХУ АЛЕКСИЮ**

С братской любовью поздравляю Ваше Святейшество со днем Вашего Ангела. От души желаю здоровья, духовной радости, сил и крепости в Ваших трудах.

**Юстиниан, Патриарх Румынский**

Бухарест, Румыния,  
24 февраля 1958 г.

**ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВУ АЛЕКСИЮ, ПАТРИАРХУ МОСКОВСКОМУ  
И ВСЕЯ РУСИ**

По случаю дня небесного Ангела Вашего Святейшества от своего имени и от имени Священного Синода преподношу Вам самые сердечные приветствия с молитвенными благопожеланиями многолетно счастливо руководить Святой Русской Церковью во спасение верных и во благо Вашей великой Родины.

**Кирилл, Патриарх Болгарский**

София,  
24 февраля 1958 г.

**СВЯТЕЙШЕМУ ПАТРИАРХУ АЛЕКСИЮ**

С радостным сердцем приветствую и поздравляю Ваше Святейшество со днем Ангела с молитвенным пожеланием от Господа Бога великой милости, крепости душевной и телесной, многих лет и преуспеяния в Ваших первосвятительских трудах на благо Вашей Богохранимой паствы.

С любовью во Христе, преданный Вам

**Иоанн,  
Митрополит Пражский**

Прага,  
24 февраля 1958 г.

**СВЯТЕЙШЕМУ ПАТРИАРХУ МОСКОВСКОМУ И ВСЕЯ РУСИ АЛЕКСИЮ**

На день Тезоименитства Вашего Святейшества прошу принять мои сердечные и молитвенные приветствия словами пророка: «Надеющиеся на Господа обновятся в силе, поднимут крылья, как орлы, потекут и не устанут, пойдут и не утомятся» (Исаии 40, 31).

**Густав Турс, Архиепископ Латвийской  
Евангелической Лютеранской Церкви**

Рига,  
25 февраля 1958 г.

**В РЕДАКЦИЮ „Ж. М. П.“**

Выражаю сердечную благодарность архипастырям, духовенству и всем почтившим меня своими приветствиями ко дню праздника Святителя Алексия.

**ПАТРИАРХ АЛЕКСИЙ**

25 февраля 1958 г.

**ТЕЛЕГРАММА**

**ГОСПОДИНУ МАКСУ ЗЕФРИНУ —  
ПРЕДСЕДАТЕЛЮ ХРИСТИАНСКО-ДЕМОКРАТИЧЕСКОГО СОЮЗА ГЕРМАНИИ**

Сердечно приветствую Вас с вступлением на пост Председателя Союза. Горячо желаю успеха в благородном труде на благо Вашего народа, на благополучие всего человечества и на дальнейшее укрепление установленных между нами духовных связей.

С любовью во Христе

**Митрополит Николай**

20 февраля 1958 г.

## ОПРЕДЕЛЕНИЯ СВЯЩЕННОГО СИНОДА

Священный Синод под председательством Святейшего Патриарха Московского и всея Руси АЛЕКСИЯ в заседаниях от 20 и 21 февраля 1958 года определил:

1. Освободить архиепископа Алексея от управления Алма-Атинской епархией с увольнением его на покой по болезненному состоянию.
2. Освободить Митрополита Вениамина, снисходя к его просьбе, от управления Саратовской епархией с увольнением его на покой.
3. Назначить на Саратовскую кафедру архиепископа Иркутского Палладия.
4. Освободить епископа Серафима от управления Полтавской епархией по болезненному состоянию впредь до выздоровления.
5. Епископом Полтавским и Кременчугским быть протоиерею Житомирской епархии Антонию Хотовицкому, по пострижении его в монашество, с тем чтобы наречение его и хиротония в епископский сан произведены были в г. Киеве.
6. Назначить на Иркутскую кафедру епископа Омского Вениамина.
7. Назначить епископом Омским епископа Свердловского Мстислава.

### НАГРАЖДЕНИЕ АРХИЕРЕЕВ

Постановлением Святейшего Патриарха от 12/25 февраля 1958 года удостоены:

#### А. ПРАВА НОШЕНИЯ КРЕСТА НА КЛОБУКЕ:

архиепископ Чебоксарский Мануил,  
архиепископ Винницкий Симон,  
архиепископ Кишиневский Нектарий,  
архиепископ Рижский Филарет.

#### Б. САНА АРХИЕПИСКОПА:

епископ Петропавловский Иосиф,  
епископ Иркутский Вениамин.

### ИНОСТРАННЫЕ ГОСТИ В МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

17 января с. г. Митрополит Крутицкий и Коломенский Николай принял пастора Р. К. Янгдолла из г. Миннеаполиса, шт. Миннесота, США.

20 февраля с. г. Митрополит Крутицкий и Коломенский Николай принял вдову художника В. Кандинского — Нину Николаевну Кандинскую, прибывшую в Москву из Парижа.

### ВЫСТУПЛЕНИЕ МИТРОПОЛИТА КРУТИЦКОГО И КОЛОМЕНСКОГО НИКОЛАЯ НА СОБРАНИИ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ОБЩЕСТВЕННОСТИ СТОЛИЦЫ

1 марта сего года народы Советского Союза отмечали День совместных действий народов за запрещение атомного и водородного оружия. Представители широкой общественности столицы приняли участие в большом вечере, который состоялся в Центральном доме работников искусств. Вечер был организован Советским комитетом защиты мира и Советским комитетом солидарности стран Азии.

На вечере выступил, тепло встреченный собравшимися, Митрополит Крутицкий и Коломенский Николай.

## ЛЕТОПИСЬ ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ

### ТЕЗОИМЕНИТСТВО СВЯТѢЙШЕГО ПАТРИАРХА АЛЕКСИЯ

День памяти Святителя Алексия, Митрополита Московского, — небесного покровителя Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия, пришелся в этом году на вторник первой седмицы Великого поста, поэтому празднование тезоименитства Святейшего Патриарха Алексия было перенесено на субботу Сырной седмицы (9/22 февраля).

Ввиду некоторого недомогания самого Святейшего Патриарха торжественное богослужение в Богоявленском патриаршем соборе — всенощное бдение накануне и торжественную литургию в субботу — совершали: Высокопреосвященный Митрополит Крутицкий и Коломенский Николай, архиепископ Можайский Макарий и епископ Дмитровский Пимен в сослужении многочисленного духовенства. Множество прихожан разных храмов города Москвы наполнило в этот день патриарший собор, чтобы вознести свои молитвы о здравии Первосвятителя Русской Православной Церкви.

Во время запричастного стиха инспектор Московской духовной академии архимандрит Леонид обратился к молящимся со словом, в котором подробно изложил житие Святителя Алексия, Митрополита Московского, его молитвенное заступничество за землю Русскую, государственные труды, а также и посмертные чудеса от его святых, нетленных мощей.

После литургии начался торжественный молебен, который совершали: Митрополит Крутицкий и Коломенский Николай, Митрополит Киевский и Галицкий Иоанн, архиепископ Молдавский и Кишиневский Нектарий, архиепископ Можайский Макарий, епископ Иркутский и Читинский Вениамин, епископ Дмитровский Пимен и находящийся на покое епископ Арсений, а также все московское духовенство во главе с настоятелем патриаршего собора протопресвитером о. Николаем Колчицким.

Перед молебном Высокопреосвященный Митрополит Николай обратился к молящимся со словом, в котором обрисовал жизнь и деятельность Святейшего Патриарха Алексия и призвал всех собравшихся вознести молитвы о его здравии и долгоденствии.

Молебен закончился произнесением многолетия Высокому имениннику.

### КОНЧИНА ВЫДАЮЩЕГОСЯ БОГОСЛОВА

В пятницу 7 февраля 1958 года в Париже неожиданно скончался профессор доктор богословия Владимир Николаевич Лосский.

По поводу этой тяжелой утраты в одном из следующих номеров «Журнала Московской Патриархии» будет напечатан особый некролог.

## ПРИГОТОВЛЕНИЕ

СЛОВО,

СКАЗАННОЕ В ХРАМЕ ДАНИЛОВСКОГО КЛАДБИЩА г. МОСКВЫ

Хочу привести вам, мои дорогие, для общего нашего назидания слова одного из святых отцов древнего христианства: «Не забывай приготовить себя, прежде чем станешь на молитву, чтобы не быть человеком, искушающим Господа» (авва Дорофей).

Приятно смотреть на зрелую ниву, когда ветерок проносится над ней и склоняются головки колосьев с полными зернами. Отраднее видеть в храме Божиим много молящихся верующих людей, над которыми в святые минуты нашего Богослужения веет дыхание Духа Божия и которые преклоняют свои сердца перед Богом, Его святыми таинствами, Его святыми благословениями.

Этот образ, вы знаете, — евангельский образ. Господь Иисус Христос уподобил евангельское слово семени, а верующих — ниве возделанной и засеянной, произрастающей сначала зелень, потом колосья, а, наконец, зерна в колосьях.

О, если бы все мы, собирающиеся на молитву в наших Божиих храмах, были колосьями, наполненными зрелыми зернами, и приносили бы Господу свою молитву из глубины сердец, исполненных веры и добрых дел, истинной христианской жизни! А ведь как бывает обманчиво наше внешнее благочестие! Человек молится, крестится, стоит два или три часа за Божественной службой, приступает к св. таинствам, а за порогом храма злословит, ненавидит, грязнит свою душу и тело, впадает в многое множество грехов и страстей.

Колос не будут винить, если в нем не окажется полных зерен: значит, солнце и влага не дали ему питания для этого созревания.

Но каждый из нас виноват, если его душа подобна пустому, бесплодному колосу, в котором ничего нет пригодного для Царства Небесного! Каждый из нас остается виновным, потому что мы должны заботиться о том, чтобы наша душа зрела для жизни вечной, чтобы мы росли духовно, очищались от согрешений, наполняли сердце делами любви, делами христианской жизни. Каждый из нас не оправдается перед Господом, перед своей вечной судьбой, если не умеет или не захочет использовать великую духовную силу, которая привлекает нам благодатную помощь Божию в нашей жизни земной, в нашем приготовлении к вечной жизни, в нашем созревании для этой жизни. Все мы должны стать пшеницей, которую соберет Господь, праведный Судья, когда придет судить живых и мертвых.

И эта сила, которая привлекает благодать Божию, помогает нам возрастать духовно, улучшаться, отряхнуть от себя грязь грехов и страстей, это — молитва наша, на которую мы все призываемся св. Церковью Христовой в святые храмы, чтобы здесь испрашивать себе и получать

благословения Божии, с которыми только и может наша душа расти для вечного Царства Небесного.

То изречение, какое я привел из книги древнего святого отца, и напоминает каждому из нас, как надо молиться, чтобы молитва привлекала взор Небесного Отца и подавала нам ту силу помощи Божией, с которой и мы от грехов очищаемся и добрыми делами украшаем: «Не забывая приготовить себя, прежде чем станешь на молитву, чтобы не быть человеком, искушающим Господа» (авва Дорофей).

Так бывает и в жизни земной. Если человек берется за дело без приготовления, успех, награда, редко это его дело может кончиться удачей.

Когда воин готовится к сражению, он должен получить вооружение, должен научиться владеть оружием, и тогда успешно ведет бой. Когда человек хочет переплыть через реку, то снимает с себя одежду, чтобы одежда не потянула его на дно.

Святые отцы нашей Церкви учат нас тому, что, вставая на молитву, начиная призывать себе помощь Божию в молитве, человек должен приготовить себя. Как? В чем состоит это приготовление к молитве, без которого не будет наша молитва действенной и не привлечет благодатную помощь Божию?

Состоит ли это условие в том, что в храме или дома мы должны приступать к молитве с верой, крепкой верой в нашего Господа Спасителя и Небесного Отца? Да. Состоит ли оно в том, что, молясь, мы должны быть преисполнены неотступностью в молитве, как женщина хананейка, которая молила Господа исцелить ее дочь, а когда Господь медлил явить Свою милость, она продолжала без колебания повторять свою просьбу? Да.

Должны ли мы молиться так, чтобы, по слову пророка Давида, видеть перед собой Господа, созерцать духовными очами Того, Кому возносится наше сердце, перед Кем открывается наша душа для благословения Божьего? Да.

Должны ли мы молиться с твердой надеждой на то, что Господь услышит нас в нашей молитве и, прежде чем молиться, оживить и укрепить в себе эту надежду, вспомнив слова Господа Иисуса Христа: «Если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более Отец ваш Небесный даст блага просящим у Него» (Мф. 7, 11). Такая ли надежда должна быть и началом, и основанием каждой нашей молитвы? Да.

Но не только это. Мне хочется напомнить еще о двух условиях действительной молитвы, о каких мы часто забываем, когда приступаем к молитве. Вот первое условие. Надо прежде молитвы, приготовляя себя к ней, примириться с ближними своими, простить друг другу взаимные согрешения, вырвать из своего сердца жало, занозы обид, огорчений, какие еще живут в этом сердце.

Если бы какой-нибудь человек задолжал огромную сумму другому и этот другой, давший в долг, мучил его за этот долг темницей, угрожал, может быть, смертью и обещал бы ему простить ему долг огромный, но при условии, если этот человек простит долг малый своему должнику. Безумным был бы тот человек, кто не простил бы малого, чтобы получить великое, обещанное нам займодавцем. Таковы и мы, грешники, и грехами исполненные наши сердца. И наши грехи, если мы унесем их с собой, будут влечь за собой смерть вечную. Но если Господь нам обещает, что оставит нам наши долги, то Он и простит нам их, если мы прощаем сами.

Вы знаете слова Христовы: «Если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, оставь там дар твой пред жертвенником, и пойди, прежде примиришься с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой» (Мф. 5, 23—24).

Вы слышите: если брат твой имеет что-нибудь на тебя и ты, может быть, не виноват против него и даже не знаешь, почему он имеет что-то против тебя, — ты должен идти и расположить к себе сердце брата сво-



его. Если это невозможно, если этого брата нет около тебя, ты должен в начале своей молитвы помолиться о том, чтобы Господь ниспослал мир Божий в его сердце. Велит нам Господь потому заботиться о брате своем, а не только о себе, чтобы и в нашем сердце не оставалось озлобления и огорчения на брата, но чтобы и брат твой не имел чего-либо на тебя. В этом — проявление нашей любви к брату.

Господь хочет, чтобы не я только (кто молится) спасал душу, но чтобы и брат, который озлобился на меня, не погиб для жизни вечной.

Апостол Иоанн сказал: «Кто говорит: «я люблю Бога», а брата своего ненавидит, тот лжец; ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит?» (1 Иоан. 4, 20). Мертвый ничего сделать не может. И мертвый духовно, не имеющий любви к брату, не может предстоять как должно с молитвой перед лицом Божиим, потому что в сердце его нет любви.

И есть второе условие, которое мы нередко забываем. Когда мы встанем на молитву, надо иметь сознание своей греховности, своего недостойнства. Ведь мы — грешники; из нашего сердца, грязного, оскверненного страстями, может ли подниматься духовный дым благочестия и чистой молитвы? Если мы забываем о том, что мы грязны и не очистились еще в таинстве покаяния, еще ожидаем этих святых минут, то в начале молитвы мы должны прежде всякого прошения с сокрушенным сердцем просить себе у Господа прошения в грехах наших. Сказано в ветхозаветном слове Божиим: «Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от очей Моих... Тогда придите, и рассудим, говорит Господь» (Ис. 1, 16—18). Или, как сказал апостол Павел: «Да отступит от неправды всякий, исповедующий имя Господа» (2 Тим. 2, 19).

А Господь Иисус Христос сказал нам: «Что вы зовете Меня: «Господи! Господи!» и не делаете того, что Я говорю?» (Лк. 6, 46). И неудивительно поэтому, что Господь так часто не внемлет молитвам нашим, если мы без сознания своего греховного недостойнства, без покаяния во грехах своих дерзаем обращаться ко Господу со словами: «Господи, помилуй!» Ведь если слова этой молитвы мы и произносим, то что кроется в глубине нашего грешного сердца? Каким кощунством была бы молитва нераскаянного сердца? Мы как бы говорим так: Помоги мне, Господи, но я не имею решения или даже намерения прекратить оскорбление Тебя, Твоего святого имени своими грехами. Исполни Ты о чем я прошу, но я не имею желаний исполнять Твою волю.

И потому, приготовляя себя к молитве, каждый из нас должен глубоко вздохнуть своим сердцем о своих согрешениях, сознать, что он греховен, грязен, смраден; просить себе у Господа помощи покончить со своей греховой жизнью и тогда, с сознанием своего недостойнства, встать перед Господом на молитве.

Если не так мы молимся, то будем людьми, как сказано у святого отца Церкви, — «искушающими Господа своего». Мы искушаем Господа своего, если молимся недостойно, если молимся из грязного сердца. Да не будет так. Мы собираемся в храмы, мы становимся в своем молитвенном углу дома утром и вечером с надеждой на то, что Господь поможет нам в жизни нашей и прежде всего в отношении нашего вечного спасения окажет Свою Божественную помощь, чтобы мы не погибли для жизни вечной, не умерли вечной смертью в той жизни, где не будет смерти никогда. Так пусть мир Божий, сокрушение о грехах, любовь и взаимное прощение заполняют наше сердце, когда мы просим себе у Господа Божественной помощи!

Может быть кто-нибудь скажет: если я грешный, грязный и смрадный, как может Господь принять даже самую молитву о прощении? Ведь всякая молитва из грязного сердца не угодна Господу. Но если мы надеемся на милосердие Божие, если верим в то, что Господь готов, как Небесный Отец, простить нам наши согрешения при нашем пока-

янии, — эта надежда и будет путеводителем в нашей молитве и привлечет к нам Божие благословение.

Вспомните мытаря, который молился, стоя у дверей храма. Он был тяжким грешником, и молитва, которую он возносил Господу, исходила из прязного сердца. Но какая это была молитва! Это была молитва надежды на то, что Господь не оттолкнет грешника и даст ему силы отречься от страстей, которые так истерзали его душу и о прощении которых он просит: «Боже, милостив буди мне грешному!»

«Сердце сокрушенное и смиренное Бог не уничижит» (Псал. 50, 19), не оттолкнет от Себя!

Так и молитесь, дорогие мои. Молитва — это великая сила, через которую низводит Господь на нас Свою благодатную помощь в добрых делах во всей христианской жизни нашей. А эта помощь Божия действует нашему духовному возрастанию, созреванию для Царства Небесного; колосья наших сердец, может быть еще до сих пор пустые, заполняет зернами добрых дел, делает нас пшеницей небесной житницы, Царства Небесного, в которое Господь соберет в день судный Своих верных детей.

Этого всех нас да сподобит Господь. Он хочет, как сказано в слове Божиим, чтобы никто не погиб для жизни вечной.

**Митрополит Николай**

---

## ВЫСТУПЛЕНИЕ

### МИТРОПОЛИТА КРУТИЦКОГО И КОЛОМЕНСКОГО НИКОЛАЯ

НА СОБРАНИИ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ОБЩЕСТВЕННОСТИ г. МОСКВЫ, ОРГАНИЗОВАННОМ СОВЕТСКИМ КОМИТЕТОМ ЗАЩИТЫ МИРА И СОВЕТСКИМ КОМИТЕТОМ СОЛИДАРНОСТИ СТРАН АЗИИ И АФРИКИ 1 МАРТА 1958 года В «ДЕНЬ СОВМЕСТНЫХ ДЕЙСТВИЙ НАРОДОВ ЗА ЗАПРЕЩЕНИЕ АТОМНОГО И ВОДОРОДНОГО ОРУЖИЯ»

#### ДОРОГИЕ ДРУЗЬЯ!

Русская Православная Церковь, служителем которой я являюсь, уже в течение ряда лет со всей силой возвышает свой голос против ядерного и водородного оружия. Еще недавно в своем Новогоднем призыве, напечатанном в церковной и общей прессе, она клеймила тех, кто еще не отказался от идеи применять это оружие, и называла его бесчеловечным, смертоносным, адским.

Нет ни одной религии, которая могла бы оправдать применение этого страшного оружия. Я побывал в 27 странах и встречался с множеством религиозных деятелей различных религий. В прошлом году, на о-ве Цейлоне, на сессии Всемирного Совета Мира собрались представители 13 религий. И мы единодушно, без единого словопрения, приняли пламенный протест против этого оружия. Он был разослан по всем странам и встретил самую горячую, сочувственную реакцию христианских и не христианских организаций всего мира. Иначе и не могло быть!

Только отдельные лица или отдельные группы людей, называющие себя религиозными, до сих пор, вопреки рассудку и совести, противодействуют могучему голосу всей мировой общественности против этого ядовитого оружия и его испытаний, несущих непоправимый вред здоровью и жизни людей.

Вместе со всем советским народом, вместе со всеми простыми людьми всего мира Русская Православная Церковь горячо и впредь будет бороться за запрещение кошмарного оружия, за то, чтобы великое открытие атомной энергии служило только мирному процветанию всех народов, их счастью, их благу, их светлomu будущему.

Митрополит Николай

# ПРЕДОТВРАТИТЬ СТРАШНОЕ ПРЕСТУПЛЕНИЕ

(ГОЛОС РЯДОВОГО СВЯЩЕННИКА)

Две мировые войны омрачили историю человечества последних лет. Обе они были развязаны германским милитаризмом, и обе начаты в целях захвата чужих территорий и порабощения соседних народов. Но авантюры милитаристов не принесли им побед — несправедливые, захватнические войны были обречены на провал. Эти войны привели германский народ лишь к двум национальным катастрофам, а народы Европы вынуждены были понести многомиллионные людские жертвы, пережить большие страдания и разрушения культурных и материальных ценностей.

Во время второй мировой войны люди мира и правды во имя победы над силами фашизма сумели объединить свои усилия, невзирая на расхождение идеологических и социальных взглядов. Их общая борьба увенчалась успехом. Враги были вынуждены капитулировать, военные преступники преданы суду и наказаны. Все народы признали агрессию тягчайшим преступлением против человечества.

Наконец-то наступил желанный мир. Люди принялись восстанавливать разрушенные города и села. Вернулись с фронта к мирному труду отцы, мужья и дети. В сердцах людей загорелась надежда, что мир на земле уже будет длительный и прочный и что народы теперь уже более не позволят повториться такому варварству и зверству.

Однако всего лишь несколько лет прошло после общей победы, как темные силы начали подготавливать новую войну, на этот раз — массовым применением атомного оружия. На чужой крови, на уничтожении граждан других стран поджигатели новой войны возымели желание добыть себе миллиардные прибыли и мировое господство.

Но история прошедших войн ясно показала, что в XX веке поработить чужой народ силой оружия невозможно. Страшная участь военных преступников второй мировой войны должна быть грозным предостережением новым любителям военных авантур. Теперь и простые люди вместе с прогрессивными учеными и общественными деятелями пришли к выводу, что нельзя стоять в стороне и спокойно наблюдать, как отдельные правители готовятся развязать новую войну. Все прогрессивные силы человечества смело выступили на борьбу за мир в полной готовности преградить путь страшной катастрофе. Для совместной борьбы против войны защитники мира объединились и основали свой постоянный орган — Всемирный Совет Мира, цель которого — зорко стоять на страже мира, разоблачать агрессивные попытки всех члoвеконенавистников и своими действиями способствовать смягчению международной напряженности.

Война в наше время была бы страшна главным образом тем, что она повлекла бы за собой уничтожение многих миллионов людей. Но этого не может допустить совесть людская, это недопустимо и в свете евангельского учения. Ведь человек, высшее творение Божие, создан для того, чтобы жить и совершенствоваться. Здесь, в земных условиях, суждено человеку проходить свой путь, с тем, чтобы, достойно пройдя его, наследовать Царство Небесное. Но не для того он создан, чтобы по зависти, гордости и корыстолюбию отдельных лиц исчезнуть сразу с лица земли.

Надо твердо знать и всегда помнить врагам мира, что во второй половине XX века нет такого места на всем земном шаре, где они могли бы спокойно отсидеться в то время, когда весь мир горел бы в огне.

Есть у нас народная пословица: «Не отведав горького, не узнаешь и сладкого». Народы, живущие в Америке, не знают всей той горечи, какую несет с собой война. Две великие войны нашего века прошли мимо американского континента, они не проходили мечом и пожаром по их

городам и селам. Океаны, большое расстояние от места военных действий, спасали континенты Нового Света от варварских бомбардировок и полевых сражений. Посему, может быть, многим жителям обеих Америк еще трудно понять, что такое война, что такие те ужасы, которые она несет с собой. Однако нам известно, что лучшие, прогрессивно настроенные жители Америки хорошо понимают, что война принесет с собой уничтожение значительной части человечества.

Простые люди — рабочие и фермеры, прогрессивные ученые и духовные лица в США и других странах Америки наряду с прогрессивными деятелями Европы, Азии, Африки открыто выступают в защиту мира и за демократические свободы.

Что касается нашего народа, который на себе испытал долготетнее бремя мировых войн, понес огромные людские жертвы и пережил злодеяния лютых врагов, то станет вполне ясно, почему ему дорог мир, почему советские люди желают мира себе и всему человечеству. Ибо в нашей стране величайшей драгоценностью является человек, его мирная и счастливая жизнь.

Силы мира велики! Социалистический мир во главе с Советским Союзом бдительно стоит на страже мира. Идею мира защищают и поддерживают и другие миролюбивые государства в Азии и Африке, объединяющие почти половину человечества. Миллионы борцов за мир в странах капитала все смелее выступают против поджигателей новой войны, невзирая на преследования и полицейские репрессии.

Ученые физики, специалисты атомного ядра, предупреждают человечество о той смертоносной опасности, каковая исходит от испытания термоядерного оружия, не говоря уже о его применении. Они призывают бросить опасную игру с огнем и смертью. Так, например, двадцать западногерманских ученых-атомников отказались работать в лабораториях смерти над изобретением атомного оружия.

В настоящее время поднять атомный меч войны против свободолюбивых народов — значит самому от него погибнуть. Но миролюбивые народы стремятся решить спорные международные проблемы не ценой опустошительной войны, а путем переговоров и мирного сосуществования.

Русская Православная Церковь принимает самое активное участие в благородном деле защиты мира. Уже на протяжении десяти лет Церковь наша трудами своих представителей стремится оказать свою помощь делу установления прочного мира и доверия между народами.

Обращение Святейшего Патриарха Алексия вместе со Священным Синодом к правительствам великих держав, призывающее запретить применение термоядерного оружия, прекратить его испытание и в ближайшее время решить вопрос о разоружении, свидетельствует о желании Русской Церкви предотвратить страшное преступление и достичь высшего блага — мира и любви.

В своем послании ко всей своей многочисленной пастве Святейший Патриарх Алексий призывает каждого члена нашей Церкви откликнуться на призыв и крепить дело мира. И можно с уверенностью сказать, что сейчас в нашей стране каждый пастырь, каждый верующий человек решительно борется за сохранение мира.

Устами Митрополита Николая с трибуны Второго Всемирного Конгресса сторонников мира Русская Церковь призывала: «Мы пламенно зовем: пусть все христиане всего мира будут борцами за мир, исполняя свой христианский долг».

Участие представителей Русской Церкви в работах всесоюзных конференций сторонников мира, в работах Всемирного Совета Мира ярко свидетельствует о том, что наша Церковь с возникновением опасности новой войны сразу же стала на путь защиты мира. Она поддерживает и приветствует любое начинание, способствующее смягчению международной напряженности и устранению угрозы третьей мировой войны.

И мы, рядовые священники Русской Церкви, искренно молимся «о мире всего мира», стремимся примером своей жизни, проповедями с церковного амвона и личными беседами призывать наших пасомых своей христианской жизнью и усердным трудом вносить посильный вклад в дело сохранения мира.

Для нас, пастырей, особенно внятно звучат пламенные слова выдающегося борца за мир Митрополита Николая, сказанные им 28 августа 1951 года на заседании Советского комитета защиты мира: «Люди доброй воли все больше убеждаются в своей силе, в правоте великого дела мира, все яснее узнают, что молчать — нечестно, медлить — опасно, бездействовать — преступно».

И я, рядовой священник, обращаю к пастырям, проповедникам Христово мира, правды и любви, свой скромный голос в защиту мира: — Пастыри всего мира! Смело выступайте и боритесь за мир и счастье народов. Это наш долг перед своей совестью, перед своим народом и перед Божиим законом.

Свящ. П. Давидович

## НАДО ТВОРИТЬ МИР!

«Весь мир лежит во зле» (1 Иоан. 5,19). Это утверждение апостола не могло подтвердиться с большей силой, нежели в мировых войнах. А мировые войны это — наше время. Было ли, могло ли быть в истории христианской эры время более трагическое, более решающее, более ответственное для всех христиан и для каждой отдельной христианской совести, чем наше время?

Казалось бы достаточно поставить этот вопрос. Ответ на него должен прийти и приходит как бы сам собой. И, опять-таки, казалось бы, можно ли найти христианина, который в наше время не признал бы, что мировая война, как предельное выражение зла, в котором лежит весь мир, и есть сама — главное зло? Мыслим ли вообще христиан, который не понимает, что мировая война, как вовлеченность всех и всего в активное участие во всеуничтожающем зле, есть и главный источник зла, главное его русло?

В мировой войне — всеобъемлющем выражении активного зла — заложены и все возможности, перспективы и запасы зла, угрожающие будущему человечеству. И теперь, при наличии новых средств разрушения, угрожающих не только человечеству, но и всей природе, органической и неорганической, величайшая опасность — в примиренности с мыслью о мировых войнах, в «привычке» к ним! Именно христианское учение, именно Священное Писание учит, что особенно опасны навыки ко злу, привычка к греху. От этих навыков ожесточаются сердца, и от этого новое, горшее и более страшное зло становится возможным.

Боговдохновенные пророки Ветхого Завета были великими знатоками сердца человеческого. Благодаря им человечество узнало истину, которую часто склонны считать самоочевидной, но которая все еще непонятна или неизвестна многим, именующим себя христианами, на исходе пятидесятих годов XX столетия христианской эры. Эта истина заключается в том, что зло есть порождение греха.

Многие неправославные христиане обращаются к ветхозаветным текстам даже чаще и охотнее, чем к Новому Завету. А именно среди них раздаются и по сие время голоса, защищающие целесообразность, допустимость и самую «идею» войн в наши дни. Как же могут они пренебречь обличениями пророков, которые приложимы к нашей эпохе еще в гораздо большей мере, чем к какой бы то ни было иной эпохе в истории человечества?

Обратимся к грозным и могучим стихам, которыми открывается

59 глава книги пророка Исаии: «Вот, рука Господа не сократилась на то, чтобы спасти, и ухо Его не отяжелело на то, чтобы слышать. Но беззакония ваши произвели разделение между вами и Богом вашим, и грехи ваши отвращают лице Его от вас, чтобы не слышать. Ибо руки ваши осквернены кровью и персты ваши — беззаконием; уста ваши говорят ложь, язык ваш произносит неправду. Никто не возвышает голоса за правду, и никто не вступает за истину; надеются на пустое и говорят ложь, зачинают зло и рождают злодейство. Высиживают змеиные яйца и ткуют паутину; кто поест яиц их — умрет, а если раздавит — выползет ехидна. Паутины их для одежды негодны, и они не покроются своим произведением; дела их — дела несправедливые, и насилие в руках их. Ноги их бегут ко злу, и они спешат на пролитие невинной крови; мысли их — мысли нечестивые; опустошение и гибель на стезях их. Пути мира они не знают, и нет суда на стезях их; пути их искривлены, и никто, идущий по ним, не знает мира» (Исаии 59, 1—8).

\*  
\* \*

Может ли христианин отрицать, что бедствия человечества, разразившиеся в XX веке, начались трагическим летом 1914 года? Этого не может отрицать как будто ни один нормальный человек. Люди, которые возглавляли народы в 1914 году и поэтому несли ответственность за судьбы их, «зачали зло» и поэтому «родили зло». Пусть это тогда и не было осознано всеми. Большинство ожидало «обычной» войны. Немало было во всех странах и таких, которые рассчитывали на «выгодную» с точки зрения национальной или экономической войну.

Было принято считать, что мечи извлекаются из ножен чуть ли не с благословения Божия. Были, правда, предостерегающие голоса прозорливых людей. Наш великий писатель Гоголь, например, более ста лет тому назад предостерегал, что надвигается мировая бойня и что «дьявол уже без маски выступил в мир». В его время «практичные» люди пожимали плечами, как иногда и теперь еще пожимают...

Надо ли описывать страдания и бедствия, которые несет людям современная война? Быть может, и надо! До сих пор остается верным, что, несмотря на кажущуюся исчерпывающей осведомленность наших современников о пережитых двух мировых войнах, только собственный и личный опыт вразумляет людей. Но если все пережитое человечеством недостаточно для вразумления людей и в наше время, никакие новые описания, увещания и доводы не помогут.

Отчаиваться, однако, нельзя. Слишком велика необходимость предотвратить повторение мировых войн. Подготовку мировой войны остановить надо. Истина эта проста в своей непреложности. К счастью, после «первой мировой» отношение человечества к «зачинающим зло» и «рождающим злодейство» было уже не тем, каким оно оставалось в начале века. После второй мировой войны состоялся Нюрнбергский процесс, и военные преступники — виновники ее — были отправлены на плаху. Это — предостережение.

Христиане не могут, однако, искать виновных в других. В этой человеческой привычке осуждать и злословить, в этой слабости — как раз корень мирового зла. Ведь сторонники войны хотят войной что-то «исправить», достичь чего-то лучшего. Удивительно ли, что именно в среде таких «христиан», которые не видят особого зла в главном зле — в мировой войне, можно так часто слышать прекраснодушные и наивные утверждения о том, что сами они не так уж грешны? Разве малое в наше время современных фарисеев, которые охотно и беззастенчиво объявляют во всеуслышание, что они живут в полной гармонии с собственной совестью?

Сам Спаситель, Господь наш Иисус Христос, суровее всего осуждал таких людей: «Лицемеры! Хорошо пророчествовал о вас Исаия, говоря: «Приближаются ко Мне люди сии устами своими, и чтут Меня языком; сердце же их далеко отстоит от Меня. Но тщетно чтут Меня, уча учениям, заповедям человеческим»» (Мф. 15, 8—9). Кто не помнит обличения Христом людей, ищущих сучка в глазе ближнего, в то время, как у них самих в глазу бревно?

Иоанн Богослов обращается прямо к нашим современникам, восторгающимся собственной безгрешностью: «Если говорим, что не имеем греха,— обманываем самих себя, и истины нет в нас» (1 Иоан. 1, 8). Тот же апостол сразу поясняет весьма важный факт: «Кто говорит, что он во свете, а ненавидит брата своего, тот еще во тьме» (1 Иоан. 2, 9).

\*  
\* \*

Ненависть породила первую мировую трагедию 44 года тому назад, вторую — 19 лет тому назад. Когда ненависть упражняется, она усиливается. Есть места, где ныне господствует уже ненависть к миру. Не дошло ли дело до того, что слово «мир» стало крамольным, что высказывание за мир превратилось в какой-то подрывной акт и приравнивается к преступным действиям? И в этом нет никакого преувеличения: это буквально так. Это жуткое, но реальное и даже ставшее распространенным явление сегодняшней действительности.

Людям, о которых известно, что они высказывались за сохранение мира в международной жизни, не разрешается въезд в пределы ряда стран. Из некоторых государств в административном порядке высылаются, как «нежелательные» иностранцы, отстаивающие мир в книгах, статьях, речах, лекциях или иных публичных выступлениях.

Зачастую одной подписи под коллективным воззванием или петицией в защиту мира бывает достаточно, чтобы подписавшийся был подвергнут репрессиям, взысканиям, всевозможным ограничениям в правах без суда или даже по суду в его собственной стране, на его родине.

И сколько уже наших современников, даже широко известных, пострадало таким образом от мероприятий своих или чужих властей за то только, что они открыто признавали новую мировую войну чистым безумием, а сохранение мира — насущнейшей необходимостью для всех народов и стран.

При этом гонения воздвигаются на людей безотносительно от их мировоззрения или убеждений. Религиозные, нравственные или политические взгляды «виновных» не принимаются в расчет. Им ничего иного не ставится в «вину»: они становятся нежелательными, неблагонадежными, опасными из-за проповеди мира!

Опять-таки, слово «гонения» не следует считать преувеличением. Административные действия, сами по себе, принимают характер притеснения, когда человека подвергают за пропаганду мира между народами допросам, обыскам, арестам, стеснениям в праве передвижения, местопребывания, работы и т. д.

Но гонения на сторонников мира осложняются и усугубляются тем, что имена их заносятся в проскрипционные списки, на всевозможные «черные доски». Они ограничиваются не только в правах гражданских, но и в правах человеческих. Имена их выставляются на публичное осмеяние и поношение. Изобретена новая форма «позорного столба» или позорной одежды, какой было некогда пресловутое «санбенито» испанской инквизиции.

Современная практика марания доброго имени, репутации людей получила в некоторых странах наименование «убиения характера», то



есть уничтожения нравственной личности человека. После кампании, предпринятой против «обвиняемого», он уже не имеет возможности ни удержать своего заработка, ни приискать себе другой. Его никуда не наймут, не примут. Знакомые, друзья и даже родственники будут избегать его, как зачумленного или прокаженного в Средневековье.

Грязью забрасывают люди ненависти людей мира. И, видя это, как опять не вспомнить обличения пророка Исаии: «А нечестивые — как море взволнованное, которое не может успокоиться и которого воды выбрасывают ил и грязь. Нет мира нечестивым, говорит Бог мой» (Исаии 57, 20—21).

\*  
\* \*

С этим мириться нельзя. Противников войны берут под подозрение, их преследуют, но, ради общественного мнения, заботе о поддержании мира воздается официальная словесная дань. Говорить о мире хорошо при любых обстоятельствах. Но этого недостаточно. Мир надо творить. Это — повседневный долг и, в то же время, будничное дело. И для христианина дело это начинается, как всегда, с него самого.

Надо просить помощи Божией. Надо подчиниться водительству Церкви Божией. Надо вновь, и может быть для многих из нас по-новому, вникнуть в заповеди Господни. «Если же у кого из вас недостает мудрости, да просит у Бога, дающего всем просто и без упреков, — и дастся ему», — говорит нам апостол Иаков. Его назидания имеют особое значение для нас в наши именно дни.

«В искушении никто не говори: «Бог меня искушает»; потому что Бог не искушается злом и Сам не искушает никого. Но каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственной похотью» (Иак. 1, 13—14). «Итак, братия мои возлюбленные, всякий человек да будет скор на слышание, медлен на слова, медлен на гнев. Ибо гнев человека не творит правды Божией. Посему, отложив всякую нечистоту и остаток злобы, в кротости примите насаждаемое слово, могущее спасти ваши души» (Иак. 1, 19—21).

«Если кто из вас думает, что он благочестив, и не обуздывает своего языка, но обольщает свое сердце, у того пустое благочестие» (Иак. 1, 26). «Ты веруешь, что Бог един: хорошо делаешь; и бесы веруют, и трепещут. Но хочешь ли знать, неосновательный человек, что вера без дел мертва?» (Иак. 2, 19—20). «Но если в вашем сердце вы имеете горькую зависть и сварливость, то не хвалитесь и не лгите на истину. Это не есть мудрость, нисходящая свыше, но земная, душевная, бесовская. Ибо где зависть и сварливость, там неустройство и все худое. Но мудрость, сходящая свыше, во-первых, чиста, потом мирна, скромна, послушлива, полна милосердия и добрых плодов, беспристрастна и нелицемерна. Плод же правды в мире сеется у тех, которые хранят мир» (Иак. 3, 14—18).

Христиане должны будить совести. Каждый прежде всего — свою собственную, затем и совесть брата своего. Чем больше заблуждается человек, чем он более ожесточен, тем больше усилий должны мы положить на то, чтобы помочь ему обрести мир в самом себе, чтобы он мог внимать апостолу Павлу: «Не станем же более судить друг друга, а лучше судите о том, как бы не подавать брату случая к преткновению или соблазну» (Римл. 14, 13).

Выше приведено много выдержек из соборного послания апостола Иакова. Они не были бы полны без заключительных слов послания: «Братия! если кто из вас уклонится от истины, и обратит кто его, пусть тот знает, что обративший грешника от ложного пути его спасет душу от смерти и покроет множество грехов» (Иак. 5, 19—20). Апостол Па-

вел, говоря об этом же, учит нас «искать того, что служит к миру и ко взаимному назиданию» (Римл. 14, 19).

Апостол Петр также внушает нам это: «Кто любит жизнь и хочет видеть добрые дни, тот удерживай язык свой от зла и уста свои от лукавых речей. Уклоняйся от зла и делай добро, ищи мира и стремись к нему (1 Петр. 3, 10—11). И опять апостол Павел как бы резюмирует это учение Церкви краткими и поэтому особенно убедительными словами: «Не будь побежден злом, но побеждай зло добром» (Римл. 12, 21). И еще добавляет этот великий апостол: «...Желаю, чтобы вы были мудры на добро и просты на зло» (Римл. 16, 19).

В наши критические годы, когда перед человечеством стоит ребром неизбывная и неотложная задача преградить путь войне и утвердить мир, долг христиан не только ясен, но и повелителен. Нет двух путей. И по единственному пути — пути спасения мира необходимо идти вперед. Одних словесных рассуждений не будет достаточно.

То, о чем всегда учила Церковь Христова, относится ко всем временам. Но в наше время ни одному христианину уже нельзя уклониться от понимания того, чему учит Церковь. Как говорит в своем рождественском обращении к христианам Европы неутомимый борец за мир Высокопреосвященнейший Николай, Митрополит Крутицкий и Коломенский, — «христиане обязаны искать мира Христова, мира для всех людей, дальних и ближних».

А. Казем-Бек

---

## ВХОД ГОСПОДЕНЬ В ИЕРУСАЛИМ

Иконы Входа Господня в Иерусалим обычно отличаются большой торжественностью и праздничностью, что вполне соответствует характеру самого праздника, который, преодолевая сосредоточенно-строгое настроение Великого поста, предваряет пасхальную радость. Праздничный вид придают иконе и изображение нарядного Иерусалима (часто с красными или белыми строениями), и яркие пятна одежд, постилаемых на пути шествия. Двенадцать апостолов и встречающая толпа, образующие две многоликих группы, величественная фигура Спасителя между ними — придают композиции строгую уравновешенность. Статичность толпы, подчеркнутая отвесной стеной города, текучая линия горы и дерева, повторяющих движение Спасителя и апостолов и как бы сливающихся с Ним, вносят в композицию большую живость.

Ближайшим поводом к народному торжеству, которым сопровождался вход Господень в Иерусалим, было, по Евангелию от Иоанна, воскрешение Лазаря, когда «множество народа... услышав, что Иисус идет в Иерусалим, взяли пальмовые ветви, вышли навстречу Ему» (Иоан. 12, 12—13). Пальмовая ветвь — символ веселия и торжества. С ней евреи встречали знатных людей; она же, как символ мужества, давалась в награду победителям. Поэтому толпа с пальмовыми ветвями в руках и встречает у ворот города шествующего на осле Спасителя как Победителя смерти<sup>1</sup>. Спаситель сидит боком, слегка повернув голову или в сторону идущих за Ним апостолов, или в сторону Иерусалима, движением правой руки благословляя толпу и город или указывая на них. Как правило, видное место на иконах Входа в Иерусалим занимают дети. Обычно они режут ветви, сидя на дереве, постилают одежды по пути Спасителя и, так же как и взрослые, встречают Его с пальмовыми ветвями в руках. Хотя трудно представить себе толпу, особенно праздничную, без детей, евангелисты не упоминают об их присутствии. Описывая вход в Иерусалим, они говорят, что множество народа (Мф. 21, 8) постилало одежды свои по дороге, но не говорят, что это были дети. Однако на иконах мы зачастую видим, что одежду постилают не взрослые, а только дети<sup>2</sup>. Евангелист Матфей, упоминая о детях, приветствовавших Спасителя уже после входа Его в Иерусалим, когда Он изгнал торговцев из храма и исцелил больных, словами Самого Спасителя поясняет их роль: «Из уст младенец и ссущих совершил еси хвалу» (Псал. 8, 3). Вот эту роль Церковь на основании Предания и приписывает детям при самом входе<sup>3</sup>. Роль эта подчеркивается как

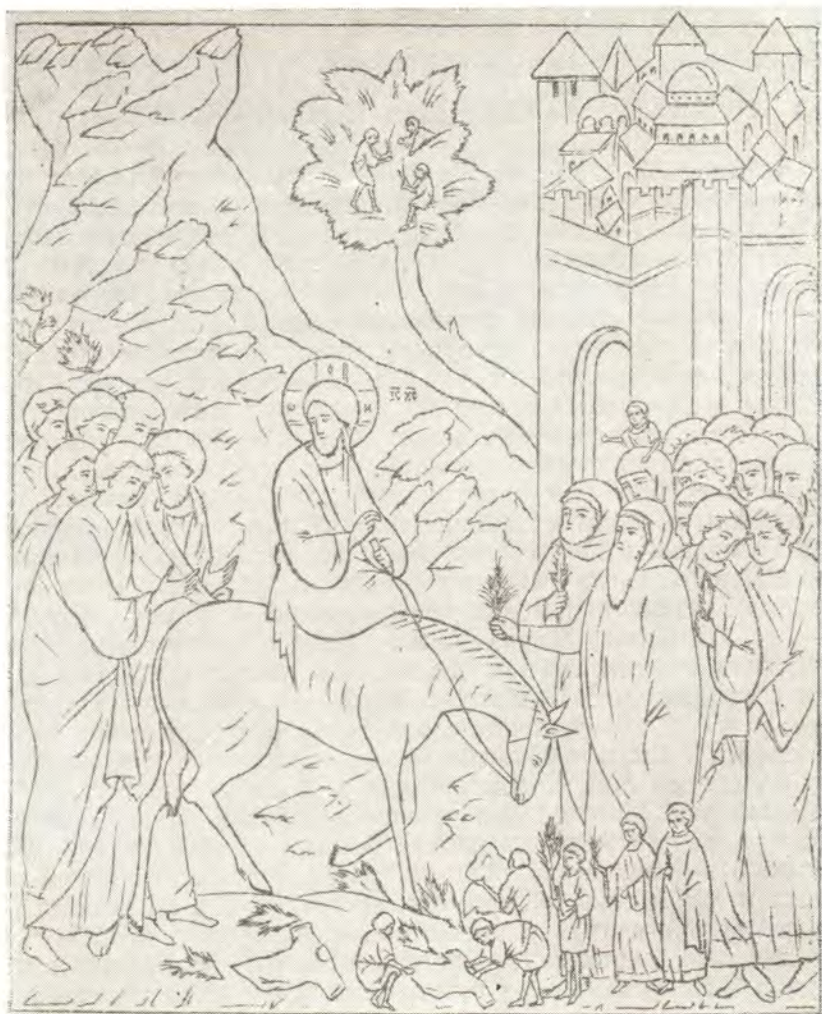
<sup>1</sup> Так как ослы мало известны во многих частях России, то на русских иконах можно часто видеть вместо осла лошадь.

<sup>2</sup> Эта роль детей выделяется на изображениях Входа очень рано, как, например, в иллюстрациях Россановского Евангелия VI века, где существует уже полная иконография этого праздника, и еще ранее на Латранских саркофагах, где композиция более простая. См., например, табл. CCCXIII, 4; CCCXIV, 5.

<sup>3</sup> Об этом говорит также апокрифическое Евангелие Никодима.

иконами, так и богослужением праздника, которое придает ей глубочайший смысл и значение.

Торжественный вход в Иерусалим является исполнением пророчества о Христе как о грядущем Царе: «Ликуй от радости, дочь Сиона, торжествуй, дочь Иерусалима: се Царь твой грядет к тебе, праведный и спасающий, кроткий, сидящий на ослице и на молодом осле, сыне подъяремной» (Зах. 9, 9) <sup>4</sup>. Для иудеев это — недоразумение: встречая Всемогущего Победителя смерти, «Иисуса Пророка», они ожидали от



ВХОД ГОСПОДА НАШЕГО ИИСУСА ХРИСТА В ИЕРУСАЛИМ

Него, во исполнение пророчеств, устройства земного царства Израилева, то есть победы над врагами через их физическое уничтожение. На самом же деле происходило обратное: готовилась победа над врагами Израиля через их духовное спасение. Иудеи, встречавшие Спасителя с пальмовыми ветвями в руках, не получив того, чего ожидали, отказались от того, что им предлагалось, и уже несколько дней спустя кричали Пилату «распи Его». Поэтому-то торжество и радость детей, которые принимали Спасителя безо всякой задней мысли, бескорыстно,

<sup>4</sup> Начало 3-й пармии праздника. Первая пармия Быт. 49, 1—2, 8—12; вторая — пророчество Софонии 3, 14—19.

без мысли о земном могуществе, противопоставляются в службе праздника торжеству «сонмища иудейского», ожидавшего именно земной власти («... и дети Тя воспеваху боголепно, иудеи же хуляху беззаконно...» — стихира 8-го гласа на вечерне). «Сонмище лукавая и прелюбодейная, своему мужу не сохраняя веру, что держиши завет, егоже не была еси наследница; ...поне своих чад усрамяся, сице вопиющих: осанна Сыну Давидову, благословен Грядый во имя Господне» — стихира 7-го гласа на вечерне в день Вербного воскресенья<sup>5</sup>. На иконах эта мысль передается не только встречей Спасителя детьми с пальмовыми ветвями в руках, но особенно подчеркивается постиланием одежд. Постиланием одежд чествовали помазанников на царство (4 Царств 9, 13). А так как Спаситель — Помазанник на «Царство... не от мира сего» (Иоан. 18, 36), то и одежды постилают Ему дети, а не взрослые, которые встречали Его как Помазанника на царство земное.

Таким образом торжественный вход в Иерусалим, который в то же время есть шествие Спасителя на вольные страдания и смерть, есть образ водворения Царя Славы в Царствии Его. Сам же Иерусалим является образом благодатного Царствия Божия, Иерусалима горнего. Поэтому на иконе он и изображается таким праздничным и нарядным.

Л. Успенский

## ПЕРЕД ПЛАЩАНИЦЕЙ

Когда в Великую Пятницу в православном храме выносятся Плащаница для поклонения, глубокое волнение и благоговейный трепет охватывает всех присутствующих в храме. Даже лучшие проповедники часто немеют в этот момент пред величием тайны Смерти и Гроба Спасителя. Как можно говорить, когда молчит распростертый в гробнице Христос! О чем говорить, когда содержательнее всяких слов говорит Сам Гроб Господень! Зачем открывать уста для слов, когда сердце охватывается неизъяснимой скорбью и «воздыханиями неизглаголан-ными!»

Вместе с волнением, трепетом, благоговением и молитвой в душе каждого верующего возникают скорбно-возвышенные, покаянные мысли, отражающие то, что происходит в душе в эти великие, святые, неповторимые минуты. Эти переживания и мысли и есть скрытая интимная проповедь-беседа скорбящей души с самою собой, ищущей в самой скорби своей источник утешения и надежды.

Этот благодатный источник — лежащий сейчас пред нами бездыханный Христос: Его неизреченная, наш ум превышающая, божественная любовь к роду человеческому. Благодаря этой любви Он вошел на Крест и низшел во Гроб, чтобы, вслед за тем, озарить, просветить, обновить, одухотворить всех нас светом Своего воскресения.

Никогда, ни в какие часы и минуты своей жизни мы не убеждаемся в такой степени в этой любви Божией к нам, грешным, как тогда, когда подходим к Плащанице, чтобы облобызать спасительные язвы гвоздинные на пречистых руках и ногах Его и прильнуть к лежащему тут же Евангелию, столь убедительно говорящему о жертвенном подвиге Спасителя.

Как близок и дорог нам распростертый Христос!

Из Гроба с Плащаницы на нас смотрит не история, не прошлое только нашего искупления, а и самое подлинное и настоящее спасение наше. Происходит наша собственная встреча со Христом в самый

<sup>5</sup> Поэтому Церковь, освящая в этот праздник ветви (почему он и называется в народе Вербным воскресеньем), призывает верующих встречать с ними грядущего на заклание Спасителя, «яко отроци победы знамение носяще», а не так, как встречали его иудеи.

решающий момент Его земной жизни. Как когда-то на Голгофе Он взял на Себя грехи людей, так и теперь берет Он наши грехи, если мы покайно и трепетно подходим к Его Плащанице, если глубоко и любовно переживаем внутреннюю связь с Ним, если чувствуем сейчас переворот в нашей собственной душе.

О священная минута! О святейшее таинство Смерти Христовой!  
О наша Святыня — Животворящий Гроб Господень!

Уста Спасителя сомкнуты: Он молчит. Но как пламенеют в нашей совести, в наших сердцах Его язвы гвоздинные... Ведь мы тоже распинали и распинаем Христа своим маловерием, страстями и пороками, забвением Бога и будущей жизни. Разве мы не причиняем всем этим страданий Спасителю, не берем и сейчас Его гвоздинных язв?

Гряди же, грешная душа, сюда к Источнику Жизни, лежащему во Гробе, припади к Святой Плащанице и проси прощения у Господа в великий и страшный час Его смерти, чтобы и тебе «из Гроба свет воссиял» — свет Его любви и всепрощения.

Поспеши же!

Проф.-прот. А. Ветелев

## ВЕЛИКИЙ БОРЕЦ ЗА ПРАВОСЛАВИЕ СВ. АФАНАСИЙ, АРХИЕПИСКОП АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

Святой Афанасий Великий, борец за истинное Православие, славный пастырь и учитель Церкви Христовой, родился в конце III века (около 293 или 297 года) в знаменитой Александрии, столице Египта. Этот город был в то время крупнейшим культурным центром Римской империи, в нем процветали науки, философия, искусство. Родители св. Афанасия были христиане. Они дали своему сыну блестящее по тому времени образование. Св. Афанасий изучал право, языческую философию, поэзию и риторику, но главное внимание он обратил на изучение Священного Писания. Воспитателями и педагогами его были наставники христианского огласительного училища в Александрии.

Детство св. Афанасия совпало с периодом жестокого гонения на христиан при Диоклитиане в 303 году. Примеры мужественного исповедничества наложили неизгладимый отпечаток на его душу. Под влиянием этих примеров сложился характер будущего «отца Православия», как нередко называли св. Афанасия, — характер огненный, смелый, решительный, неустрашимый, в котором замечательное хладнокровие сочеталось с неодолимой энергией и бесстрашием. Большое влияние оказало на св. Афанасия и общество подвижников-аскетов, в числе которых он не раз видел знаменитого подвижника Антония Великого. Впоследствии Афанасий составил его жизнеописание. Исповедники возрастали в юноше решительность, бесстрашие и прямоту. Аскеты-отшельники научили его ценить духовные блага и жить среди лишений.

Еще юношей будущий великий отец Церкви был приведен родителями к Александрийскому архиепископу (патриарху)<sup>1</sup> Александру и св. Афанасий настолько расположил его к себе, что впоследствии тот взял его на воспитание.

Патриарший дом в Александрии являлся центром религиозной жизни этой христианской общины. Сам архиепископ Александр был одним из лучших первосвятителей Александрии. Человек глубоко образованный, знакомый как с христианской, так и с языческой философией, он был одним из крупнейших богословов своего времени. Вокруг него груп-

<sup>1</sup> Александрийский епископ, как глава всех египетских епископов, впоследствии стал называться архиепископом, патриархом и папой. В эпоху св. Афанасия термины архиепископ и патриарх применялись как равнозначные.

пировалась целая плеяда христианских ученых, представлявших так называемую александрийскую богословскую школу.

В 319 году Афанасий был рукоположен в сан диакона и окончательно остался при патриархе в качестве его секретаря и помощника. Вполне понятно, что годы, проведенные в центре церковной жизни, сообщили одаренному юноше широкий кругозор, необходимый для предстоявшей ему деятельности. В эти годы созрел и литературный талант Афанасия. Будучи еще совсем молодым, он пишет свое первое сочинение «Против язычников», а затем второе — «О воплощении». Основная мысль сочинения «О воплощении» та, что только через Боговоплощение происходит подлинное единение Бога и человека и что только этот путь ведет человека к спасению. Уже здесь были намечены все те богословские концепции, за которые св. Афанасий боролся потом всю жизнь.

\*  
\* \*

На грани III и IV веков христианство вышло на мировую арену и поэтому неизбежно должно было соприкоснуться с языческой культурой, религией и философией. Естественно, что у многих вчерашних язычников возникло искушение как-то примирить христианское мировоззрение с языческим, в частности с господствовавшей в то время системой знаменитого философа древности Аристотеля, согласно которому Бог неизречен, недоступен сам по себе и пребывает в вечном покое. Вместе с тем сказалось и влияние гностиков (еретиков I и II веков), утверждавших, что Бог творит мир лишь через сотворенного Им Демииурга — Мироустроителя. Эту идею о Демииурге некоторые философствующие христиане пытались сочетать с христианской религией, применяя ее ко Христу — Сыну Божию. В истории Церкви это ложное направление мысли навсегда связано с именем Ария, одного из александрийских пресвитеров, осужденного на Первом Вселенском Соборе.

Борьба между Православием и арианством была борьбой двух до крайности противоположных воззрений на Христа: духовно-религиозного, при котором Он является источником жизни, спасения, обожествления, и воззрения рационалистического, при котором Христос по своей духовной сущности является творением, хотя и величайшим, а по человечеству представляется лишь обожествленным учителем и подвижником, то есть только примером для своих последователей.

Своим учением о Христе, как тварном Логосе, арианство принижало и человечество, полагая между людьми и Богом неодолимую преграду. Православие же, наоборот, возносит человечество на исключительную высоту. Бог Сам непосредственно соединяется с человеком, «обожеествляет» его. По православному учению, воспринятому непосредственно от Христа и апостолов, человечество в лице Христа входит в органическое единение с Божеством (Иоан. 17, 21—28), возносится на небеса (Ефес. 2, 6), становится мистическим телом Божества (Ефес. 1, 23).

«В процессе борьбы между Православием и арианством вопрос шел в сущности о том, останется ли в будущем христианство религией со всей совокупностью его светлых верований и мистических упований, или оно разрешится в философию с религиозным оттенком, каких немало было в то время» (Спасский).

\*  
\* \*

Арианская ересь взволновала весь христианский мир. Известный отец и учитель Церкви св. Григорий Нисский писал по этому поводу, что догматические споры о богооткровенных истинах глубоко проникли

в народ. Споры о догматах стали бытовым явлением, люди только и говорили, что о догматах.

Само собой понятно, что все сложные богословские споры не могли целиком стать достоянием простых верующих; но для народа было ясно, что спор идет о том, является ли Иисус Христос Богом или нет.

Как только Арий от скрытого исповедания своего учения перешел к открытому его распространению, архиепископ Александрийский Александр собрал собор из ста епископов, на котором Арий и его сторонники должны были представить на суд свое учение. Собор осудил Ария и его учение. Однако приверженцев Ария было много не только в Александрии, но и в других областях империи. Один из виднейших епископов того времени Евсевий Никомидийский, находившийся обычно при императоре, был арианин. Много ариан было и среди других епископов и сановников.

Император Константин не был богословом и потому не мог открыто встать на ту или другую сторону. Но, видя, что империя раздирается религиозной враждой, он предложил епископам созвать Собор для окончательного решения вопроса о правой вере. Этот Собор состоялся в 325 году в Никее, и впоследствии получил название Первого Вселенского Собора.

318 отцов собрались в Никее. Большая роль на Соборе принадлежала Осию, епископу Кордубскому, и Александру, архиепископу Александрийскому, вместе с которым прибыл и его секретарь — молодой архидиакон Афанасий. Именно св. Афанасию мы обязаны тем, что знаем многое об этом Соборе, так как он написал два труда, посвященных деяниям Собора, — «Об определениях Никейского Собора» и «Письмо к епископам африканским».

Никейский Собор решительно отверг доктрину Ария и на основе древних символов поместных Церквей изложил Символ веры. Собор положил конец спорам о Сыне Божиим внесением в Символ веры термина «омоусиос» — Единосущный (Отцу). В этом слове был дан синтез всего учения о Сыне Божиим. Высокое достоинство этого термина видно уже из того, что его нельзя было заменить никаким другим. Термин «омоусиос» говорит, что то же самое существо, которое есть в Отце, есть и в Сыне, то есть Сын не только равносущен Отцу, но и единосущен. Именно благодаря этому термину Никейский Символ столь точен, что его нельзя перетолковать, но можно лишь принять или отвергнуть.

«Никейский Собор высоко поднимается над обычным уровнем догматического понимания своей эпохи..., — пишет проф. В. В. Болотов. — Проницательный взор вождей Православия в 325 году постиг все содержание арианской доктрины, диалектически извлек из нее таившиеся в ней следствия, которые исторически вышли наружу лишь спустя 30 лет».

На Никейском Соборе молодой диакон Афанасий, прибывший сюда в свите архиепископа Александра, показал себя как доблестный защитник Православия. Современник всех этих событий св. Кирилл Иерусалимский впоследствии писал об Афанасии, что он «был предметом удивления на святом и великом Соборе Никейском»<sup>2</sup>.

\*  
\* \*

Учение Афанасия о Логосе-Сыне вкратце состоит в следующем: Сын есть истинное и собственное рождение сущности Отца, истинный Бог,

<sup>2</sup> Кирилл Иерусалимский. «Письмо [к пресвитерам]. Приводится по книге В. Дмитриевского «Александрийская школа», Казань, 1884, стр. 177.



единоистинному Богу Отцу; Он есть всецелый и всесовершенный Бог. Он принадлежит области абсолютного и полного Божества и по своей природе не является творением.

Вся тварь слагается из разрушающейся собственной природы и из причастности ее к Божественному Логосу, налагающему на нее Свой отпечаток, благодаря чему она существует и причастна бытию. Таким образом, весь мир существует только по причастию к истинно существующему бытию. Для спасения человека требовалось перерождение природы человеческой через соединение с ней высшего божественного принципа. Когда Логос соединился с человеком, то божественная природа освободила человека от тления.

Смысл учения св. Афанасия о спасении можно выразить в следующих словах: «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом», «Сын Божий соделался Сыном Человеческим, чтобы сыны человеческие соделались сынами Божиими». Перемену, происходящую в природе искупленных, св. Афанасий называет термином «обожение». Обожение — это самый важный результат всей земной жизни Христа. Обожение искупленных выражается в тех же чертах, как и обожение человеческой природы Христа.

Причиною обожения плоти Христа было соединение ее с Божественным Логосом. Обожение спасаемых также зависит от воссоединения их с Богом. «Облекшись в плоть, подобную нашей, Христос соделал нас храмом живущего в нас Духа Святого». Но в лице Иисуса Христа Слово Божие соединилось с человечеством существенно и лично, а с человечеством искупленных Оно соединяется Духом Святым. Во Христе живет полнота Божества, в верующих — начаток Божества. Христос — плотоносный Бог, Его последователи — духоносные люди. Дух Святой всецело обитает в человечестве Христа, ученикам Христа дается лишь от полноты Его благодати.

Афанасий Великий твердо держался православного учения о Святой Троице и исповедывал, что Св. Троица — Отец, Сын и Святой Дух — есть Единый Бог. Бог Един и вместе с тем Троичен. Эти понятия не исключают друг друга, но мыслятся совместно. Началом Божества является Бог Отец, но Сын и Святой Дух совечны Ему и равны, при этом равенстве не уничтожаются единство Бога и равенство Божественных Лиц.

Св. Афанасий ставит веру выше всех духовных способностей человека, однако между истинами веры, данными в Откровении, и результатами собственных исследований ума человеческого существует единство. Вот главная причина, почему св. Афанасий настаивает на тождестве философского понятия о Логосе с учением Священного Писания о Христе. Содержание первого составляет результат человеческого умозрения, содержание последнего дано в Откровении, а в соединении того и другого заключается связь умозрения с Откровением, философии с богословием, хотя, по его мысли, умозрение и философия всегда подчинены Откровению и Богословию<sup>3</sup>.

Таковы основные положения богословского учения св. Афанасия. Вся последующая жизнь его была отдана борьбе за эти воззрения.

---

<sup>3</sup> Основные положения догматической системы св. Афанасия, а также основные положения лжеучения Ария приводятся по следующим трудам:

- а) Проф. Спасский. «История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов», т. I, Сергиев Посад, 1906.
- б) Проф. В. В. Болотов. «Лекции по истории древней Церкви», т. IV.
- в) Проф. И. В. Попов. «Конспект лекций по патрологии», литогр. изд., М., 1911.
- г) Проф. А. П. Лебедев. «История Вселенских Соборов», ч. I, Вселенские Соборы IV и V веков. Издание 2-е, Сергиев Посад, 1896.
- д) Православная Богословская Энциклопедия. Статья «Афанасий Великий».

В 328 году, после смерти архиепископа Александра, Афанасий был единодушно избран на Александрийскую кафедру. Молодость, несокрушимая энергия, крепкий организм, гениальный ум и высокое образование соединялись в новом архиепископе, уже в Никее прославившемся своей защитой Православия. Его современник, великий отец Церкви Григорий Богослов в своих творениях изображает его человеком энергичным и в то же время обладающим тактом и здравым смыслом, строгим и вместе с тем благожелательным, одаренным гениальностью и юмором, привлекательным, как магнит, и твердым, как алмаз.

Первые три года епископства св. Афанасия протекали довольно мирно. Вскоре после своего рукоположения он посетил знаменитую Фиваиду — пустыню, где подвизалось множество христианских монахов. Трогательно было свидание молодого епископа-аскета с этими пустынножителями. Глава подвижников Пахомий Великий, опасаясь, чтобы Афанасий не рукоположил его в сан пресвитера для этого общества монахов, скрылся от него, но, стоя в толпе сотоварищей и видя лицо своего епископа, пророчески воскликнул: «Вот человек Божий, которому придется много перенести за дело истинной веры!» И предсказание великого пустынножителя сбылось...<sup>4</sup>.

После Никейского Собора арианство и не думало сдаваться. Побежденные в открытой борьбе, арианствующие епископы решили добиваться своего хитростью. Так как Никейский Символ был принят окончательно и бесповоротно, прямая борьба против него была невозможна. Ариане могли вести против него только тайную войну, поставив перед собой более ограниченную цель: заставить забыть о Никейском Символе и незаметно подменить его в церковно-догматическом употреблении какой-то иной формулой.

Авторитет борцов за истинно православную догму стоял в глазах народа очень высоко. Поэтому, не имея возможности начать сразу войну против никейского догмата, ариане повели войну против лиц, которые были твердыми его защитниками.

Глава ариан Евсевий Никомидийский имел большое влияние на императора Константина. Путем ловких интриг он начал устранять одного за другим борцов за никейскую веру. Около 330 года был низложен и сослан Евстафий Антиохийский. Позднее были сосланы и другие видные епископы: Асклипа Газский, Евтропий Адрианопольский и мужественный борец против арианства на Никейском Соборе Маркелл Анкирский.

Александрия продолжала оставаться главным оплотом никейской веры. Но после того, как на Востоке все важнейшие кафедры оказались занятыми еретиками, ариане обратили свое внимание и на Александрию. Им казалось, что теперь можно требовать от Афанасия, как вождя никейцев, полной капитуляции. Свое наступление Евсевий Никомидийский начал с того, что прислал Афанасию письмо, в котором требовал восстановления Ария и принятия его в александрийский клир. Письмо это было подкреплено угрозой императора. Но Афанасий, разумеется, ответил отказом. Тогда началось организованное нападение на непреклонного архиепископа. Однако, сознавая, что прямыми путями бороться с Афанасием будет трудно, враги решили действовать при помощи клеветы.

Вскоре на молодого архиепископа начали поступать императору различные жалобы. Его обвиняли, например, в том, будто он вместе со своим пресвитером Макарием ворвался в храм, где совершал служение некий пресвитер Исхир, и там разбил чашу со Святыми Дарами. Афа-

<sup>4</sup> Приводится по книге Ф. В. Фаррара; «Жизнь и труды святых отцов и учителей Церкви». Глава девятая: «Святой Афанасий Великий».

насий был вызван ко двору, но так как обвинение было совершенно необоснованно, он легко оправдался и был отпущен с честью.

В 335 году состоялся Собор епископов в Тире. К этому моменту большинство епископских кафедр уже было занято арианами; поэтому почти все члены Собора оказались идейными противниками Афанасия. На Соборе были повторены старые клеветнические обвинения против Афанасия и добавлены новые. Какая-то низкая женщина вдруг явилась в зал заседания епископов и принесла на Афанасия грязную клевету. Известно, как обернулось бы дело для св. Афанасия, если бы не находчивость его друга, пресвитера Тимофея, который, как только женщина закончила свою жалобу, внезапно вышел из рядов заседавших и, подойдя к ней, сказал: неужели ты действительно обвиняешь меня в грехе с тобой? Подкупленная женщина снова подтвердила свое обвинение. Тем самым сразу обнаружилось, что она даже не знает Афанасия в лицо.

Потерпев неудачу в этом деле, ариане возвели на Афанасия еще более чудовищную клевету — будто он убил Фиваидского епископа Арсения и держал у себя его высушенную руку для волхвования. При всей нелепости этого обвинения оно было предъявлено вполне серьезно, и, принимая во внимание легковерность людей того времени, Афанасию могла грозить суровая казнь. Но энергичный архипастырь защитил себя простым и решительным способом. В короткий срок он сумел разыскать Арсения, который уже много лет пребывал где-то в неизвестности, и, представив его на суд живым и с двумя руками, с иронией спросил обвинителей: «где же третья рука, которую я отрубил?»

Однако ожидать какой-либо справедливости от ариан не приходилось. Снова было поднято дело о пролитой чаше, и следствие передано ярым врагам Афанасия. Все свидетельские показания в его пользу явно отвергались. Ему ничего не оставалось как только бежать из Тира во избежание новых ложных обвинений. Воспользовавшись отсутствием Афанасия, собор в Тире выдвинул против него еще ряд обвинений и заочно присудил его к лишению сана и изгнанию из Александрии. Но что было еще хуже — собор восстановил и оправдал Ария.

Итак, за десять лет, прошедших со времени Никейского Собора, положение резко изменилось. Лица, осужденные Никейским Собором, теперь оказались судьями св. Афанасия, наперсник и преемник архиепископа Александра, возглавлявшего Православие на Никейском Соборе, был теперь осужден, а Арий торжествовал.

Бежав из Тира, св. Афанасий направился в Константинополь. Но враги могли схватить его в дороге и убить; поэтому он вынужден был скрываться и сумел достигнуть столицы только через полтора месяца. Он явился в Константинополь, полный решимости узнать, «доступен ли престол голосу истины». Воспитанник бесстрашных исповедников, он не побоялся пойти на площадь, где должен был проезжать император, и, пробившись сквозь народ, смело схватил императорского коня под уздцы. Константин не узнал его. Он с удивлением взирал с высоты своего коня на Афанасия, который, к тому же, был довольно мал ростом<sup>5</sup>. Когда Афанасий сказал ему, кто он такой, император отказался его выслушать. «В таком случае Бог будет Судьей между мною и тобой, так как ты присоединяешься к рядам клеветников», — заявил повелителю мира бесстрашный епископ. Тогда, наконец, Константин уступил его настойчивости и дал обещание собрать обвинителей на очную ставку с ним в своем присутствии.

Дело могло принять дурной оборот для клеветников. Чтобы спасти свое положение, они заявили, будто Афанасий угрожал остановить подвоз хлеба из Египта в Константинополь. Обвинение было серьезное: в

<sup>5</sup> Возможно, именно за малый рост Афанасия император Юлиан называл его «человечком».

случае прекращения подвоза египетского хлеба в столице начался бы страшный голод. Чтобы предредить благоприятный исход своей клеветы и лишить императора Константина возможности беспристрастно разобраться в вопросе, ариане быстро распространили свою выдумку по всей столице. Вполне понятно, что бедный народ, которому в случае прекращения подвоза хлеба угрожала бы голодная смерть, возмутился. Начался народный бунт. Таким образом, св. Афанасий в глазах всего народа был заранее осужден. Константин был уже стар и слаб и не мог разобраться в этом деле с той прозорливостью, которой он отличался в молодости. И вот, не входя в разбирательство дела, он, чтобы скорее успокоить народ, приказал сослать св. Афанасия в Галлию, не назначив, однако, ему преемника на Александрийской кафедре. Это произошло 5 февраля 336 года. В Галлии, в небольшом городе Трире, св. Афанасию пришлось прожить два года и четыре месяца. Ариане торжествовали, устранив самого умного и бесстрашного противника. Теперь почти все важнейшие кафедры были заняты еретиками.

\*  
\* \* \*

22 мая 337 года император Константин скончался, завещав перед своей смертью вернуть св. Афанасия из ссылки. 23 ноября 337 года св. Афанасий со славою снова вступил на свою кафедру. Вскоре он созвал в Александрии большой Собор, который опроверг возведенные ранее на Афанасия обвинения и оповестил всех епископов о его невиновности.

Но вскоре положение его опять стало затруднительным, так как после раздела империи между сыновьями Константина Египет достался Констанцию, который всегда стоял на стороне ариан. Естественно, что снова начались интриги против Александрийского архипастыря. В 339 году в Антиохии состоялся Собор, на котором св. Афанасий был низложен с Александрийской кафедры, а вместо него поставлен некий Григорий. Св. Афанасию пришлось тайно бежать из Александрии и искать убежища в Риме у папы Юлия, ревностного защитника Никейской веры. Здесь он пробыл более трех лет. Римский Собор 340 года решительно оправдал св. Афанасия. «Вмешательство Запада, — пишет проф. Болотов, — привело к тому, что ариане должны были временно уступить свои позиции».

Но после вторичного изгнания св. Афанасия из Александрии ариане, не имея против себя могущественного идейного противника, создали в 341 году в Антиохии новый Собор, на котором перенесли борьбу с почвы интриг и клеветы уже на догматическую почву, на почву символов. В замену Никейского Символа было создано ими множество различных догматических формул, которые, постепенно умножаясь, выросли в целый лабиринт вероизложений.

В 343 году Собор в Сердице (нынешней Софии) оправдал св. Афанасия. Вскоре умер и узурпатор Александрийской кафедры Григорий. Теперь св. Афанасий, получивший оправдание от соборов, имея такого защитника, как папа Юлий, и получив письменное приглашение от самого императора, снова вступил в столицу Египта, встреченный своей паствой за сто миль (140 км) от города. День возвращения св. Афанасия 23 октября 346 года стал в Александрии днем всенародного праздника.

Теперь выяснилось, что Никейскую веру одолеть нельзя, не покорив предварительно Запад. Поэтому ариане повели борьбу против Запада, не забывая, конечно, и Востока. Император Констанций, ставший, после победы над своими братьями, единственным правителем всей империи, открыто перешел на сторону ариан. В октябре 353 года в присутствии императора состоялся Собор в Арелате (во Франции). Император грубо потребовал от епископов осуждения св. Афанасия. Под таким давлением собор был вынужден подписать его осуждение, после чего по при-

казу императора в Александрию был послан лжеепископ Георгий. Однако св. Афанасий пользовался такой любовью народа, что врагам не удалось удалить его с кафедры.

Зимой 355 года в Медиолане был созван новый собор. На этот раз император Констанций просто приказал епископам осудить св. Афанасия. Однако нашелся один смелый епископ, который заявил императору, что за нарушение канонов епископ может быть судим лишь только епископами. «Не смешивай церковных канонов с императорскими определениями», — заявил он властелину. «Канонов? — вскричал император, — чего я хочу, то и есть канон». В результате 147 человек из духовенства и мирян были отправлены в ссылку, а св. Афанасий объявлен низложенным.

Оставалось добиться согласия Рима. К папе Либерию были посланы специальные послы с дарами. Однако Либерий категорически отказался подписать осуждение св. Афанасию. Тогда и папа был низложен и отправлен в ссылку, где впоследствии он все же подписал соборные определения.

Теперь на свободе оставался лишь один непреклонный борец, св. Афанасий. Он был единственным врагом, которого боялся император. Этот враг был безоружен, но зато горячо любим народом.

В январе 356 года по приказанию императора Констанция в Александрию были собраны легионы из Египта и Ливии, и в ночь с 8 на 9 февраля, в пятницу, когда св. Афанасий совершал всеобщее бдение в церкви св. Феоны, храм был оцеплен солдатами. Началось смятение. Узнав, что храм окружен, св. Афанасий, не обращая внимания на явную опасность, сел на свое епископское седалище и велел петь псалом 134-й — «Хвалите имя Господне». Между тем солдаты уже ворвались в храм. Св. Афанасий вышел незамеченным вместе с народом. (По некоторым источникам, он решил остаться в храме до конца; тогда духовенство окружило его и унесло из церкви.) Солдаты обыскали всю церковь, но нигде не нашли его. Он исчез, смешавшись с толпой во тьме зимней ночи. Раздраженный император приказал обыскать все монастыри Египта, но найти св. Афанасия не удалось, хотя от времени до времени он давал знать о своем существовании полемическими посланиями.

\*  
\* \* \*

Каковы же были причины торжества арианства после Никейского Собора? — Аристократическая часть тогдашнего общества и большинство государственных чиновников вскоре после реформы Константина и торжества Православия вступили в ряды Церкви лишь номинально, а по сути дела оставались все еще язычниками. Смысл никейских, чисто христианских определений, был непонятен этому обществу. Гораздо ближе и понятнее была для него основная арианская идея — идея некоего существа, посредствующего между Богом и миром, так как она сближала христианство с языческой философией.

Кроме того защитники Никейского Символа ревностно отстаивали аскетические идеи. Торжество никейцев грозило вчерашним язычникам стеснением привычного для них эпикурейского образа мыслей и поведения. В арианстве же моральные мотивы были выражены довольно слабо. «История доникейского периода, — писал один историк, была историей борьбы язычества против Церкви; история посленикейского времени стала историей борьбы язычества внутри Церкви». Наконец, арианам удалось смутить и некоторых православных указанием на то, что термин «омоусиос» не содержится в Священном Писании и является, таким образом, новшеством.

Однако одержать победу арианство могло, и то только временно, в сфере административной, но не в сфере духовной. Можно было путем клеветы и подкупов устранить православных епископов и поставить на

их кафедры ариан или просто беспринципных людей. Можно было построить ложную догматическую систему и пытаться навязать ее христианскому миру, но нельзя было административным путем исказить сущность христианской веры. Арианское влияние ограничивалось преимущественно полужызыческими верхами общества, а любой простолюдин-христианин, хотя бы и незнакомый со всеми тонкостями богословской мысли, веровал именно так, как учило Православие. Конечно, он не сумел бы сформулировать свою веру в логических категориях, но он всегда веровал в своего Спасителя именно как в истинного Бога и в то же время как в истинного человека.

Несмотря на свое кажущееся торжество, арианство не могло заставить лучших людей того времени поверить в свою доктрину. И мы видим, что уже вскоре после кратковременного торжества арианства начинается новое движение богословской мысли. Внутри самого арианства происходит раскол; часть арианских богословов отходит от последовательных ариан и начинает искать сближения с православными. Арианство уже не отстаивает своих прежних, чисто ариевских, позиций и уже боится заявлять, что Христос — творение Бога. С годами появляются на исторической арене новые, молодые богословы, которые, выйдя из арианской среды, тем не менее видят всю несостоятельность арианства. К числу таких принадлежал Василий, епископ Анкирский. Желая найти компромиссное решение, он попытался взамен термина «омоуσιос» (единосущный) ввести в свою богословскую систему термин «омиуσιос» (подобносущный).

В данном случае «омиуσιанство» было течением, возникшим среди арианства, но направленным на сближение с Православием. Поэтому, когда известие о борьбе сторонников Василия Анкирского против арианствующих достигло до св. Афанасия, скрывавшегося в пустынях Фиваиды, то он сразу оценил великое значение этого факта.

Попытка ввести какое-то компромиссное богословие вызвала новые споры. Были созваны соборы в Римини, Сирмии и Селевкии. Так называемые сирмийские формулы, компромиссные и бессодержательные, по сути дела отражали крах арианства и были показателями приближающегося торжества Православия.

После почти пятидесятилетней борьбы со времени появления Никейского Символа богословская мысль стала опять возвращаться к нему. Ни одна из новых формул не сумела объединить вокруг себя Церковь. И это вполне понятно, так как Церковь всегда объединялась не вокруг учения какого-либо человека, не вокруг какой-либо временно появившейся богословской школы, а вокруг Священного Предания, идущего непосредственно от Христа и апостолов, и вокруг пастырей, твердо хранивших это предание. Таким пастырем и был св. Афанасий.

\*  
\* \* \*

В то время, как арианство изживало само себя, св. Афанасий скрывался то в дебрях Нитрийских гор, то в пустынях Фиваиды. С юношеских лет живя в дружбе с отшельниками, он теперь пользовался их надежным покровительством и находил приют в любом скиту. Целых шесть лет длилось это изгнание. По указам императора трибуны, префекты, начальники областей и даже воинские части преследовали его, предлагая большие деньги за его голову.

Однажды, спасаясь от преследования, св. Афанасий сел в лодку и вместе с монахами поплыл вверх по Нилу. Об этом узнали агенты Констанция. За ним началась погоня. Солдаты гребли сильнее монахов и вот-вот могли заметить его. Тогда св. Афанасий, воспользовавшись излучиной реки, велел гребцам повернуть и плыть вниз по Нилу, навстречу солдатам. Когда лодки встретились, солдаты закричали монахам, не

видели ли они Афанасия? «Видели,— был ответ,— он не очень далеко отсюда», и затем оба судна продолжали свой путь в противоположных направлениях.

В другой раз полководец Артемий с отрядом воинов пришел в район, где жили монахи, так как Констанций приказал обыскать всю местность вплоть до Эфиопии и доставить Афанасия живым или мертвым. Но св. Афанасию, как всегда, удалось спастись. Когда солдаты обыскивали монастыри и скиты, он прятался в совершенно диких, непроходимых местах и, по его словам, «жил с дикими зверями». Но и в этих трудных обстоятельствах он продолжал управлять своей Церковью и оказывал влияние на жизнь христианского мира. Его друзья писали ему письма, которые облегчали тягость его изгнанничества. Предание рассказывает, что время от времени, несмотря на крайнюю опасность, он переодетым посещал Александрию.

3 ноября 361 года император Констанций умер. Его преемником был Юлиан, прозванный Отступником. Он публично отрекся от христианства и провозгласил себя язычником, поклонником Солнца. Юлиан одинаково ненавидел и ариан, и православных. Поэтому, желая возбудить рознь между христианами, он вернул из ссылки всех православных епископов, полагая, что взаимная вражда погубит христиан. В силу этого указа св. Афанасий вернулся и 21 февраля 362 года снова с торжеством вступил в Александрию.

За короткий срок своего пребывания в Александрии (восемь месяцев) св. Афанасий развил кипучую деятельность: в августе этого года был созван в Александрии Собор, который признал Никейский Символ непоколебимым и неизменным правилом веры и уточнил догматическую терминологию, в частности, значение таких слов, как «ипостась», «единосущный», «сущность».

Однако св. Афанасию не суждено было долго оставаться на своей кафедре, так как Юлиан вскоре издал эдикт о его изгнании. Снова начались скитания. Впоследствии св. Афанасий сам рассказывал своей пастве как посланцы Юлиана однажды почти настигли его в одном городке. Тогда двое монахов убедили его бежать в закрытой лодке и скрыться в верховьях реки. Он сел в лодку, а монахи начали тащить лодку бичевой. «Я спокойнее, — сказал он одному монаху, — в гонении, чем в мире. Если я буду убит...» При слове «убит» оба старца, улыбнувшись, переглянулись друг с другом. «Что вы смеетесь? — спросил архиепископ. — Неужели думаете, что я боюсь смерти?» — «Нет, — отвечал один из монахов, — но в этот самый час твой враг Юлиан убит в своей персидской войне».

Преемник Юлиана — Иовиан дал распоряжение вернуть Афанасия из ссылки, с тем чтобы он мог вновь приступить к отправлению своих епископских обязанностей. Но через восемь месяцев император Иовиан умер. Власть над Египтом и Востоком принял Валент — ревностный арианин. В 367 году он приказал подвергнуть ссылке православных епископов. В пятый раз св. Афанасий вынужден был удалиться в изгнание. Не успел он покинуть Александрию, как императорский префект ворвался в церковь св. Дионисия, в пределах которой жил св. Афанасий, и тщательно обыскал ее от кровли до подвала. Архиепископ скрылся в гробнице своего отца, где ему пришлось отсиживаться в течение четырех месяцев. Народ волновался и требовал возвращения любимого архипастыря. Боясь открытого возмущения, Валент отменил свой указ, и св. Афанасий, встреченный толпой ликующего народа, снова вернулся в свой город.

Еще шесть лет мирно управлял он своей паствой. К этому периоду относится его знаменитое Пасхальное послание 367 года, содержащее перечень священных новозаветных книг. Этот перечень лег в основу канона Священного Писания, и по сей день Церковь свято хранит именно

те книги, которые перечислены в этом послании, как «источники спасения».

2 мая 373 года, посвятив своего друга пресвитера Петра в епископский сан и указав на него, как на своего преемника, св. Афанасий мирно скончался в своем доме. Он пережил многих из своих врагов, а из тех, кто пережил его, никто не был уже настолько сильным, чтобы вредить ему. Теперь его все уважали, несмотря на целые горы клеветы, которую полемическая злоба пыталась связать с его именем. Он умер после того, как окончательно утвердился на своей епископской кафедре, с которой пять раз был изгнан в ссылку: Константином, Констанцием (два раза), Юлианом и Валентом. В этих пяти изгнаниях он пробыл 17 лет, 6 месяцев и 19 дней.

\*  
\* \* \*

Личность св. Афанасия, озаренная светом Божественного учения Христова, как скала возвышалась над мятущимся морем ересей того времени. Все лучшие люди той эпохи всегда видели в нем светоч Православия. «Когда Афанасий жил среди нас, — писал после его смерти св. Григорий Богослов, — он был столпом Церкви. Его учение сделалось законом Церкви. Его догматы стали законом для веры православной».

Святой Василий Великий в своих письмах к Афанасию называл его «самым опытным кормчим среди бурь арианства», «общую всех главою», «врачом церковных недугов». «Кто скорее твоего увидит, что должно делать? Кто искуснее проведет в жизнь, что полезно?» «Господом вверено тебе попечение о всех церквах, как и о Церкви твоей собственной» (то есть Александрийской) — писал он ему.

«Среди защитников Никейского Собора, — пишет проф. А. Сперанский, — св. Афанасий занял исключительное место; он был не только их вождем, но и показателем их положения в Церкви». Все козни, направленные против Никейского Символа, обращались обыкновенно против Афанасия; всякий раз изгнание святителя служило ясным симптомом активизации врагов Православия; «торжество его, — заключает проф. А. Сперанский, — являлось торжеством Никейского Собора и его вероучения. Можно сказать, что Афанасий на своих плечах вынес Никейский Символ из бури сомнений, вызванных на Востоке».

Поставленный Богом на высоком свещнике, св. Афанасий далеко разливал свой свет. Призванный нести знамя Православия, он высоко держал его. Вот почему Православная Церковь считает св. Афанасия одним из величайших отцов и учителей Церкви и свято чтит его память.

**Н. Иванов,**  
кандидат богословия

## ПРЕПОДОБНЫЙ АЛЕКСИЙ, ЧЕЛОВЕК БОЖИЙ

«Тогда праведник с великим дерзновением  
станет пред лицом тех, которые оскорбляли  
его и презирали подвиги его».

(Премудр. Солом. 5,1)

Это было в последние годы великого Рима. Конец IV века — время смутное, тревожное, время войн и междоусобных браней. Римская империя, собранная воедино Феодосием, вновь распалась на два царства при его преемниках. Варварские племена наступали на Рим, сжимали его точно тисками со всех сторон; их нашествия, как могучие волны, захлестывали еще недавно казавшиеся неприступными твердыни «веч-



ного» города. А патриции в это время по-прежнему утопали в роскоши, пользовались своими, уже ускользавшими из рук, несметными богатствами. Прошло почти столетие с тех пор, как Христова Церковь была провозглашена господствующей, но язычество еще имело в Риме глубокие корни. Патрицианство было христианским лишь по названию — языческий уклад сохранялся даже во многих домах искренно верующих патрициев.

Патриций Евфимион и его жена Аглайда казались исключением в этой среде: они были щедрыми благотворителями, строгими постниками, благочестивыми, богобоязненными людьми. Они долго были бесплодны, и когда у них родился сын Алексей, приняли это радостное событие как особую милость Божию. Родители дали Алексею прекрасное по тому времени образование. Когда Алексею исполнилось семнадцать лет, отец нашел ему в жены девицу царского рода.

Весть о брачном торжестве облетела Рим. Весь *populus Romanus* присутствовал на торжественном шествии новобрачных из церкви; восторженными кликами приветствовала толпа новобрачных. Богатство, знатное происхождение жениха, родство с императором, молодая любящая жена, — как легко досталось ему то, из-за чего в Римской империи проливались моря крови и слез! И всем этим юноша мог пользоваться со спокойной совестью; в дальнейшем он мог заниматься, как и его отец, благотворительностью — помогать бедным, устраивать трапезы для вдов и сирот. И сейчас он сделал доброе дело: исполнил волю родителей. Так рассуждал бы на месте Алексея всякий. Но не так думал и чувствовал Алексей.

Это было в последние годы великого Рима. Победно высились Коллизей и Капитолий; в несметных богатствах утопали патриции, несокрушимыми казались еще традиции вечного города. Но вошло уже в жизнь нечто новое, неслыханное, небывалое: Христово Евангелие. Свет неугасимый и непостижимый загорелся в Римском царстве. И в роскошном доме патриция Евфимиона воссиял этот свет. Здесь тоже звучала благая весть о кротком Галилеянине — Сыне Божием, покинувшем Горний Престол, чтобы стать бедняком и странником, не имеющим где «главу преклонить», другом страждущих и обремененных, Агнце Божием, отдавшем Свою жизнь за людей. И в сердце Алексея вошел Сладчайший Иисус. Еще в детстве, читая Евангелие, он мысленно переносился в далекую Палестину, вместе с толпами народа следовал за чудным Проповедником из Назарета, вместе с богатым юношей подходил ко Христу и задавал извечный вопрос, тревожащий религиозную совесть: «Что сделать мне доброго, чтобы иметь жизнь вечную?», — и с трепетом и удивлением слушал ответ Учителя: «Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мной» (Мф. 19, 21). С глубоким волнением внимал сын патриция суровым и скорбным словам: «Истинно говорю вам, что трудно богатому войти в Царство Небесное. И еще говорю вам: удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие» (Мф. 19, 23—24).

Могучие, страшные божественные глаголы! Часами в тиши раздумывал над ними отрок, и порой он уже видел себя распахивающим тяжелые двери перед бедняками: как хозяева, входят они; все богатства, стекавшиеся сюда столетиями, становятся их достоянием, а сам он, Алексей, богатч и единственный наследник, уходит отсюда в рубище, лишь с одной котомкой за плечами, чтобы следовать за Спасителем. Часто предавался этим мечтам Алексей, и как странно расходились эти мысли со всем окружающим! Все говорило ему, что мысли его странные, нелепые, невозможные. Никто из близких не понял бы его. И все же только тогда, когда юноша отдавался этим мечтам, он чувствовал себя по-настоящему счастливым; как бы отделяясь от земли, он поднимался

к небу, видел Христа, идущего к нему, и блаженство несказанное ощущал тогда в душе...

И вот пришел момент расстаться с тем, что для Алексея было дороже жизни: брак, заключенный по приказу отца, клал навеки предел юношеским мечтам. «Иди путем, который тебе предназначен, будь патрицием — повелителем рабов и владельцем несметных богатств», — так повелевал сыну Евфимииона в день его свадьбы властный голос предков и всего патрицианского мира. Но в ночь свадьбы Алексей принял странное, беспощадное решение. Какие страшные колебания должен был испытывать этот человек! Перед ним были два пути: один путь естественный, почетный, благоразумный, путь проторенный на протяжении веков сильными мира; другой путь — путь нищеты о Христе, в глазах патриция сумасбродный, странный, позорный. Первый путь был путем его родителей, близких ему по крови людей, но о нем было сказано: «Широки врата, ведущие в гибель, и многие идут ими». А в конце второго пути стоял Тот, Кто сказал: «Аз есмь путь, истина и жизнь!»

Лаврентий Сурий — автор древнего латинского жития преп. Алексея — так запечатлел трогательную сцену объяснения Алексея с молодой женой: «Наступила ночь, в которую приготовлено брачное ложе, и благородный юноша с обрученной своей вступил в тайное безмолвие своей спальни; и как пред постелью, по обычаю патрициев, горела лампада, — «видишь, — сказал блаженный Алексей обрученной, — как светильня эта пожирается пламенем; она догорит до конца и упадет: такова, по правде, жизнь наша; объятая пламенем похотей, она ежедневно погибает и исчезает... поэтому, дорогая, освободим души наши от этого пламени похотей, от побуждений к сладострастию и наслаждению, которые принесут нам в прибыль вечную смерть и сами пройдут и исчезнут, как тень и дым...» Сказав это, он снял перстень и дал ей, плачущей безутешно и отвечающей: «Ступай с миром, но я не обниму никогда живого мужа и не перестану быть вдовой»<sup>1</sup>.

Так невозможное стало возможным: сын патриция Алексей покинул отчий дом в свою первую брачную ночь. *Alea est jacta* (жребий брошен) — воскликнул римлянин Юлий Цезарь, переходя через Рубикон, избирая жребий славы, могущества и блеска. *Alea est jacta*, — мог бы воскликнуть римлянин Алексей, когда он выходил, крадучись и опасаясь быть узнанным, из отчего дома. Этой ночью он избрал жребий самоотвержения, смирения и нищеты. Трепетный и радостный, выходил он отсюда, устремляясь за Добрым Пастырем, идущим впереди, и если бы его увидел в это время император Юлиан, он, может быть, воскликнул бы снова: «Галилеянин! Ты победил!»

С этого времени начинается многолетний подвиг св. Алексея. Церковное предание сохранило нам основные черты этого подвига. Вот идет по дорогам Италии задумчивый, углубленный в себя юноша. По чудесной стране проходит он: южное солнце освещает его путь, дивно прекрасная природа ласкает его взор, и такие же, как итальянская природа, красивые люди поют звучные песни. Но быстрым шагом идет св. Алексей все вперед и вперед, к синему морю и отплывает на корабле в Месопотамию. Там, смешавшись с толпой пилигримов, идет бедно одетый юноша в город Эдессу, где хранится Нерукотворенный Образ Христа, посланный сюда, согласно преданию, Самим Христом правителю эдесскому Авгарю. И вот Алексей, восторженный и сияющий от счастья, припадает к дивной святыне и слезы льются из его очей. А потом римский юноша превращается в обросшего бородой, одетого в рубище, босяногого нищего, который униженно просит милостыню каждый день у

<sup>1</sup> Д. Дашков, Стихи и сказания про Алексея, Божия Человека. «Беседы в Обществе любителей российской словесности при Московском университете», М., 1868, выпуск второй, стр. 36.

дверей храма. Уже ничто теперь не обнаруживает в нем сына Евфимиона: слишком изменила его добровольная нищета, слишком глубокие борозды провели на его лице голод и холод. Ни один из людей, знавших его в детстве и видевших каждый день, не узнал бы его теперь. Однажды пришли сюда слуги отца, посланные Евфимионом разыскивать сына. Они прошли мимо него, лишь один из них небрежно бросил нищему мелкую монетку. И совершилось то, чего не было слышно с тех пор, как стоит великий Рим: патриций принял милостыню из рук своего слуги.

Так жил он долгие годы, беднейший из бедных, всеми забытый, обручившийся, как с невестой, со святой нищетой, укрытый ею от людских взоров.

Казалось, убога и безотраднa была жизнь св. Алексия, но в его душе был вечный праздник, светлый и радостный, сияющий и солнечный, восторг духовный и сердечное умиление... «Возвысився на добродетель и ум очистив, к желанному и крайнему достигл еси; бесстрастием же украсив житие твое, и пощение воспрнем совестию чистою, в молитвах, яко бесплотен, пребывая, воссиял еси, яко солнце в мире, преблагенне Алексие», — так характеризует его духовную жизнь Святая Церковь.

Семнадцать лет прожил св. Алексей, Человек Божий, в Эдессе. Но «не может укрыться град, верху горы стояй». И снова, как в дни юности, раскрывается перед Алексием ослепительная перспектива: ореол святого загорается над его головой. Однако тот, кто презрел богатство и блеск патрицианского звания, уклонился от высокой чести именоваться учителем и подвижником, ибо мирская слава, в каком бы то ни было виде, не имела власти над его душой. Теперь, зрелым мужем, он вновь повторяет свой юношеский подвиг и опять тайком бежит из города, где ожидало его почитание и преклонение народа.

Снова садится св. Алексей на корабль — на этот раз, чтобы плыть в Киликию. Но внезапно раздражается буря. Корабль долго носится по морю и неожиданно пристаёт к берегам родной Италии. Через семнадцать лет вновь вступает св. Алексей в пределы своей родины и идет прежним путем, по цветущим дорогам, к великому Риму. Что влечет его опять сюда? Сладость воспоминаний, любовь к родному городу, тоска по близким или желание испить чашу смирения там, где некогда видели его богатым и знатным?

Он пришел в город, который так мало изменился за эти семнадцать лет, и снова, как бывало, встретил отца, возвращавшегося из дворца домой в сопровождении многих слуг. Убогий нищий подошел к вельможе и, поклонившись ему до земли, сказал: «Раб Божий, помилуй меня нищего и бедного; дозвожь мне поселиться в каком-нибудь углу двора твоего и питаться крупичами, падающими с твоего стола; Господь же благословит дни твои и дарует тебе Царствие Небесное, а если ты имеешь кого-либо из родных твоих, находящегося где-либо в странствовании, то Он возвратит тебе его здоровым».

Печально взглянул Евфимион на странного нищего при последних словах и приказал отвести ему каморку около ворот своего дома. Здесь начался последний, самый трогательный, предсмертный период жизни преподобного. В доме Евфимиона живет никому неизвестный странник, каждый день видят его Евфимион и Аглаида, все еще скорбящие о сыне. Каждый день Алексей встречает и невесту-вдовицу, которая живет в этом же доме и все еще хранит память о своем женихе-муже, покинувшем ее в первую брачную ночь. Порой он слышит от слуг о том, что у хозяина был сын, загадочно исчезнувший в день своего бракосочетания, которого, как полагают, уже давно нет в живых. Но имя Алексия редко звучит в этом доме — волны жизни катятся со страшной быстротой, не оставляя времени для воспоминаний.

Неспокойно чувствуют себя римляне: полководец Стилихон с огромным трудом отражает варваров. Но вот его, оказавшегося жертвой придворных интриг, постигает позорная казнь. Вскоре после этого Аларих осаждает Рим, и только ценой позорного мира и тяжелой дани Риму удается не пустить врага в свои стены. Но через два года, в 410 году, начинается новая война с Аларихом, — и король вестготов на этот раз вступает в Рим, варварские орды победно шествуют по улицам города-властелина, тевтоны хозяйничают в Капитолии.

В эти дни, когда решались судьбы мира, люди помнили только о самом близком и самом важном, забывая о мелочах. И никому уже не было дела до жалкого нищего, принятого из милости в дом Евфимиона. Семнадцать лет жил этот нищий в богатом и знатном доме. Хозяин был к нему ласков, даже велел давать ему пищу со своего стола. Но разве было время сановнику заниматься одним из многих своих приживальщиков? — И вскоре св. Алексей попадает в полное подчинение к слугам.

Грубые, духовно неразвитые люди, они стали относиться враждебно к этому человеку, так не похожему на них. Странник, вечно погруженный в молитву, чуждый земным интересам, задумчивый и молчаливый, мягкий и кроткий, как ребенок, вызывал насмешки столичной челяди. Его презирали, считали чудаком, странным, никчемным человеком. Часто ночью, после дня, полного хлопот и унижений, озлобленные слуги с особым удовольствием издевались над св. Алексием. Они вымещали на нем все обиды, полученные от господ: таскали его за волосы, били по лицу, выливали ему на голову помои. А он переносил все это смиренно и кротко, непрестанно пребывая в молитве, в светлом радостном настроении, соблюдая строжайший пост и готовясь к концу земного пути.

И конец наступил — радостный, светлый и легкий. «Дом родителей твоих, яко чужд имев, водворился еси в нем нищеобразно; и по представлении венец прием славы, дивен на земли явился еси, Алексие, Человеке Божий, ангелом и человеком радование!» — так восхваляет кончину преподобного Церковь.

В житии преп. Алексия сохранилось описание чудес, сопровождавших его кончину. Одна древняя легенда рассказывает о раздавшемся в церкви гласе, возвещавшем его кончину; другая легенда говорит о благоухании, наполнившем дом Евфимиона в день кончины Алексия. Письмо к отцу, которое держал он в окаменевшей руке, разъяснило тайну его происхождения.

С великим плачем и стенаньем пришли в каморку нищего родители св. Алексия, и скоро весь Рим узнал чудную весть. Горе родителей, безутешная вдова, а над всем этим образ блаженного Алексия во всей его немеркнувшей духовной красоте. Не было человека, который не был бы умилен и растроган, потрясен и взволнован.

Римский папа Иннокентий I, суровый и властный, пришел сюда в сопровождении сонма духовенства, чтобы смиренно склониться перед бездыханным телом умершего нищего. А потом высшие сановники, вместе с папой, несли на носилках, как триумфатора, тело преподобного по улицам, помнившим триумфы Цезаря и Помпея. И народ римский воздавал поклонение священным останкам преподобного.

Это было в 411 году. Город носил еще следы разрушений после нашествия Алариха. В эти дни бесславия, когда всего лишь несколько десятков лет отделяли Римскую империю от падения, униженный, но все-таки гордый Рим воздал великую почесть своему бывшему гражданину, ставшему ныне гражданином невидимого Града Божия. «Человеком Божиим» звал Алексия народ римский в дни его погребения, и с этим именем навсегда остался св. Алексей в памяти христианского мира.

Мощи св. Алексия были обретены в 1216 году.

Сразу же после смерти Алексия слава о нем распространилась за пределы Рима: патриций, принявший на себя крест добровольной нищеты, сделался любимцем широких масс простого народа в европейских странах. Нет ни одного святого, о котором было бы сложено столько песен, сочинено столько стихов, записано столько сказаний. В одной Германии стих о св. Алексии насчитывает (по подсчетам знаменитого филолога Мессмана) несколько десятков редакций. Известна французская обработка жития св. Алексия, написанная стихами и насчитывающая 125 пятистрочных строф. Не менее популярен был св. Алексий и в Англии, о чем свидетельствует рукопись XII века, принадлежавшая Ламбринченскому монастырю бенедиктинцев<sup>2</sup>.

Как луна пресветлая, слава преподобного прошла с Запада на Восток. И Церковь Восточная с благоговением и любовью стала чтить память Человека Божия.

Константинопольская Церковь знает две редакции жития св. Алексия, одна из которых, наиболее пространная, принадлежит знаменитому духовному писателю Симеону Метафрасту. В IX веке в Константинополе Иосиф Гимнограф сложил вдохновенный и исполненный чарующей красоты канон в честь Алексия, Божия Человека, и этот канон удержался в богослужении Православной Церкви доныне. В православной Сербии также был сложен стих о св. Алексии.

Но особой любовью пользуется св. Алексий в Русской Православной Церкви. «Объявил Алексий святую свою славу во всю свято-русскую землю», — утверждает народный стих<sup>3</sup>. Особенно возросла популярность св. Алексия, Человека Божия, на Руси в XVII веке, после того, как в 1660 году в Москве вышла книга «Анфологион, переведенный и исследованный с елино-греческого языка на славянский монахом Арсением-греком». В этой книге содержалось житие св. Алексия, Человека Божия. Именно это житие, как полагает известный исследователь древнерусской литературы Н. С. Тихонравов, послужило главным источником для русского духовного стиха о св. Алексии.

Прославляя память св. Алексия, православный русский человек видит в нем небесного покровителя, заступника, теплого молитвенника и предстателя. Русские верующие особенно любят день памяти преподобного Алексия, Человека Божия. Какой это лучезарный, чудесный день! Великий пост... В храмах темные облачения духовенства... Земные поклоны... трогательные напевы великопостной триоди. Все это так гармонирует с образом жизни великого подвижника, постника и аскета. И в этот же день приходит на Русь весна. Тают снега, шумно стекают вешние воды. «Алексий — вода с гор», — говорят верующие.

А солнечные блики отражаются в тысячах журчащих и переливающихся, быстро бегущих ручейков. И невольно приходит на ум сравнение: вот так же светит над миром Христос — бессмертное Солнце Правды, — и отражается Он в бесконечных ручейках — человеческих душах.

Одним из таких светлых бликов, падающих от Христа, был сын Евфимиона и Аглаиды преподобный Алексий, Божий Человек.

**П. Уржумцев,**  
кандидат богословия

<sup>2</sup> См. об этом подробно в уже цитированной выше статье Д. Дашкова.

<sup>3</sup> «Стих об Алексии, Божием человеке» в сборнике «Русские народные песни, собранные Петром Киреевским», ч. I. В «Чтениях в императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете». Заседание 24 апреля 1848 г., год третий, № 9, стр. 167—175.

Просветитель славянства св. Мефодий был и основоположником славянской канонической письменности, был первым славянским канонистом. С его именем связывается ряд древнеславянских канонических памятников — Номоканон 50 титулов, Номоканон XIV титулов, Закон судный людем, Трактат о преимуществах Константинопольского патриаршего престола, с добавленной к нему критической схолией, недавно найденная краткая, но важная заметка, важная как по своему содержанию, так и потому, что датируется 880 годом и таким образом является самой древней дошедшей до нас славянской записью, и др.

Из этих древнеславянских канонических памятников наиболее важным является первый — Номоканон 50 титулов не только по своей древности, но и по своей несомненной принадлежности<sup>1</sup> св. Мефодию, почему сравнение с ним других, приписываемых св. Мефодию, памятников может служить, так сказать, пробным камнем для решения вопроса об их подлинном происхождении.

О переводе св. Мефодием Номоканона свидетельствует его наиболее древнее, так называемое Паннонское Житие<sup>2</sup>. В XV главе этого Жития, при перечислении сделанных св. Мефодием незадолго до его кончины переводов, говорится: «Тогда же и номоканонъ, рекше закону правило, и отецския книги преложи»<sup>3</sup>.

Таким образом, как поясняет и автор Жития, термин Номоканон означает сборник не только канонов, но и законов. Однако, по господствующему в настоящее время в науке мнению, до нас сохранился Мефодиев перевод только составленного до 565 года антиохийским адвокатом, а позднее пресвитером и Константинопольским патриархом (565—578) Иоанном Схоластиком *Συναγωγή* — «Синагоги», то есть Свода канонов 50 титулов. Сохранился этот перевод только в двух<sup>4</sup> рукописях русского происхождения — Устюжской XIII века, принадле-

\* Сокращения, принятые в этой статье:

Бен. Корм. — В. Н. Бенешевич, Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. Том первый, СПб., 1909.

Бен. Син. — «Синагога» в 50 титулов и другие юридические сборники Иоанна Схоластика, СПб., 1914.

л. — листы Устюжской рукописи «Синагоги» Иоанна Схоластика по изданию: И. И. Срезневский, Обзорение древних русских списков Кормчей книги, СПб., 1897. Приложения, стр. 1—66.

Ben. Syn. — Vladimir Benešević, Ioannis Scholastici Synagoga L Titulorum ceteraque ejusdem opera juridica. Tomus I, München, 1937.

Mansi — Joh. Dom. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Florentiae et Venetiae, 1759 ff.

Ml — J. P. Migne, Patrologiae cursus completus, series latina, Paris, 1844—1855.

VJ — Voelli et Justelli, Bibliothecae juris canonici veteris. T. I—II, Lutetiae Parisiorum, 1661.

P. П. — Г. А. Рάλλη και Μ. Πότλη. Σύσταγμα τῶν... κανόνων... ἐν Ἀθήναις. T. I—VI, 1852—1859.

<sup>1</sup> Проф. Пражского университета Josef Vasica в своей статье: «Metodejův preklad nomokanonu. «Slavia» XXXIV (I 1955, стр. 11, прим. 5) пишет, что только два филолога в последние десятилетия оспаривали принадлежность перевода Синагоги св. Мефодию — это два профессора Пражского университета М. Вайнгарт и Т. Сатурник, но первый в 1949 г. сам отказался от своих возражений, а возражения второго объясняются тем, что он приписывает переводчику ошибки, в которых виноваты переписчики.

<sup>2</sup> Лучшее издание: П. А. Лавров, Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности, Ленинград, 1930, стр. 67—78.

<sup>3</sup> Лавров, стр. 77.

<sup>4</sup> Бен. Син. в описании рукописей славянской Кормчей 50 титулов (стр. 199—201) упоминает и еще две рукописи — Московского Главного Архива Министерства Иностранных Дел № 38—73 и упоминаемую Розенкампом во втором издании его «Обозрения Кормчей книги в историческом виде» (СПб., 1839, стр. 4), но первая рукопись есть копия Устюжской, а где находится вторая — неизвестно.

жавшей прежде Устюжскому Архангельскому монастырю, а ныне хранящейся в Московской Ленинской библиотеке (№ 230), и Иоасафовой, принадлежавшей митрополиту Иоасафу, а ныне хранящейся в той же библиотеке (№ 54). Обе рукописи несколько раз описаны. Лучшее описание дано И. И. Срезневским в его труде: «Обозрение древних русских списков Кормчей Книги», СПб., 1897 («Сборник Отделения русского языка и словесности Имп. Акад. Наук» № 2, стр. 112—134), а в «Приложении» к этому изданию дан и текст перевода «Синагоги» Схоластика, проверенный по обеим рукописям. В рукописях текст этот помещен в начале, а далее, как говорит Срезневский, находится «более или менее случайный набор выписок из других кормчих» (стр. 134).

Перевод этот имеет громадный, до сих пор недостаточно или ошибочно оцененный интерес не только с филологической точки зрения, как один из древнейших памятников славянской письменности, но и интерес церковно-исторический, поскольку он раскрывает подлинную церковно-политическую идеологию славянского апостола и опровергает неправду римо-католической пропаганды, так усердно и настойчиво навязывающей ему ультрамонтанскую идеологию.

По-видимому канонический сборник, содержащий лишь неизменный текст соборных и отеческих правил, всего менее может дать понятие о воззрениях его составителя и тем более переводчика. Но не так обстоит дело в данном случае.

Прежде всего возникает вопрос, почему славянский апостол, при существовании в его время — во второй половине IX века других более новых, более полных и более удобных для пользования канонических, греческих сборников, избрал для перевода сборник, составленный еще в VI веке и содержащий каноны только IV и V веков. Можно думать, что здесь некоторое значение имеет и недостаток времени, которым располагал св. Мефодий для перевода, спешно нужного для канонического обоснования церковной юрисдикции Мефодия, оспариваемой немецкими миссионерами, и совершенного в течение нескольких месяцев. Но так как в эпоху Мефодия существовали и другие краткие канонические сборники, например, Понтийский сборник, Синописис Стефана Ефесского, то недостаток времени еще не решает вопроса о мотивах, по которым св. Мефодий избрал для перевода именно Схоластикова «Синагогу». А тот факт, что св. Мефодий, как и его брат св. Кирилл, всегда стоял вне и выше той борьбы из-за первенства, которая разгорелась в эпоху св. солунских братьев между иерархами Старого и Нового Рима, дает основание думать, что св. Мефодий отдал предпочтение этой «Синагоге» главным образом потому, что, как составленная антиохийцем, она также стояла вне этой борьбы и всецело отвечала его воззрениям, как сторонника равноправности и независимости поместных церквей, тогда как более поздние восточные и западные канонические сборники уже носили на себе отпечаток партийности.

О церковно-политических воззрениях как составителя «Синагоги», так и ее переводчика красноречиво говорит содержание оглавлений трех первых титулов, составленное и поставленное во главе сборника Схоластиком и дважды<sup>5</sup> целиком (перевод остальных оглавлений Мефодий обычно сокращал) переведенное Мефодием. Эти три оглавления направлены в защиту административной самостоятельности церковных организаций от властолюбия опиравшихся на светскую власть церковных предстоятелей, начиная с самих патриархов. Вот русский перевод этих заглавий.

<sup>5</sup> Заглавия титулов в греческом тексте и в Мефодиевом переводе помещены вместе в начале сборника и повторены отдельно каждый перед текстом соответственного титула. Упомянутые три первые титула в греческом тексте находятся в Веп. Сур., стр. 10—11, 32, 34, 36, в древнеславянском переводе л. 7а, 12—136.

Титул I. О поставлении патриархов и что никому из них не следует восхищаться для рукоположения и для управления области другого, а уже захваченные (должно) возвращать обиженным.

Титул II. О поставлении митрополитов, об их каноническом достоинстве и о митрополитах, назначаемых царскими грамотами, и что не должно им восхищаться епархий, принадлежащих другому, и единую митрополию на две разделять.

Титул III. О том, что епископы не должны без приглашения уходить за пределы своей области, если это не нужно для управления находящимся там их имуществом, ни рукополагать вне своей епархии.

Еще более показательным для характеристики церковно-политических воззрений св. Мефодия, чем избрание оригинала для перевода, является его отношение к этому оригиналу. Св. Мефодий не только перевел, но и значительно сократил греческую Схоластикову «Синагогу», так что, строго говоря, Мефодиев канонический сборник не есть славянская каноническая «Синагога», а есть «*Επιτομή*», «Ерiтoмe», есть сокращение этой «Синагоги». Если мы сравним текст Мефодиева перевода «Синагоги» с текстом его греческого оригинала по великолепному мюнхенскому изданию Бенешевича, то увидим, что, тогда как в греческом тексте имеется 377 канонов, в Мефодиевом переводе имеется только 235 канонов, 142 канона опущены, но переведенные каноны часто переведены не полностью, а лишь в некоторой своей части. И вот возникают два вопроса: почему св. Мефодий счел нужным опустить столько канонов и при том часто самых авторитетных — Апостольских и Вселенских Соборов — и каким критерием руководствовался он, переводя одни каноны и опуская другие?

Совершенно неудачно решает первый вопрос В. Н. Бенешевич в своем основательном исследовании: «Синагога в 50 титулов и другие юридические памятники Иоанна Схоластика», СПб., 1914 (стр. 292), предполагая, что Мефодий дал полный перевод «Синагоги», но «в первоначальном виде труд его до нас не дошел». Действительно, пропая частей древних рукописей — самое обычное явление. Например, из одиннадцати сохранившихся до нашего времени рукописей Кормчей св. Саввы только одна — Саввинская сохранилась полностью, тогда как в другой — Моравской, еще сравнительно недавно целой, последние листы с очень важным содержанием утеряны. И все же предположение проф. Бенешевича совершенно неприемлемо. Авторитетнейший исследователь и лучший в мире знаток канонических рукописей, пред трудами которого преклонялись и широко пользовались ими корифеи западной науки, начиная с Эдуарда Шварца и Франца Делгера, занятый историей канонических памятников, иногда слишком мало обращал внимания на их содержание и в данном случае, если бы он глубже вник в содержание Мефодиева перевода, он бы увидел, что здесь идет дело не о пропаже известных частей перевода, а именно об опущении и сокращении некоторых канонов, произведенном по определенному, хорошо продуманному плану. Ведь опущения и сокращения сделаны не в одном и даже не в нескольких титулах, а в 41 титуле «Синагоги», и теория вероятности абсолютно не допускает, чтобы все это было следствием случайной пропажи.

Не говорит в пользу предположения Бенешевича и тот факт, что хотя Устюжская и Иоасафовская рукописи переписаны с разных источников, причем более новая Иоасафовская переписана с более старого источника, чем переписанная в XIII веке Устюжская, количество канонов в них одно и то же, откуда следует, что такое же количество канонов было и в их общем первоисточнике — в Мефодиевом протографе перевода «Синагоги».

Несомненно таким образом, что 142 канона опустил при своем переводе сам св. Мефодий, а сообщение его Паннонского Жития о краткости



времени, в котором сделан этот перевод, дает и объяснение мотивов такого сокращения. Нужно принять во внимание также трудность найти переписчиков на недавно изобретенном славянском алфавите и тогдашнюю дороговизну писанных на пергаменте книг, когда одна хранящаяся в храме книга иногда дороже стоила, чем самое здание храма, и когда существовала поговорка: «μεγάλη βιβλος — μέγα καλόν».

Каким же критерием руководствовался св. Мефодий, переводя одни и опуская другие каноны?

Нельзя думать, что он руководствовался при этом большим или меньшим авторитетом тех или других канонных. «Наше мнение не столько достойно веры, чтобы имело власть, свойственную канонам», говорит св. Григорий Нисский в своем 6-м каноне. «Должно собраться множайшим епископам и тако изложить канон», пишет св. Василий Великий в 47-м своем каноне, а в конце своего 87-го канона ограничивает его обязательность пределами своего диоцеза. И история свидетельствует, что как отеческие каноны, так и каноны Поместных Соборов сами по себе имели лишь местную обязательность, а общецерковную получили только тогда, когда были подтверждены постановлениями Соборов Вселенских. Но св. Мефодий оставил без перевода и не включил в свой канонический сборник не только 34 канона св. Василия Великого, но и 76 канонных Поместных Соборов, 22 канона Вселенских Соборов и 10 канонных Апостольских.

Вполне правы современные католические ученые, когда они пишут, что в Мефодиевом переводе «Синагоги» «переведенные каноны выбраны по хорошо продуманному плану», но они совершенно неправы, когда утверждают, будто св. Мефодий руководствовался при этом воззрениями Римской Церкви и опустил именно те каноны, которые были не признаны этой Церковью<sup>6</sup>. Такие свои категорические заявления эти авторы даже не пытаются подтвердить какими-либо конкретными данными, а если мы обратимся к самому тексту Мефодиева перевода «Синагоги», то увидим, что, как раз наоборот, св. Мефодий счел нужным включить в свой перевод каноны, отвергаемые Римской Церковью и обличающие ее заблуждения, и в то же время опустил все, все без всякого исключения, каноны, которые перетолковывались папами в смысле папской гегемонии над всей Церковью. Поэтому-то канонический состав Мефодиева перевода «Синагоги» является автентичным и самым убедительным, самым неопровержимым доказательством неправды той громадной римо-католической литературы, которая, начиная с энциклики папы Льва XIII от 30 сентября 1880 года «Grande munus», пытается доказать, что славянские апостолы были проникнуты ультрамонтанской идеологией, были правверные паписты.

Указываем листы Устюжской рукописи, где приведены каноны, осуждающие заблуждения Римской Церкви, и где опущены каноны, перетолковываемые в пользу ее гегемонии.

Прежде всего нужно обратить внимание на то, что, опуская, иногда в целях сокращения своего сборника, даже важнейшие каноны Вселенских Соборов, св. Мефодий в предисловии к своему сборнику счел нужным упомянуть (л. 6), что папа Гонорий был осужден Шестым Вселенским Собором, как возобновитель ереси.

В составе греческого оригинала «Синагоги» Схоластика находились 85 Апостольских канонных и 68 канонных св. Василия Великого. Так как в эпоху св. Мефодия в Римской Церкви уже существовал обязательный celibat клира, осужденный 51-м Апостольским канонным, и обычай поста в субботу, осужденный 64-м Апостольским канонным, то Римская

<sup>6</sup> Например, проф. Вашица, стр. 15 (см. прим. 1), и проф. Люблянского университета И. Гривец (I. Grivec) в статье: «Cyrilo-Methodiana» в сборнике, посвященном Иосипу Вайсу, «Slovo», 6—8, Zagreb, 1957, стр. 38.

Церковь признавала только первые 50 апостольских канонов, отвергая остальные 35, а каноны Василия Великого и совсем не признавала. Между тем св. Мефодий включил в свой перевод из 35 Апостольских канонов, не признаваемых Римской Церковью, 29 канонов и 34 канона Василия Великого.

В своих ответах болгарам папа Николай I, при котором началась моравская миссия свв. братьев, подлинными патриархами признает только епископов Римского, Александрийского и Антиохийского, а Константинопольского патриарха таковым не считает<sup>7</sup>. Между тем св. Мефодий, излагая кратко историю Вселенских Соборов в начале своего сборника, всюду именует Константинопольского епископа патриархом (л. 1—6а).

Тогда как папы долго не признавали 3-го канона II Вселенского Собора о преимуществе чести Константинопольского епископа<sup>8</sup>, св. Мефодий не только перевел этот канон в конце первого титула «Синагоги» (л. 12а), но и, согласно 1-му канону Константинопольского Собора 879 года (РП II, 705) так его формулировал, что он говорил о равноправности Константинопольского епископа с Римским, а именно греческий предлог «μετά», означающий в связи с винительным падежом следование по достоинству, он перевел предлогом «с», показывая этим, что Константинопольский епископ имеет равные преимущества «съ Римьскимъ епископомъ», как и толковали этот канон впоследствии Алексей Аристин<sup>9</sup> и греческие схолии к этому канону в Номоканонах 50<sup>10</sup> и XIV титулов<sup>11</sup>.

Как для восточных, так и для западных сторонников церковного империализма очень неудобен был подлинный текст 34-го апостольского канона, являющегося основой устройства Православной Церкви и дающего право на независимость, на автокефалию Церкви «всякого народа» (РП, II, 45).

На Востоке константинопольские церковные империалисты поступили очень решительно. Желая сохранить власть над новооснованной Болгарской Церковью, они просто выпустили слова «ἐκλάστω ἐθνος» из этого канона, в том экземпляре Номоканона XIV титулов, который они дали для руководства новооснованной Церкви<sup>12</sup>, так же как они выбросили 69-й канон Трульского Собора<sup>13</sup>, говорящий о церковных правах Византийского императора, боясь, что и государь Болгарии будет притязать на те же права. Вследствии этого «всякого народа» не оказалось и в древнеславянском переводе этого Номоканона, о чем свидетельствуют все пять сохранившихся до нас его рукописей, а дальнейшим последствием такого фальсификата было то, что славянские церкви, руководившиеся до Номоканона св. Саввы Сербского исключительно таким переводом Номоканона, добились автокефалии с величайшими затруднениями.

Более деликатно поступили с текстом 34-го канона церковные империалисты на Западе. Римский аббат Дионисий Малый в своем переводе

<sup>7</sup> Responsa papae Nicolai I ad consulta Bulgarorum, Ml, t. 119, col. 1007, § 72, col. 1011D—1012C, § 92.

<sup>8</sup> Папский легат Луценций заявил на последнем заседании Халкидонского Собора, что Римская Церковь не признает 2-го и 3-го канонов II Вселенского Собора (Mansi, VII, 442, Деяния Всел. Соб. IV, 165). Об этом же папа Лев I писал императрице Пульхерии (письмо 105, Mansi, VI, 195A—198C) и Константинопольскому архиепископу Анатолию (письмо 106, Mansi VI, 203). Папа Григорий Великий писал, что Римская Церковь «не имеет и не принимает деяний этого Собора», а принимает только то, что Собор определил против Македония (Lib. VII, Epist. 34).

<sup>9</sup> Правила с толк., М., 1877, стр. 90; РП II, 176.

<sup>10</sup> Ven. Syn., 176, №№ 176 и 177.

<sup>11</sup> В. Н. Бенешевич, Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII века до 883 года, приложения, 21, № 147.

<sup>12</sup> Бен. Корм., 68.

<sup>13</sup> Бен. Корм., 187—188.

Апостольских правил слова «ἐκάστου ἐθνους» в 34-м (у Дионисия 35-м) каноне вместо того, чтобы перевести их в единственном числе: «unius cuiusque gentis», как они переведены, например, в издании «Синагоги» Веля и Жустеля<sup>14</sup>, перевел их во множественном: «Eris corporum gentium singularum»<sup>15</sup>, вследствие чего получился смысл, что епископы всего мира должны подчиниться некоему первому епископу, то есть, очевидно, папе.

Еще дальше пошел папа Николай I в своих «Ответах болгарам». Для него неудобен был и конец канона, где была и такая фраза: «sed nec ille praeter omnium conscientiam faciat aliquid», обязывающая его подчиняться власти Собора. И вот он начало канона в переводе Дионисия в своем ответе болгарам привел, а конец опустил<sup>16</sup>.

А у св. Мефодия в начале второго титула (л. 13) дан точный и полный перевод 34-го Апостольского канона. Включая в свой перевод каноны, которые были отвергнуты папским Римом и говорили против идеологии папизма, св. Мефодий вместе с тем не включил ни одного канона, на которые ссылались папы в доказательство оправданности своих претензий. Особо важное значение в этом отношении папы придавали канонам Сардикийского Собора и долгое время bona или mala fide выдавали их за каноны Первого Вселенского Собора, ссылаясь на них, как на доказательство своей юрисдикции не только в Европе, но и в Африке, в Карфагенской Церкви<sup>17</sup>. Не раз ссылались на Сардикийские каноны и современник св. Мефодия папа Николай и грозно спрашивал патриарха Фотия: «Aut quo modo non sunt penes vos canones Sardicienses?»<sup>18</sup> А из этих канонов преимущественное значение для пап имели 3-й, 4-й и 5-й каноны, предоставлявшие осужденному местным Собором епископу право апеллировать к папе Юлию. Это постановление было принято Собором, созванным в Сардике, или вернее в Сердике<sup>19</sup>, — нынешней столице Болгарии — Софии, которая в то время входила в состав Римского патриархата, и состоявшим в громадном большинстве из епископов этого патриархата; оно было вызвано тем обстоятельством, что на Поместных Соборах большинство епископов разделяло ересь арианства... Как таковое, постановление это имело лишь местное — для Римского патриархата — и временное значение, а папы, ссылаясь на эти каноны, присваивали себе постоянную и высшую юрисдикцию над всею вселенскою Церковью.

В греческом оригинале «Синагоги» в 3-м титуле был приведен только отрывок из 3-го сардикийского канона, не имеющий отношения к папской власти и лишь запрещающий епископам без приглашения приходить в другую митрополию (ἐπαρχίαν)<sup>20</sup>, но в 16-м титуле все три кано-

<sup>14</sup> VJ, II, 510.

<sup>15</sup> VJ, I, 114. И это место 34-го Апост. канона римский аббат Дионисий Малый, сообразясь с папской идеологией, перевел неправильно. При переводе греческого слова «γῶμη» словом «conscientia» канон получает смысл, что первый епископ не должен решать общецерковные дела без оповещения остальных епископов и таким образом уделяет этим епископам пассивную роль зрителей того, что делает первый епископ. Между тем в контексте канона слово «γῶμη» означает iudicium — выраженное мнение остальных епископов, каковое первый епископ обязан узнать и с каковым он должен считаться, чтобы дела решались согласно «ὁμόνοια», согласно consensus omnium. Таким образом подлинный смысл 34-го Апостольского правила является осуждением постановления Ватиканского Собора о непогрешимости Римского епископа «ex sese, non ex consensu ecclesiae».

<sup>16</sup> § 72. MI, 119, 1007.

<sup>17</sup> Подробнее см.: Никодим Милаш, Codex Ecclesiae Africanae, Задар, 1883.

<sup>18</sup> Mansi, XV, 1051A.

<sup>19</sup> См. В. Болотов, Сардика или Сердика?, «Христианское Чтение», 1891, № 5—6, стр. 511.

<sup>20</sup> Греческий термин «ἐπαρχία» в Византии имел то же значение, как и латинский термин «provincia», и означал или гражданскую провинцию или церковный округ, состоящий из нескольких епархий и возглавляемый епископом главного города (μητροπόλις) — митрополитом.

на — 3-й, 4-й и 5-й были приведены полностью. Между тем св. Мефодий перевел в своем 3-м титуле только неимеющий отношения к папе отрывок 3-го канона (л. 13), а, переводя 16-й титул (л. 20), все эти три благоприятные для папских претензий канона выпустил.

Большое злободневное значение в эпоху св. Мефодия, эпоху борьбы папства с патриархом Фотием, имел и 10-й сардикийский канон, на который главным образом ссылались папы, добываясь низложения Фотия. Канон этот запрещал удостоивать епископства лицо, которое до того времени не состояло достаточное время в чине чтеца, диакона и пресвитера, а Фотий до патриаршества был мирянином, и вот папа Николай в своих письмах к Фотию от 18 марта 862 года и от 15 ноября 866 года ссылается на этот канон, упрекая Фотия, что он не желает повиноваться постановлению того собора, «quod penes vos in vestris regionibus actum est et omnis ecclesia recepit»<sup>21</sup>.

В греческой «Синагоге» 10-й сардикийский канон находится в 8-м титуле, а в Мефодиевом переводе этого титула (л. 16) данного канона нет.

9-й сардикийский канон требует, чтобы приходящие в Рим и обращающиеся с какой-либо просьбой к царю епископы предварительно обращались к папе, который должен сначала рассмотреть их прошения «не суть ли некая из них бестыдны», и потом вместе со своим мнением о них послать царю. На основании 9-й главы СХХIII новеллы Юстиниана подобная привилегия принадлежала и Константинопольскому патриарху<sup>22</sup>. 9-й канон в греческой «Синагоге» находился в 13-м титуле, но Мефодий, переводя этот титул (л. 18а), выпустил и этот канон.

Хорошо характеризует отношение св. Мефодия к Сардикийским канонам и следующая статистика. Тогда как папский Рим придавал им важнейшее значение, выдавая их иногда за каноны Вселенского Собора, св. Мефодий в своем переводе отвел им последнее место, а именно из 355 остальных канонов «Синагоги» он взял в свой перевод 216 канонов, то есть в среднем более 60%, а из Сардикийских канонов он перевел полностью только один краткий 15-й канон (титул 19, л. 21а—22) и два также кратких отрывка из 3-го (тит. 3, л. 13) и 11-го (тит. 47, л. 45а) канонов, то есть едва 10% — меньше в шесть раз, чем из других канонов, причем ни 15-й, ни 11-й каноны никакого отношения к вопросу о правах папы не имели, а из 3-го канона, как мы видели, св. Мефодий взял только отрывок, также не имеющий отношения к этому вопросу.

Наконец, искали опору для своих властолюбивых претензий папы и в 6-м каноне I Вселенского Собора. Подлинная история текста этого канона только не так давно — в 1930 году — была выяснена в статье великого знатока истории Вселенских Соборов, издавшего лучший критический текст их актов, — проф. Эдуарда Шварца: «Шестой Никейский канон на Халкидонском Соборе»<sup>23</sup>. Сравнив между собою древнейшие греческие и латинские рукописи, содержащие текст этого канона, Шварц пришел к выводу, что только по греческим рукописям можно восстановить подлинный, автентичный текст этого канона, а из такого текста видно, что целью канона было лишь подтвердить сложившееся путем обычая церковное устройство, по которому епископы Рима, Александрии, Антиохии и других главных городов Римской империи — *μτροπόλειται*, то есть митрополиты, получили власть утверждать избранных местным собором епархиальных епископов. Ни о каком примате во всей Церкви в подлинном тексте 6-го канона нет и намека. Римский епископ

<sup>21</sup> Mansi, XV, 788C, 1045D — 1053C.

<sup>22</sup> Corpus juris civilis III, Schoell — Kroll, Berolini, MDCCCXCV, p. 602; антиохиец Схоластик в своем сборнике новелл Юстиниана выпустил эту, давшую важное право Константинопольскому архиепископу, главу.

<sup>23</sup> Eduard Schwartz, Der sechste nicaenische Kanon auf der Synod von Chalcedon. «Sitzungsberichten der preussischen Akademie der Wissenschaften», phil.-hist. Klasse, XXVII, Berlin, 1930, S. 611—640.

упоминается здесь на ряду с Александрийским и Антиохийским и даже после Александрийского, которому канон уделяет особое внимание, перечисляя области (Египет, Ливию и Пентаполь), подчиненные ему как митрополиту. Начинается подлинный текст канона со слов «Да хранятся древние обычаи» и указывается, что, в частности, обычай (а не *ius divinum*) является источником митрополичьих прав Римского епископа: «и Римскому епископу это обычно» (*συνήθές ἐστὶ, est consuetum*, РП II, 128; VJ II, 508).

Между тем, отправляя своих легатов на Халкидонский Собор, папа Лев I дал им текст канонов I Вселенского Собора, где 6-й канон был тенденциозно искажен, а именно первая подлинная фраза канона: «Да хранятся древние обычаи» была заменена провозглашением папского примата: «*Ecclesia Romana semper habuit primatum*», а точное определение территории, подчиненной церковной юрисдикции Александрийского епископа, заменено неясным указанием, дабы он «*omnium (?) habeat potestatem*».

В таком именно виде папский легат Пасхазин и прочитал этот канон на последнем заседании Халкидонского Собора<sup>24</sup>.

Ссылался на этот канон и папа Николай I, доказывая болгарам, что ни Константинопольский, ни Иерусалимский епископы не являются истинными (*veraciter*) патриархами, так как канон этот о них не упоминает<sup>25</sup>. На самом же деле этот канон не называет патриархами ни Римского, ни Александрийского, ни Антиохийского епископов по той простой причине, что тогда сан патриарха вообще не существовал, а власть митрополита этот канон усваивает не только этим трем епископам, но и епископам главных городов остальных римских провинций (*ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις, in ceteris provinciis*, РП II, 128; VJ II, 508).

В греческом оригинале «Синагоги 50 титулов» первая половина 6-го Никейского канона была приведена в первом титуле, вторая — в седьмом, а св. Мефодий, зная, каким перетолкованиям и искажениям подвергается этот канон в папском Риме, опустил его как в первом (л. 12а), так и в седьмом титулах (л. 15а) своего перевода.

Таким образом св. Мефодий, включая в свой перевод каноны, отвергаемые Римскою Церковью, систематически опускал каноны, на которых папский Рим пытался обосновать свою всецерковную гегемонию, и приходится только удивляться смелости католических авторов, выдающих св. Мефодия за защитника идеологии папизма.

Но не одним только этим мотивом — мотивом борьбы с папским империализмом — руководствовался св. Мефодий при сокращении «Синагоги» Схоластика. Тогда как эта «Синагога» является каноническим корпусом — собранием всех принятых Восточною Церковью в эпоху Схоластика канонов, св. Мефодий хотел сделать из Схоластикова канонического корпуса канонический кодекс — свод действовавших в его время и нужных для управляемой им Моравской Церкви канонов, почему он или выпускал или сокращал как тождественные и сходные по содержанию каноны, так и каноны, которые в его время имели лишь историческое, а не практическое, значение, а иногда даже несколько изменял их содержание, приспособляя его к потребностям Моравской Церкви.

Как на пример опущения аналогичных канонов, можно указать на отношение св. Мефодия к канонам Антиохийского Собора. Эти каноны в большинстве являются приспособлением апостольских канонов к потребностям Антиохийской Церкви, и тогда как Схоластик помещал в титулах своей «Синагоги» как Апостольские, так и сходные по содержанию Антиохийские каноны, св. Мефодий помещал только первые. Так, во

<sup>24</sup> Mansi, VII, 443, Деяния Всел. Соборов, IV, 165—166.

<sup>25</sup> См. прим. 9.

втором титуле (л. 13) он привел 34-й Апостольский канон, говорящий об организации поместных церквей, а аналогичный 9-й канон Антиохийского Собора опустил. По таким же соображениям в третьем титуле (л. 13а) он опустил 13-й Антиохийский канон, в четвертом титуле (л. 14) — 24-й Антиохийский канон, в пятом (л. 14а) титуле — 25-й Антиохийский канон, в седьмом титуле (л. 15а) — 19-й Антиохийский канон и т. д. Вообще, тогда как у Схоластика приведены все 25 антиохийских канонов, у св. Мефодия приведены только 12, а 13 опущены.

Как на пример сокращения аналогичных канонов, можно указать на последний — пятидесятый титул «Синагоги» (л. 47а — 49а), где между прочим перечисляются книги Св. Писания, которые нужно читать в церкви. Тогда как у Схоластика полностью приведены 59-й Лаодикийский канон и 85-й Апостольский канон, св. Мефодий полностью поместил только 85-й Апостольский канон, а из 59-го канона привел только первые строки, говорящие, что в церкви следует читать только канонические книги и составляющие в нашей Книге правил особое краткое 59-е правило, а продолжение 59-го канона, содержащее перечень книг Ветхого и Нового Заветов и составляющее в нашей Книге правил особое обширное 60-е правило, опустил.

Как на пример опущения св. Мефодием канонов, имевших в его время только историческое, а не практическое значение, можно указать на опущение им 2-го и 5-го канонов III Вселенского Собора, находившихся в 37-м титуле «Синагоги» Схоластика и говорящих о мерах, принятых Собором против епископов, участвовавших в conciliabulum Иоанна Ефесского.

Наконец, как на пример изменения св. Мефодием содержания канона применительно к условиям новооснованной Моравской Церкви, можно указать на текст 9-го канона Халкидонского Собора, помещенный в 15-м титуле (л. 19а) Мефодиева перевода. В начале этого канона говорится о судебных инстанциях, компетентных решать споры между клириками. Тогда как греческий текст канона предусматривает для таких судебных дел альтернативу — или единоличный суд местного епископа, или, по его совету (γνώμη), третейский суд из избранных обеими сторонами лиц, Мефодиев перевод гласит: «да скажет (истец) вещь свою епископу, да епископъ, повелением своимъ призвавъ себе стране, хотящаяся прети, с начальными своими попы праведно да устроить».

Таким образом альтернатива единоличного епископского суда или суда третейского заменена у св. Мефодия обязательной инстанцией, вероятно, организованного им в Моравской Церкви суда коллегиального, состоящего из первых священников во главе с епископом.

Можно указать и еще несколько случаев, когда св. Мефодий, переводя каноны, несколько изменял их смысл, приспособляя его к условиям жизни своей церкви.

Третий апостольский канон (РП II, 4) разрешает приносить в алтарь только «новые класы» и виноград, а четвертый канон (РП II, 6) предписывает «всякаго инаго плода (*«бѣфра»* — осенние плоды) да посылаются въ домъ епископу и пресвитерамъ». И другие древнеславянские переводы и последнего канона говорят только об овощах: «Инь всакъ овощь» — читаем в древнеславянской Кормчей XIV титулов (Бен. 62, 27), «Всяко овощие» читаем в рукописях Кормчей св. Саввы Сербского (Иловичка Кормчая, л. 46 и др.). Между тем св. Мефодий в 46-м титуле (л. 45—45б) переводит: «Другая вся, яже въ снеть» и таким образом, очевидно, считаясь с условиями народного натурального, а не денежного хозяйства, предписывает посылать на дом священнослужителям не только овощи, но и всякие съестные припасы.

В греческой «Синагоге» в 3-м титуле полностью приведен 11-й канон Сардикийского Собора, запрещающий епископам оставлять без важной

причины свою епархию на продолжительное время, а в 47-м титуле приводит отрывок из этого канона, повторяющий то, что говорилось в уже приведенном в 3-м титуле каноне о мирянах. Св. Мефодий в третьем титуле приводит только то, что касается епископов, а в 47-м то, что касается мирян, а именно ссылку епископа Кордубского Осии на постановление Эльвирского Собора 307 года об отлучении мирян, не посетивших храм три воскресных дня подряд. Но, опасаясь, чтобы это постановление не было понято в том смысле, что храм должны посещать только взрослые, св. Мефодий к слову мирянин («людин») добавляет: «с чадью» (л. 45а), а опасаясь, что наказание отлучением будет понято в смысле запрещения не посещавшим храм посещать его и далее, заменяет его трехнедельным же постом.

В 45-м титуле Мефодиева перевода «Синагоги» приводится 82-й канон св. Василия Великого, где говорится о разрешении причащения клятвоступнику после покаяния. В греческом оригинале «Синагоги» здесь (Вен. Сун. 141, 15) говорится о причащении только «*τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*». И древнеславянская Кормчая XIV титулов (Бен. 506, 20) переводит это место: «телесе христосова», а св. Мефодий, очевидно, опасаясь, чтобы это место не было понято в смысле признания правильности западной практики причащения «под одним видом тела Христова», переводит: «тѣла и крѣве Христовы» (л. 58).

И в рукописях Кормчей св. Саввы Сербского находим (например Иловичка Кормчая 1262 г., л. 185) такой же перевод Аристинова толкования этого канона: «тѣла и крѣве Христовы», откуда он попал и в нашу печатную Кормчую (например изд. 1804 г., гл. 21, II, л. 173), хотя в греческом тексте этого толкования Аристинова говорится только о теле Христовом (РП IV, 250).

Этот факт — основание для предположения, что, компилируя Кормчую из своего перевода греческих источников, св. Савва пользовался при переводе и списком Мефодиева перевода «Синагоги»<sup>26</sup> и что, обычно следуя своему греческому оригиналу, этот продолжатель дела славянского апостола в Сербии счел необходимым в данном случае последовать своему предшественнику.

Нельзя думать, что в этих случаях св. Мефодий превышал свою власть. Его перевод «Синагоги» был предназначен только для его епархии, а в пределах своей епархии всякий епископ имеет законодательную власть, и св. Мефодий в этом случае следовал примеру тех святых отцов, которые, приспосабливая соборные постановления для своих епархий, издавали для них канонические предписания, каковые потом были включены Вселенскими Соборами в канонический кодекс Православной Церкви. Переводя каноны, св. Мефодий думал о сохранении не их буквы, а их духа и о благе своей славянской паствы.

Переходя к оценке Мефодиева перевода «Синагоги», нужно признать, что оценка эта в русской научной литературе была до сих пор и недостаточно обоснована и несправедлива. Ни А. Х. Востоков<sup>27</sup>, в своем описании рукописей этого перевода, ни И. И. Срезневский в своем описании и издании текста этого перевода оценки перевода не дают, и только наш известный филолог академик А. И. Соболевский занялся этим вопросом, но уделил ему меньше внимания, чем он того заслуживал. В своей статье: «Церковно-славянские тексты моравского происхождения» (Русский Филологический Вестник, Варшава, 1900 г., 43, стр. 150 сл.) он сделал об этом памятнике лишь одно небольшое при-

<sup>26</sup> В Устюжской рукописи (л. 49а—51а) после Мефодиева перевода «Синагоги» помещен перевод 27-го Апостольского правила и восьми правил Трульского Собора, по тексту более позднего перевода Синтагмы XIV титулов, а затем на л. 51а—53 каноны апостолов Петра и Павла, перевод которых сходен с переводом не Синтагмы, а с Мефодиевым переводом «Синагоги». Эти каноны помещены и в Кормчей св. Саввы.

<sup>27</sup> Описание русских и славянских рукописей Рум. музеума, СПб., 1842, 279.

мечание, обещая обсудить эту тему в будущем, и через десять лет в его «Материалах и исследованиях в области славянской филологии и археологии» (Сборник Отд. русск. яз. и сл. Имп. Ак. Наук, т. XXXVIII, № 3, СПб., 1910) появилась под № 6 его небольшая (стр. 140—143) статья: «Номоканон Иоанна Схоластика», с приложением «Словарного материала» (стр. 144—153).

В этой статье Соболевский верно отметил некоторые характерные черты Мефодиева перевода, но, недостаточно углубившись в изучение деталей его текста, дал ему неправильную оценку. О недостатке внимания к тексту перевода говорит, например, тот факт, что Соболевский указывает на немногочисленность текстов Св. Писания, приведенных в переводе, и насчитывает таких текстов только пять, хотя на самом деле их имеется 22, в том числе 6 из Ветхого и 16 из Нового Завета, и кроме того три ссылки на книги Нового Завета. В Мефодиевом переводе Соболевский усматривает следующие три недостатка:

1. «Он (Мефодий) переводит только те каноны, которые ему кажутся важными, и оставляет без внимания все другие, хотя бы они были более авторитетными и ясными».

2. «Он делает перевод более свободно, чем следовало бы, отчего смысл некоторых канонов несколько изменяется».

3. «Сколько-нибудь заметными достоинствами переводчик не отличается. Местами (хотя и редко) он дает бессмыслицу».

Все эти упреки Мефодиеву переводу несправедливы.

Первый упрек вызван непониманием цели и характера Мефодиева перевода. История канонических сборников знает сборники не только полные, но и сокращенные, их «ἐπιτομή», причем последние, при тогдашних способах умножения книг и их дороговизне, были гораздо больше распространены, чем первые. Всецело преданный делу организации и просвещения своей славянской паствы св. Мефодий незадолго до своей кончины нашел возможность взять на себя труд перевода «Синагоги» вовсе не для того, чтобы создать точный славянский дубликат греческого сборника, а для того, чтобы, пользуясь этим сборником как материалом, дать новой славянской Церкви крайне нужный для нее краткий и потому более удобный для употребления канонический сборник. И, как мы уже видели, включил он в этот сборник те каноны, которые не только «казались ему важными», но и действительно были важными для его Церкви, а «оставил без внимания те каноны», которые или повторяли содержание других, уже включенных в его сборник, канонов, или перетолковывались в духе папской идеологии.

2. Вполне справедливо замечание, что «перевод иногда (нужно бы добавить «очень редко») немного изменяет смысл оригинала». Но, как мы уже видели, такие изменения объясняются вовсе не недостатком умения переводчика точно передать смысл оригинала, а его намерением включить в свой сборник добавления, отвечающие нуждам той Церкви, для которой сборник составлялся.

3. Действительно, при чтении текста «Синагоги» в Устюжской и Иоасафовской рукописях получается впечатление, что в нем немало ошибок и что смысл некоторых мест неясен. Но нельзя смешивать недошедший до нас протограф Мефодиева перевода с текстом сохранившихся до нас двух рукописей и обвинять переводчика в том, в чем на самом деле виноваты переписчики. Ведь Устюжскую рукопись отделяют от Мефодиева протографа четыре века, а Иоасафовскую и целых семь веков, так что было слишком достаточно времени для того, чтобы подлинный текст перевода был искажен небрежностью и кудачными догадками переписчиков. Поэтому правильную оценку Мефодиева перевода можно произвести только тогда, когда предварительно будет выполнена кропотливая работа над извлечением подлинного текста этого перевода из-под покрывшего его в течение веков слоя ошибок и искажений.



Этой задаче и были посвящены труды двух западных ученых — немецкого филолога, ныне профессора Венского университета, Г. Ф. Шмидта: «Мефодиев перевод Номоканона»<sup>28</sup> и чешского филолога профессора Пражского университета И. Вашицы под таким же заглавием<sup>29</sup>. И вот, детально изучив Мефодиев перевод, эти ученые пришли к заключению, что в недостатках дошедшего до нас текста виноваты его переписчики, а что подлинный текст перевода отличается высокими достоинствами.

Так называемая<sup>30</sup> «Паннонская легенда» — «Житие Мефодия» в седьмой главе повествует, что, прощаясь перед смертью с братом, св. Кирилл сравнил себя и брата с парой волов, на одной борозде работавших в поле, и убеждал его не бросать этой борозды и после того, как сам он падет на ней. Но этим пахарям на ниве Господней выпала трудная доля все время поднимать целину, новь — создавать новую славянскую азбуку, проповедывать новую веру в новом моравском государстве, организовывать новую моравскую Церковь, а св. Мефодию после кончины брата создавать и новую каноническую славянскую терминологию на языке, на котором не существовало слов для многих канонических понятий. Естественно в таких случаях ему приходилось заменять перевод греческих слов их транскрипцией, а иногда и переводом латинскими терминами, а переписчики, не понимая этих слов, заменяли их созвучными, но имеющими совсем другой смысл славянскими словами, и получалась бессмыслица.

Например, греческий богослужебный термин «литургия» св. Мефодий переводил ославяненным латинским термином «мыша» («missa»). Переписчик Устюжской Кормчей заменил его славянским словом «меньший» («мъньши») (тит. 20, л. 9; Апост. 46, л. 36 и др.), а переписчик Иоасафовской рукописи словом мощи («мощи творити») (л. 9).

Встречающееся в 17-м каноне I Вселенского Собора греческое слово «*ἰσχυρία*», означающее 150% (л. 19), переписчики заменили несколько созвучным ему славянским словом «насилие», а при переводе 4-го канона Лаодикийского Собора (л. 16) местоимением «ими».

В переводе 15-го канона Анкирского Собора (л. 16) переписчики транскрипцию греческого слова «*πρόσδοξ*» — доход заменили не имеющим с ним ничего общего по значению, но созвучным славянским словом «просто» и т. д.

Другой причиной искажения текста Мефодиева протографа было включение переписчиками написанных на полях позднейших глосс в самый текст перевода. В вышеупомянутом своем труде проф. Вашица указывает (стр. 21) семь таких случаев.

Но всего чаще причиной искажения Мефодиева перевода была небрежность переписчиков, что особенно часто случалось, когда кириллица заменялась глаголицей или наоборот, а также когда составленный в Моравии перевод переписывался в восточной Болгарии, каковую судьбу испытала генеалогия Устюжской рукописи, почему более поздняя Иоасафовская рукопись в некоторых случаях более близка к тексту протографа, чем более ранняя Устюжская.

Вот несколько примеров небрежности переписчиков, отражающейся на вразумительности текста.

15-й канон Сардикийского Собора запрещает поставлять чужого клирика без согласия («сложения») его епископа, а переписчик вместо «сложения» написал «служения» (тит. 19, л. 22).

<sup>28</sup> Heinrich Felix Schmid, Die Nomokanonübersetzung des Methodius, Leipzig, 1922; Joseph Vašica, Metodejův preklad nomokanonu, «Slavia», XXIV/I, 1955, 9—41.

<sup>29</sup> J. Vašica, op. cit., стр. 15.

<sup>30</sup> Авторитетный чешский филолог Milos Weingart в своей статье (стр. 103): «Analyse philologique des legendes slaves de Constantin et de Method» справедливо указывает, что «Житие Мефодия», как и «Житие Константина» имеют характер монографии, а не легенды, как эти жития обычно называют.

8-й канон I Вселенского Собора дважды упоминает, что присоединяющиеся к Церкви кафары должны следовать ее догматам, а переписчик в первом случае вместо догматы написал «тъгда» (тит. 38, л. 36а), а не понимая древнеславянское слово «етери» (некоторые), заменил его словом «еретик» (л. 37).

2-й канон Антиохийского Собора подвергает отлучению лиц, «по некоему безчинию» не участвующих в молитвах с народом, а переписчик вместо «бесчинию» написал «объщению» (тит. 47, л. 45а) и т. д.

И там, где Соболевский видит бессмыслицу самого перевода, на самом деле имеется лишь ошибка переписчика. На л. 6а о происхождении Апостольских правил говорится: «Господни ученици... Климентом каноны предашася». В таком виде фраза действительно не имеет смысла, но не имеет потому, что Соболевский обратил внимание на ошибочный текст Устюжской рукописи, а не на правильный текст Иоасафовской, где вместо «предашася» стоит «предаша».

Как на другую бессмыслицу Соболевский указывает на перевод 7-го канона Неокесарийского Собора: «прилагаяся тацехъ брацехъ ядушахъ». Но здесь переписчик вместо «ядущим» ошибочно написал «ядушахъ», а при восстановлении правильного текста перевод этих слов в связи с их контекстом получает ясный смысл запрещения «попу» участвовать в пиршестве при заключении второго брака, так как второбрачие подлежит епитимии, а такое участие означает, что поп одобряет второбрачие (л. 27).

Нельзя видеть, как это делает Соболевский, изменение смысла канона в переводе слов: «ἐξάρχου τῆς διοικήσεως» словами: «ексарха строящаго церкви» (Халк. Соб. кан. 9-й, л. 19а). Это не изменение смысла, а необходимое пояснение. На Западе была более известна должность гражданского, а не церковного экзарха, и нужно было указать, что канон говорит не о гражданской, а о церковной должности, что Мефодий и делает, добавляя «строящаго церкви». Слово «строити» значило тогда создавать строй, порядок, то есть управлять, и Мефодий указывает, что канон разумеет экзарха, управляющего церквами.

И вот если иметь в виду не дошедший до нас текст Мефодиева перевода, текст, испорченный (*atrociter laceratum*<sup>31</sup>, по выражению Бенешевича) переписчиками, а подлинный, автентичный текст его перевода, его протограф, то нужно дать ему высокую оценку, так как он обладает основным, главным достоинством перевода, правильно воспроизводя смысл переводимого греческого текста и вместе с тем всюду считаясь с особенностями структуры славянского языка. Поэтому-то по своей вразумительности Мефодиев перевод далеко превосходит сделанный несколько позднее в Болгарии перевод, перевод другого более обширного канонического сборника. Тогда как св. Мефодий, не гоняясь за буквой, стремился лишь сохранить смысл оригинала и строй славянского языка, болгарские переводчики Номоканона XIV титулов обычно переводят буквально слово за словом греческий текст, рабски следуя его структуре, нарушая особенности структуры славянского языка и не обращая внимания на то, имеет ли их перевод не только правильный, но иногда и вообще какой-либо смысл. Многочисленные параллели перевода тех же канонов Мефодием и болгарскими переводчиками, доказывающие превосходство Мефодиева перевода<sup>32</sup>, приведены проф. Вашицей на стр. 27—32 его упомянутого труда.

Недавно появилось известие<sup>33</sup>, что проф. Вашица подготавливает критическое издание Мефодиева Номоканона, и можно надеяться, что

<sup>31</sup> Ven. Syn., p. XIV.

<sup>32</sup> Как на пример «великолепного» перевода Шмид указывает (стр. 95) на перевод слов «Θεοῦ ἐφορῶντος» в 38-м Апостольском каноне (тит. 5, л. 14) словами: «яко Божни икономъ».

<sup>33</sup> Fran Grivec, Cyrillo-Methodiana, «Slovo» (1957), Zagreb, 43.

это издание рассеет ошибочные мнения как о церковно-политической идеологии славянского апостола, так и о характере его перевода канонической «Синагоги».

Проф. С. Троицкий

## СВЯТОЙ ПРЕПОДОБНЫЙ ЕФРЕМ, АРХИМАНДРИТ НОВОТОРЖСКИЙ, ЧУДОТВОРЕЦ

Преп. Ефрем Новоторжский вошел в историю Русской Церкви как один из видных основателей монастырей и просветителей домонгольского периода.

Христианство, после крещения Руси св. Владимиром, быстро распространялось по земле Русской. Светом Христовой веры просветилось и обширное Тверское княжество. В числе первых просветителей тверской земли был преп. Ефрем Новоторжский. Свидетельством его многотрудной просветительной и благотворительной деятельности является величественная Новоторжская Борисоглебская обитель, расположенная на правом берегу р. Тверцы, в г. Торжке. Она принадлежала к числу древнейших обителей в России и представляет собой ценный памятник старины и образец архитектуры XI века.

Преп. Ефрем Новоторжский был уроженец Угорской земли, то есть современной Венгрии, которая в те времена была уже христианской страной. Он с юности своей научен был вере христианской и воспитан в духе благочестия. Из его жития неизвестно, какие причины побудили его вместе с другими двумя братьями переселиться в землю Русскую, но «Древнейшее рукописное сказание» повествует: «Сыновья святого князя Владимира — князя Борис и Глеб, отличавшиеся перед другими благочестием и крепкой верой, были самыми любимыми детьми его... Преподобный Ефрем и братья его Георгий и Моисей служили у князей Бориса и Глеба «в боярском чину, в чине служаща конюшества». Служа таким благочестивым князьям, какими были свв. страстотерпцы Борис и Глеб, преп. Ефрем еще более укреплялся в вере и молитвенном стяжании духа Христова.

В 1015 году свв. братья Борис и Глеб были убиты Святополком. Вместе со св. Борисом был убит и его верный слуга Георгий, защищавший своего князя. Получив эту печальную весть, преп. Ефрем прибыл на место, где совершилось это злодеяние, и там отыскал голову своего любимого брата, которую взял с собой и хранил в течение 38 лет, а при кончине своей завещал положить ее с ним в гроб.

После этого преп. Ефрем решил всецело посвятить себя служению Богу. В 1015 году он поселился на высоком берегу р. Тверцы, вблизи г. Торжка, где устроил странноприимницу, в которой принимал странников, путешественников, торговых людей и всех кормил даром («угощал»). Эта местность получила название «Дарогощи» (дорогие гости). Преп. Ефрем с глубоким смирением, с христианской любовью ухаживал в своей странноприимнице за больными и всем служил сам, давая приют и покой страждущим и обремененным.

Через несколько лет преп. Ефрем устроил новую обитель в самом г. Торжке, на месте «вельми красном, на берегу реки Тверцы, на горе». Слава о его святой жизни начала привлекать к нему многих учеников и последователей. Здесь в 1038 году преп. Ефрем со своими сподвижниками соорудил каменный храм, посвятив его памяти свв. страстотерпцев Бориса и Глеба, отчего монастырь получил название Борисоглебского.

Первые относительно подробные сведения об этом монастыре находятся в писцовых книгах Потапа Димитриевича Нарбекова (1625 г.),

в которых сказано: «Монастырь Борисоглебский в Торжку, а в нем церковь каменная во имя Бориса и Глеба с приделами». Построенный в 1038 году Борисоглебский храм «среди всех опустошений, которым подвергались Торжок и Обитель, оставался всегда целым и невредимым, хотя на время лишался священных своих украшений».

Преп. Ефрем собрал около себя множество иноков, для которых был постоянным образцом высоких иноческих подвигов: днем — в трудах по благоустроению обители, а ночью — в коленопреклоненных молитвах. Живя для обители, он насаждал в ней дух истинной христианской жизни словом наставления и особенно живым примером своей личной жизни, которая проходила в высоких подвигах милосердия. Своей праведной жизнью он как яркая свеча горел перед Господом.

Когда пришел день его отхода от мира, о чем он получил откровение свыше, он собрал всю братию своей обители и преподал им последнее наставление, завещав, чтобы они сохраняли и берегли иноческие обеты — безмолвие, братолюбие, странноприимство, подавали милостыню, соблюдали посты, непрестанно молились, а наипаче в сердцах своих имели страх Божий. 28 января 1053 года преп. Ефрем скончался. Тело его было положено в Борисоглебской обители «со псалмы, пении и песнями духовными» в каменном гробе, иссеченном его руками.

Св. мощи преп. Ефрема Новоторжского покоились в земле более 500 лет. В 1572 году, при Иоанне IV Грозном и Московском митрополите Корнилии, из Москвы в Новгород возвращался через Торжок архиепископ Новгородский и Псковский Леонид и, обозревая Борисоглебскую обитель, пожелал осмотреть гроб преп. Ефрема Новоторжского. По открытии гроба весь храм тотчас же наполнился благоуханием от св. мощей преподобного, найденных нетленными и невредимыми. Вместе с этим была обретена нетленной и глава брата его — «мученика Георгия, Новоторжского чудотворца». С того времени были установлены празднования памяти преп. Ефрема Новоторжского: 28 января (ст. ст.) — день кончины и 11 июня — день обретения его св. мощей.

Мы верим, что преп. Ефрем Новоторжский невидимо пребывает с нами и молитвами своими у Престола Божия ограждает землю Русскую. «Чудно житие твое и кончина бессмертна, преподобне отче Ефреме! Сего ради ты Христос свыше украси венцем пресветлым, и чудесно деянием обогати, имиже просвещаеши нас, научая вопити: Боже отец наших, благословен еси» (тропарь канона по 7-й песни). От всей души воскликнем в радовании сердца нашего: Радуйся, преподобне отче Ефреме, Новоторжский чудотворче!»

\*

\* \*

В текущем году в день преставления преподобного Ефрема, Новоторжского чудотворца — 10 февраля (28 января ст. ст.), были совершены торжественные богослужения в Св.-Благовещенском храме г. Торжка духовенством города и соседних приходов. Накануне, перед всеобщим бдением, была освящена икона преп. Ефрема Новоторжского, для которой был устроен особый киот. Вместо кафизм за всеобщим бдением был прочитан акафист преподобному Ефрему, а в самый день праздника совершены две литургии.

Прот. В. Герасимов

## ОБРАЗ И ПОДОБИЕ

Хотя человек содержит в себе все элементы, из которых составлен мир, это не является для него настоящим совершенством, которым он мог бы превозноситься: «Нет ничего замечательного в том, — говорит св. Григорий Нисский, — что хотят сделать из человека образ и подобие вселенной; ибо земля преходит, небо изменяется и все содержимое столь же преходяще, как и содержащее». «Говорили: человек микрокосм и, думая возвеличить человеческую природу этим напыщенным наименованием, не заметили, что человек одновременно оказывается наделенным качествами мошек и мышей»<sup>1</sup>. Совершенство человека заключается не в том, что уподобляет его твари в целом, но в том, что отличает его от космоса, уподобляя его Творцу. Божественное Откровение учит, что человек был создан по образу и подобию Божию.

Все отцы Церкви, как Восточной, так и Западной, видели в самом факте сотворения человека по образу и подобию Божию некоторую изначальную согласованность между бытием человеческим и Божественным бытием. Однако богословское выражение этой откровенной истины в Восточном и Западном предании часто было различно, хотя и совсем не противоречиво. Блаженный Августин, стремясь составить понятие о Боге, исходит из образа Божия в нас и пытается открыть в Боге то, что находится в нашей душе, сотворенной по Его образу. Это метод психологических аналогий, приложимый к познанию Бога, к богословию. Св. Григорий Нисский, наоборот, избирает точкой отправления то, что Откровение сообщает нам о Боге, чтобы затем найти в человеке то, что соответствует в нем образу Божию. Это богословский метод, примененный к науке о человеке, к антропологии. Первый путь пытается познать Бога, исходя из человека, сотворенного по Его образу; второй — хочет определить истинную природу человека, исходя из понятия о Боге, по образу Которого человек создан.

Если мы захотим найти в творениях св. Отцов ясное определение того, что соответствует в нас образу Божию, то рискуем заблудиться среди различных утверждений, которые, не будучи разноречивыми, не могут быть отнесены к какой-нибудь части человеческого существа. Действительно, черты образа Божия приписываются то царственному достоинству человека, его господству в чувственном космосе; то хотят видеть образ Божий в духовной природе человека, в душе, или же в главной части, управляющей (*ἡγεμονικόν*) его существом, в уме (*νοῦς*), в высших способностях — в разуме, в рассудке (*λόγος*), или же в свободе, свойственной человеку, способности внутреннего самоопределения (*αὐτεξουσία*), в силу которой человек сам является началом своих действий. Иногда образ Божий уподобляется какому-нибудь качеству души, ее простоте, ее бессмертию, или же он отождествляется со способностью души познавать Бога, жить в общении с Ним и с пребыванием Святого Духа в душе человеческой. Иногда, как в «Духовных беседах», приписываемых св. Макарию Египетскому, образ Божий представляется в двойном аспекте: это, прежде всего, формальная свобода человека, свобода воли или свобода выбора, которая не могла быть уничтожена грехом; с другой стороны, это «небесный образ» — положительное содержание образа Божия, — которым является общение с Богом, в силу которого человеческое существо до грехопадения было облечено Словом и Святым Духом<sup>2</sup>. Наконец,

<sup>1</sup> Об устройении человека, XVI, P. G. t. 44, col. 177D—180A.

<sup>2</sup> Духовные беседы, XII, 1, 6, 7, и т. д. P. G. t. 34, col. 557—561, рус. пер. Сержнев Посад, 1904, стр. 93 и далее.

как у св. Иринея Лионского, св. Григория Нисского и св. Григория Паламы, не только душа, но также и человеческое тело участвуют в образе Божиим, будучи сотворенными по этому образу. «Наименование «человек», — говорит св. Григорий Палама, — не прилагается отдельно к душе или к телу, но к обоим вместе, ибо они вместе были созданы по образу Божию»<sup>3</sup>. Человек, по мнению св. Григория Паламы, создан по образу Божию в большей степени, чем ангелы, потому что его дух, соединенный с телом, обладает живительной силой, которой он одушевляет свое тело и управляет им. Это та способность, которой лишены ангелы, бестелесные духи, хотя они и ближе к Богу по простоте их духовной природы<sup>4</sup>.

Множественность и разнообразие этих определений показывают, что мысль св. Отцов избегает ограничивать какой-нибудь частью человеческого существа то, что относится к образу Божию. Действительно, библейское повествование совсем не уточняет характерных черт образа Божия, но представляет само сотворение человека как особый акт, отличный от создания прочих существ. Подобно ангелам, которые были сотворены, по выражению св. Исаака Сирина, «в молчании»<sup>5</sup>, человек не был произведен путем повеления, отданного земле. Бог Сам образовал его из персти, Своими собственными руками, то есть, как понимает св. Иринея Лионский, Словом и Духом<sup>6</sup>, и вдунул в него дыхание жизни. Св. Григорий Богослов толкует текст книги Бытия следующим образом: «Слово, взяв часть новосозданной земли, бессмертными руками составило мой образ и уделило ему Своей жизни, потому что послало в него дух, который есть струя неведомого Божества. Так из персти и дыхания создан человек — образ Бессмертного, потому что в обоих царствует естество ума. Посему, как земля, привязан я к здешней жизни, и, как частица Божественного, ношу в груди любовь к жизни будущей»<sup>7</sup>. В том же Слове, посвященном душе, он говорит: «Душа есть Божие дыхание и, будучи небесною, она терпит смешение с перстным. Это свет, заключенный в пещере, однако же Божественный и неугасимый»<sup>8</sup>.

Понимая эти слова буквально, мы должны, казалось бы, вывести из этих двух отрывков заключение о нетварном характере души и видеть в человеке какого-то бога, отягченного телесной природой, или, по крайней мере, смешение бога и животного. Понятое таким образом создание человека по образу Божию находилось бы в противоречии с христианским учением, которое видит в человеке тварь, предназначенную к тому, чтобы достичь единения с Богом, стать богом по благодати, но никак не бога по самому своему происхождению. Не говоря и о других невероятных последствиях подобного предположения, проблема зла не была бы при этом понятна: либо Адам не мог согрешить, будучи Богом по своей душе — частицей Божества, либо первородный грех отразился бы и на Божественной природе — Сам Бог согрешил бы в Адаме. Св. Григорий Богослов никак не мог придерживаться такой точки зрения. В своей беседе о человеческой природе он обращается к своей душе, говоря: «И если ты — Божие дыхание и Божий жребий,

<sup>3</sup> *Prosopopeia*, P. G. t. 150, col. 1361C. Произведение, приписываемое св. Григорию Паламе.

<sup>4</sup> Главы физические, богословские и т. д. (38 и 39) *Ibid.*, col. 1145—1148.

<sup>5</sup> См. выше, стр. 121, примеч. 1-е.

<sup>6</sup> Против ересей, IV, предисл., § 4, P. G. t. 7, col. 975, а также IV, 20, I (1032); V, 1, 3 (1123); V, 5, I (1134—5); V, 6, I (1136—7); V, 28, 3 (1200).

<sup>7</sup> *Roēmata dogmatica*, VIII, *Περὶ ψυχῆς*, v. 70—75. P. G. t. 37, col. 452; рус. пер., Слово 7-е, «О душе», Творения, ч. IV, стр. 199—200.

<sup>8</sup> Там же, v. 1—3, col. 446—447; рус. пер., ч. IV, стр. 197.

как сама думаешь, то отложи неправду и тогда поверю тебе... Как же ты возмущаешься столько от приражений губительного велиара, хотя и сопряжена с небесным духом? Если и при такой помощи клонишься ты к земле, то увы! увы! сколь многомошен твой губительный грех»<sup>9</sup>. Душа, смешанная ( *κρυσμὲνη* ) с «небесным Духом», вспомоществуема, следовательно, чем-то более высоким, чем она сама. Только наличие в ней Божественной силы заставляяет ее называться «частицей Божества», ибо она берет свое начало от вднутой в нее Божественной струи, которая и есть благодать. «Божие дуновение указывает на способ сотворения человека, в силу которого дух человеческий тесно связан с благодатью, произведен ею, подобно тому, как движение воздуха производится дуновением, содержит в себе это дуновение и неотделимо от него. Это есть приобщение к Божественной энергии, присущей душе, которая обозначается выражением «частица Божества». Действительно, в одной из своих «Бесед» св. Григорий Богослов указывает на приобщение к Божеству, говоря о «трех светах», из которых первый — это Бог, «Свет высочайший, неизглаголаный, второй — это ангел, некоторая струя ( *ἀπορροή τις* ) или причастие ( *μετοχία* ) первого Света; третий свет — это человек, называемый тоже светом, потому что его дух озарен первообразным Светом, который есть Бог»<sup>10</sup>. Творение по образу и по подобию Божию включает в себе приобщение к Божественному бытию, к Богу. Это значит, что оно предполагает наличие благодати.

Образ Божий в человеке, поскольку он неподделен, неизбежно является, по св. Григорию Нисскому, непознаваемым, ибо, отражая полноту своего Первообраза, он должен также обладать непознаваемостью Божества. Вот почему и нельзя определить, в чем состоит в человеке образ Божий. Мы иначе не можем постигнуть это, как только посредством идеи о приобщении к бесконечным благам Божиим: «Бог по природе сама благодать, — говорит св. Григорий Нисский, — или, вернее, Он превосходит всякую благодать, которую можно постигнуть и понять. Следовательно, Он и не создает человеческой жизни по какому-нибудь иному побуждению, как только потому, что Он благ. Будучи таковым и предприняв по этому самому создание человеческой природы, Он не захотел проявить в половину силы Своей благодати, даруя человеку часть Своих благ и ревниво отказывая ему сообщить остальные. Но совершенство благодати проявляется в Нем тем, что Он вызывает человека из небытия к бытию и в изобилии сообщает ему всякое благо. Список же этих благ столь длинен, что перечислить их невозможно. Вот почему все они вкратце содержатся в слове о человеке, созданном по образу Божию. Ибо это как если бы кто-нибудь сказал, что Бог создал человеческую природу причастницей всякого блага... Но если бы образ был совершенно подобен блаженству своего Первообраза, он не был бы Его образом, но слился бы с Ним. Какую же разницу замечаем мы между Божественным и тем, что на Него походит? Следующую: Божественное — не создано, а человек существует в силу акта творения»<sup>11</sup>. Очевидно, что св. Григорий Нисский понимает здесь под

<sup>9</sup> *Poëmata moralia*, XIV. *Περὶ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως*, v. 76—84. *Ibid.*, col. 761—762; рус. пер., Слово 10-е, «О человеческой природе», Творения, ч. IV, стр. 214—215.

<sup>10</sup> Слово 40-е, На святое Крещение, 5, P. G. t. 36, col. 364 BC; рус. пер. Творения, т. III, стр. 226.

<sup>11</sup> Об устройении человека, XVI, P. G. t. 44, col. 184 AC; P. de Lubac, цит. соч., стр. 295 след.

образом Божиим конечное совершенство, состояние обожения человека, участвующего в полноте (*πλήρωμα*) Божества, в изобилии Божественных благ. Вот почему, говоря об образе Божиим в человеке, ограниченном причастием только к некоторым благам, об образе еще не установившемся, он видит черты, свойственные человеку, как созданному по образу Божию, в особенности «в том, что человек освобожден от необходимости и не подчинен владычеству природы, но может самоопределяться по своему усмотрению. Ибо добродетель независима и сама себе госпожа»<sup>12</sup>. Это, так сказать, «формальный» образ, необходимое условие, чтобы достичь совершенного уподобления Богу. Поскольку человек создан по образу Божию, он представляется существом личным, которое не должно определяться природой, но которое может определять природу, уподобляя ее своему Божественному первообразу.

Человеческая личность не является частью человеческого существа, как и Лица Св. Троицы не являются частями Бога. Вот почему достоинство образа Божия не относится к какому-нибудь элементу человеческого состава, но к человеческой природе во всей ее совокупности. Первый человек, содержащий в себе всю человеческую природу, был тоже единой личностью: «Ибо имя Адам, — говорит св. Григорий Нисский, — не дается теперь предмету тварному, как в последующих повествованиях. Но сотворенный человек не имеет особого имени, это всечеловек, то есть заключающий в себе все человечество. Итак, благодаря этому обозначению всеобщности природы Адама, мы приглашаем понять, что Божественные Провидение и Сила охватывают в первоизданном весь род человеческий. Ибо образ Божий не заключен в одной части природы, ни благодать не заключена в одном только индивидуе среди тех, которые относятся к нему (то есть к роду человеческому — *прим. переводчика*), но действие их распространяется на род человеческий в целом... Нет, никакого различия между человеком, образованным в начале создания мира, и тем, который придет в конце его: они одинаково носят в себе образ Божий». Следовательно, человек, созданный по образу Божию, это природа, понятая как целое. Она же и имеет в себе подобие Божие»<sup>13</sup>. Образ Божий, свойственный лицу Адама, относится ко всему человечеству, ко «всечеловеку». Вот почему в роде Адама размножение личностей, из которых каждая имеет образ Божий (можно сказать, что это умножение образа Божия во множестве человеческих ипостасей), нисколько не противопоставляется онтологическому единству природы, общей всем людям. Совсем наоборот, — всякая человеческая личность не может осуществить полноту, к которой она призвана, стать совершенным образом Божиим, если она усвоит часть природы, считая ее своим личным достоянием. Ибо образ Божий в человеке достигает своего совершенства лишь тогда, когда человеческая природа становится подобной природе Божией, когда она начинает приобщаться вполне к нетварному благу. Существует только одна природа, общая всем людям, хотя она и кажется нам раздробленной грехом, разделенной между многими индивидами. Это изначальное единство природы, восстановленное в Церкви, представляется апостолу Павлу столь полным, что он обозначает его именем Тела Христова.

Итак, люди имеют единую общую природу во многих человеческих личностях. Это различие природы и личности в человеке не менее трудно для понимания, чем аналогичное различие единой природы и Трех Лиц в Боге. Надо прежде всего дать себе отчет в том, что нам неизвестна личность — ипостась человеческая в ее истинном выражении, свободном от всякой примеси. То, что мы обычно называем личностью, личным, обозначает скорее индивид, индивидуальное. Мы привыкли

<sup>12</sup> Об устройении человека, col. 184 В.

<sup>13</sup> Там же, col. 185—204.



видеть в этих обоих выражениях — личность и индивид — почти синонимы; мы пользуемся тем и другим безразлично, чтобы обозначать одно и то же. Однако, в известном смысле, индивид и личность имеют обратное значение, так как индивид выражает некоторую смесь личности с элементами, принадлежащими общей природе, в то время как личность обозначает то, что отличается от природы. В нашем настоящем состоянии мы знаем личность через индивид и как индивид. Когда мы хотим определить, охарактеризовать какую-нибудь личность, мы собираем индивидуальные свойства, черты характера, которые однако встречаются и у других и, значит, никогда не являются совершенно «личными», так как они принадлежат общей природе. Мы в конце концов даем себе отчет в том, что то, что является для нас наиболее дорогим в каком-нибудь человеческом существе, что делает его именно «самим собою», остается неопределимым, ибо в его природе нет ничего такого, что принадлежало бы собственно его личности, всегда единственной, несравнимой, не имеющей себе подобных. Определенный человек, действующий по своей природе в силу своих природных свойств, по своему характеру является наименее личным. Он утверждается как индивид, обладатель собственной природы, которую он противопоставляет природам других, как свое «я», что является смешением личности и природы. Это смешение, свойственное падшему человечеству, обозначается в аскетической литературе Восточной Церкви словом «самость» (*αὐτότης, φιλαυτία*), истинный смысл которого не может быть передан словом «эгоизм».

Мы испытываем некоторое затруднение в отношении христологического догмата, который рассматривает волю как функцию природы; нам легче представить себе личность, которая самоутверждается и заставляет признать себя в силу своей воли. Однако идея личности включает в себе идею свободы по отношению к природе. Личность свободна и не определяется своей природой. Человеческая ипостась может проявляться только в отказе от собственной воли, от того, что нас определяет и подчиняет естественной необходимости. Все индивидуальное, все самоутверждающееся, в чем личность смешивается с природой и теряет свою истинную свободу, должно быть разрушено. Это основной принцип аскетизма: добровольный отказ от собственной воли, от видимости индивидуальной свободы, чтобы вновь обрести подлинную свободу — свободу личности, которая и есть образ Божий, свойственный каждому человеку. Вот почему, по св. Нилу Синайскому, совершенный монах «всякого человека почитает как бы богом после Бога»<sup>14</sup>. Чужая личность явится как образ Божий тому, кто сумеет отрешиться от своей индивидуальной ограниченности, чтобы найти общую природу и тем самым достичь выявления собственной личности.

То, что соответствует в нас образу Божию, не является частью нашей природы, но личностью, заключающей в себя природу. Леонтий Византийский, богослов VI века, обозначает природу, заключенную в какой-нибудь личности, особым термином «ἐνῖπλοστατον» — «воипостасной», то есть такой, какая находится в ипостаси или личности. Вся природа заключена в ипостась, является природой ипостаси и не может существовать иначе, — заявляет он<sup>15</sup>. Но на низших ступенях бытия ипостаси обозначают индивид, индивидуальное существо. Они обозначают личности только тогда, когда дело идет о существах духовных, как люди, ангелы, Бог. В качестве личности (а не индивида)

<sup>14</sup> О молитве, гл. 123, P. G. t. 79, col. 1193 C; рус. пер. Добротолюбие, т. 2, изд. 3-е, М., 1913, стр. 222 (гл. 121-я).

<sup>15</sup> Против Нестория и Евтихия. P. G. t. 86, col. 1277 CD. Те же идеи развивают св. Максим Исповедник, (P. G. t. 91; col. 557—560) и св. Иоанн Дамаскин, Точное излож. Правосл. Веры. I, IX, 53.

ипостась не разделяет природу, порождая несколько частных природ. Пресвятая Троица не три Бога, но только Один. Если размножение человеческих личностей дробит природу, разделяет ее на множество индивидов, то это потому, что мы не знаем иного поколения кроме того, которое появилось после грехопадения, когда природа человеческая потеряла свое подобие природе Божественной. Мы видели, что для св. Григория Нисского и св. Максима Исповедника сотворение Евы представлялось уже актом, совершенным Богом в предвидении греха и его последствий для человечества. Однако, взятая от Адама, «кость его кости и плоть его плоти», Ева, новая человеческая личность, дополняла природу Адама, была та же природа, «та же плоть». Только вследствие греха эти обе первые человеческие личности стали двумя отдельными природами, двумя индивидуальными существами, имеющими между собой внешние отношения — «и к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою» (Быт. 3, 16). После грехопадения первых людей человеческая природа становится разделенной, раздробленной, разрезанной на множество индивидов. Человек представляется под двойственным аспектом: как индивидуальная природа он становится частью целого, одним из составных элементов мира; но как личность он отнюдь не часть, он содержит в себе всё. Природа есть содержание личности, личность есть образ существования природы. Личность, утверждающаяся как индивид и заключающаяся в пределах своей частной природы, не может полностью проявить себя — она оскудевает. Лишь отказываясь от своего собственного содержания, свободно отдавая его, переставая существовать для себя самой, личность полностью выражается в единой природе всех. Отказываясь от своего частного блага, она бесконечно расширяется и обогащается всем тем, что принадлежит всем. Личность становится совершенным образом Божиим, обретая Его подобие — совершенство природы, общей всем людям. Различие между личностями и природой воспроизводит в человечестве строй Божественной жизни, выраженный догматом Троичности. Это основа всякой христианской антропологии, всякой евангельской морали, ибо, по св. Григорию Нисскому, «христианство есть подражание природе Божией»<sup>16</sup>.

В качестве образа Божия человек является существом личным, стоящим перед личным Богом. Бог обращается к нему как к личности, и человек отвечает Богу. Св. Василий Великий говорил, что человек есть тварь, получившая повеление стать богом<sup>17</sup>. Но это повеление, обращенное к человеческой свободе, не есть принуждение. Будучи существом личным, человек может принять или отклонить волю Божию. Он остается личностью, даже далеко отходя от Бога, теряя в своей природе Его подобие: это означает, что образ Божий неразрушим в человеке. Человек остается также существом личным, исполняя волю Божию, являя совершенное подобие Ему в своей природе, ибо, по св. Григорию Богослову, «сега человека, почтив свободою, чтобы добро принадлежало не меньше избирающему, чем и вложившему семена онога, Бог поставил в раю»<sup>18</sup>. Таким образом, выбирает ли человек добро или зло, являет ли подобие Божие или «неподобие», он обладает свободно своей природой, потому что он личность, созданная по образу Божию. Однако, поскольку личность не отделима от существующей в

<sup>16</sup> De professione christiana. P. G. t. 46, col. 244 C.

<sup>17</sup> Слова св. Василия Великого, сообщенные св. Григорием Богословом в «Слове 43-м, надгробном Василию, архиепископу Кесарии Каппадокийской», 48, P. G. t. 36, col. 560A; рус. пер. Творения св. Григория Богослова, ч. IV.

<sup>18</sup> Слово 45-е на Святую Пасху, 8. P. G. t. 36, col. 632 C; рус. пер., ч. IV, М., 1889, стр. 129.

ной природы, постольку всякое несовершенство, всякое «неподобие» природы ограничивает личность, затемняет в ней «образ Божий». Действительно, если свобода принадлежит нам, поскольку мы личности, то воля, по которой мы действуем, есть свойство природы. По св. Максиму Исповеднику, воля есть «естественная сила, стремящаяся к тому, что сообразно с природой, сила, охватывающая все существенные свойства природы»<sup>19</sup>. Св. Максим различает эту естественную волю (θέλημα φυσικόν, являющуюся желанием добра, к которому стремится разумная природа, от воли выбирающей (θέλημα γνωμικόν), — свойственной личности<sup>20</sup>. Природа хочет и действует, а личность выбирает — она принимает или отклоняет то, что хочет природа. Однако, по св. Максиму, эта свобода выбора является уже несовершенством, ограничением истинной свободы: совершенная природа не имеет нужды в выборе, ибо она знает добро естественным образом. Ее свобода основана на этом знании. Наша свобода воли (γνωμῆ) обнаруживает несовершенство падшей человеческой природы, потерю подобия Божия. Так как эта природа затемнена грехом, не знает более истинного добра, стремится чаще всего к тому, что «противно природе», то человеческая личность всегда находится перед необходимостью выбора, она идет вперед ощупью. Мы называем эту нерешительность в восхождении к добру «свободой воли». Личность, призванная к единению с Богом, к совершенному уподоблению по благодати своей природы природе Божественной, связана с природой урезанной, искалеченной грехом, разрываемой противоречивыми желаниями. Познавая и желая по своей несовершенной природе, личность практически слепа и бессильна, не сумеет больше выбирать и слишком часто уступает побуждениям природы, ставшей рабой греха. Таким образом, то, что создано в нас по образу Божию, втягивается в бездну, хотя и остается свободным в своем выборе и может вновь обратиться к Богу.

Человек был создан совершенным. Это не значит, что его первоначальное состояние совпадало с конечной целью, что он был соединен с Богом с момента творения. До грехопадения Адам не был ни «чистой природой», ни человеком обоженным. Как мы уже сказали, космология и антропология Восточной Церкви имеют динамический характер, исключаяющий всякое внешнее сочетание понятий природы и благодати: они взаимно проникаются, существуют одна в другой. Св. Иоанн Дамаскин видит глубочайшую тайну в том факте, что человек сотворен «в силу свойственного ему тяготения к Богу, превращающимся в Бога по причастию к Божественному озарению»<sup>21</sup>. Совершенство первичной природы выражалось прежде всего в этой способности приобщаться к Богу, все более и более прилепляться к полноте Божества, которая должна пронизывать и преобразовать тварную природу. Св. Григорий Богослов подразумевал именно эту высшую способность человеческого духа, когда он говорил о Боге, вдувающим в человека Своим дыханием «частицу Своего Божества», то есть благодать, которая присутствует изначала в душе, способной воспринимать и усваивать эту обожающую энергию. Ибо человеческая личность была призвана, по св. Максиму Исповеднику, «соединить любовью природу тварную с природой несотворенной, являя их в единстве и тождестве стяжанием благодати»<sup>22</sup>. Единство и тождество относятся здесь к личности, человеческой ипостаси. Итак, человек должен был соединить по благодати две природы в своей тварной ипостаси, стать «тварным богом», «богом по бла-

<sup>19</sup> Opuscula theologica et polemica, Ad Marinum, P. G. t. 91, col. 45 D—48 A.

<sup>20</sup> Там же, col. 48 A—49 A, col. 192, BC. Справ.: св. Иоанн Дамаскин, Точное излож. Правосл. Веры, III, 14, P. G. t. 94, col. 1036—1037; 1044—1045.

<sup>21</sup> Точное излож. Правосл. Веры, II, 12, P. G. t. 94, col. 924 A; рус. пер. «стр. 213.

<sup>22</sup> De ambiguis. P. G. t. 91, col. 1308 A.

годати», в противоположность Христу — личности Божественной, воспринявшей человеческую природу. Взаимодействие обеих волей необходимо для достижения этой цели: с одной стороны, обожающая Божественная воля, дарующая благодать Духом Святым, присутствующим в человеческой личности; с другой стороны, человеческая воля, которая подчиняется воле Божией в том, что она принимает благодать, усваивая ее и предоставляя ей проникнуть во всю ее природу. Так как воля — действительная сила в разумной природе, она будет действовать по благодати в той же мере, в какой природа будет причастна благодати и станет подобием Божиим посредством «огня изменяющего»<sup>23</sup>.

Отцы Греческой Церкви представляют человеческую природу то как троичастный состав духа, души и тела (*νοῦς, ψυχή, σῶμα*), то как единение души и тела. Разница между сторонниками трихотомизма и дихотомизма сводится в общем к терминологии: дихотомисты видят в *νοῦς* высшую способность разумной души, способность, посредством которой человек входит в общение с Богом. Личность или человеческая ипостась заключает в себе все части этого естественного состава, выражается во всем человеке, который существует в ней и через нее. Будучи образом Божиим, она есть стабильное начало человеческой природы, динамичной и изменяемой, всегда стремящейся своей волей к внешней цели. Можно сказать, что образ есть Божественная печать, отмечающая природу и ставящая ее в личное отношение к Богу, отношение совершенно индивидуальное для каждого человеческого существа. Это отношение осуществляется посредством воли, направляющей всю природу к Богу, в котором человек должен найти всю полноту своего бытия: «Душа бо человеческая, — говорит св. Тихон Задонский, — яко дух от Бога созданный, ни в чем ином удовольствия, покоя, мира, утешения и отрады сыскать не может, как только в Бозе, от Которого по образу Его и подобию создана; а когда от Него отлучится, принуждена искать себе удовольствия в созданиях, и страстями различными, как рожцами, себя питать, но надлежащего упокоения и отрады не обретает, и так от глады следует умереть, Духу бо духовная пища потребна есть»<sup>24</sup>. Дух человеческий должен был находить себе пищу в Боге, жить в Боге; душа должна была питаться духом; тело должно было жить душою, — таков был первоначальный распорядок бессмертной природы человека. Отвратившись от Бога, дух, вместо того чтобы давать пищу душе, начинает жить за счет души, питаясь ее сущностью (это то, что мы обычно называем «духовными ценностями»); душа, в свою очередь, начинает жить жизнью тела — таково происхождение страстей; наконец, тело, будучи вынуждено искать себе пищу во внешнем мире, в бездушной материи, находит в итоге смерть. Человеческий состав распадается.

Зло вошло в мир по воле человека. Это не природа (*φύσις*), а состояние (*ἔθις*). «Природа добра сильнее привычки ко злу, — говорит Диадок Фотикийский, — ибо добро есть, а зла нет, или, вернее, оно существует только в тот момент, когда оно проявляется»<sup>25</sup>. По св. Григорию Нисскому, грех — болезнь воли, которая ошибается, принимая за добро призраки добра. Вот почему даже само желание вку-

<sup>23</sup> Выражение «*Πῦρ τῆς ἀλλαγῆς*» принадлежит Диадокху Фотикийскому, «Слово подвижническое», гл. XVII, изд. К. Попова, Киев, 1903, т. I, стр. 363.

<sup>24</sup> «Какое Бог призывает грешника на покаяние», § 140. Творения Тихона Задонского, изд. 6-е, М., 1898, т. I, стр. 215.

<sup>25</sup> «Слово подвижническое», гл. III, изд. Попова, Киев, 1903, I, 24—25. Латинский перевод, озаглавленный *Capita de perfectione spiritali*. P. G. t. 65, col. 1168.

свить плода познания добра и зла было уже грехом, ибо, по св. Григорию, познание предполагает некоторое расположение к предмету, который желают познать, — следовательно зло, не существующее само по себе, не должно было быть познано<sup>26</sup>. Зло становится реальным лишь посредством воли, которая является единственной причиной его существования; именно она дает ему некое бытие. Если человек, естественно расположенный познавать и любить Бога, мог стремиться по своей воле к несуществующему благу, к иллюзорной цели, — это может быть объяснимо не иначе как внешним влиянием, внушением воли посторонней, на которое воля человеческая дала свое согласие<sup>27</sup>. Прежде чем войти в земной мир по воле Адама, зло имело свое начало в мире духов. Воля ангелов, извечно определившаяся в ненависти к Богу, первая породила зло, которое есть влечение воли к небытию, отрицание бытия, творения и Бога и особенно неистовая ненависть к благодати, которой мятежная воля противится с ожесточением. Став духами тьмы, падшие ангелы все же остаются существами, созданными Богом, и в своем самоопределении, противном воле Божией, они одержимы отчаянным стремлением к небытию, которого они никогда не достигнут. Их вечное ниспадение в бездну никогда не будет иметь конца. Преп. Серафим Саровский говорил о демонах: «Они гнусны, их сознательное противление благодати обратило их в ангелов тьмы, в невообразимые чудовища. Но, будучи по природе ангелами, они обладают необъятным могуществом. Малейший из них мог уничтожить землю, если бы Божественная благодать не делала бессильной их ненависть против Божия творения, но они пытаются погубить тварь изнутри, склоняя человеческую свободу ко злу»<sup>28</sup>. Ссылаясь на одно аскетическое произведение, приписываемое св. Антонию<sup>29</sup>, преп. Серафим различает три воли, действующие в человеке: первая — воля Божия, воля совершенная и спасительная; вторая — воля человеческая, которая, не будучи обязательно вредоносной, не является также спасительной сама по себе; наконец — воля демонская, ищущая нашей гибели.

В православной аскетике имеются специальные термины для обозначения различных воздействий, оказываемых духами зла на душу человека. Это «помыслы» (λογισμοί) или образы, поднимающиеся из низших областей души, из подсознания<sup>30</sup>; затем «прилог» (προσολή) — наличие посторонней мысли, пришедшей извне и введенной враждебной волей в сознание. «Это не грех, — говорит св. Марк Отшельник, — но свидетельство нашей свободы»<sup>31</sup>. Грех начинается лишь при «сочетании» (συνκατάθεσις)<sup>32</sup> — прилеплении ума к привходящей мысли или образу. Вернее, это некоторый интерес или внимание, указывающее уже на начало согласия с вражеской волей. Ибо зло всегда предполагает свободу, иначе оно было бы лишь насилем, овладевающим человеком извне.

Человек согрешил свободно. В чем же состоял первородный грех? Отцы Церкви различают несколько моментов в определении свободной воли, разобщившей человека с Богом. Моральный момент (и, значит,

<sup>26</sup> Об устройении человека, XX, P. G. t. 44, col. 197—200; О молитве Господней, IV. Там же, col. 1161 D—1164 A.

<sup>27</sup> Там же, col. 200 C.

<sup>28</sup> Откровения преп. Серафима Саровского, Париж, 1932.

<sup>29</sup> Место, в котором говорится о трех волях, находится в письме XX, опубликованном у Galland. Vet. Patrum Bibl. Венеция, 1788. IV, 696 след.

<sup>30</sup> Для детального анализа этих терминов см. работу Зарина «Аскетизм по православно-христианскому учению», СПб, 1902, все еще сохраняющую свою ценность.

<sup>31</sup> О крещении P. G. t. 65, col. 1020 A.

<sup>32</sup> Преп. Марк Отшельник. О законе духовном, 142, P. G. t. 65, col. 921—924.

момент личный) заключается, по мнению всех Отцов, в непослушании, в нарушении Божественного порядка. Если бы человек принял заповедь в духе сыновней любви, то он ответил бы на Божию волю полным самоотречением, он добровольно отказался бы не только от запретных плодов, но и от всякого внешнего предмета, чтобы жить только Богом, чтобы стремиться исключительно к единению с Ним. Божественная заповедь указывала воле человеческой тот путь, по которому ей надлежало следовать, чтобы достичь обожения — путь отрешения от всего, что не Бог. Человеческая же воля избрала противоположный путь; отделившись от Бога, она подчинилась власти дьявола. Св. Григорий Нисский и св. Максим Исповедник обращают внимание особенно на физическую сторону греха: вместо того, чтобы последовать своему естественному расположению к Богу, человеческий ум обратился к миру; вместо того, чтобы одухотворять тело, он сам отдался течению животной и чувственной жизни, подчинился материальному. Св. Симеон Новый Богослов<sup>33</sup> видит постепенное развитие греха в том, что человек, вместо того, чтобы раскаяться, пытается оправдать себя перед Богом: Адам слагает всю ответственность на Еву — «жена, которую Ты мне дал», — делая таким образом Бога первопричиною своего падения. Ева обвиняет змия. Отказываясь признать происхождение зла единственно в своей свободной воле, люди отказываются от возможности освободиться от зла, подчиняя свою свободу внешней необходимости. Воля огрубевает и закрывается для Бога. Как говорит Московский митрополит Филарет, человек приостановил в себе ток Божественной благодати.

Было ли лишение благодати причиною грехопадения? Понятие о «*gratia supererogatoria*», то есть о благодати, прибавляющейся к природе, чтобы направить ее к Богу, чуждо учению Восточной Церкви. Будучи образом Божиим, человеческая личность была направлена к своему Первообразу, ее природа стремилась к Богу неустойчиво по своей воле, которая есть сила духовная и разумная. «Праведность первозданного человека» основывалась на том, что человек, будучи создан Богом, мог быть только природой доброй, направленной к добру, то есть к общению с Богом, к стяжанию благодати несозданной. Если эта добрая природа отошла от своего Создателя, это могло случиться только в силу ее способности самоопределяться изнутри вследствие своей «*αὐτεξουσία*», дающей человеку возможность действовать и хотеть не только сообразно его естественным склонностям, но также вопреки своей природе, которую он мог извратить, сделать «противоестественной».

Падение человеческой природы является непосредственным следствием свободного самоопределения человека, который добровольно захотел повергнуть себя в это состояние. Противоестественное состояние должно было привести к распадению человеческого естества, находящему свое завершение в смерти, как конечной стадии распада извращенной природы, отпавшей от Бога. В этой извращенной природе нет больше места для благодати несозданной; в ней, по св. Григорию Нисскому, ум, как опрокинутое зеркало, вместо того, чтобы отражать Бога, принимает в себя образ бесформенной материи<sup>34</sup>, где страсти нарушают первоначальное иерархическое строение человеческого существа. Лишение благодати не причина, а, вернее, следствие грехопадения. Человек закрыл в себе способность к богообщению, закрыл путь

<sup>33</sup> Слово 45-е в Смирнском изд. и в русском переводе; слово 33-е в латинском переводе, издан. Migne, P. G. t. 120, col. 499 AB.

<sup>34</sup> Об устройстве человека, XII, P. G. t. 44, col. 164.

благодати, которая через него должна была изливаться на все сотворенное.

Это «физическое» понимание греха и его последствий не исключает, в учении Восточной Церкви, другой стороны, которая всегда дает себя чувствовать: личный, моральный аспект греха, — то есть преступление и наказание. Оба аспекта неотделимо связаны друг с другом, ибо человек является не только природой, но и личностью, стоящей перед личным Богом, в личном отношении к Нему. Если человеческая природа распадается вследствие греха, если грех вводит смерть в созданный мир, то это не только потому, что человеческая природа создала новое состояние (ἕξις), новый образ существования во зле, но так же потому, что Бог положил предел греху, позволив, чтобы он приводил к смерти: «Ибо плата (stipendia — ὄφειλα) греха — смерть». «Мы отпрыски помраченного рода»<sup>35</sup>, говорил св. Макарий Египетский. Однако ничто в природе, даже и демоны, по существу своему не является дурным.

Но грех, этот паразит природы, укоренившись в воле, становится своего рода «противоблагодатью», проникающей в тварь, живущей в ней, делающей ее пленницей дьявола, в свою очередь, пленника своей воли, навсегда застывшей во зле. В мире появляется новый полюс, противоположный образу Божию, полюс, призрачный сам по себе, но реальный благодаря воле (таков парадокс обладания бытием в самом небытии, о котором говорит св. Григорий Нисский). По воле человека зло становится силою, заражающей тварь («проклята земля за тебя» — говорится в книге Бытия). Космос, вечно отражающий Божественное великолепие, приобретает одновременно зловещие черты, «ночной аспект твари», по выражению одного русского богослова и философа. Грех вводится туда, где должна была царствовать благодать и, вместо Божественной полноты, в творении Божиим разверзается зияющая бездна небытия, врата адовы, отверстые свободною волею человека.

Адам не выполнил своего призвания. Он не сумел достичь единения с Богом и обожения тварного мира. То, что он не осуществил в то время, когда пользовался полной свободой, стало для него невозможным с того момента, когда он добровольно поработился внешней силе. Начиная с грехопадения и до дня Пятидесятницы, Божественная сила, благодать несозданная и обожающая, остается чуждой человеческой природе и действует в ней только внешне. Ветхозаветные пророки и праведники будут орудиями благодати. Благодать будет действовать через их посредство, но не будет сообщаться людям, как их личная сила. Обожение, единение с Богом по благодати станет невозможным. Но Божественный план не уничтожается по вине человека: призвание первого Адама будет выполнено Христом, вторым Адамом. По словам святых Иринея Лионского и Афанасия Великого, повторенным святыми Отцами и богословами всех веков, Бог станет человеком для того, чтобы человек мог стать богом<sup>36</sup>. Однако это дело, совершенное воплощенным Словом, явится перед падшим человечеством в своем наи-

<sup>35</sup> О темных силах, охватывающих человеческий дух, см. Духовные беседы, XXIV, 2; XLIII, 7—9 и P. G. t. 34, col. 664; 776—777; рус. пер. Творения преп. Макария Египетского, стр. 181—182, 280—281.

<sup>36</sup> Св. Иринея Лионский, Против ересей, V, предисл. P. G. t. 7, col. 1120; св. Афанасий Великий, Слово о воплощении Бога Слова, 54, P. G. t. 25, col. 192 B; св. Григорий Богослов, Роём. dogmatica, X, 5—9, P. G. t. 37, col. 465, св. Григорий Нисский, Большое огласит. слово, 25, P. G. t. 45, col. 65 D.

более непосредственном аспекте, как дело спасения, искупления порабожденного мира от греха и смерти. Те, которые увлечены учением о «felix culpa», часто забывают, что, разрушая господство греха, Спаситель открыл нам новый путь к обожению, который и есть конечная цель человека. Так дело Христа влечет за собой дело Духа Святого (Лк. 12, 49).

Проф. В. Лосский,  
д-р богословия



# ИЗ ЖИЗНИ ИНОСЛАВНЫХ И С П О В Е Д А Н И Й

## МЕЖДУНАРОДНЫЙ СТАРОКАТОЛИЧЕСКИЙ КОНГРЕСС

Конгрессы представителей разных стран, в которых существуют старокатолические общины, собираются периодически. Такой конгресс имел место в Швейцарии, в старинном городке Рейнфельдене, с 19 по 23 сентября 1957 года. Кроме главы Старокатолической Церкви архиепископа Утрехтского Андрея Ринкеля, на этом конгрессе были епископы поместных старокатолических церквей Голландии, Германии, Швейцарии, Югославии, Польши и Соединенных Штатов Америки. Были и представители дружественных церквей — Православной и Англиканской. Вселенского Патриарха представлял архиепископ Фермейский Хрисостом, а Экзарха Патриарха Московского и всея Руси в Западной Европе — архимандрит Серафим (Родионов).

Конгресс в Рейнфельдене прошел в атмосфере братского христианского общения. Богослужения в старинной большой церкви св. Мартина отличались глубоко молитвенным настроением. Сильное впечатление производили ежедневные вечерни на немецком языке и литургии, которые пелись всеми епископами, священниками и народом на древние распевы. Это «малое стадо» молилось из глубины души, и почти все, бывшие в храме, причащались за литургией. Когда архиепископ в полном облачении, в митре и с посохом вышел вслед за многочисленным духовенством на площадь и благословил народ, все встали на колени.

Официальные заседания открылись приветственными речами. Православные представители говорили по-немецки. Особенно тепло было принято приветствие представителя Русской Православной Церкви, архимандрита Серафима, который, говоря о близости старокатоликов к православной вере, пожелал им обильной благодати Святого Духа.

Интересны были доклады архиепископа Утрехтского об экуменизме; многие его взгляды приближались к православной позиции. Он предлагал участвовать в объединении христиан разных церквей, несмотря на многие трудности и особенно на глубокие разномыслия с протестантами, составляющими большинство в экуменическом движении. Он сказал, что свидетельство о вере древней Церкви среди протестантов является нашим священным долгом, заповеданным Самим Господом Иисусом Христом. Интересен был и доклад о современном положении Православной Церкви проф. Шпулера, прекрасно знающего русский язык. Кстати сказать — наш язык изучают многие старокатолики.

Эта конференция постановила возобновить переговоры с Православной Церковью для единения с ней.

Группа молодых старокатоликов основала с о. Серафимом молитвенное братство, чтобы просить Бога о этом единении. Члены его уже молятся в нескольких странах. Молитва о святом деле соединения христиан

есть исполнение заповеди любви к ближнему. Небольшое братство, объединяющее старокатоликов и православных, находится под покровом св. Николая Чудотворца, которого любят и чтут и на Западе и на Востоке христиане разных церквей. Можно сказать, что старокатолики особенно близки к Православию. Западное Православие имеет свою историю. В 1937 году Местоблюститель Патриаршего престола Митрополит Сергей (впоследствии Патриарх) принял в Русскую Православную Церковь группу западных христиан, разрешив им сохранить свои западные обряды и календарь. С тех пор в Париже существует православный приход западного обряда, настоятелем которого является архимандрит Дионисий Шамбо, участвовавший в торжествах и совещаниях 1948 года в Москве и возглавлявший в 1956 году делегацию Западноевропейского Экзархата при посещении Патриархии и святых мест в Советском Союзе.

Интерес к Православию и к его духовной жизни существует и растет во всех неправославных западных церквях и надо надеяться, что в свое время он даст добрые плоды.

**Архимандрит Серафим**

## НОВАЯ СТАТЬЯ МИТРОПОЛИТА КРУТИЦКОГО И КОЛОМЕНСКОГО НИКОЛАЯ

Известный богословский журнал Евангелической Церкви Германии «Теологише Литературцейтунг», издающийся в Берлине под редакцией проф. Курта Аланда, в декабрьской книжке 1957 года поместил статью Митрополита Крутицкого и Коломенского Николая «Русская православная богословская наука в прошлом столетии», написанную специально для этого журнала.

«ORTODOXIA» («ПРАВОСЛАВИЕ»), № 3, июль—сентябрь 1957 г.

Обозревая содержание журнала «Orthodoxia» («Православие») — органа Румынской Патриархии, можно сказать, что он стремится — и с успехом — быть на уровне современной задач богословской науки и религиозной мысли вообще. В рассматриваемом номере три больших раздела: 1) «Проблемы, общие для различных вероисповеданий»; 2) «Заметки о книгах и журналах» и 3) «Церковь и жизнь».

Первый отдел журнала открывается статьей проф. Теодора М. Попеску (Teodor M. Popescu) «Взаимоотношения между вероисповеданиями. Исторические соображения по поводу проблемы единения Православной и Римско-католической церквей».

Внутри каждой Церкви, говорит автор, живет ныне «болезненное чувство, что церковные распри представляют собою тяжкое уклонение от заповедей Спасителя, от Божественного закона любви, мира и христианского единства...». «Когда говорится о раздираемом хитоне Христовом, как образе Церковной схизмы — говорится еще слишком мягко. Раздирается не только хитон Христов, но и само мистическое Тело Христова — Вселенская Церковь». Автор говорит, что христианин должен признать за собой известную долю вины в этом грехе разделения и желать восстановить единство, нарушенное некогда нашими предками. «Если они виноваты в возникновении распрей, то ответственность за продолжение распрей ложится на каждое из последующих поколений, а сегодня лежит на нас». Задача объединения сложна, но тем не менее она чрезвычайно важна и неотложна.

Автор подробно рассматривает историю раскола Западной и Восточной церквей, который с течением времени глубоко укоренился, «узаконился» благодаря недостатку взаимопонимания, контакта и доброй воли у представителей обеих церквей. Массы верующих с той и другой стороны не знают, конечно, всех богословских тонкостей спора, и к настоящему времени между ними уже не существует той вражды, как раньше, острота прежних взаимных укоров забылась. Верующие обоих исповеданий нередко общаются друг с другом в частной, а иногда и в религиозной жизни, но взаимоотношения между церквами остаются прежними, что, безусловно, чуждо духу христианской любви, духу смирения и искренности.

У нас, православных, хотя и есть недостатки и промахи, но у нас нет фанатизма, который делал бы невозможными добрые отношения между нами и другими вероисповеданиями. В наших странах живут рядом с нами и пользуются свободой и нашей дружбой верующие других исповеданий. Благожелательность и смирение Православной Церкви порождают ее уважение ко всему, что есть светлого и священного в западном христианстве.

Христианство принесло с собою моральную свободу и законы любви; оно проповедует в мире не владычество или господство, а служение для спасения человека. Пока Церковь будет исполнять это служение, она будет находиться на благом пути своей Божественной миссии. Ту или иную Церковь должно занимать не то, как победить и подчинить себе другие церкви, но как сделать, чтобы все церкви примирились, поняли друг друга и помогли друг другу в совершении общего христианского дела.

\*  
\* \*

Далее следует работа магистранта И. Бриа (I. Bria) «Св. литургия в догматическом аспекте». Вначале автор дает характеристику трех видов литургии, принятых в настоящее время в Православной Церкви: св. Иоанна Златоуста, св. Василия Велико-

го, св. Григория Двоеслова, и, кроме того, говорит еще и о литургии св. Германа (Жермена). Последняя, совершаемая по старому галльскому ритуалу, была введена в 1944 года в православных церквях Франции.

Далее автор, говоря о литургии вообще, развивает свою тему по трем разделам. Первый раздел — «Литургия есть тайная жертва». Здесь речь идет о жертвенном характере литургии, о евхаристической жертве, о ее сущности. «Литургия есть служба, в которой раскрывается первосвященническое служение Сына Божия. В литургии мы видим Христа, как Первосвященника, как вечного посредника за нас, людей». Пресуществление Св. Даров совершается Самим Богом через посредство служащего иерея, то есть в ответ на его прошение и через его молитву...». «В хлебе и вине мы приносим дар от нашей земной жизни, чтобы получить взамен Его жизнь Божественную. Даруем наше тело — жизнь нашу, — чтобы получить взамен Тело Его». Далее автор подробно комментирует все тексты литургии, связанные с ее жертвенным характером.

Во втором разделе автор раскрывает смысл литургии, как служения, в котором присутствует Сам Господь и проявляется сила Его, и мы приобретаем к Божественной благодати, пасхальной радости, продленной в веках. Литургия есть непрерывная встреча и соединение с Христом. Благодаря литургии мы всегда находимся в органической связи с Господом. Поэтому она есть величайшее блаженство и счастье для верующих, ибо она предлагает нам Божественную трапезу, уготованную Отцом сынам Своим.

В третьем разделе говорится о самом характере приобщения, проникающем всю литургию. Он выражается в двух планах: онтологическом, в котором осуществляется единение человека с Богом через Тело и Кровь Христовы, и в общественном, проявляющемся в соборности, которая возникает среди верующих путем единения их всех с Христом. В литургии мы соединяемся и с Богом и друг с другом. Литургия не является актом индивидуальным, совершающимся в одиночку, но есть моление Церкви, действие соборного, универсального характера. В литургии осуществляется соборность Церкви, свойство Церкви объединять всех верующих в один собор молитвы, любви и веры. Эта идея пронизывает всю литургию от начала до конца. Она есть выражение гармонии душ, живущих во Христе, молитва всеобъемлющего сердца, которое молится вместе с другими и за других. Между алтарем и храмом все время течет беспрерывный диалог: литургическая молитва совместно возглашается иереем и народом в постоянном антифоническом чередовании.

Литургия ставит нас в положение постоянных встреч с нашими ближними, почившими или живыми, с нашими друзьями и врагами... Перед лицом алтаря все люди едины и равны. Алтарь отвергает жертву того, кто в споре с братом своим, и не приемлет молитвы того, кто ненавидит ближнего... Церковное, или соборное, единство сохранялось не столько через догмы, сколько через богослужебное общение, через которое верующий поучается правде Христовой... Будучи причастником от одного и того же потира со своими ближними, каждый верующий ощущает свое единство со всеми. Он находится в общении с Создателем и с творением, со святыми и с теми, кто еще на пути к совершенству, с присутствующими и с отсутствующими. Таким образом, литургия раскрывает общественный смысл нашей жизни. В ней мы постоянно встречаемся с целостностью Церкви: с Христом, Главою ее, с миром видимым и невидимым. Народ объединяется с небесными ратями, чтобы славить Бога...» И ни несовершенство службы, ни недостаток достоинства в служителях не должны нам препятствовать видеть в ней божественное совершенство и красоту.

\*  
\*\*

Третья статья первого раздела журнала — «Документальные свидетельства о соборных действиях в книге Деяний Апостолов» — принадлежит иерею проф. Григорию Марку (Grigorie Marcu). Автор говорит: «Первая книга по истории Христианской Церкви, книга Деяний Апостолов повествует нам о трех выдающихся событиях из жизни молодой Христианской Церкви в их последовательном развитии, — и этим повествованием дает нам в руки ценнейшие документальные свидетельства относительно форм церковного руководства, применявшихся в то время». Эти события следующие: 1) Установление Апостольского Собора (Деян. 1, 15—26); 2) Избрание и рукоположение 7 диаконов (Деян., 6, 1—6); 3) Апостольский Собор в Иерусалиме (Деян. 15, 1—29). По ходу изложения автор ясно показывает читателю дух соборности, в котором совершалась деятельность первых учеников и последователей Христа, и отсутствие при этом каких бы то ни было намеков на «примат». В среде первого поколения христиан форма церковного руководства была соборной. К этому заключению мы приходим в результате внимательного и трезвого анализа текстов, свидетельствующих нам о трех Апостольских «Соборах», память о которых сохранил нам св. Лука.

\*  
\*\*

Второй раздел — «Заметки о книгах и журналах» — посвящен обзору иностранной (западной) богословской литературы, появившейся приблизительно за последние 7 лет. — «Догматико-символические течения в современной богословской литературе», «Библиографические заметки». Автор обзора — иером.-магистрант Антонис Пламадяла (Antonios Plămădeală). Данная вторая часть обзора содержит рубрики: «Христология-сотерология» и «Пневматология-харитология». Автор рассматривает некоторые

христологические и сотериологические работы, а также труды по вопросу о сотворенности или несотворенности благодати. Он внимательно излагает содержание рецензируемых работ, успешно полемизирует с рядом западных богословов, делает убедительные заключения по некоторым спорным вопросам. В результате его обзор, хотя и не полный, оказывается достаточно содержательной работой.

Вслед за обзором магистранта А. Пламадяля следует написанная диаконом проф. Винтилой Попеску (Vintila Popescu) подробная рецензия на книгу по истории экуменического движения, изданную по инициативе и под наблюдением экуменического института в Боссей, близ Женевы (Швейцария) и Всемирного Совета Церквей. За ней следуют: обзорная статья ассистента Константина Ч. Павеа (Const. C. Pavel) «О некоторых современных идеях в протестантском моральном богословии» и ряд рецензий.

\*  
\* \*

Последний раздел журнала — «Церковь и жизнь» — содержит работу магистранта Авг. Алекса Бидиана (Aug. Alex. Bidian) «Отношение браманизма и христианства к миру». Автор излагает основы учения обеих религий и дает заключение об общности и различии обеих религий в их отношении к миру.

Номер журнала заканчивается рядом интересных заметок критико-библиографического и хроникального характера из числа систематически публикуемых в журнале архидиаконом В. Ананией (V. Anania).

### LUDOLF MÜLLER. DAS RELIGIONSPHILOSOPHISCHE SYSTEM VLADIMIR SOLOVJEVS (Л. МЮЛЛЕР. СИСТЕМА ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА)

Evangelische Verlagsanstalt. Berlin, 1956, 78 Ss. (на немецком языке)

Книга Л. Мюллера представляет собой 1-й выпуск намечаемой Евангелическим издательством серии «Источники и исследования по изучению православного вероисповедания» (Quellen und Untersuchungen für Konfessionskunde der Orthodoxie).

В своей работе автор говорит, что вопросы религии занимают в мирозерцании В. Соловьева центральное место и что он с достаточной полнотой изложил свои религиозно-метафизические взгляды, однако ранняя смерть не дала ему возможности завершить построение философской системы. В частности, осталась не разработанной и система философии религии, которая, по мнению Л. Мюллера, должна была послужить прочным философским фундаментом религиозной метафизики В. Соловьева. Это не значит, однако, что такого фундамента вообще нет в его философии: отдельные суждения и даже целые исследования по вопросам философии религии можно найти во многих сочинениях философа, — они только не получили у него полной и систематической обработки.

Свою задачу проф. Мюллер видит в реконструкции и систематическом изложении этого скрытого фундамента религиозной метафизики В. Соловьева. С этой целью он использовал все философское наследие В. Соловьева, начиная с его больших работ и кончая статьями из Энциклопедического словаря. Возможные возражения против правомерности такого метода, опирающиеся на факт эволюции философских взглядов В. Соловьева, автор отводит указанием на то, что именно в области философии религии взгляды философа оставались неизменными до конца его жизни.

Исследование проф. Мюллера построено по следующему плану. После краткого введения, посвященного анализу взглядов В. Соловьева на сущность религии (гл. I), автор излагает его учение о субъективной религии, то есть индивидуальном религиозном сознании (гл. II—IV), и объективной, или исторической, религии (гл. V). Заключительная (VI) глава посвящена изложению взглядов В. Соловьева на откровение Бога в истории религий.

Излагая философскую систему В. Соловьева, проф. Мюллер говорит, что философ впервые высказывает свой взгляд на сущность религии в юношеской работе «Мифологический процесс в древнем язычестве», в которой он определяет религию, как единение и живое общение человека с Божеством. Этому взгляду В. Соловьев остался верен до конца своей жизни, и он положен в основу всех его исследований в области философии религий.

Понятая таким образом религия предполагает, что у человека имеются какие-то представления или знание о Боге, с Которым он вступает в общение. Это значит, что обязательной теоретической предпосылкой всякой религии является богопознание. Богопознание, по учению В. Соловьева, складывается из трех элементов: религиозной веры, религиозного опыта и религиозного мышления.

Под религиозной верой В. Соловьев понимает непосредственную уверенность в действительном бытии предмета веры — Бога. Для того, чтобы знать что-либо о Боге и войти с Ним в живое общение, необходимо прежде всего иметь «полную и безусловную уверенность в действительном существовании Божественного Начала»<sup>1</sup>. Такая уверенность, по В. Соловьеву, не может быть получена путем рационального

<sup>1</sup> Чтения о Богочеловечестве. Сочинения, т. III, стр. 33.

мышления, не может она быть и постулатом нравственного сознания; она рождается в особом акте человеческого сознания, который В. Соловьев, вслед за славянофилами, называет актом веры. Нужно отметить, однако, что В. Соловьев не считает веру отличительным признаком одного только религиозного сознания. В своих гносеологических работах он доказывает, что наша уверенность в действительности внешнего мира в такой же степени покоится на вере, как и наше убеждение в бытии Бога.

Если вера дает нам убеждение в действительном бытии объекта религии, то знание о свойствах, которыми характеризуется этот объект, дается в религиозном опыте, который возникает в результате воздействия Божественного бытия на человеческое сознание. «Наша уверенность в действительном существовании Божества,— говорит В. Соловьев,— нераздельно связана с теми явлениями, которые даны в религиозном опыте и которые мы относим к действию Божества на нас. Это верно относительно всех религий»<sup>2</sup>. Поскольку религиозный опыт есть результат воздействия Божества на человеческое сознание, он не может рассматриваться только как факт религиозного сознания. С объективной стороны он является откровением Бога человеку. Такое откровение может быть более или менее полным, человек может правильно или ложно истолковывать данные своего религиозного опыта. Однако во всех случаях, по мнению В. Соловьева, в основе его лежит факт богоявления.

Религиозный опыт может быть прямым или косвенным, непосредственным или опосредствованным. К области прямого или непосредственного религиозного опыта В. Соловьев относит в первую очередь всю совокупность так называемых «мистических» явлений независимо от того, получают ли они выражение в тех или иных чувственно воспринимаемых феноменах (видения, голоса) или же воспринимаются как чисто духовное внутреннее «озарение» Божественным началом. К этой же области относит В. Соловьев и все откровения Бога в природе, истории и индивидуальной человеческой жизни. Фактом религиозного опыта восприятие всех этих явлений становится с той минуты, как мы начинаем утверждать «решающее присутствие Божества во всех событиях мировой и частной жизни: здесь все нами признается как *pop sine pishine factum*»<sup>3</sup>. Для В. Соловьева весь мировой процесс и в особенности вся человеческая история есть процесс объективного богооткровения, который субъективно воспринимается человеком в его религиозном опыте. Если весь исторический процесс рассматривается В. Соловьевым как процесс богооткровения, то в мировой истории есть такая точка, в которой присутствие Бога в истории не только преобразуется сквозь ткань исторического процесса, но явственно видимо в самих исторических явлениях. В совершенной полноте это осуществлено в историческом явлении Иисуса Христа.

Наряду с непосредственным, или прямым, религиозным опытом В. Соловьев признает также опосредствованный им «косвенный религиозный опыт, связанный с доверием к другим, с жизнью традиции, с рядовой и духовной солидарностью»<sup>4</sup>. Этот косвенный опыт, который во многом влияет на опыт непосредственный или прямой, не может, однако же, существовать вне связи с живым индивидуальным опытом. Там, где эта связь нарушается, прекращается подлинная религиозная жизнь и религия вырождается в лишенный духовного содержания мертвый традиционализм.

Излагая учение В. Соловьева о религиозном опыте, проф. Мюллер подчеркивает, что подобно тому, как религиозная вера формально ничем не отличается от уверенности в бытии внешнего мира, так же точно и религиозный опыт не имеет никаких формальных отличий от всякого другого опыта. Его даже нельзя противопоставить другим видам опыта, как опыт «внутренний» — опыту «внешнему» или чувственному, так как религиозный опыт включает в себя в качестве одного из своих составных элементов также и опыт внешний<sup>5</sup>. Разница между этими двумя видами опыта заключается в коренном различии их предметов. Различие это настолько велико, что оно оказывает обратное воздействие также и на самую форму опыта.

Важнейшее отличие религиозного опыта В. Соловьев видит в том, что в нем утверждается бытие и воспринимается воздействие на человеческое сознание «невидимого мира», не обладающего для человеческого сознания той «внешней принудительностью», которой характеризуется воздействие на него мира видимого. Из этого следует, что религиозная вера и неразрывно связанный с ней религиозный опыт непременно включают в себя элемент свободного признания и устремления навстречу раскрывающемуся перед человеком невидимому миру. Чтобы воспринять объективный факт богооткровения, человек должен свободно пожелать этого. Это придает акту веры характер нравственного деяния.

Раздел, посвященный учению В. Соловьева о религиозном опыте, заканчивается изложением его взглядов на чудо как объект религиозного опыта.

Третьим элементом богопознания, столь же необходимым, как вера и опыт, В. Соловьев считает религиозное мышление. Религиозный опыт каждого отдельного человека всегда является ограниченным и неполным. Он дает лишь отдельные изолированные знания о природе и свойствах мира божественного. Объединение и обоб-

<sup>2</sup> Понятие о Боге. Сочинения, т. IX, стр. 14.

<sup>3</sup> Там же, стр. 25.

<sup>4</sup> Там же, стр. 14.

<sup>5</sup> В подтверждение этого В. Соловьев ссылается на слова ап. Иоанна в его 1 Писании 1, 1—4 (см. ст. «Понятие о Боге», там же, стр. 12). С другой стороны, В. Соловьев считает гносеологически неправомерным самое разделение опыта на внешний и внутренний, так как и во внешнем опыте нам непосредственно даны не сами вещи, а состояние нашего сознания.

щение этих знаний и построение на их основе целостной системы религиозного ведения составляет задачу религиозного мышления.

В. Соловьев отрицает за человеческой мыслью способность расширять наше знание, выводя человека за пределы того, что дается в религиозном опыте. Он отрицает в связи с этим возможность логически доказать бытие Бога. Что же касается до так называемой «рациональной религии», которая всегда оторвана от живого опыта и пытается ограничить знание о Боге отвлеченными понятиями перво-причины или перводвигателя вселенной, В. Соловьев считает ее прямым путем к атеизму. Подобно тому как в эмпирической науке мышление не открывает ничего нового, но лишь обобщает и систематизирует данные опыта, так же и в области религиозного знания оно ограничивается тем, что приводит в систему данные индивидуального и коллективного религиозного опыта.

Перед религиозным мышлением ставится еще и другая задача: объединенные в систему богословского знания данные религиозного опыта привести в связь с данными обычного жизненного опыта человека и построить таким образом целостное мирозерцание, которое одинаково удовлетворяло бы потребностям живого религиозного чувства и философского умозрения и не противоречило бы выводам современной эмпирической науки.

Наряду с систематизацией религиозного опыта религиозное мышление ставит перед собой также задачу проверки его оснований. Правда, «религиозная вера в собственной своей стихии не заинтересована умственной проверкой своего содержания: она его утверждает, как свыше данную или открытую истину»<sup>6</sup>. Тем не менее В. Соловьев убежден в необходимости такой проверки и приводит в оправдание ее как субъективные, так и объективные основания.

Субъективная необходимость этой проверки основана на прирожденном человеческому разуму стремлении «к безусловной достоверности, испытанной свободным и последовательным (до конца идущим) мышлением»<sup>7</sup>. Из этого стремления рождается философия вообще и в частности философия религии.

Объективная необходимость проверки вытекает «из одного очень простого и удивительным образом забываемого обстоятельства, — именно из того, что не одна, а несколько религий утверждают безусловную достоверность своей истины»<sup>8</sup>. Для решения этого спора религия в своих собственных интересах призывает в качестве судьи разум, который путем сравнительного изучения различных религий решает вопрос о преимуществе одной из них перед другими.

Утверждая необходимость проверки человеческим разумом данных религиозного опыта, В. Соловьев не боится этой проверки, так как он убежден в том, что философствующий разум может уничтожить только предрассудки и суеверия, истинная же религия выйдет из очистительного огня такого испытания укрепленной и очищенной.

Религиозная вера, опыт и мышление, из которых складается теоретическая предпосылка религии — богопознание, являются необходимым условием живого богообщения, которое В. Соловьев считает сущностью религии. Было бы, однако, неверно сводить религию к одному только богопознанию. Мы уже видели, что, по мнению В. Соловьева, вера представляет собой не только познавательный акт, но вместе с тем и нравственное деяние. Этот нравственный элемент получает свое развитие в богопочитании или благоговейном преклонении пред Божеством. Это преклонение В. Соловьев считает второй практической или нравственной предпосылкой религии.

Именно через это благоговейное преклонение перед Богом человек вступает с Ним в живое общение, высшей точкой которого В. Соловьев считает молитву. В молитве объединяются теоретическое и нравственное начала религии. Молящийся должен быть безусловно убежден в действительном бытии Бога, Которому он молится, и вместе с тем молитвы нет там, где нет благоговейного преклонения перед Богом и отдачи Ему своей воли. Поэтому В. Соловьев считает высшим выражением молитвенного духа слова молитвы Господней: да будет воля Твоя!

Из органического сочетания и слияния этих двух начал субъективной религии рождается жизнь по вере или духовная жизнь, основы которой философ раскрыл в своей книге «Духовные основы жизни». Кроме богопознания и преклонения перед Богом духовная жизнь требует от человека также определенного отношения к окружающим его людям и к своей собственной низшей природе. Поэтому необходимыми условиями духовной жизни, кроме молитвы, являются также милостыня и пост. «Тот, кто не молится Богу, не помогает людям и не совершенствует своей природы путем поддержания, тот еще очень далек от всякой религии, даже если он в течение всей своей жизни будет размышлять, говорить или писать по религиозным вопросам»<sup>9</sup>.

Духовная жизнь, рождающаяся из сочетания богопознания и преклонения перед Богом, является основой субъективной, или личной, религии. Рассмотрение ее составляет поэтому одну из первых задач философии религии. Однако область религиозной жизни не ограничивается только духовной жизнью отдельных людей. Она охватывает также сферу объективной, или исторической, религии. Философское исследование этой области занимает в мирозерцании В. Соловьева очень большое место в связи с тем особым значением, которое он придает историческому процессу в его целом.

<sup>6</sup> Теоретическая философия. Статья 1-я. Сочинения, т. IX, стр. 94.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же, стр. 95.

<sup>9</sup> Духовные основы жизни. Сочинения, т. III, стр. 349.

Отношение между этими двумя формами религиозной жизни заключается, по В. Соловьеву, в том, что объективная религия, с одной стороны, рождается из субъективной, а с другой стороны, в свою очередь оказывает на нее влияние, предопределяя во многом ее содержание и характер.

Исторический процесс, являющийся средой, в которой осуществляется объективная религия, рассматривается В. Соловьевым с двух точек зрения: имманентной и трансцендентной. Рассматриваемый имманентно, он является процессом самораскрытия человеческого духа. Предпосылкой его В. Соловьев считает способность человека к обобщению в мышлении отдельных переживаний, входящих в состав его опыта, и к объективному выражению результатов своего мышления в слове или образе. Отсюда рождается возможность общения как между людьми одного поколения, так равно и между следующими друг за другом поколениями, воспринимающими опыт отцов, объективированный в науке, искусстве, формах хозяйства, общежития и государственно-правовых институтах. При таком рассмотрении исторического процесса и религия окажется одной из форм самораскрытия человеческого духа, формально ничем не отличающейся от других. С этой точки зрения религиозное сознание представляет собой нечто «становящееся и совершенствующееся, нечто находящееся в процессе развития»<sup>10</sup>. Закономерности этого развития ничем не отличаются от закономерностей, действующих в других областях человеческой культуры.

Эту точку зрения В. Соловьев считает вполне законной, однако недостаточной для действительного понимания объективной религии. Подобно тому, как индивидуальный религиозный опыт может быть до конца понят только тогда, когда мы выйдем за пределы чисто субъективных данных религиозного сознания и признаем в нем объективный процесс откровения Бога человеку, так же точно и для понимания объективной религии необходимо рассматривать исторический процесс не только как процесс саморазвития человеческого духа, но как откровение Бога в человеческой истории. Если это справедливо в отношении исторического процесса в его целом, то с особенной очевидностью эту трансцендентную основу истории можно раскрыть в истории религий, которую В. Соловьев рассматривает как высшую форму откровения Бога в истории.

Одной из важнейших проблем философии объективной религии является для В. Соловьева, по мнению проф. Мюллера, проблема отношения ее к индивидуальному сознанию и непосредственно с нею связанная проблема возникновения отдельных исторических религий.

Каждый человек рождается и воспитывается в лоне какой-либо исторической религии, и этим существенно определяется содержание его религиозного сознания. Поэтому человек, отказывающийся от усвоения «веры отцов», по мнению В. Соловьева, не только обедняет свой субъективный религиозный опыт, но, кроме того, закрывает перед собой возможность сделаться причастником тех объективных откровений, которые были даны Богом предшествующим поколениям его народа.

Из этого, однако, не следует, что отдельный человек не может в своем религиозном опыте возвыситься над верою своих отцов, не может стать восприимчивым и носителем новых, более высоких откровений. Таков удел основателей всех великих исторических религий, которых В. Соловьев называет «религиозными гениями человечества». Как носители новых, более совершенных откровений, они неизбежно порывают с воспитавшей их религией своего народа, которая теперь воспринимается ими как заблуждение. Поднявшись на более высокую ступень религиозного сознания, они чувствуют призвание возвыситься путем проповеди до этого уровня и своих соотечественников. Успех такой проповеди зависит не только от степени религиозного одушевления проповедника, но также и от уровня той массы, к которой обращена проповедь. Действие закономерностей, связанных с возникновением новых исторических религий, проф. Мюллер особенно подробно иллюстрирует на примере происхождения Ислама, которому В. Соловьев посвятил большое историко-религиозное исследование: «Магомет, его жизнь и религиозное учение»<sup>11</sup>.

С вопросом о возникновении великих исторических религий для В. Соловьева неразрывно связан вопрос о закономерностях их развития. В этом развитии он различает два самостоятельных, хотя и связанных друг с другом процесса: 1) процесс постепенного восхождения религиозного сознания от низших ступеней к высшим, которому соответствует объективный процесс постепенного откровения Бога в истории. Каждый переход от низшей ступени к высшей исторически связан с возникновением новой религии; 2) процесс постепенного раскрытия содержания откровения, данного в той или иной религии, осуществляющийся в системе ее вероучения, развитии культа, иерархического строя, а также в индивидуальной и коллективной нравственной жизни. Процесс этот в основном осуществляется внутри отдельных исторических религий. Наиболее полное его выражение В. Соловьев видит в истории христианства.

Отдельные исторические религии не только возникают и развиваются, но вступают друг с другом в борьбу, в результате которой одни религии побеждают, другие оказываются вытесненными и гибнут. В тех случаях, когда на смену погибшей религии приходит другая, являющаяся носительницей более высоких откровений, факт гибели религии легко объясняется с точки зрения развиваемой В. Соловьевым теории посте-

<sup>10</sup> Чтения о Богочеловечестве. Сочинения, т. III, стр. 36.

<sup>11</sup> Сочинения, т. VII.



пенного возвышения богопознания в исторических религиях. Сложнее обстоит дело в тех случаях, когда побеждают — если не абсолютно, но во всяком случае в жизни отдельных стран и народов — религии более примитивные. В. Соловьев считает, однако, что и в этом случае действует та же основная закономерность. Для объяснения этого факта он прибегает к предположению, что в тех странах, где он имел место, основная масса населения еще не созрела для восприятия откровения более совершенной религии.

Неравномерным духовным развитием отдельных народов В. Соловьев объясняет также и факт одновременного сосуществования в мире многих религий, соответствующих различным ступеням развития религиозного сознания.

Последнюю главу своей книги проф. Мюллер посвящает уяснению взглядов В. Соловьева на откровение Бога в религиозно-историческом процессе. Формальная сторона этой проблемы была уже рассмотрена выше, при изложении его взглядов на морфологию объективной религии, то есть при анализе общих форм возникновения, развития и гибели религий. Остался, однако, не выясненным вопрос о том, каково содержание этого процесса, то есть что именно и в какой последовательности раскрывается человечеству в процессе истории религии. Здесь автор прежде всего отмечает утверждение В. Соловьева о врожденном характере идеи Божества, которая является предпосылкой развития всяких религиозных представлений. Человек, обожествляющий камни и деревья, должен иметь уже в своей душе какое-то представление о Божестве, так же точно как тот, кто принимает веревку за змею, должен предварительно знать, что такое змея. Этот взгляд В. Соловьева противопоставляет всякого рода генетическим теориям, утверждающим, что идея Божества возникла в процессе развития религии.

Анализируя самое содержание идеи Божества, постепенно раскрывавшейся в истории, В. Соловьев указывает на три основных признака, которыми исчерпывается это содержание: бесконечная сила, бесконечная правда и абсолютное милосердие или любовь. На низших ступенях религиозного сознания, в язычестве, Бог или боги воспринимаются только как существа, бесконечно превосходящие человека по своему могуществу. На более высокой ступени его развития, в юдаизме и исламе, Бог, не переставая быть источником бесконечного могущества, раскрывается также как источник безусловной справедливости и правды. Он дает человеку нравственный закон и карает его за нарушение этого закона. Наконец, в христианстве — религии абсолютного откровения — Бог раскрывается не только как бесконечная сила и правда, но прежде всего как бесконечное милосердие и любовь. «Не разрушающая сила, — говорит В. Соловьев, — и не карающая справедливость, а всеобъемлющая любовь составляет истинную сущность Бога»<sup>12</sup>. Абсолютное откровение Бога любви в христианстве не упраздняет, по мысли В. Соловьева, относительной истинности и ценности Его откровений как Бога силы и Бога правды в отдельных дохристианских религиях.

Формально эти три ступени религиозного сознания и соответствующие им три ступени богооткровения ничем не отличаются друг от друга, и с этой точки зрения христианство есть религия хотя и совершенная по содержанию, но по форме подобная всем другим религиям. Христос не является, подобно основателям других исторических религий, только носителем нового, более высокого религиозного опыта, его учителем и проповедником; Он Сам есть объект нового религиозного опыта. Христианство, по В. Соловьеву, есть совершенная религия потому, что в нем вера в Бога «основана на Его совершенном явлении в историческом опыте человечества»<sup>13</sup>, опыте, который получил «самое интенсивное и сосредоточенное свое выражение в событиях земной жизни Христа»<sup>14</sup>. Во Христе Бог явился во плоти и в истории.

Даже в том случае, если мы будем рассматривать Христа преимущественно как Учителя, мы должны будем признать, что самое важное в Его учении есть «учение Его о Самом Себе, Его указание на Себя, как на живую воплощенную Истину: Я есмь путь, истина и жизнь (Иоан. 14, 6). Поэтому, если мы будем даже искать характеристику содержания христианства в его учении, то мы должны будем признать что этим содержанием является Сам Христос»<sup>15</sup>.

Христос, по учению В. Соловьева, не последнее слово земного человеческого царства, но первое слово нового царства — Царства Божия. Это новое Царство Он основал прежде всего как победитель смерти и «первенец из мертвых», поэтому веру в воскресение Христово В. Соловьев считает основным содержанием христологического догмата. Основанное Христом Царство Божие должно стать достоянием не только всего человечества, но также и всего мира, всей твари. Усвоение и реализация этого Царства на земле есть задача, которая стоит перед всем человечеством в христианскую эпоху его истории.

На этом проф. Мюллер заканчивает изложение системы философии религии В. Соловьева, так как в этом пункте она, по его мнению, соприкасается с другой частью мироздания философа — с его философией истории.

Надо отдать полную справедливость проф. Мюллеру, что он проделал большую и в высшей степени кропотливую работу по собиранию и систематизации всех высказываний В. Соловьева по вопросам философии религии. В этом заключается его не-

<sup>12</sup> История и будущее теократии. Сочинения, т. IV, стр. 426.

<sup>13</sup> Понятие о Боге. Сочинения, т. IX, стр. 14.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Чтения о Богочеловечестве. Сочинения, т. III, стр. 112.

сомненной заслуга в деле освоения философского наследия этого замечательного мыслителя. Для того, однако, чтобы получить полное представление о том, насколько успешно выполнена проф. Мюллером поставленная им задача, необходимо ответить на следующие вопросы: 1) верно ли, что взгляды В. Соловьева в области философии религии оставались неизменными в течение всей его жизни; 2) можно ли считать философию религии В. Соловьева скрытым фундаментом, обосновывающим здание всей его религиозной философии и, в первую очередь, религиозной метафизики; 3) правильно ли реконструирована проф. Мюллером в его книге система философии религии В. Соловьева?

Начнем с первого вопроса. Можно считать несомненным тот факт, что В. Соловьев, с тех пор как он в ранней юности освободился от веры в катихизис Людвига Бюхнера и пришел к живой вере во Христа, оставался на протяжении всей своей жизни не только глубоко верующим христианином, но и глубоким религиозным и христианским мыслителем.

Однако по целому ряду вопросов, касающихся философии религии и даже религиозной метафизики, взгляды, которые он высказывал в последние годы своей жизни, существенно отличались от взглядов, изложенных им в его ранних произведениях. Это, прежде всего, касается взглядов на сущность и задачи философии и ее отношение к религии, а, следовательно, и на задачи философии религии. В своих ранних произведениях он утверждает, что «философия, в смысле отвлеченного познания, окончила свое развитие и безвозвратно отошла в мир прошлого». На смену философии, стихией которой является «мышление рефлексивное или отвлеченное, свойственное нашему уму в его самоутверждении», должна прийти свободная теософия, представляющая собой гармоническое сочетание теологии, философии и положительной науки. Гносеологической предпосылкой свободной теософии должно быть «цельное» или мистическое знание, преодолевающее «отвлеченные начала» знания эмпирического, имеющего в виду истину материальную, и знания рационального, имеющего в виду истину формальную. Мистическое знание имеет в виду истину абсолютную, которая должна быть, по мнению В. Соловьева, предметом свободной теософии. Мистическое знание, как его понимает В. Соловьев в этот период, по своему содержанию почти совпадает с понятием религиозной веры, которую полагали в основу своей гносеологии славянофилы, оказавшие на философа несомненное и очень большое влияние. Мы видим, таким образом, что философия ставится здесь В. Соловьевым в определенную зависимость от религии. Мистическое знание — вера является гносеологическим фундаментом, на котором В. Соловьев строит свою религиозную метафизику, основные идеи которой были им раскрыты в «Чтениях о богочеловечестве» и в третьей части его книги «Россия и вселенская Церковь».

«Общий смысл философского мирозерцания В. Соловьева можно свести к трем основным пунктам: 1) к идее внутренней духовности всего существующего; 2) к идее абсолютного всеединства и 3) к идее богочеловечества»<sup>16</sup>. Именно эти три идеи положены В. Соловьевым в основу его высказываний по вопросам философии религии, относящихся к этому периоду его философского творчества. На религию индивидуальную и историческую он смотрит (это прекрасно показал в своей книге проф. Мюллер) как на откровение в человеческом духе и в истории абсолютного Божественного Начала. Что же касается христианства, рассмотрение его В. Соловьев связывает с центральной идеей своего мирозерцания — идеей богочеловечества.

В последние годы своей жизни В. Соловьев приступает к работе над объединением своих философских взглядов и созданием целостной системы философии. В 1897 году выходит 1-е издание его книги «Оправдание добра», в которой он дает систему нравственной философии. В том же году в журнале «Вопросы философии и психологии» начинается печатание глав второй части его системы — «Теоретической философии»<sup>17</sup>. В эти же годы им была задумана третья часть философской системы — эстетика. Смерть прервала начатую работу. Теоретическая философия осталась незаконченной, а эстетика не была даже начата.

Однако, из тех частей системы, которые были написаны В. Соловьевым в эти годы, можно сделать совершенно точное заключение, что он пересмотрел свои взгляды по целому ряду вопросов и, в первую очередь, по вопросу о задачах философии и ее отношении к религии. В статьях по теоретической философии он полностью восстановил в правах человеческий разум и его высшее проявление — философию, которую в своих ранних произведениях он объявил безвозвратно окончившей свое существование. Он утверждает теперь, что человеческому духу прирождено стремление «знать истину ради нее самой». Этой потребности удовлетворяет философия, которая теперь характеризуется, как такая область в духовной жизни человека, в которой безраздельно господствует «разумное мышление». «Философ отличается от не-философа... тем, что он считает для себя непозволительным принимать окончательно в теории какое бы то ни было принципиальное утверждение без предварительного отчета и проверки разумным мышлением»<sup>18</sup>. В. Соловьев считает теперь, что «философское мышление не

<sup>16</sup> Л. М. Лопатин. Философское мировоззрение В. С. Соловьева. Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. 56(1), стр. 61.

<sup>17</sup> Три статьи по теоретической философии были напечатаны в журнале «Вопросы философии и психологии» за 1897, 1898 и 1899 гг. — Собр. сочинений, т. IX, стр. 89—169.

<sup>18</sup> Теоретическая философия. Статья 1-я. Сочинения, т. IX, стр. 92.

может иметь неизбежной опоры ни в чувственном, ни в религиозном опыте, которые являются для него как испытуемое, а не как основы испытания или критерии истины»<sup>19</sup>.

Как видим, на место свободной теософии, которая при исследовании явлений религиозной жизни исходит из принципов, трансцендентных этим явлениям и черпающих свое обоснование в мистическом или цельном знании, В. Соловьев выдвигает теперь новое требование, согласно которому религиозная вера и религиозный опыт становятся не источником, а предметом философского знания.

Можно сказать, что в области философии религии В. Соловьев выдвигает два различных принципа: принцип трансцендентного объяснения религиозных явлений, исходя из основных положений его религиозной метафизики, и принцип имманентного анализа явлений религиозной жизни. Первый принцип мы встречаем в ранних произведениях В. Соловьева, второй выдвигается им в статьях по теоретической философии.

Правда, В. Соловьев не построил целостной системы философии религии, исходя из этого нового принципа, однако в статьях и философских работах, относящихся к последним годам его жизни, имеется целый ряд высказываний по вопросам философии религии, в которых В. Соловьев пользуется именно этим методом имманентного анализа религиозного опыта. В качестве примера можно указать на некоторые главы его статьи «Понятие о Боге»<sup>20</sup>, в которых он подвергает анализу явления религиозного опыта в полном соответствии с принципами, выдвинутыми им в статьях по теоретической философии.

Исходя из сказанного выше, мы должны констатировать, что в области философии религии взгляды В. Соловьева настолько изменились в последние годы его жизни, что мы не можем уже говорить о единой для всех периодов его философского творчества системе философии религии, как это делает проф. Мюллер. Отдавая должное тому искусству, с которым автор объединяет в своем изложении разнородные по времени элементы философии религии В. Соловьева, мы все же вынуждены признать эту попытку неоправданной с точки зрения объективного изучения его философских взглядов в их динамике.

Переходя ко второму тезису проф. Мюллера, именно к его утверждению, что философия религии является скрытым фундаментом религиозной метафизики В. Соловьева, мы и в этом вопросе не можем согласиться с мнением почтенного автора. Основываясь на установленном нами выше различии между взглядами В. Соловьева в первый и во второй периоды его творчества, которые мы будем условно называть первой и второй системами, мы рассмотрим этот вопрос отдельно для каждой системы.

Мы уже видели, что в первой системе В. Соловьева его религиозная метафизика опирается не на философию религии, а на гносеологию, основные проблемы которой были исследованы В. Соловьевым в «Философских началах цельного знания» и в «Критике отвлеченных начал». Если с точки зрения этой гносеологии первенствующее место занимают мистическое знание и вера, дающие нам уверенность в безусловном существовании предмета знания<sup>21</sup>, то это еще вовсе не значит, что гносеология может быть отождествлена с философией религии.

Прежде всего понятие веры, рассматриваемое с формально-гносеологической точки зрения, относится не к одной только области религии. На 9-й странице своей книги проф. Мюллер приводит цитату из «Чтений о Богочеловечестве», в которой В. Соловьев утверждает, что в акте веры нам дана реальность не только мира Божественного, но также и внешнего, видимого мира<sup>22</sup>. Кроме того, если бы даже вера, как один из элементов знания, относящийся в этом качестве к ведению гносеологии, и не имела такого расширительного смысла, то есть была бы всегда и обязательно только религиозной верой, то и в этом случае философия религии не может быть сведена к гносеологии и не может рассматриваться, как одна из ее проблем.

Проф. Мюллер весьма убедительно показал в своей книге, что даже индивидуальное религиозное сознание, которое он называет субъективной религией, нельзя сводить к одной лишь религиозной вере. Кроме веры, оно включает в себя религиозный опыт, религиозное мышление и, наконец, имеющий нравственный характер элемент благоговейного преклонения перед Божеством. Совокупность этих явлений, которую В. Соловьев объединяет в понятие духовной жизни, выходит далеко за пределы того, что может быть предметом гносеологии, хотя бы и гносеологии цельного знания. Тем более это справедливо в отношении религии объективной, или исторической. Для того, чтобы понять весь этот сложный комплекс явлений в его действительном своеобразии, В. Соловьев считает необходимым обратиться к началам, трансцендентным религиозному сознанию и религиозной истории, которые, однако, это сознание и эту историю определяют и обосновывают. Философия религии В. Соловьева (мы имеем в виду его первую систему) покоится на определенных метафизических предпосылках. Религиозное сознание может быть действительно понято лишь тогда, когда мы выйдем за пределы его имманентных данных и будем рассматривать его как результат воздействия на духовную жизнь человека трансцендентного ему Божественного Начала. То же самое справедливо и в отношении объективной, или исторической, религии, которая понимается В. Соловьевым как процесс постепенного открытия Бога в истории.

<sup>19</sup> Там же, стр. 95.

<sup>20</sup> Сочинения, т. IX, стр. 3—32.

<sup>21</sup> См. об этом в 45-й главе «Критики отвлеченных начал».

<sup>22</sup> Чтения о Богочеловечестве. Сочинения, т. III, стр. 35.

Все это прекрасно изложено в книге проф. Мюллера. Нам остается только сделать вывод, которого сам автор почему-то не делает. Вывод этот заключается в том, что философия религии в первой системе В. Соловьева является не фундаментом его религиозной метафизики, а, наоборот, исходит из основных положений этой метафизики. Философия религии в первой системе В. Соловьева не обосновывает религиозную метафизику, а увенчивает ее здание, является ее завершающей частью.

Переходим ко второй системе В. Соловьева. Говорить что-либо определенное о том, какой вид имела бы и какое место должна была бы занимать в ней философия религии, довольно трудно, так как система осталась незаконченной и, в частности, не разработаны в ней как раз проблемы философии религии. Поэтому здесь мы можем только предполагать, а не утверждать что-либо с полной достоверностью. Впрочем, в том, что уже было сделано В. Соловьевым для построения его второй системы, имеется целый ряд данных, которые дают нам право сделать такие предположения, если не с абсолютной достоверностью, то во всяком случае с большой долей вероятности.

Как мы уже видели, одно из важнейших отличий новой философской системы от старой заключается в том, что религиозный опыт и религиозная вера рассматриваются в ней не как источник философского знания, а как его объект. Другими словами, В. Соловьев выдвигает здесь требование имманентного анализа религиозного сознания и опыта, которое было чуждо его первой системе. В связи с этим может возникнуть предположение, что во второй системе В. Соловьева философия религии, как имманентный анализ религиозного сознания, должна была бы стать фундаментом его религиозной метафизики, как это и считает проф. Мюллер. Мы должны здесь отметить, что при своем изложении взглядов В. Соловьева он особенно часто и охотно цитирует в своей книге именно его позднейшие произведения и в первую очередь главы «Теоретической философии» и статью «Понятие о Боге». Однако, если мы внимательно читаемся в эти статьи, мы должны будем убедиться, что и здесь философия религии не является фундаментом религиозной метафизики.

Характерным является прежде всего тот факт, что свою теоретическую философию, в которой он должен был дать обоснование своей новой системы метафизики, В. Соловьев начинает не с анализа религиозного сознания, а с простейших непосредственно самоочевидных данных человеческого сознания. В этом отношении он следует по пути Декарта, которого, конечно, нельзя заподозрить в том, что он обосновывает свою метафизику на данных философии религии. Можно предполагать, что анализ религиозного сознания, В. Соловьев предполагал дать в последующих главах своей «Теоретической философии», а, может быть, — и это мы считаем наиболее вероятным, — он должен был бы составить предмет особого труда, посвященного философии религии.

В произведениях В. Соловьева, относящихся к этому периоду, есть и прямые указания на то, что он исключал возможность вывести основные понятия религиозной метафизики из имманентного анализа религиозного сознания и опыта. В статье «Понятие о Боге» он прямо говорит: «Философия может изучать религиозные предметы, но ни создать их, ни дать нам уверенность в их существовании она сама по себе не может, как не может этого сделать астрономия относительно небесных тел»<sup>23</sup>. Вообще можно сказать, что для В. Соловьева не существовала так называемая трансцендентальная проблема религии в качестве введения в религиозную метафизику, как это имело место в религиозно-философской системе одного из его талантливых учеников<sup>24</sup>.

Интересным является также тот факт, что В. Соловьев в плане своей новой философской системы остановился на традиционной схеме: теоретическая философия, этика и эстетика, что было бы невозможно, если бы он смотрел на философию религии как на пропедевтическую и основополагающую философскую науку. Мы позволяем себе на основании этого сделать предположение, что философия религии и во второй системе В. Соловьева должна была занять место не фундамента, а вершины этой системы, ибо он был убежден, что именно в религии получает свое конкретное осуществление триединство истины, добра и красоты. Если отдельным членам этого триединства В. Соловьев посвятил, а частично намеревался посвятить свои работы по теоретической философии, этике и эстетике, то философия религии, как учение о конкретном единстве этих трех начал, могла быть только завершающей частью его системы.

Нам остается ответить еще на третий вопрос — правильно ли изложил проф. Мюллер в своей книге систему философии религии В. Соловьева. Мы уже говорили, что существенным недостатком этого изложения является отсутствие разграничения между взглядами В. Соловьева, характеризующими отдельные этапы его философского развития. Недостаток этот обусловлен ошибочным, с нашей точки зрения, взглядом проф. Мюллера на философию религии В. Соловьева, как такую часть его системы, которая осталась неизменной на протяжении всей жизни философа.

Надо, впрочем, сказать, что упреки, которые мы сделали здесь проф. Мюллеру, относятся в большей степени к предпосылкам, положенным им в основу своей работы, нежели к самому выполнению этой работы. Само собой разумеется, что ошибочные предпосылки отразились и на изложении проф. Мюллером системы философии религии В. Соловьева. Тем не менее мы считаем, что на его работу можно смотреть как на

<sup>23</sup> Сочинения, т. IX, стр. 14.

<sup>24</sup> С. Н. Булгаков, Свет Невечерний, 1917. Введение.

попытку реконструкции системы философии религии В. Соловьева. Как всякая реконструкция, она несомненно включает в себе элемент спорности и проблематичности. Несомненно также и то, что на характер этой реконструкции оказали известное влияние и собственные философские взгляды проф. Мюллера, которые, по-видимому, и явились причиной тех ложных предпосылок, из которых он исходит в своем исследовании. Надо, однако, отдать справедливость проф. Мюллеру, что проделанная им работа, основанная на глубоком и очень тщательном изучении философии В. Соловьева, характеризующаяся большой стройностью и логической последовательностью. Поэтому, несмотря на все ее недостатки, ее нужно считать ценным вкладом в философскую литературу о В. Соловьеве.

В заключение мы считаем необходимым выразить сожаление, что проф. Мюллер в своей работе не использовал русской философской литературы дореволюционного периода, посвященной В. Соловьеву. В частности, мы были удивлены, что в приводимом им перечне литературы не встретили такой фундаментальной работы о В. Соловьеве, как исследование Е. Трубецкого: «Миросозерцание В. Соловьева».

Наконец, мы хотели сделать еще одно замечание, которое, правда, относится не к содержанию книги проф. Мюллера, а к самому факту появления ее в качестве 1-го выпуска серии книг, посвященных изучению православного вероисповедания. Философская значительность В. Соловьева, как религиозного мыслителя, не может быть, конечно, оспариваема. Не подлежит сомнению также и факт решающего влияния его на развитие русской религиозно-философской мысли начала XX столетия. И тем не менее в его философских и религиозных взглядах есть очень многое, что делает их отнюдь не характерными для Православия. Мы имеем в виду прежде всего западничество В. Соловьева и, в особенности, его тяготение к католицизму.

Мы хотели бы выразить пожелание, чтобы следующие выпуски этой чрезвычайно интересной серии были посвящены не изучению религиозной философии тех или иных современных мыслителей, а изучению первоисточников Православия. Было бы в высшей степени ценным, если бы Евангелическое издательство в своей серии дало ряд написанных по первоисточникам работ, посвященных православному догматике, мистике, аскетике, литургике, православному церковному искусству, православной агнологии. Было бы очень хорошо, если бы к этой работе были привлечены и православные исследователи.

А. Ведерников

Ал. МИЛЕВ и Ап. МИХАЙЛОВ — Учебник греческого языка для духовных школ.  
Синодальное издательство, София, 1956, 292 стр.

На протяжении многих лет в духовных школах Болгарии ощущалась большая нужда в специальном учебнике греческого языка. Вышеупомянутые авторы — Ал. Милев, профессор греческого языка в государственном университете, и Ап. Михайлов, преподаватель греческого языка в Софийской семинарии, оба воспитанники духовной семинарии и изучившие греческий язык в центре эллинизма — Афинах, составили учебник, удовлетворяющий эту нужду.

Учебник состоит из трех частей — текстов, грамматики и словаря. Первая часть (78 страниц) состоит из 85 уроков, содержащих материал для чтения, на основе которого изучается грамматика греческого языка. Большая часть материала заимствована из Библии — Ветхого и Нового Заветов — и изречений классических греческих авторов. В приложении даны некоторые молитвы и церковные песнопения, отрывки из произведений светских авторов, отцов Церкви, житий святых и др. Каждому из этих 85 уроков соответствует по одному уроку во второй части (грамматической), занимающей 155 страниц. Таким образом, учащийся может прорабатывать грамматику и вслед за этим переводить тексты. Авторы успешно применили метод изучения новых языков к изучению классического языка. Синтаксис излагается на 18 страницах, но приведенного материала достаточно для усвоения языка. Таким образом, весь подлежащий изучению материал собран в одном учебнике.

Греческий язык претерпел в своем развитии много изменений. Так, произношение во времена Христа сильно отличалось от произношения во времена Гомера, а произношение в средние века отличалось и от того и от другого. Естественное развитие греческого языка с тенденцией к упрощению тормозилось писателями — они стремились писать на классическом греческом языке. Таким образом, в настоящее время в Греции существуют два языка: *димотикй*, на котором пишет и говорит народ, и *катарёвус а* (чистый, литературный язык). Филологи долгое время рассматривали язык Священного Писания как особый. С открытием в прошлом столетии большого количества папирусов в Египте подтвердилось, что язык Нового Завета есть тот язык, на котором говорил народ во времена Христа. Святые апостолы вышли из среды народа. Они не были образованными людьми, и потому писали на простонародном языке. Позднее отцы Церкви, люди, получившие солидное образование, хорошо изучившие античных классиков, писали на языке, близком к классическому. Поэтому авторы учебника дали аттическое склонение, двойственное число и неправильное склонение существительных первого и второго склонений, хотя они и редко встречаются в Священном Писании.

В таком виде учебник может быть использован и для самостоятельного изучения греческого языка.

Учебник греческого языка является ценным пособием, наряду со многими учебниками, для духовных школ, изданными за последнее время Св. Синодом Болгарской Православной Церкви.

Архимандрит Антоний,  
настоятель храма подворья  
Болгарской Православной  
Церкви в Москве

---

## СОДЕРЖАНИЕ

### ОФИЦИАЛЬНАЯ ЧАСТЬ

Телеграммы, полученные Святейшим Патриархом Алексием ко дню его Ангела В Редакцию «Ж. М. П.» . . . . .	3 4
Телеграмма г-ну Максу Зефрину . . . . .	4
Определения Священного Синода . . . . .	5
Награждение архиереев . . . . .	5
Иностранные гости в Московской Патриархии . . . . .	5
Выступление Митрополита Крутицкого и Коломенского Николая на собрании пред- ставителей общественности столицы . . . . .	5

### ЦЕРКОВНАЯ ЖИЗНЬ

Летопись церковной жизни:

Тезоименитство Святейшего Патриарха Алексия . . . . .	6
Кончина выдающегося богослова . . . . .	6

### ЦЕРКОВНАЯ ПРОПОВЕДЬ

<i>Митрополит Николай</i> . Приготовление . . . . .	7
---	---

### В ЗАЩИТУ МИРА

Выступление Митрополита Крутицкого и Коломенского Николая на собрании пред- ставителей общественности г. Москвы 1 марта 1958 года в «День совместных действий народов за запрещение атомного и водородного оружия» . . . . .	11
<i>Свящ. П. Давидович</i> . Предотвратить страшное преступление . . . . .	12
<i>А. Казем-Бек</i> . Надо творить мир! . . . . .	14

### СТАТЬИ

<i>Л. Успенский</i> . Вход Господень в Иерусалим . . . . .	19
<i>Проф.-прот. А. Ветелев</i> . Перед Плащаницей . . . . .	21
<i>Н. Иванов</i> . Великий борец за Православие св. Афанасий, архиепископ Алексан- дрийский . . . . .	22
<i>П. Уржумцев</i> . Преподобный Алексий, Человек Божий . . . . .	32
<i>Проф. С. Троицкий</i> . Апостол славянства св. Мефодий как канонист . . . . .	38
<i>Прот. В. Герасимов</i> . Святой преподобный Ефрем, архимандрит Новоторжский, чудотворец . . . . .	51
<i>Проф. В. Лосский</i> . Образ и подобие . . . . .	53

### ИЗ ЖИЗНИ ИНОСЛАВНЫХ ИСПОВЕДАНИЙ

<i>Архимандрит Серафим</i> . Международный старокатолический конгресс . . . . .	65
---	----

### БИБЛИОГРАФИЯ

Новая статья Митрополита Крутицкого и Коломенского Николая . . . . .	67
«Orthodoxia» («Православие») № 3, июль—сентябрь 1957 г. . . . .	67
<i>А. Ведерников</i> , Л. Мюллер, Система философии религии Владимира Соловьева (на немецком языке) . . . . .	69
<i>Архимандрит Антоний</i> . Ал. Милев и Ап. Михайлов — Учебник греческого язы- ка для духовных школ. Синодальное издательство, София, 1956, 292 стр. . . . .	77

---

**Издатель:**  
**МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ**

**Редактор:**  
**РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ**

---

Отв. Секретарь Редакции А. В. Ведерников

Адрес Редакции «Журнала Московской Патриархии»: Москва, Г-48, Б. Пироговская, 2  
(бывш. Новодевичий монастырь)



